UNIVERSITATEA „BABEŞ-BOLYAI” CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

ANUAR

XIII

2009 - 2010

Cluj-Napoca
2011

EDITORIAL BOARD OF
ANUAR

EDITORIAL OFFICE OF ANUAR: PIAȚA AVRAM IANCU NO. 18, CLUJ-NAPOCA
PHONE: 0264-43.10.05

EDITOR-IN-CHIEF:
Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă - Dean

ADVISORY BOARD:
Prof. Univ. Dr. Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române
Prof. Univ. Dr. Konstantin Nikolakopoulos, München, Germania
Prof. Univ. Dr. Nicolas Cernokrak, Paris, Franța
Prof. Univ. Dr. Ştefan Munteanu, Paris, Franța

EXECUTIVE EDITOR:
Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru

EDITORIAL BOARD:
Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel
Pr. Lect. Univ. Dr. Gabriel Gârdan
Dr. Dacian But-Căpuşan
Pr. Asist. Drd. Cosmin Cosmuța
Pr. Drd. Cosmin-Vasile Trif
Pr. Dr. Nicolae-Dragoş Kerekes

MANAGER: Pr. Conf. Univ. Dr. Dorel Man

ILUSTRAȚIA COPERTEI: Marius Dan Ghenescu

© 2011. Toate drepturile rezervate
Reproducerea integrală sau parțială a textului
este interzisă şi se pedepseşte conform legii.

ISSN 1454-2927

A N U A R
XIII
2009 – 2010

CUPRINS

Ioan Chirilă, E*ditorial: Printre controverse şi confuzii, Evaghelia rămâne Vestea bună a omenirii*.....9

I. ACTA CONFERINȚEI INTERNAȚIONALE REVELAȚIE ŞI DIVERSITATE CULTURALĂ. EVANGHELIA LUI HRISTOS ŞI DIVERSITATEA CULTURILOR 2 – 4 NOIEMBRIE 2008

Gunther Wenz, *Zwischen den Zeiten. Zum soziokulturellen Verständnis von Karl Barths Offenbarungstheologie*.....13

Liviu-Nicolae Jitianu, *Interferenz der Transzendenz und Immanenz. ein Geschichtstheologischer Versuch*.....31

Konstantin Nikolakopoulos, *Falsificări moderne ale Evangheliei? Traducerea germană a Sfintei Scripturi „Biblia într-un limbaj adecvat”*.....49

Ioan Chirilă, *Unde începe Evanghelia? Despre relația teologică dintre Vechiul şi Noul Testament*.....59

Cristinel Ioja, *Sensul istoric-eshatologic al culturii şi contrafacerile acestuia în cadrul culturii secularizate*.....71

Valer Bel, *Evanghelie şi cultură în contextul societății contemporane*.....91

Ioan-Vasile Leb, *Contribuția Ortodoxiei la cultura europeană*.....101

Gheorghe Istodor, *Satanismul post – modern –pericol major la adresa religiei revelate*.....119

Mircea Gelu Buta, *Integrarea spirituală a României în Europa şi revenirea Europei la bazele sale creştine*.....135

II. PRELEGERE

a Prelatului Manfred Wagner, *Reutlingen/Stuttgart la Conferința Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj Napoca, 4-6 noiembrie 2010: Credem ... întru Una, Sfântă, Universală (sau Catolică) şi Apostolică Biserică” – Mărturisirea Bisericii Evanghelice-Luterane din Württemberg în orizontul unei socializări creştine*.....143

III. TEOLOGIA BIBLICĂ

Paula Bud, *Şabatul în Talmud. Conceptualizări şi repere practice pentru împlinirea poruncii a patra*.....157

Aurelian-Nicu Reit, *Patriarhul Avraam şi regele preot Melchisedec*.....167

Olimpiu N. Benea, *Paternitatea paulină a Bisericii din Colose – repere şi dileme în isagogia modernă –*.....181

Dănuţ Jemna, *Repere biblice ale antropologiei sf. Irineu de Lyon în cele patru evanghelii*.....201

IV. TEOLOGIA ISTORICĂ

Gabriel-Viorel Gârdan, *Sfântul Vasile cel Mare maestru al genului epistolar*.....225

Dan Melenti, *Bisericile româneşti din comitatul Turda-Arieş şi mişcarea naţională a românilor din Imperiul habsburgic şi Austro-Ungaria (1850-1900)*.....235

Adrian Podaru, *Omilia XXIII la Romani a Sfântului Ioan Gură de Aur – Scurt tratat de teorie politică –*.....253

Nicolae-Dragoş Kerekes, *Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz şi origenismul*.....261

Gabriel Enache, *Arhiepiscopia Atenei în perioada 1821 -1948. Repere istorico-canonice*.....277

V. TEOLOGIA SISTEMATICĂ

Ştefan Iloaie, *Durerea din trup, cale spre slava din ceruri: dimensiunea morală a suferinţei*.....289

Radu Preda, *Documentul teologic rus despre drepturile omu lui (2008). Receptio şi controverse*.....301

Cristian Sonea, *Împlinirea misiunii omului de mijlocitor în lume după Sfântului Maxim Mărturisitorul*.....335

Grigore-Dinu Moş, *Controversa isihastă. Opinii relevante în teologia ortodoxă contemporană*.....345

Dacian But-Căpuşan, *Grigorie Pletosu – Dogmatica Ortodoxă – 110 ani de la apariţie*.....369

Nicolae Turcan, *Raţiune critică şi raţiune dogmatică în cunoaşterea lui Dumnezeu. De la Kant la teologia apofatică*.....381

Ciprian Florin Apetrei, *Teologia creaţiei în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*.....403

Viorel Paşca, *Mişcarea de renaştere spirituală în Grecia în secolul al XVIII-lea şi al XIX-lea şi influenţa sa în ţările române*.....413

VI. TEOLOGIA PRACTICĂ

Dorel Man, *Pastorala „de la inimă la inimă", din octombrie 1940, a episcopului Nicolae Colan - 70 de ani de la Dictatul de la Viena* 425

Gheorghe Şanta, *Conştiinţa şi educaţia religioasă*.....433

Mircea Oros, *Convertire şi universalism în sinaxa liturgică*..... 449

Severina-Maria Oprea, *Muzica liturgică şi terapia duhovnicească*.....455

Annamaria Baciu, *Pictura murală interioară de la Biserica „Înălţarea Domnului" a Mănăstirii Golia din Iaşi, la anul 2010*.....467

Marcel Gh. Muntean, *Ciclul patimilor al lui Henri Matisse din Capela Rozariului din Vence*..... 477

Alin Trifa, *Biserica Maicii Domnului din Ljevisa, Prizren*..... 487

VII RECENZII

Alexandru Moraru, *Credinţă şi Viaţă în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului 2009, Zalău, Editura Episcopiei Sălajului „Credinţă şi Viaţă în Hristos", 2010, 417 p.*.....501

Dacian But-Căpuşan, *Omagiu Părintelui Prof. Univ. Dr. Acad. Dumitru Popescu la împlinirea vârstei de 80 de ani, Ed. Universităţii „Aurel Vlaicu" Arad, 2009, 535 p.*.....503

Dacian But-Căpuşan, *Florian Geomolean – Manual de tipic bisericesc ortodox, Ediţia a doua, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2010, 209 p.*.....506

VIII CRONICA FACULTĂŢII

Documentar întocmit de

Cosmin Trif, Nicolae-Dragoş Kerekes şi Dacian But-Căpuşan.....509

EDITORIAL: PRINTRE CONTROVERSE ŞI CONFUZII, EVAGHELIA RĂMÂNE VESTEA BUNĂ A OMENIRII

IOAN CHIRILĂ

Cercetarea teologică din anul acesta s-a focusat pe tema *Evanghelie şi cultură în contemporaneitate*. O temă generoasă, însă o temă prin intermediul căreia am dorit să decantăm câteva răspunsuri pertinente la interogaţiile pe care o parte din creaţia culturală de azi le naşte în mintea credincioşilor. În acelaşi timp, am dorit să observăm modul în care mesajul Evangheliei trebuie propovăduit pe înţelesul tuturor şi trebuie transmis ca răspuns la mulţimea controverselor lansate de contemporaneitate, controverse care, afirmă unii, au un fundament religios. Perimetrul de cercetare s-a extins la o abordare de factură interconfesională şi ecumenică, în volumul de faţă fiind prezentate texte protestante şi catolice tocmai pentru a reliefa faptul că Evanghelia, mai bine spus, Scriptura în întregul ei, este un punct de unitate, o temelie pe care trebuie să se clădească/reclădească unitatea creşină prin unitate de înţelegere, de trăire şi de mărturisire.

Actele Simpozionului internaţional ***REVELAŢIE ŞI DIVERSITATE CULTURALĂ. EVANGHELIA LUI HRISTOS ŞI DIVERSITATEA CULTURILOR*** expun o parte a acestei căutări, sunt prezentate poziţii ale teologului K. Barth cu privire la „*soziokulturellen Verständnis*“ (G. Wenz), care este relaţia dintre transcendenţă şi imanenţă „*ein Geschichtstheologischer Versuch*“ (L. Jitianu), sau „*Die deutsche Übersetzung der Heiligen Schrift „Bibel in gerecher Sprache”* (K. Nikolakopoulos), poziţii ale colegilor participanţi din străinătate, extrem de relevante pentru demersul nostru. Am degaja de aici faptul că Revelaţia este mediul de întâlnire a imanenţei cu transcendentul, întâlnire din care apar structuri socioculturale evidente, chiar şi numai dacă ne-am raporta la relaţia dintre Biblia greacă şi traducerile germane ale acesteia. Aceste elemente se pot constitui în repere de identificare şi reafirmare a rolului Sfintei Scripturi în generarea culturii europene, ele fiind rădăcini ale acestei culturi.

În cadrul studiilor româneşti ne întâlnim cu reafirmarea faptului că sensul istoric al creaţiei este un sens eshatologic (C. Ioja), dar acest sens suferă azi din pricina fenomenului secularizării. Cu toate acestea, încă se mai poate vorbi despre interdeterminarea Evanghelie – cultură (V. Bel), chiar despre o contribuţie efectivă a Ortodoxiei la cultura europeană (I.V. Leb). Am extrage de aici ideea că Bisericile trebuie să se deschidă unei misiuni a dialogului cu zona de creaţie culturală, că ele trebuie să păstreze şi să ferească Evaghelia de „tendinţele blasfemiatoare" şi de literaturizarea excesivă a „cuvintelor vieţii". Este nevoie de păzirea fermă a mărgăritarelor care nu trebuie aruncate oricui. Procesul de secularizare este o realitate care trebuie să fie recunoscută, identificată şi combătută prin mărturii vrednice de crezare, prin mărturiile bogatei noastre spiritualităţi şi prin manifestarea apologetică în faţa curentelor satanismului postmodern (Gh. Istodor). Confuziile sunt generate de inversarea sensului scalei de valori, se trece cu foarte mare uşurinţă de la valorile eterne şi de la funcţia lor germinativă în istorie prin revelare şi prin întruparea cuvântului, la valori ce pier imediat după ce au răsărit, valori care n-au viaţă în ele nici pentru propria lor subzistenţă. Deci integrarea europeană nu trebuie respinsă aprioric, dar ea trebuie să se producă cu păstrarea fondului spiritual tradiţional (M. G. Buta), fond care uimeşte încă pe cei din spaţiul secularizat, deci în el mai există uimire şi convertire la formele sensibile ale frumosului/adevărului. Materialele dedicate artei vor dovedi acest fapt, se vorbeşte aici despre meloterapie şi despre pictura murală din mai multe zone ale Europei.

O parte specială este dedicată conferinţei susţinute de pastorul luteran Manfred Wagner. Este un act de mărturisire a modului în care Biserica Luterană receptează articolul din Simbolul Niceoconstantinopolitan dedicat Bisericii. Slujirea domniei sale pentru dezvoltarea programelor de practică destinate studenţilor noştri în Instituţii de asistenţă socială din Germania este mereu în atenta noastră exprimare euharistică.

Secţiunile dedicate sectorialelor biblice, sistematice şi practice oferă o imagine generoasă îndeosebi a amplitudinii programelor de cercetare doctorală din cadrul Şcolii doctorale „Isidor Todoran". Dar pot fi receptate ca un continuum de cercetare intervenţiile unor colegi prin care sunt exprimate poziţii ale Bisericilor Ortodoxe surori sau texte patristice inedite, ca traducere în limba română, ce pot oferi teologului de azi modele de interacţie cu socialul. Mă gândesc aici la studiul dlui asist.univ.dr. A. Podaru dedicat Sfântului Ioan Gură de Aur în care din Omilia a XXIII-a la Romani pot fi extrase aceste modele pentru înţelegerea unui scurt tratat de teorie politică, la studiul colegului R. Preda dedicat receptării documentului rus cu privire la drepturile omului (2008) sau la Controversele isihaste prezentate de părintele G. D. Moş.

Cronica Facultăţii oferă date pertinente despre dinamica actului formativ-duhovnicesc şi educaţional, despre relaţiile internaţionale şi despre manifestarea recunoştinţei noastre faţă de mari nume ale teologiei contemporane.

Credem că, în această mare de controverse şi confuzii, Evanghelia mărturisită şi trăită poate fi reazămul şi farul călăuzitor al umanităţii de azi spre viaţă, viaţă veşnică şi fericire nepieritoare.

I. ACTA CONFERINŢEI INTERNAŢIONALE REVELAŢIE ŞI DIVERSITATE CULTURALĂ. EVANGHELIA LUI HRISTOS ŞI DIVERSITATEA CULTURILOR
2 – 4 NOIEMBRIE 2008

ZWISCHEN DEN ZEITEN. ZUM SOZIOKULTURELLEN VERSTÄNDNIS VON KARL BARTHS OFFENBARUNGSTHEOLOGIE

GUNTHER WENZ

Summary

Karl Barth understood his theological work as theology of crisis. The article examines, what this means. First the author gives an overview about the historical circumstances of Karl Barth, therefore he talks about the 19th and 20th century in Germany. Most important as epochal landmark is the First World War. Barth's theological impact dates from his first book "Der Römerbrief" 1918 and continued until Karl Barths death in 1968 and beyond it. Then follows a description of Karl Barth's attitude towards his time: Karl Barth didn't like the radical and totalitarian movements of the period before the Second World War, because they haven't been radical enough. Only God is the real revolutionary subject. This implies a very critical perspective on modern theology in general: Theology – so Karl Barth – has become pure anthropology. It expresses the human striving for immediate selfdetermination. Instead of this Karl Barth proclaims the absolute sovereignty of God in his revelation.

But is this absolute sovereignty of God consistent with human freedom? This is the central question on which the Systematic Theology after Barth is focused.

Wenz demonstrates that the late Barth is able and willing to think both together.

Moreover Wenz points out, that a theology of incarnation has to think both together, because incarnation is God's way of affirming human freedom.

Therefore God's freedom is not only compatible with human freedom, but God's freedom is as well the cause as the ground of human freedom.

1. Das Ende des Ersten Weltkriegs als Epochenbruch

Das 20. Jahrhundert ist als das kurze (1918-1989), das 19. als das lange (1789-1918) Säkulum in die europäische und namentlich in die Geschichte Deutschlands eingegangen. Geschieden sind beide Jahrhunderte durch den Epochenbruch, den das Ende des Ersten Weltkriegs bewirkte. Sein Beginn im August 1914 wurde von großen Teilen der deutschen Bevölkerung begeistert begrüßt und als Konsequenz jenes „Sonderwegs" gefeiert, der in den „Ideen von 1914" als dem Alternativprogramm und der Gegenideologie zu den „Ideen von 1789" exemplarisch verherrlicht wurde. Die Kirchen stellten in dieser Hinsicht keine Ausnahme dar, sondern trugen im Gegenteil das Ihre zur Verhimmelung des Krieges bei.[1] Schon bald jedoch stellte sich Ernüchterung ein. Zwar konnte der Vorstoß des russischen Heeres im Osten abgewehrt werden. Auch an der Westfront gab es Anfangserfolge. Doch kam der Vormarsch aufgrund massiver alliierter Gegenwehr schon bald an der Marne zu stehen. Der sog. Schlieffenplan hatte sich als Fehlkalkulation erwiesen, der Bewegungs- ging in einen zermürbenden Stellungskrieg über. Als auch in den Schlachten von 1916 keine Entscheidung herbeizuführen war und die Mittelmächte Deutschland-Österreich ins Hintertreffen zu geraten drohten, setzte insbesondere zur See eine Radikalisierung der Kriegsführung ein. Dies brachte eine weitere Mobilisierung der deutschen Wirtschaft mit sich; die Kriegsproduktion stieg noch einmal erheblich an, doch nahmen zugleich die sozialen Spannungen und Konflikte in der Kriegsgesellschaft zu.

Der Legitimitätsverfall des staatlichen Systems mit dem Monarchen an der Spitze, überparteilicher Beamtenregierung und kaiserlichem Militär beschleunigte sich, und der 1914 proklamierte „Burgfrieden" der Kriegsnation wurde brüchig. Verantwortlich dafür waren u.a. die kontroversen Kriegsziel- und Reformdiskussionen: „Erhofften sich Sozialdemokratie und Gewerkschaften vom Krieg innere Reformen, als Preis für ihre Kriegsanstrengungen insbesondere eine Änderung des Dreiklassenwahlrechts in Preußen und eine Parlamentarisierung des Reiches, wollte die Rechte innerhalb wie außerhalb der Parlamente ihre politischen und sozialen Machtpositionen gerade mit Hilfe eines siegreichen Krieges behaupten. Diesen Gegensatz versuchte die Reichsleitung mit ihrer Politik der ‚Neuorientierung' zu überbrücken. Diese lief darauf hinaus, Reformen anzukündigen, im Krieg

[1] Vgl. H.-U. Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949, München 2003, 17-26.

aber möglichst alles beim alten zu lassen."[2] Dieses Verfahren führte zu erheblichen gesellschaftlichen Polarisierungen. Die Massenproteste namentlich der Industriearbeiter vermehrten und verstärkten sich, es kam zu Streiks und gewalttätigen Demonstrationen. Als schließlich auch der deutschen Frühjahrsoffensive des Jahres 1918 der Erfolg versagt blieb, trieb die Krise ihrem Höhepunkt zu. Die Parteien drängten – koordiniert durch einen interfraktionellen Ausschuss – auf Parlamentarisierung.

Unter der Kanzlerschaft Max von Badens erfolgte schließlich die überfällige Änderung der Reichsverfassung von 1871: Das Kaiserreich wurde eine parlamentarische Monarchie. Indes kamen die Oktoberreformen viel zu spät; der Legitimitätsverfall des monarchischen Systems war – von grundsätzlichen Mängeln seiner Modernisierungsfähigkeit abgesehen[3] – schon zu weit fortgeschritten, als dass die revolutionäre Bewegung noch hätte aufgehalten werden können. Von einer Flottenrebellion in Kiel ihren Ausgang nehmend, stieß sie nirgendwo im Lande auf nennenswerten Widerstand. Mit der unabwendbaren *Kriegsniederlage* war das definitive Ende der Monarchie gekommen. Das Zweite Deutsche Reich hörte auf zu sein. Die vier Jahre, in denen es sein Dasein beschloss, hatten eine Katastrophe von ungeheurem Ausmaß erbracht.[4]

Die deutsche Novemberrevolution von 1918[5] erbrachte den Umsturz der staatlichen Verfassung. Anstelle der in einer Massenbewegung untergegangenen parlamentarischen Monarchie bildeten geraume Zeit Soldaten- und Arbeiterräte die neuen Befehlsinstanzen und politischen Vollzugsorgane. Sie stellten insofern eine organisatorische Novität dar, als die von ihnen beanspruchten Exekutivfunktionen basisdemokratisch legitimiert wurden. Die Räte verstanden sich als lokale und regionale Repräsentationsorgane der revolutionären Volksbewegung. Einen Gegensatz zur parlamentarisch-demokratischen Ordnung intendierten sie zunächst keineswegs. Vielmehr kam es vielfach zu produktiver Zusammenarbeit mit den von Sozialdemokraten der MSPD und der USPD unter dem Druck der Volksbewegung auf Reichs- und Länderebene gebildeten Koalitionsregierungen. Es dauerte freilich nicht lange, bis das Bündnis zwischen der Rätebewegung und den Mehrheitssozialdemokraten brüchig wurde. Letztere setzten unter der Führung Friedrich Eberts weniger auf Revolution als auf konstitutionelle Reform und betonten vor allem den Primat der Ordnung.

---

[2] H.-P. Ullmann, Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918, (Frankfurt a.M. 1995) Lizenzausgabe Darmstadt 1997, 257.

[3] Vgl. Wehler, a.a.O., 198-205.

[4] Vgl. Ullmann, a.a.O., 235.

[5] Zum Forschungsstand vgl. U. Kluge, Die deutsche Revolution 1918/1919. Staat, Politik und Gesellschaft zwischen Weltkrieg und Kapp-Putsch, (Frankfurt a.M. 1985) Lizenzausgabe Darmstadt 1997, 10-38 sowie Wehler, a.a.O., 148-197.

Die Wahl zur verfassungsgebenden Nationalversammlung am 19. Januar 1919 kann in gewisser Weise als eine Bestätigung der Domestizierungspolitik Eberts gewertet werden, da ihr Ergebnis nicht nur den Arbeiterparteien keine absolute Mehrheit erbrachte, sondern „trotz einzelner Umgruppierungen generell eine beträchtliche Kontinuität des Wählerwillens zwischen Kaiserreich und Republik“[6] belegte. In einer Art von Anti-Chaos-Reflex kam es zu einer intensiven Zusammenarbeit von Reichsregierung und den traditionellen Ordnungskräften von Militär und Verwaltung. Trotz innenpolitischer Wirren von erheblichem Ausmaß konnte sich nach kaum mehr als einem Jahr die konstitutionelle Richtung, der die soziale Protestbewegung zur Macht verholfen hatte, nicht zuletzt mit Hilfe der alten Eliten gegen die radikalen Revolutionskräfte durchsetzen. Die Niederwerfung der bewaffneten Arbeiterschaft durch die Reichswehrtruppen am 3. April 1920 beendete die Revolution in Deutschland endgültig.

Die an das Ende der Revolution anschließenden Jahre von 1920 bis 1923 sind kaum weniger ereignisreich als die vorhergehenden. Nachdem sich die erste deutsche Demokratie 1919 mit der Weimarer Reichsverfassung eine Grundlage gegeben hatte, die als realistischer Ausdruck der gegebenen Kräftekonstellationen gewertet werden kann[7], wurde die Verfassungsordnung, für die u.a. republikanische Staatsform, parlamentarische Demokratie, föderaler Reichsaufbau sowie starke Präsidialgewalt kennzeichnend sind, durch dramatische Begebenheiten der Innen-, Außen- und Wirtschaftspolitik erheblichen Belastungen ausgesetzt. In letzterer Hinsicht sei nur die wachsende und schließlich eskalierende Inflation erwähnt, die 1923 zum völligen Kollaps der deutschen Währung führte. Außenpolitisch belasteten erheblich die Folgen, die sich aus der geforderten Erfüllung des Versailler Friedensvertrags ergaben. Innenpolitisch hinwiederum drohte die Republik sowohl nach links als auch nach rechts in die Defensive zu geraten. Für die rechten Umtriebe sei Hitlers sog. Marsch zur Münchener Feldherrnhalle vom 8./9. November 1923 erwähnt. Zu den von starken Polarisierungen gekennzeichneten politischen Spannungsfeldern treten solche der gesellschaftlichen Modernisierung im Allgemeinen.[8] Mit Recht wurde die Weimarer Zeit zu Höhepunkt und Krise der klassischen Moderne in Deutschland erklärt. Das lässt sich sowohl im Blick auf die enorme Beschleunigungsdynamik in Technik und Naturwissenschaften als auch hinsichtlich der Geisteswissenschaften, der Wirtschaft, der Politik, der Kunst, des Erziehungssystems und nicht zuletzt hinsichtlich der Religion der Gesellschaft und ihrer Theologie erweisen.[9]

[6] D.J.K. Peukert, Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne, (Frankfurt a.M. 1987) Lizenzausgaben Darmstadt 1997, 44.
[7] Vgl. Kluge, a.a.O., 159-180.
[8] Vgl. Peukert, a.a.O., 87ff.
[9] Vgl. im Einzelnen Wehler, a.a.O., 227-593.

In den Jahren 1924-1929 kam es zu einer zeitweiligen Stabilisierung des Systems, die sich langfristig allerdings als trügerisch erweisen sollte[10]. Stresemanns Außenpolitik hatte zu dieser Systemstabilisierung maßgeblich beigetragen, sofern sie Alternativen zum außenpolitischen Revisionismus aufwies. Innenpolitisch wirkten die bekannten Trends und Probleme fort, wobei sich die Tendenz eines fortschreitenden Ausbaus der Elemente präsidialer Vorherrschaft unter dem seit 1925 an der Spitze der Republik stehenden Paul von Hindenburg als besonders verhängnisvoll auswirken sollte. Die Abwendung vom demokratischen Modell und die Hinwendung zu totalitären Mustern war an den Rändern des politischen Systems offenkundig. Auch die Rolle der staatstragenden Eliten war nicht selten auf Fundamentalopposition ausgerichtet. Die vermeintliche innere Stabilität in den zwanziger Jahren (roaring twenties) erwies sich daher als Illusion. Die Weltwirtschaftskrise Ende Oktober 1929 wirkte schließlich als „Katalysator für den Bruch mit einem politischen System, das seine Legitimation bereits verloren hatte“[11]. In den Jahren 1930 bis 1933 bewegte sich die Weimarer Republik kontinuierlich ihrem Ende zu. Die Konzeption der autoritären Wende, welche Reichspräsident Hindenburg und die Kanzler Brüning und von Papen verfolgten, „war bei der Zerstörung der Republik erfolgreich gewesen, konnte aber die antirepublikanische Massenströmung nicht für sich selbst nutzbar machen. Diese wurde von Hitler für die NSDAP kanalisiert. Ende 1932 waren daher alle Alternativen verschlissen: Die demokratische Alternative war seit 1930 planmäßig marginalisiert worden, die kommunistische Alternative blieb im Ghetto des eigenen Protestpotentials gefangen, den Präsidialregimes ging mangels Massenbasis der Atem aus, und ein Staatsstreich der Reichswehr hätte angesichts der hochpolitisierten Öffentlichkeit und der radikalen Wehrverbände auf den Straßen den Bürgerkrieg mit unkalkulierbarem Ausgang auslösen können. Blieb nur noch die NSDAP.“[12] Als Adolf Hitler (1889-1945) am 30. Januar 1933 Kanzler wurde, war der Weg von der Machtübertragung zur Machtergreifung nicht mehr weit. Auf das revolutionäre Ende des Kaiserreichs und die Weimarer Republik folgt der nationalsozialistische Totalitarismus, der in einem zweiten, nun manifest totalen Weltkrieg enden sollte.

2. Theologische Religionskritik im Zeichen der Autonomiekrise der Moderne

Karl Barth wurde am 10. Mai 1886 in Basel geboren. Zu Beginn des Ersten Weltkriegs war er sonach 28 Jahre alt. Aufgewachsen ist er in Bern.

[10] Vgl. Peukert, a.a.O., 191ff.
[11] A.a.O., 243.
[12] A.a.O., 259.

Sein Theologiestudium begann er an der dortigen Universität. Weitere Studienorte waren Berlin, wo er vor allem bei Adolf von Harnack in die Schule ging, Tübingen, wo er nicht ohne Widerstreben Adolf Schlatter (1852-1922) hörte, und schließlich Marburg, wo er in Wilhelm Herrmann seinen eigentlichen Lehrer fand. Nach kurzem Vikariat und 1908 erfolgtem Examen kehrte er als Redaktionsassistent der „Christlichen Welt" für ein Jahr nach Marburg zurück, bis er nach einer Genfer Zwischenzeit 1911 Pfarrer im Schweizerischen Safenwil wurde. Der Beginn von Barths Freundschaft zu Eduard Thurneysen (1888-1977), der seine theologische Entwicklung am konsequentesten mitvollzog, z.T. auch motivierte, fällt ebenso in diese Zeit wie die Abkehr von der liberalen Theologie und der bestimmende Einfluss der Reich-Gottes-Theologie der beiden Blumhardts, nämlich Johann Christoph (1805-1880) und Christoph Friedrich (1842-1919). Dezember 1918 lag, auf 1919 datiert, die Erstauflage des Römerbriefkommentars vor, die Barth einen Ruf auf eine Honorarprofessur für reformierte Theologie in Göttingen einbrachte, dem er 1921 folgte. Im Jahr darauf erschien die völlig umgearbeitete 2. Auflage der Römerbriefauslegung, „die zum wirksamsten Text der neuen theologischen Bewegung wurde"[13]. Auch die Gründung der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" fiel ins Jahr 1922. In den Jahren 1925-1929 lehrte Barth als Professor für Dogmatik und Neutestamentliche Theologie in Münster, wo die 1927 erschienene „Christliche Dogmatik im Entwurf" entstand; 1930 nahm er einen Ruf auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie in Bonn an. Dort wurde der erste Band der „Kirchlichen Dogmatik" geschrieben. Es folgte die Zeit des „Kirchenkampfs", an dem Barth maßgeblich beteiligt war, insbesondere durch die am 31. Mai 1934 auf der ersten Bekenntnissynode in Barmen angenommene Theologische Erklärung. 1935 vom Reichswissenschaftsministerium in den Ruhestand versetzt, erhielt Barth einem Ruf nach Basel, wo er bis zu seiner Emeritierung lehrte. Dort entstanden in unregelmäßigen Abständen die weiteren Bände der Kirchlichen Dogmatik. Am 10. Dezember 1968 starb Karl Barth in seiner Geburtsstadt.

Was die werkinterne Entwicklung von Barths Theologie im Einzelnen betrifft, so legt sich folgende Periodisierung nahe: Eine bis zur Erstauflage des Römerbriefkommentars von 1919 reichende Anfangsphase ist theologisch von den Problemkonstellationen des Neuprotestantismus, philosophisch vom Neukantianismus namentlich Cohens und Natorps bestimmt. Die Abkehr von den liberaltheologischen Traditionenen erfolgt in der Konsequenz ihrer kritischen Rezeption, so dass weder einfachhin von einem Bruch mit der Theologie der Lehrer, noch von deren bruchloser Fortsetzung die Rede sein kann. Kontinuität und Diskontinuität bilden vielmehr einen Zusammenhang, der erfasst sein will, wenn Barths Beginnen angemessen gewürdigt werden

[13] E. Jüngel, Art. Barth, Karl, in: TRE 5, 251-268, hier: 253.

soll. Die zweite Entwicklungsphase umfasst die Zeit bis zum ersten dogmatischen Entwurf, wie er in der Göttinger Dogmatikvorlesung von 1924/25 und dann in der „Christlichen Dogmatik im Entwurf" vorliegt, von der allerdings nur die der Lehre vom Worte Gottes gewidmeten Prolegomena erschienen sind. In dieser Zeit formiert sich Barths Denken zu einer exemplarischen Theologie der Krise, die zum Fokus der sog. Dialektischen Theologie werden sollte. Von der Religion des Christentums kann nur radikalkritisch die Rede sein, da der Christ, um es unter Bezug auf Titel und Grundsatz des legendären Tambacher Vortrags von 1920 „Der Christ in der Gesellschaft" zu sagen, das in uns ist, was nicht wir sind, sondern Christus in uns. Die zweite Auflage des Römerbriefkommentars bewegt sich exakt auf dieser Argumentationslinie. Für die Theologie insgesamt aber ergibt sich die Aufgabe, sich von ihrer Bestimmung, von Gott reden zu sollen, und von ihrem Unvermögen, eben dies von sich aus leisten zu können, gleichermaßen Rechenschaft zu geben. Die gemeinsame Wahrnehmung dieser nach menschlichem Ermessen unlösbaren Aufgabe verband die Theologen, die sich um Barth und die erwähnte Zeitschrift mit dem signifikanten Titel „Zwischen den Zeiten" sammelten. Es kam zur einflussreichsten theologischen Schulbildung seit Schleiermacher und Ritschl. Der von einem dezidiert dogmatischen Denkstil geprägten dritten Periode der Barth'schen Entwicklung gehört sein Hauptwerk, die „Kirchliche Dogmatik" an. Aufschlussreich für die in ihr vollzogene Denkbewegung ist das 1931 erschienene Buch „Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms". Binnenmodifikationen des dogmatischen Systems treten vor allem in der Versöhnungslehre von KD IV zutage, in der sich das Ganze des in seinen Teilen unvollendet gebliebenen Werkes in christologischer Konzentration abschließend zur Darstellung bringt.

Für die zweite Entwicklungsphase der Theologie Karl Barths, deren geschichtlicher Kontext eingangs skizziert wurde, ist die Wendung „Theologie der Krise" kennzeichnend geworden. Tatsächlich charakterisiert diese Bezeichnung die Eigentümlichkeit des Barth'schen Denkens in den Jahren nach 1919 sehr viel treffsicherer als der übliche Titel „Dialektische Theologie", mit welchem die Bewegung von Außenstehenden versehen wurde. Signifikant und programmatisch für seine Krisentheologie ist die ebenso dezidierte wie radikale Kritik, die Barth am religiösen Bewusstsein des Menschen von Gottes Offenbarung aus übt. „Wenn ich", so heißt es im Vorwort der zweiten Auflage des Römerbriefkommentars aus dem Jahre 1922, „ein ‚System' habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und Du auf Erden'. Die Beziehung *dieses*

Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus."[14] Während nach Barths Urteil die Religionstheologen des 19. Jahrhunderts, allen voran Schleiermacher, die Gotteserkenntnis durch die religiöse Subjektivität des Menschen mediatisiert sein ließen und damit zu deren Funktion, letztlich zu deren Produkt herabsetzten, sollte nun allein die Selbsterschließung Gottes in seiner Offenbarung die Theologie bestimmen, deren Verhältnis zur Religion infolgedessen primär dasjenige der Kritik zu sein hatte. Ein möglicher Anschluss an moderne Formen philosophischer Religionskritik war dabei insofern gegeben, als diese, so Barth in Übereinstimmung mit Feuerbach, die Anthropologie als Wahrheit neuzeitlicher Religionstheologie erwiesen hatten. Nur scheinbar sei in der Religionstheologie der Neuzeit von Gott die Rede; tatsächlich verberge sich unter dem Schein der Religion allein das Streben des Menschen nach Selbstbegründung und Selbsterhaltung sowie der Drang, dem Egoismus seines Ich durch Selbstapotheose unendliche Geltung zu verschaffen. Kurzum: Auch und gerade der religiöse Mensch betreibe im Verborgenen eben dies, wozu der Übermensch bei Nietzsche sich offen bekenne.

Mit der philosophischen Religionskritik der Moderne teilt der Offenbarungstheologe Karl Barth die Überzeugung einer grundstürzenden Aporie des religiösen Bewusstseins, deren Aufklärung das vorläufige Ende der Religion bedeuten müsse. Denn der Grund, in welchem das religiöse Bewusstsein zu gründen sich selbst und anderen vorgibt, ist in Wahrheit von diesem bedingt und damit nicht wirklich fundierend, sondern selbst von anderwärts fundiert. Der Grund dependiert vom Begründeten. Er erweist sich somit als bloßer Schein. Denn die Voraussetzung des religiösen Bewusstsein, von welcher dieses sich abhängig weiß, ist eine gesetzte Voraussetzung und damit kein göttlich Unbedingtes, sondern ein von menschlicher Selbsttätigkeit Bedingtes. Um sich der Logik dieser Argumentationen entwinden zu können, muss, so Barth, der fundierende Grund des religiösen Bewusstseins als Voraussetzung zur Geltung gebracht werden, die sich selbst voraussetzt und sich als sich selbst voraussetzende Voraussetzung von selbst erschließt. Der Begriff Gottes und seiner Offenbarung haben hier ihren systematischen Ort. Während der Religionsbegriff, statt absolute Entfaltung des Absoluten zu sein, auf die Erörterung eines Binnenverhältnisses fixiert bleibt, insofern sich das religiöse Bewusstsein immer nur so darstellen kann, dass es das, worauf es sich bezieht, darstellt, macht der Offenbarungsbegriff das Absolute im Sinne unbedingter Selbstbegründung und damit als Absolutes im Sinne

[14] K. Barth, Der Römerbrief, München ²1922, XII.

sich selbst setzender Setzung geltend. Als sich selbst setzende Setzung ist die Offenbarung Urhandlung radikaler göttlicher Selbstbestimmung und Autonomie, die allen Vollzügen menschlichen Bewusstseins, einschließlich des auf seinen Grund gerichteten religiösen, zuvorkommt, um sie beständig zu transzendieren.

3. Die absolute Selbstbestimmung Gottes in seiner Offenbarung

In einer Frühlingsnacht des Jahres 1924 hatte Karl Barth einen Traum: „(E)inmal letzthin", so berichtet er den Freunden, „erwachte ich mitten in der Nacht jählings, weil ich soeben sehr plastisch von dieser unerhörten Subjektivität (sc. Gottes) in der Offenbarung geträumt hatte, die irgendwie wesenhaft (also doch leider objektiv!!) auf mich zukam, wobei der Wind plötzlich die Zimmertür aufriß und das Fenster zuwarf (in Wirklichkeit), so daß Spektakel und dogmatische Vision wunderlich ineinandergingen"[15]. Tagsüber war Barth damals gerade mit der Ausarbeitung seiner ersten Dogmatikvorlesung beschäftigt und dabei insbesondere mit der Lehre von der Trinität, die er justament „als das Problem der unaufhebbaren Subjektivität Gottes in seiner Offenbarung"[16] zu verstehen gedachte. So ungeklärt ihm dieser Zusammenhang im Einzelnen auch noch erscheinen mochte, das Grundthema seiner Theologie war Barth 1924 gleichsam schon im Schlaf präsent: die These von der absoluten Subjektivität und Selbstbestimmung des offenbaren Gottes.

Mit der ganzen Theologengeneration, die nach dem Ersten Weltkrieg beherrschenden Einfluss gewann, teilte Karl Barth das Bewusstsein einer fundamentalen und irreversiblen Autonomiekrise des neuzeitlichen Menschen. Rudolf Bultmann, der frühe Weggefährte Barths, hat dieses Bewusstsein 1924 auf die programmatische Formel gebracht: „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat."[17] (Bultmann, GV I, 2) Indes war die Kritik der frühen Dialektischen Theologie keineswegs nur gegen die eigenen theologischen Lehrer, gegen das Denken etwa eines Wilhelm Herrmann oder Adolf von Harnack, gerichtet. Der Zusammenbruch der liberalen Theologie und ihres sogenannten Kulturprotestantismus galt vielmehr nur als ein Beispiel dafür, dass die moderne Theologie, ja dass der Geist der Moderne in all seinen Gestaltungen gescheitert sei.

[15] K. Barth/E. Thurneysen, Briefwechsel. Bd. 2: 1921-1930, hg. v. E. Thurneysen, Zürich 1974 (Barth-Gesamtausgabe V. Briefe), 254.
[16] Ebd.
[17] R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1, Tübingen [8]1980, 1-25, hier: 2

An epochaler Selbsteinschätzung hat man es dabei in den Reihen der Dialektischen Theologen nicht fehlen lassen: Man empfand sich gewissermaßen als Zeuge und Agent des, wenn man so sagen darf, Endes der Neuzeit und des Beginns der Postmoderne. Auch die Vorliebe für die Theologie der Reformatoren und der altprotestantischen Orthodoxie, auf die man sich in hohem theologiegeschichtlichen Bogen zurückbesann, erklärt sich aus diesem Bewusstsein, an einem geschichtlichen Epochenbruch zu stehen: Die Favorisierung der reformatorischen Väter indiziert nicht so sehr den restaurativen Willen, in die Vorneuzeit zurückzukehren, viel eher den revolutionären Wunsch, die Neuzeit hinter sich zu lassen. Eine Neubegründung der Theologie und einer ihr gemäßen Wirklichkeit schien Barth und den Seinen nur möglich in Kritik und Negation jener selbstmächtigen, autonomen menschlichen Subjektivität, die man für den Inbegriff des modernen Geistes und den Epochenindex der Neuzeit hielt.

Dass diese Charakteristik der Neuzeit global und in gewisser Weise auch pauschal ist, ist sicher richtig, hebt aber dennoch ihren Erkenntniswert nicht auf. Gewiss hat eine detaillierte historische Darstellung die Vielfalt der einzelnen Strömungen innerhalb der Moderne differenzierter darzustellen, dennoch ist ein übergreifender typischer Richtungssinn offensichtlich. Die Grundtendenz des modernen Geistes ist durch die Hinwendung von einer primär hinnehmenden zu einer aktiv wirksamen und gestaltenden Vernunft bestimmt. Erfahrungen werden nicht lediglich empfangen, um auf diese Weise einen Eindruck zu hinterlassen, sie werden vielmehr durchaus selbsttätig gemacht. Der neuzeitliche Mensch versteht sich nicht lediglich als Weltgegenstand bzw. dem Kosmos eingeordnete Größe, sondern als das Organisationszentrum der Wirklichkeit, die er seinem Willen gemäß zu formen sucht. Der immerseiende Charakter des Wesens der Dinge wird in seiner Zeitinvarianz in Frage gestellt und durch Neues schaffende Tat historisch dynamisiert. Das zum Bewusstsein seiner selbst gelangte Subjekt verlässt den geschlossenen Raum geschichtsloser Natur und problematisiert die durch kirchliche Autorität sanktionierten Wertvorgaben. Der substantielle Gehalt hat ohne subjektive Form nicht länger Bestand. Das Ich denke avanciert zum Einheitsprinzip aller Vorstellungen gemäß der Devise, dass alles unter der Bedingung steht, gewusst werden zu können.

Auch in Anbetracht der Entwicklung moderner protestantischer Theologie fällt sogleich ins Auge, wie eng sich ihre Theorie und Praxis der neuzeitlichen Subjektivitätskultur verbunden wusste. Ohne Innewerden des gegebenen Glaubensgehalts und ohne entsprechende subjektive Gewissheit gibt es nach pietistischem und erweckungstheologischem Urteil keine wahre Frömmigkeit. Die Verfassung des Herzens macht den Theologen, dessen Rechtgläubigkeit sich durch tätige Orthopraxie zu bewähren hat.

Die Wahrheit der Lehre hängt konstitutiv an der Entschiedenheit wahrhaftiger praxis pietatis. Die fromme Erfahrung sucht sich durch biographische und autobiographische Reflexion ihrer selbst zu versichern. In ihrer Subjektorientierung konvergieren Pietismus und Erweckungsbewegung tendenziell mit der theologischen Aufklärung, in der sich die Subjektivität des Menschen primär im Medium der Kritik Geltung verschafft, wobei es in der Regel durchaus Frömmigkeitsgründe sind, die als Motiv hierzu fungieren. Der Aufweis historischer Genese von Kanon und Dogma dient zwar einerseits, um ein Beispiel zu geben, der Destruktion ihrer zeitinvarianten Ansprüche; diese erfolgt aber mit dem konstruktiven Ziel, die aktuelle Religiosität vor Fremdbestimmung zu bewahren und die nötigen Freiräume zur Entfaltung individueller Frömmigkeit zu eröffnen. Einem vergleichbaren Emanzipationsinteresse dient die Differenzierung zwischen allgemein relevanten Fundamentalartikeln und allein für kirchliche Amtsträger verbindlichen Lehren sowie zwischen verfasster Kirche und freiem Christentum, das sich durch persönliche Zustimmung und herzliche Anerkennung, nicht durch autoritätsbestimmten Gehorsam konstituiert. Die bewusste Unterscheidung zwischen Religion und Theologie, wie sie für die neuzeitliche Christentumsgeschichte kennzeichnend ist, gehört ebenso in diesen Zusammenhang, wobei auch in einer durch konfessionelle Kirchlichkeit geprägten Tradition der Theologe sich nicht selten in seiner Eigenschaft als frommer Christ zum spezifischen Gegenstand seiner Betrachtung wählt. Die biblische Geschichte kann so theologisch in den Dienst genetischer Rekonstruktion eigener Frömmigkeit gestellt werden mit der Folge, dass Schriftexegese und religiöse Selbstauslegung tendenziell übereinkommen.

Für Karl Barth und seine theologischen Freunde ergab sich aus solchen und vergleichbaren theologiegeschichtlichen Befunden die feste Überzeugung, dass in neuzeitlicher Theologie von Gott und seinem Christus nur noch im Horizont menschlicher Selbstexplikation gehandelt wurde. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, der sogenannte Kirchenvater des 19. Jahrhunderts und von Barth gerne und mit Bedacht zu seinem großen Antipoden stilisiert, galt hierfür als das typische Beispiel schlechthin. Er habe das Werk der Moderne vollendet und die Anthropologie an die Stelle der Theologie treten lassen. Dass die anthropologische Konzentration der Schleiermacher'schen Theologie keineswegs die Aufhebung der Lehre von Gott in diejenige vom Menschen intendierte, sondern in der Absicht geschah, Gott als die unumgängliche Grundlage aller menschlichen Selbstverhältnisse und Religion als ein in menschliche Denk- und Handlungsvollzüge nicht aufhebbares Universal- und Fundamentaldatum zu erweisen, beeindruckte Karl Barth wenig. Aufs Große und Ganze ist Schleiermacher für ihn ebenso wie auf ihre Weise auch Kant, Hegel und Konsorten Vorläufer von Feuerbach und Bestätiger

von dessen These, dass die religiösen Vorstellungsgehalte des modernen Menschen im Grunde nichts anderes seien als subjektive Projektionen. Mit eherner Konsequenz hat Barth demgegenüber in immer neuen Variationen die Grundaussage seiner Theologie der absoluten Subjektivität Gottes in der Offenbarung geltend gemacht.

„Daß einzelne Lieblingsgedanken des Verfassers gar zu oft wiederkehren", hatte Adolf Jülicher in einer Rezension in der „Christliche(n) Welt" denn schon an der ersten Auflage des Römerbriefkommentars von Barth auszusetzen[18]. Aber das dürfte aufs Engste damit zusammengehören, was selbiger Rezensent abschließend so sagte: „Der Barthsche Paulinismus ist ein Merkzeichen auf dem Weg der Kirchengeschichte, der Wert dieser Erörterungen durchaus *kirchen*geschichtlich … Viel, möglicherweise sehr viel wird man einst aus diesem Buch für das Verständnis unsrer Zeit gewinnen, für das Verständnis des ‚geschichtlichen' Paulus kaum irgend etwas Neues."[19] In der Tat war es Karl Barths Sache nicht, die vielfältigen Gedanken des Apostels polyphon und in historisch-kritischer Differenziertheit aufzunehmen, sondern den *einen* Gedanken, der seiner Meinung nach an der Zeit war, monoton und tautologisch zur Sprache zu bringen, dies war seine Absicht: Gott ist frei – und zwar unbedingt, Gott ist Subjekt – und zwar absolutes, Gott allein ist selbstverständlich, weil er sich im Unterschied zu Mensch und Welt von selbst versteht; kurz: Gott ist der Herr oder: Gott ist Gott.

4. Radikale Autonomie und endliche Freiheit

Mit der Proklamation radikaler Autonomie Gottes[20] war für Karl Barth nicht nur eine Absage an die neuzeitliche Theologie, sondern eine Elementarkritik der gesamten Subjektivitätskultur der bürgerlichen Welt der Moderne unlösbar verbunden. Das Bewusstsein der totalen Krise und die Notwendigkeit eines radikalen Neubeginns bestimmte nicht nur die Theologie, sondern mit ihr das gesamte geistige Klima im Deutschland der frühen zwanziger Jahre. So unterschiedlich die Alternativvorstellungen im Einzelnen auch ausfallen mochten, weitgehend einig war man sich doch in der Diagnose: Der Zusammenbruch der alten Welt wurde identifiziert mit dem Scheitern des individuellen Selbstbestimmungswillens des neuzeitlichen Subjekts. Von dieser Argumentation sind etwa schon die sogenannten „Ideen von 1914" geleitet, die Beiträge der deutschen Philosophie

[18] A. Jülicher, Ein moderner Paulus-Ausleger, in: Christliche Welt 34 (1920), 453-457; jetzt in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1, München 1962, 87-98, hier: 89.
[19] Jülicher, a.a.O., 97.
[20] Vgl. T. Rendtorff, Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 161-181.

zum Ersten Weltkrieg. Dabei konnte man, indem man die Opposition gegen Individualismus und Subjektivismus zu einem politischen Gegensatz erklärte, die Erwartung von deren Untergang in den Dienst kriegsideologischer Propaganda stellen. Die Kriegsphilosophie Rudolf Euckens (1846-1926) etwa[21] folgt diesem Schema, wenn sie die wesenhafte, substantielle Innerlichkeit der deutschen Seele von einer durch die Äußerlichkeit individueller Liberalität geprägten westlichen Zivilisation abhebt. Als ein vergleichbarer „Denker deutschen Wesens" (188) kann Paul Natorp (1854-1924) mit seinem Traktat „Der Tag des Deutschen" von 1915 gelten: „Unter Berufung auf Fichte" beschreibt er den „Sozialismus einer Gemeinschaft sittlichen Wollens", der dem Deutschen nicht weniger im Blut liege als der Militarismus, „als die Freiwilligkeit einer Gesinnung zur Unterordnung unter das gemeinsame Ganze, als die Bereitschaft, sich in leistungsadäquater Position in eine Befehls- und Gehorsamshierarchie einzupassen, welche die Sache erzwingt." (191) Indem sich das Subjekt ans Ganze hingibt, überwindet es den antagonistischen Pluralismus, der nach Natorp kennzeichnend ist für die politisch-sozialen Ordnungssysteme der deutschfeindlichen westlichen Welt. Demgemäß stellt er „dem ‚kapitalistischen' System einer desintegrierten Pluralität individueller und kollektiver Subjekte … die moralisch-pädagogische Totalität eines idealistischen ‚Sozialismus' gegenüber, in dem der universelle Zweck einer Gemeinschaftskultur der Humanität nicht von partikularen Interessen gesellschaftlich-materieller Art verdrängt ist. Zugleich wird dieser Gegensatz politisiert, indem er zur Quintessenz des deutschen Kampfes gegen die übrige Welt erklärt wird." (193)

Es lag in der Logik solcher Argumentation, dass sie, was ihr „an analytischer Einsicht in die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen fehlte", durch die „Kraft des Entschlusses" ersetzte (206). So konnte jene Philosophie des totalen, dezisionistischen Engagements entstehen, wie es entsprechend auch im Bereich der positivistischen Jurisprudenz und Politikwissenschaft sich aufweisen ließe und vom frühen Ernst Jünger (1895-1998) konsequent ins Literarische übersetzt wurde. Krieg und Kampf gelten nunmehr nicht mehr als Mittel zum Zweck, sondern als Zweck ihrer selbst, da der Mensch erst in ihnen, also in der radikalen Gefährdung und Krise seiner selbst und in der Hingabe an das Gemeinschaftsganze, als dessen Funktionsorgan der Einzelne allein Wert besitze, recht eigentlich zu sich selbst komme. Was Lübbe im Blick auf Werner Sombart (1863-1941) konstatiert, gilt in durchaus analoger Weise für Ernst Jünger: „Im Resultat tritt bei ihm an die Stelle des Glücks und des Wohlergehens als des Ziels menschlichen Strebens das steile

[21] H. Lübbe, Die philosophischen Ideen von 1914, in: ders., Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, 1963, 173-238, hier: 178-188. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

Pathos einer Pflicht, die im Grunde schon zur ‚Einsatzbereitschaft' korrumpiert ist, zu jenem leeren Heroismus, der Entschlossenheit zu sich selbst als Lebensform ist: *‚Umrungen von Gefahr: das* ist der ‚Weisheit letzter Schluß". In diesen Romantizismus des Gefährlichlebens löst sich die kalkulierende, abwägende Vernunft auf." (213)

Dass die Mythisierung des Kampfes für bestimmte antidemokratische und bewusst irrationale und illiberale Denkströmungen der zwanziger Jahre durch den tatsächlichen Verlauf des Ersten Weltkriegs eher als bestätigt denn als überwunden gelten konnte, vermag nur auf den ersten Blick zu überraschen; allzu nahe lag es, die Niederlage jenen vermeintlichen Restbeständen eines vergangenen und fremden Zeitgeistes im eigenen Lande zuzuschreiben, von welcher Schuldzuweisung die berühmt-berüchtigte Dolchstoßlegende nur eine Version ist. So konnten die „Ideen von 1914" nach der Niederlage des Ersten Weltkriegs in den antidemokratischen Strömungen der Weimarer Republik radikalisiert fortwirken, um schließlich vielfach im Faschismus der Nationalsozialisten aufzugehen. Karl Barth und die Dialektische Theologie in einem Atemzug mit solchem Radikalismus zu nennen oder auch nur in seine Nähe zu rücken, verbietet sich aus prinzipiellen Gründen nicht minder denn aus historischen. Was das Historische betrifft, so stehen Barths Haltung zum Ersten Weltkrieg, seine grundsätzliche Loyalität gegenüber der Weimarer Republik sowie sein Widerstand gegen das sogenannte Dritte Reich außer Frage. Prinzipiell aber gilt Folgendes: Barth verweigerte sich dem in den beginnenden und ausgehenden zwanziger Jahren des Jahrhunderts auftretenden Radikalismus nicht etwa deshalb, weil er ihm zu radikal, sondern weil er ihm nicht radikal genug erschien. Was ist damit gesagt?

Einerseits ist unbestreitbar, dass Barth und die mit ihm befreundeten Dialektischen Theologen mit den geschilderten Denkströmungen das Bewusstsein teilten, zwischen den Zeiten zu leben, wobei man unter „Zwischenzeit" nicht nur äußerlich den vorübergehenden Zeitraum zwischen zwei Epochen, sondern – den Epochenbruch gleichsam auf Dauer stellend – die bestimmende Signatur der eigenen Zeit, ja aller Zeit bezeichnet fand. Der Titel der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" (1923-1933) ist dafür paradigmatisch. Unbestreitbar ist weiterhin, dass die Kritik an der untergehenden Welt des 19. Jahrhunderts auch bei Barth und seinen theologischen Freunden sich zentriert in der Kritik am Subjektivismus und Individualismus als ihrem Prinzip. Das auf sich selbst bezogene Subjekt und seine Wirklichkeit, so die vielfach variierte These, scheitern weniger an einer misslichen gesellschaftlich-politischen Situation, als vielmehr an ihrem eigenen Prinzip unmittelbarer Selbsterhaltung und Autonomie. Das selbstbestimmende Subjekt bereitet sich durch die seiner Selbstbestimmung notwendig folgende antagonistische Konkurrenz den Untergang gewissermaßen selbst. Dass Karl

Barth und die frühe Dialektische Theologie diesen Untergang des bürgerlichen Subjekts und seiner Welt aufhalten oder auch nur hemmen wollten, lässt sich kaum behaupten. Eher schon könnte man vom Bemühen um eine Forcierung des Untergangs sprechen. Dies geschieht nun freilich – und das ist der entscheidende Unterschied zu zunächst vergleichbar erscheinenden Denkströmungen der Zeit – weder im Interesse an nationaler Identität und einem organischen Gemeinschaftsganzen, noch im Interesse am Aufbau eines in reiner Entschiedenheit sich selbst erschlossenen neuen Menschen oder aus welchem Interesse auch immer, sondern um Gottes, allein um Gottes willen. Gott ist das revolutionäre Subjekt für die Dialektische Theologie und niemand sonst! Damit ist der Radikalismus der anderen Denkströmungen zugleich überboten und beschränkt. Denn die kritische Negation der Selbstbehauptungsansprüche singulärer bzw. kollektiver Subjekte wird in den alleinigen Dienst der absoluten Freiheit Gottes gestellt und so erneuter Partikularisierung entzogen. Gerade die Totalisierung der Kritik nämlich verhindert, dass sie angeeignet und zur Besitzkategorie wird.

Von daher erklärt sich auch die konsequente Skepsis des frühen Barth gegen alle politischen Aktionsprogramme, welcher Provenienz sie auch sein mochten. So lange politische Handlungsanweisungen auf die unmittelbare Realisierung von Wahrheit zielen, sind sie nach Barth verkehrt in sich. „Das Christentum", so schon der erste Römerbriefkommentar unter der Überschrift „Überlegenheit" zu Röm 12,16c–13,10, „eignet sich nicht zu einer Kampfparole neben andern: es hebt alle andern auf, indem es sie in sich schließt …"[22] Gleichwohl sollen die Christen in einem emphatischen Sinne tätig werden, indem sie nämlich gerade „nicht irgend eine Bewegung …, sondern in christlichem *Hochmut* die Bewegung Gottes selber"[23] vertreten. Die Frage, wie das zugehen soll, verdrängt Barth zunächst appellativ: „Aber ihr dürft das Göttliche nicht ungöttlich, ihr müßt es göttlich vertreten."[24] Das allerdings, so möchte man meinen, ist eben die Schwierigkeit, die Barth selbst in anderem Zusammenhang so umschreibt: „*Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides,* unser Sollen und unser Nicht-Können, *wissen und eben damit Gott die Ehre geben.* Das ist unsre Bedrängnis. Alles Andere ist daneben Kinderspiel."[25]

Damit ist das Problem angesagt, das als Grundfrage jeder Barthinterpretation zu gelten hat, weil sich an ihm das Urteil über den

[22] K. Barth, Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg.v. H. Schmidt, Zürich 1985 (K. Barth, Gesamtausgabe II. Akademische Werke), 506/379.
[23] A.a.O., 491/368.
[24] A.a.O., 492/368.
[25] K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Christliche Welt 36 (1922), 858-873; jetzt in: J. Moltmann (Hg.), a.a.O., 197-218, hier: 199.

Barth'schen Ansatz und seine Durchführung entscheiden muss: Ob sich nämlich mit der absoluten Subjektivität und Selbstbestimmung Gottes die Freiheit endlicher Subjekte überhaupt zusammendenken lässt oder anders, ob am Ort des Bedingten überhaupt in unbedingter Weise vom Unbedingten die Rede sein kann. Barths gesamtes Werk ist der Versuch der Antwort auf diese eine Frage. Im Zuge der Lösung des in ihr beschlossenen Problems trennten sich schließlich auch die ursprünglich vereinten Wege der Dialektischen Theologen[26]: Während Barth die absolute Selbstbestimmung und Souveränität Gottes unmittelbar theologisch, d.h. direkt zu explizieren gedachte, schlugen im Grunde alle übrigen Dialektischen Theologen den anderen, von Barth selbst mehr oder minder als Abfall bzw. Rückfall disqualifizierten Weg ein und versuchten je auf ihre Weise, die göttliche Autonomie am Ort menschlichen Bestimmtseins, also indirekt und „anthropologisch" zur Geltung zu bringen. Dies lässt sich an Friedrich Gogarten (1887-1967), Emil Brunner (1889-1966) und Rudolf Bultmann (1884-1976) ebenso verdeutlichen wie etwa an Paul Tillich (1886-1965), der sich ursprünglich durchaus Barths Anliegen verbunden wusste, sich von ihm aber abwandte, als er eingesehen zu haben glaubte, dass das unmittelbare Insistieren auf Gottes absoluter Selbstbestimmung jede Möglichkeit menschlicher Freiheit zunichte macht.

5. Die Menschlichkeit Gottes. Epilog

Im Jahre 1956 hielt Karl Barth im Schweizer Aarau in einem Saal, in dem er 36 Jahre zuvor seinem Lehrer Adolf von Harnack – kritisch, versteht sich – gegenübergestanden hatte, einen Vortrag mit dem bezeichnenden Titel „Die Menschlichkeit Gottes". Zu Beginn dieses Vortrags bezog er sich ausdrücklich auf seinen zurückliegenden theologischen Entwicklungsgang, wobei er einräumte, er wäre wohl in eine gewisse Verlegenheit geraten, wenn man ihn im Jahre 1920 „aufgefordert hätte, über die Menschlichkeit Gottes zu reden. Wir hätten Arges vermutet hinter diesem Thema. Wir waren jedenfalls nicht mit ihm beschäftigt. Daß es uns heute gestellt ist und daß ich mich heute nicht weigern konnte, etwas dazu zu sagen, ist ein Symptom dafür, daß jene frühere Wendung kein letztes Wort war."[27] Barths eigene Entwicklung spricht also für das Recht der Annahme, dass es christlicher Theologie, die in der Menschwerdung Gottes ihre innere Mitte hat, sinnvollerweise nicht darum zu tun sein kann, die notwendige Unterscheidung

[26] Vgl. Chr. Gestrich, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie, Tübingen 1977, 1ff.

[27] K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag, gehalten an der Tagung des Schweiz. Ref. Pfarrvereins in Aarau am 25.9.1956 (ThSt 48), 4.

von Theologie und Anthropologie zu einer intransigenten Alternative zu erklären. Die an Barths Entwicklung wahrzunehmende Tendenz ist im Übrigen bestimmend geworden für den gesamten theologiegeschichtlichen Prozess der letzten Jahrzehnte. Bezeichnenderweise halten sich auch jene Theologen der Gegenwart, die sich bewusst in einen kontinuierlichen Zusammenhang mit der Theologie Barths stellen, vorzugsweise an dessen Spätwerk, um ihn gegen den Vorwurf zu verteidigen, in seinem Denken sei für die Freiheit des Menschen kein Platz. Es zeigt sich, dass die gegenwärtige Theologie weitgehend in dem sachlichen Interesse übereinstimmt, die Aufgeschlossenheit des in Jesus Christus offenbaren Gottes für die Freiheit des Menschen zur Geltung zu bringen, welches Interesse zunächst ganz unabhängig davon ist, ob es in Kritik oder in Zustimmung zur Barth'schen Theologie wahrgenommen wird.

Damit ist schließlich auch wieder die Voraussetzung dafür gegeben, den Konzeptionen neuzeitlicher Theologie jene Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die ihnen sachlich gebührt. So wenig man bruchlos an sie anknüpfen kann, so wenig dürfen sie doch der Vergessenheit überlassen werden. Wer als Theologe allzu forsch das definitive Ende der Neuzeit und ihrer Subjektivitätskultur proklamiert, verliert mit den verabschiedeten Traditionszusammenhängen Einsichten, die für christliche Theologie unentbehrlich sind. Will sie nämlich ihrem zentralen Gehalt entsprechen, dann darf christliche Theologie weder einem Regress in die vermeintliche Harmonie subjektloser Natur das Wort reden, der mit gutem Grund infantil genannt zu werden verdient, noch der Rückkehr in eine angeblich präsubjektive Objektivität fragloser Vorgegebenheiten, die dem modernen Bewusstsein autoritär zugemutet werden müssten. Es sollte zu denken geben, dass sich die Kritik an der Subjektivitätskultur des neuzeitlichen Menschen bei Karl Barth im Unterschied zu anderen, in ihren fatalen Folgen nur allzu bekannten kulturkritischen Strömungen der damaligen Zeit niemals etwa im Interesse an einem organischen Gemeinschaftsganzen, in welchem das Subjekt aufgehen müsste, vollzogen hat, sondern allein um der – wie Barth bezeichnenderweise sagt – Subjektivität Gottes willen.

Wenn anders aber Gott derjenige ist, der in Jesus Christus zum Heile des Sünders Mensch geworden ist, dann muss sich die Subjektivität Gottes mit der Freiheit endlicher Subjekte nicht nur zusammendenken lassen, sondern dann hat zugleich zu gelten, dass die Subjektivität Gottes die wahre Selbstbestimmung menschlicher Subjekte und die Fülle ihrer geschichtlichen Realisationsgestalten allererst wirklich freisetzt. Die wesentliche, durch die Gabe der Offenbarung begründete und dem Zeugnis des Glaubens entsprechende Aufgabe gegenwärtiger Theologie besteht demgemäß darin, menschliche Theorie und Praxis vor jener Überanstrengung zu bewahren,

die eine Folge ihrer Selbstbegründungsversuche ist und zwangsläufig in Überheblichkeit oder Selbstlähmung endet; die Theologie genügt dieser Aufgabe nur dann, wenn sie die Gabe menschlicher Identität und Freiheit, wie sie durch den Geist des in Jesus Christus offenbaren Gottes gegeben ist, so thematisiert, dass mit der Einsicht in die Sinnwidrigkeit und Sündigkeit aller unmittelbaren Selbstbestimmungs- und Selbstdurchsetzungsbestrebungen des Menschen zugleich solche kommunikativen Lebensgestalten eröffnet werden, in denen die Verschiedenen als Verschiedene in der Freiheit des Denkens und Handelns eins sein können.[28]

[28] Eine weit über Barth hinausreichende Skizze theologischer und sonstiger Krisenliteratur der Weimarer Zeit wird in folgendem Text gegeben: G. Wenz, Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära, in: Ders., Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven, Münster/Hamburg/London 2000, 45-103. A.a.O. 107-145 bzw. 147-181 finden sich des weiteren zwei einschlägige Aufsätze zu Karl Barth: 1. Barths Sonnengleichnis. Eine Analyse von KD § 17: Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion; 2. Graf Feuerbach und der Tod. Zur Kritik der dogmatischen Religionskritik Barths. Zur Krise der Dialektischen Theologie vgl. G. Wenz, Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie (Studium Systematische Theologie Bd. 2), Göttingen 2005, 216-234.

INTERFERENZ DER TRANSZENDENZ UND IMMANENZ. EIN GESCHICHTSTHEOLOGISCHER VERSUCH

LIVIU-NICOLAE JITIANU

Zusammenfassung.
In dem vorliegenden Artikel geht es über den Schnittpunkt der Transzendenz und Immanenz, den man als ein Interferenzpunkt des Göttlichen und Menschlichen bezeichnen kann. In diesem Punkt treffen sich die Profane- und Heilsgeschichte. Zielsetzung dieses Artikels ist die Zusammengehörigkeit der Transzendenz und der Immanenz darzulegen. Sowohl die Transzendenz als auch Immanenz haben einen geschichtlichen Charakter, und sind geschichtliche Realitäten, und tragen gemeinsam das Heil. Eine weitere Zielsetzung des Artikels ist die „Versöhnung" der katholischen und orthodoxen Positionen innerhalb des geschichtstheologischen Bereiches.

1. Geschichte als Ereignis der Transzendenz

Als Ausgangspunkt für unsere Ausführungen können wir die Behauptung nehmen, dass der Mensch als Subjekt und Person ein *geschichtliches Wesen* ist. Er, als Subjekt der Transzendenz, kann sich selbst nur *geschichtlich* verwirklichen. Der Mensch realisiert also seine transzendentale Subjekthaftigkeit weder ungeschichtlich in einer bloß innerlichen Erfahrung einer gleichbleibenden Subjektivität, noch ergreift er diese transzendentale Subjektivität durch eine ungeschichtliche, an jedem Punkt der Zeit gleicher Weise mögliche Reflexion. Wenn tatsächlich der Vollzug der Transzendentalität sich geschichtlich ereignet und wahre Geschichtlichkeit, die nicht mit physikalischer Raumzeitlichkeit und dem zeitlichen Ablauf von physikalischen oder biologischen Phänomen verwechselt werden darf, in der Transzendentalität des Menschen selber ihren Grund und Bedingung ihrer Möglichkeit hat, dann ist eben die Behauptung anzunehmen, der nach die

Geschichte gerade im letzten die Geschichte der Transzendentalität selber ist. Und folglich: Die Transzendentalität des Menschen kann nicht als ein *Vermögen* verstanden werden, das unabhängig von der Geschichte gegeben, erfahren und reflektiert wird.[1]

Wir gehen also davon aus, dass die Transzendenz selbst eine Geschichte hat und die Geschichte immer selbst das Ereignis dieser Transzendenz ist. Die Transzendenz selbst hat ihre Geschichte, und die Geschichte ist im letzten und tiefsten das Ereignis dieser Transzendenz.

Das gilt nun sowohl für die Individualgeschichte des einzelnen Menschen als auch für die Geschichte der einen Menschheit, wobei man voraussetzen muss, dass die Menschen im Ursprung, im Verlauf und im Ziel der Geschichte eine Einheit bilden. Diese Einheit der Menschen ist nicht eine unveränderliche durch die Zeit hindurch, sondern hat selber eine Geschichte. Ist der Mensch so das Wesen der Subjekthaftigkeit, der Transzendenz, der Freiheit und der partnerhaften Verwiesenheit auf Gott, ist er das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes, ist er gleichzeitig als solches Wesen vergöttlichter Transzendenz das Wesen der Geschichte individuell und kollektiv, dann hat dieses immer gegebene Existential der Verwiesenheit auf Gott und auf die absolute Mitgeteiltheit Gottes als Angebot an die Freiheit des Menschen selber kollektiv und individuell eine Geschichte, und diese ist in einem Geschichte des Heiles und der Offenbarung.[2] Daher die Folgerung: „Diese Heilsgeschichte ist darum von Gott her Geschichte."[3]

Die transzendentalen Strukturen dieser *einen* Geschichte eines jeden Individuums und der einen Menschheit sind schon geschichtlich, insofern sie auch in ihrer „Bleibendheit und Unausweichlichkeit" in der freien personalen Selbstmitteilung Gottes gründen.

Diese Heilsgeschichte ist eine Geschichte auch von der Freiheit des Menschen her, da die personale Selbstmitteilung Gottes als des Grundes dieser Geschichte sich gerade an die kreatürliche Person in ihrer Freiheit wendet.[4] Diese Geschichte des Heils von Gott und vom Menschen her kann gerade dort, wo es sich um Heils- und nicht um Unheilsgeschichte handelt, für unsere Erfahrung nicht angemessen voneinander unterschieden werden. Es gibt nirgends Heilshandeln Gottes am Menschen, das nicht auch immer schon Heilstun des Menschen ist. Es gibt keine Offenbarung, die sich anders

[1] Vgl. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg Basel Wien [6]1976, 145.
[2] Vgl. *Grundkurs*, 146.
[3] Grundkurs, 146. Vgl. dazu auch: A. DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. I., (MySal 1), Hrsg. von J. FEINER und M. LÖHRER, Einsiedeln Zürich Köln 1965, 3–159, 37–41 und 128–129.
[4] Vgl. *Grundkurs*, 147.

als im Glauben des die Offenbarung hörenden Menschen ereignen könnte. Insofern ist klar, dass Heils- und Offenbarungsgeschichte immer die schon gegebene Synthese des geschichtlichen Handelns Gottes und gleichzeitig des Menschen ist. Göttliche Heilsgeschichte erscheint immer in menschlicher Heilsgeschichte, Offenbarung in Glaube und umgekehrt: Die geschichtlich gegebene Transzendenz des Menschen bedeutet nun sowohl Heils- als auch Offenbarungsgeschichte.

Das Selbstangebot Gottes, in dem sich Gott absolut an die Totalität des Menschen mitteilt, ist das Heil des Menschen, weil es die Erfüllung seines Wesens der Transzendenz besagt, in deren Erfüllung sich der Mensch selber noch einmal absolut auf Gott transzendiert. Die Geschichte dieses in Freiheit von Gott gemachten und von der Freiheit des Menschen angenommenen oder abgelehnten Selbstangebotes Gottes ist darum die Geschichte des Heils oder des Unheils, und alle andere, empirisch erfahrbare Geschichte ist nur insofern Moment an dieser Heils- und Offenbarungsgeschichte, als sie der konkrete geschichtliche Vollzug dieser Annahme oder Ablehnung der Selbstmitteilung Gottes ist.

Eine solche Heilsgeschichte hat entsprechend dem Wesen des Menschen als Transzendenz und Geschichte zwei Momente, die in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis stehen: Sie ist das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes in Annahme oder Ablehnung durch die Grundfreiheit des Menschen, und insofern schließt sie ein transzendentales Moment ein.[5]

Insofern aber die übernatürliche Transzendenz in der konkreten Leiblichkeit des Menschen und der Menschheit vollzogen wird, gehört zur Heilsgeschichte auch das Moment eines bestimmten kategorialen Ausdrucks, weil der Mensch seine transzendentale Verwiesenheit auf Gott nicht realisieren kann außer in einer geschichtlich-welthaften und sozialen Vermittlung.

2. Die Geschichte als Medium der Offenbarung

Das menschliche Subjekt kann ausschließlich in Form der konkreten hypostasierten Natur begriffen werden. Das meint zuerst Welt- und daher Geschichtsbezogenheit und trägt grundsätzlich einen historischen Charakter. Der Versuch, den Menschen zu begreifen, zu verstehen und seiner Verwirklichung Platz zu geben, soll daher den konkreten geschichtlichen Kontext ins Visier nehmen. So wird es zunächst kurz notwendig sein, den Begriff „Geschichte" zu erheben, dann nach ihrem Sinn zu suchen und sie letztlich als Ereignis des Heils zu betrachten.

[5] Vgl. DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 130.

2.1. Die Geschichte als Ort des Heils

Die Geschichte ist der universale Rahmen, in dem sich Leben und Fragen des Menschen bewegen. Sie ist der zeitliche Raum, in dem sich das Leben des Menschen und der Menschheit abspielt. Die Geschichte ist – ganz allgemein gesehen – der Raum, in dem der Mensch geboren wird und stirbt. Dabei muss der Mensch jedoch immer wieder erfahren, dass ihm der Sinn der gesamten Geschichte jetzt noch verschlossen bleibt. Kein Ereignis der Gegenwart lässt sich eindeutig bestimmen und erfassen; seine eigentliche Bedeutung steht immer noch aus, auf Zukunft hin und wird sich dort erst vollends erweisen. Nur in einer langen Wirkungsgeschichte erschließt sich der Sinn von vergangenem und gegenwärtigem Geschehen. Völlig be-griffen kann aber dessen Bedeutung erst dann werden, wenn das Gesamte der Geschichte vor Augen steht: An ihrem Ende, das über den Sinn des Ganzen endgültig entscheidet. An diesen Punkt sind wir aber noch nicht angelangt. „Solange daher das Ende der Geschichte noch nicht erreicht ist, bleibt alles menschliche Sein und Handeln von der Hoffnung auf Sinnerfüllung getragen."[6]

Dieser Sinn der Geschichte ist nur in ihrem sinnstiftenden Ende verstehbar. Aus christlicher Sicht betrachtet, heißt das: Diese Geschichte bekommt seinen endgültigen Sinn im eschatologischen Zeitpunkt, in ihrem Ziel, in Jesus Christus. Dieser Letztsinn der Geschichte ist aber gegenwärtig wirksam in der Struktur der Welt. Er ist wie eine hinziehende Kraft, als Träger alles vergeistigenden oder vergöttlichenden Geschehens in ihr wirksam. „Gott hat die Welt geschaffen, um sie zu vollenden", er hat die Menschen geschaffen „um sie alle gemeinsam und nach ihrem ganzen Wesen" an „ein Ziel zu bringen". Damit erfüllt Gott „den Plan der Schöpfung der Welt und ihrer Vergöttlichung in Christus".[7]

Was wir suchen und wollen ist immer etwas Sinnvolles.[8] Unser Tun, unser Wesen, unsere Ziele sollten sinnvoll sein. Wir wollen unserem Leben, unserer Geschichte, einen nachvollziehbaren Sinn geben. Dieser Sinn deckt sich in dem „Voranschreiten der Schöpfung auf das Ende zu".[9] In diesem Prozess erleben wir oft, dass unsere selbstgemachten Sinndeutungen keinen richtigen Sinncharakter haben. So stellen wir fest, dass Sinn „einen transzen-

[6] W. PANNENBERG, *Universalgeschichtliche Christologie*, in: *Christologie im Präsens*, Hrsg. von A. SCHILSON – W. KASPER, Freiburg Basel Wien [3]1979, 90–99, hier: 91.

[7] D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Bd. I–III [Abgekürzt TDO 1–3], Bucureşti 1978, [2]1996. Deutsche Übersetzung: H. PITTERS, *Orthodoxe Dogmatik* [OD 1-3], in: Ökumenische Theologie, hg. von E. Jüngel, W. Kasper, H. Küng, J. Moltmann, Zürich Einsiedeln Köln Gütersloh Bd. I. – 1985, Bd. II. – 1990, Bd. III. – 1994, hier: TDO 3, 351 [OD 3, 290].

[8] Zu dieser Behauptung vergleiche auch P.H. WELTE, *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie*, (= *Freiburger theologische Studien* 105), Freiburg Basel Wien 1976, 52f.

[9] TDO 3, 353 [OD 3, 292].

denzbezogenen Charakter“ hat.[10] Man kommt zur logischen Schlussfolgerung: „Sinn, das heißt der Boden, worauf unsere Existenz als Ganze stehen und leben kann, kann nicht gemacht, sondern nur empfangen werden.“[11] Dieser Sinn lässt sich von dem absoluten Ende der Geschichte definieren. Das Nichtvorhandensein eines Endes der Geschichte würde alles Geschichtliche, die geschichtlich, zeit-räumlich erfassten „Personen und ihr persönliches Erleben“ der ewigen Sinnlosigkeit, dem ewigen Tod ausliefern.[12] Nur im Ende der Geschichte, in der Vollendung all dessen, was war, wird die Schöpfung aus einem diskutierbaren Relativismus herausgeführt. Die Geschichte in sich und alles Geschichtliche wird von diesem absoluten Ende beurteilt. Es steht zu allem Geschichtlichen wie ein Gericht.

2.2. Der gemeinschaftliche Aspekt der Geschichte

Wichtiges Kennzeichen dieser auf das Ende orientierten Geschichte ist der gemeinschaftliche Aspekt. Der Schöpfung, „die als Ganze für ein Ende bestimmt ist“, trägt als charakterisierendes Merkmal und „wesentliche Wirklichkeit“ „die Gemeinschaft des persönlichen Subjektes mit anderen Subjekten“.[13] Die ganze Geschichte verlangt folglich nach einer immer „tiefer werdenden Gemeinschaft zwischen den Menschen“ und nach „ihrem Zusammenarbeiten“, um sie dahin zu führen, wo Gott sie haben will. Dieser gemeinschaftliche Aspekt sieht sich in einem „geistig-materiellen Leben in Gemeinschaft mit dem Logos“ begründet.[14] Der Logos verbirgt sich auf geheimnisvolle Weise in allen Sinngehalten. Das Entziffern dieser Sinngehalte, das das Erfassen des Sinnes, das zum-Wort-bringen dieses Sinnes, das geistig-schöpferische Arbeit und vor allem Gemeinschaftlichkeit mit Gott und mit den Nächsten voraussetzt, macht die Geschichte der Welt aus.[15] Die in allem Geschehen wirksame Gegenwart des göttlichen Logos macht den letzten Sinn der Geschichte aus.[16]

Die Geschichte wird folglich als Zuwendungsort, als Zugangsort der vollkommenen „Kommunikation“ und „Kommunion“ des göttlichen Logos mit uns verstanden.[17] Daher bekommt sie eine grundlegend bestimmte

---

[10] P.H. Welte, *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen*, 52.
[11] J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München [2]1968, 47.
[12] TDO 3, 355 [OD 3, 293].
[13] TDO 3, 362 [OD 3, 299].
[14] TDO 2, 8 [OD 2, 12].
[15] Vgl. TDO 2, 11 [OD 2, 14].
[16] Mit dieser Feststellung will die orthodoxe Theologie für eine Art neue „Bewusstseinstheologie“ eintreten, die auch als „ontische“ und „ontologische“ Christologie bezeichnet werden könnte und die im Westen durch die „transzendentale Christologie“ Rahners zum Ausdruck gebracht worden ist. Vgl. TDO 2, 14 [OD 2, 16].
[17] Vgl. TDO 2, 26 [OD 2, 25].

Orientierung und wird in ihrer Struktur von der Heilsordnung, die logosbezogene Sinnerlangung heißt, durchdrungen. Ähnlich plädiert Rahner auch: „Wenn wir davon überzeugt sind, dass Gott, der Herr der Geschichte, ein Gott unendlicher Sinnhaftigkeit und Liebe ist, dann kann die Geschichte letztlich eben nicht das wirre Durcheinander von Sinnlosigkeiten, Absurditäten und Gemeinheiten sein."[18] Diese innere Wirkungskraft der Geschichte, die die angesprochene Ordnung erzielt, führt sie zu ihrem absoluten Ende.[19]

Die Sinnsuche, die sich nur vom absoluten Ende alles Geschehens her beantworten lässt, führt zur Gesamtschau der Geschichte. Sie erlangt ihren letzten Sinn nur dann, wenn sie als eine zwischen Anfang und Ende eingekeilte Realität betrachtet wird.

Die die Geschichte betreffenden Behauptungen lassen sich auf den Menschen direkt übertragen: „Der Mensch ist wesentlich ein geschichtlich Seiender, zu dessen Selbstverständnis die Bezogenheit auf Anfang und Ende seiner Zeit, und zwar seines individuellen Lebens und des Lebens der Menschheit, gehört."[20] Die geschichtliche Existenz des Menschen ist zwischen seinem Anfang und seinem Ende zusammengefasst. Diese zwischen Anfang und Ende eingekeilte menschliche Existenz ist in ihrer sie durchdringenden Zielstrebigkeit einheitlich zu betrachten. Der Anfang des menschlichen Lebens ist „die ermöglichende Eröffnung eines Ganzen, das sich von seinem Anfang her auf sein Ende (im Modus des Zieles) hin zeitigt".[21] Sein „Ende bedeutet das fertige Dasein dessen, was mit dem Anfang als Sich-zeitigen-Sollendes schon gesetzt ist, damit es sei; es ist damit aber auch die das Ganze des Daseins verfügende Grenze. Dieses Ende ist die wirkliche Vollendung der Zeit, die die Zeitlichkeit beendet, weil sie in die absolute Gültigkeit der Freiheit, in die Gültigkeit und Ungültigkeit der Entscheidung mündet".[22] Dieses Ende „durchwaltet und qualifiziert jeden Augenblick des Daseins".[23] So ist die Geschichte und die menschliche Existenz eine Öffnung auf die Heils-, Gnaden-, Liebes- und Offenbarungsgeschichte Gottes.[24]

---

[18] K. RAHNER, *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, in: *Schriften* XV, Zürich Einsiedeln Köln 1983, 11–23, hier: 15.

[19] „Der endgültige Sinn der Geschichte ist in Gott verborgen", der uns bedingungslos liebend annimmt und uns endlichen Freiheitssubjekten seine Gnade gibt. Diesen verborgenen Sinn hat er in der „Fülle der Zeiten" in seinem Wort, in Jesus ausgesprochen. Christus ist der einzig berechtigte Sinn und zugleich das Ziel der Geschichte. Vgl. *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, 16. Siehe auch: GS 10.

[20] A. DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 17.

[21] *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, 17.

[22] *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, 17.

[23] *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, 17.

[24] Hierzu ist die anthropologische Grundlegung K. Rahners in: [2]LThK 1, 618–627 auch zu vergleichen.

In der Geschichte ereignet sich das Heil und der geschichtliche Mensch erlangt am Horizont dieses Geschehens seine Vollendung.[25] Das geschichtlich vermittelte Heil des Menschen erzielt seine Vervollständigung oder Vergöttlichung. Diese Vollentfaltung ist eigentlich ein Zu-sich-selbst-Finden. Der geschichtliche Mensch wird durch den Heilsprozess zum „wahren" Menschen. Dieser Vorgang des Zu-sich-selber-Kommens des Wesens des Menschen ist ein geschichtlicher Vorgang.[26] Wenn es dem Menschen gelänge, diese Erfahrung „außerhalb und neben seiner Geschichtlichkeit zu machen, dann könnte er sein ‚metaphysisches Wesen' neben und unabhängig von der Geschichte vollziehen".[27] „Es ist also wichtig zu sehen, dass der Vollzug der menschlichen Transzendenz sich nicht welt-, geschichts- und zeitlos ereignet, sondern dass der Bereich der Transzendenz und damit des Heils gerade die Geschichte des Menschen, seine Weltlichkeit, Gesellschaftlichkeit und Zeitlichkeit umgreift."[28] In dieser Geschichtlichkeit erfährt aber der Mensch sein Heil nie als einen Gegenstand seines Besitzes, sondern immer nur als eine noch ausständige und nicht nur als ankommende und annehmende Wirklichkeit. Deswegen kann in seiner Geschichte die Gegenwart des Heils nie schlechthin vermittelt werden, obwohl es in der Geschichte immer um den Menschen in seiner Ganzheit und in diesem Sinne immer um sein Heil geht. Darum ist Geschichte, von der Geschichtlichkeit des Menschen her gesehen, immer nur die hoffende Erwartung des ausstehenden Heils.

Der Mensch ist „das Ereignis der freien, ungeschuldeten und vergebenden Selbstmitteilung Gottes" und dies ist „der Grund und das Thema, der Anfang und das Ziel der Geschichte des Menschen".[29] Der Mensch ist das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes. Ohne diese Mitteilung läuft die Sinnsuche des Menschen ins Leere. Gott teilt sich in der Geschichte mit und macht dadurch aus „unserer" Geschichte Heilsgeschichte.[30] So nimmt Gott einen „geschichtlichen Charakter" an. Diese Geschichte des Heils von Gott und vom Menschen her kann, für unsere Erfahrung, nicht voneinander unterschieden werden. Heilshandeln Gottes am Menschen und Heilstun des Menschen gehören untrennbar zusammen. Anders gesagt: Göttliche Heilsgeschichte erscheint immer in menschlicher Heilsgeschichte. In seinem Heilshandeln offenbart sich Gott, er macht sich „in seiner eigensten

[25] Siehe dazu auch K. Rahner, *Geschichtliche Vermittlung von Transzendentalität und Transzendenz*, in: *Grundkurs*, 145ff.
[26] Vgl. A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 32f.
[27] *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 32.
[28] A. Raffelt/ K. Rahner, *Anthropologie und Theologie*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 24. Hrsg. von F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner u.a., Freiburg Basel Wien 1981, 8–55, 27.
[29] K. Rahner, *Heils- und Offenbarungsgeschichte*, in: *Grundkurs*, 143.
[30] Vgl. *Grundkurs*, 146.

Wirklichkeit zum innersten Konstitutivum des Menschen".[31] Der „Offenheit der Geschichte" und des Menschen entspricht eine höhere Ordnung, ein Heilsplan, der „der geschlossenen immanenten Kausalität" überlegen ist.[32]

Obwohl es paradox scheint, wird also alles Geschichtliche mit der Übergeschichtlichkeit Gottes, der sich in der konkreten Geschichte offenbart, verbunden. „Die geschichtliche Existenz", „die Historizität" und „die Übergeschichtlichkeit Gottes" erscheinen als einander gegenübergestellte Realitäten, sie werden aber in dem geschichtlichen sowohl zeitlichen wie auch überzeitlichen „Augenblick" Gottes, in der Person Christi miteinander verbunden.[33] Bindeglied und zugleich gegenseitig orientierter Vermittler ist also der „wahre Gott und wahre Mensch". Wenn Gott sich wahrhaft kund tut und wenn dadurch der Mensch seine Vollendung erreicht, sollen sich in einem geschichtlichen Punkt der Erzielte der Offenbarung und der sich Offenbarende einander treffen. Das wird einmalig und ausschließlich in Christus verwirklicht. Christus ist in diesem Sinne „der Weg der Vollendung und unser Helfer auf diesem Weg, um das Ziel zu erreichen". Er ist auch das reale Ziel alles Geschehens, und er ist der reale Weg auch zum Ziel. Er ist Weg und Ziel zugleich: „Eigentlich ist er unser Weg, weil er unser Ziel ist. Gerade als Richtpunkt zeigt er uns seine vollkommene Liebe, aber darin ist er uns zugleich Weg, da er uns ebenso hilft, das von ihm gesetzte Ziel zu erreichen. Weil wir die Vollkommenheit seiner Liebe nicht erreicht haben, ist er uns als Ziel fern, jedoch weil er uns in seiner Liebe denkbar nahe ist, ist er unser wirklich gangbarer Weg."[34] Die Vermittlerschaft Christi, seine „Historizität" und „Übergeschichtlichkeit" lässt sich nur aus seiner Gott-Menschlichkeit erklären und so zur Geltung bringen.

Zu den „fundamentalen Ereignissen" der Geschichte gehört die Auferstehung des Gott-Menschen, durch die die Gott-Menschlichkeit Christi, seine menschliche Geschichtlichkeit und seine übermenschliche Qualität, in Erscheinung tritt.[35] Dieser doppelte Aspekt und die zweifache Orientierung Christi, nämlich geschichtlich für die Menschen und übermenschlich für Gott da zu sein, ergibt das „Ziel und das letzte Ende der Welt".[36]

---

[31] *Grundkurs*, 122.

[32] Vgl. TDO 2, 163 [OD 2, 128]. Stăniloae ist sich bewusst: „Obwohl die Geschichte zu einer solchen höheren Wirklichkeit hin offen ist, bleibt sie doch der Vergänglichkeit und dem Gesetz des Todes aller ihrer Träger verhaftet. Nur die Auferstehung Christi hat [...] innerhalb der Geschichte die Perspektive einer allgemeinen, künftigen Befreiung eröffnet". Sie ist „die vergeistigende Kraft", die der Geschichte „den übergeschichtlichen Plan" ermöglicht. Ebd., 164 [OD 2, 128].

[33] Siehe: TDO 2, 21–34 und 160–165 [OD 2, 21–31 und 126–129].

[34] TDO 2, 30 [OD 2, 28].

[35] Vgl. TDO 2, 23 [OD 2, 23]. Über menschliche Geschichtlichkeit und übergeschichtliche Qualität Christi siehe ebd., 24–25 [OD 2, 24–25].

[36] Vgl. TDO 2, 26 [OD 2, 25]. Eine ähnliche Idee findet man bei W. BRUENING, *Wer ist Jesus Christus. Entwurf einer Christologie*, in: J. HÜTTENBÜTTEL, *Gott, Mensch, Universum*, Graz 1974,

Als Ausgangspunkt für den vorgestellten Gedankengang diente die Feststellung: Die Geschichte ist ein Ort der Wechselbeziehung Gottes mit dem Menschen. Diese bezieht sich auf das Ganze der Geschichte, er übergreift Anfang und Ende der geschichtlichen Existenz. Durch sie gelangen sowohl die Geschichte wie auch der geschichtliche Mensch zum Sinn und bekommt die geschichtliche Existenz eine auf das Ende orientierte Ordnung.[37] Im Rahmen dieses Geschehens, das den sich Offenbarenden und den „Erzielten" der Offenbarung miteinander verbindet, trifft sich das Geschichtliche und das Übergeschichtliche. Damit gelangt alles Geschichtliche zu seinem letzten Sinn und dadurch zu seiner Erfüllung. Der Prozess der Offenbarung schafft solch eine fortdauernde Beziehung, die die Geschichte zu einem Ort der Präsenz des Übergeschichtlichen macht und sie der Schöpfung- und der Heilsordnung unterstellt.[38] Mit dem Wortgebrauch der Orthodoxie: „Die Präsenz des Undenkbaren und der Unerkennbaren konstituiert einen [...] Raum der religiösen Erfahrung, in dem das transzendente Heilige heruntersteigt und das transzendentale Heilige sich erhebt, wodurch der Plan des gott-menschlichen Mysteriums in einen vermittelnden Raum des Treffens zwischen der menschlichen Person und der göttlichen Person umgewandelt wird."[39]

2.3. Heilsgeschichte und Weltgeschichte

Dass die Heilsgeschichte koexistent ist mit der gesamten Menschheitsgeschichte bedeutet für das Christentum heute kein besonderes Problem mehr.[40] Wer nicht in freier personaler Art sich in einer letzten Tat – seiner Lebensfreiheit – Gott gegenüber versperrt, der findet auch sein Heil.

Wir nehmen die Folgenden an: Die Weltgeschichte bedeutet Heilsgeschichte und Heilsgeschichte ereignet sich in Weltgeschichte. Heil ist das, was den ganzen Menschen endgültig in seine Vollendung stellt, die ihm

616. Die Existenzform des menschgewordenen Gottessohnes, die sowohl Geschichtlichkeit als auch Übergeschichtlichkeit in sich hat, ermöglicht zuerst eine Kommunion mit ihm und dann die Kommunion mit der ganzen Trinität, Stăniloae erklärt. Vgl. TDO 2, 30f. [OD 2, 28].

[37] Vgl. dazu die Erläuterungen von Fr. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena 1926.

[38] Siehe dazu: E. Griesbach, *Gegenwart* (1928) und E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* (1932). Beide in IHRO, 34. Zur Kritik der Brunnerischen Schöpfungsordnungsidee siehe: H. Thielicke, *Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie*, Gütersloh ²1964.

[39] S. Frunză, *Iubirea şi transcendenţa. O introducere la problema spaţiului median al experienţei religioase în Iudaism şi Creştinismul Răsăritean*, Cluj-Napoca 1999, 17.

[40] Siehe dazu die diesbezügliche Ausführungen der Dokumenten des II. Vatikanums, vor allem die dogmatische Konstitution über die Kirche: Lumen gentium, in: *Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium"*, in: RAHNER, K. / VORGRIMLER, H., *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung*, Freiburg Basel Wien 1966, 105–200. Zum Thema siehe ausführlich: K. Löwith, J. Daniélou.

letztlich von Gott gegeben werden muss, was noch nicht ist, was noch werden muss.[41] Und dieses Heil ist nirgends einfach in der Welt antreffbar. Das vollendete Heil ist kein Moment in der Geschichte, sondern deren Aufhebung, kein Gegenstand des Besitzes, sondern des Glaubens. (Und dadurch sind alle innerweltliche Heilsutopien schon als zu verdammende Lehren verworfen.[42]) Die Geschichte bleibt immer der Raum des Vorläufigen, des Unvollendeten, des Zweideutigen, und der innerweltliche Griff nach dem Heil und nach der Vollendung in der Weltgeschichte als solcher selbst bliebe ein Stück Geschichte. „Und dennoch kann die katholisch-christliche Geschichtstheologie nicht anders als sagen, dass die Heilsgeschichte sich in der Weltgeschichte ereignet."[43] Das will ein Mehrfaches besagen: zunächst einmal ist für den Christen das Heil nicht so die Zukunft, die einfach ausständig ist, und die, wenn sie kommt, die Weltgeschichte aufnimmt und darum jetzt überhaupt noch nicht gegeben wäre. Nein, Heil ereignet sich jetzt! Die Gnade Gottes wird dem Menschen zuteil als wirklich jetzt gegebene und diese Gnade ist, weil sie im Grunde die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist, nicht bloß vorläufiges, nicht bloß Mittel zum Heil, oder deren Ersatz, sondern dieses Heil selbst.[44]

Heilsgeschichte in Weltgeschichte heißt weiter: diese Mitteilung Gottes ereignet sich unter jener freien Annahme dieser Mitteilung, die wir Glaube, Hoffnung und Liebe nennen in der Freiheit des Menschen.

Noch ein drittes Moment soll in Bezug zur Heilsgeschichte erwähnt werden: Diese Heilsgeschichte ist in ihrer eigenen Wirklichkeit in der Profangeschichte verborgen, weil die unmittelbar geschichtlichen greifbaren Ereignisse und Wirklichkeiten von sich aus in ihrer Zweideutigkeit von Heils- oder Unheilshaftigkeit nicht gedeutet werden können, nicht von sich aus eindeutig verraten, ob hier und jetzt in ihnen Heil oder Unheil sich ereignet. Aber diese Verborgenheit der Heilsgeschichte in einer zweideutigen Profangeschichte bedeutet doch wieder nicht, dass die Heilsgeschichte sich darum nur in einer gleichgültig gegenüber der Heilsgeschichte verlaufenden Profangeschichte als Übergeschichte, Glaubensgeschichte verlaufe.[45] Die an sich verborgene Heilsgeschichte wirkt sich in der Dimension der Profangeschichte, in der sie sich vollzieht, selber auch aus. Der heilschaffende Gott ruft den Menschen in der Dimension der Geschichte innerhalb ihrer profanen Dimension an, z.B. durch die Propheten, die worthaft und in gesellschaftlicher Greifbarkeit die geschehene Gnaden- und Offenbarungsgeschichte

[41] Vgl. *Schriften* V, 115–135, hier: 115.
[42] Vgl. *Schriften* V, 115.
[43] *Schriften* V, 116.
[44] Vgl. RAFFELT, A./ RAHNER, K., *Anthropologie und Theologie*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 24, Hrsg. BÖCKLE, F., KAUFMANN, F.X., RAHNER, K., WELTE, B., in Verbindung mit SCHERER, R., Freiburg Basel Wien 1981, 8–55, bes. 34–35.
[45] Vgl. *Schriften* V, 117.

interpretieren. Die innerweltliche Geschichte ist dann vor allem und in einer innerweltlich nicht mehr überbietbaren Weise auf das Heil transparent geworden durch das Christusereignis in Jesus von Nazareth.[46]

Der *eine* Mensch, der als einer und ganzer vor der Heilsentscheidung in seinem geschichtlichen Dasein steht, hat letztlich nur *eine* Geschichte, so dass es darin keine so abgegrenzten Regionen gibt, dass sie in keiner Weise von der Gnaden- und Glaubensgeschichte in seinem Dasein mitbestimmt wären oder umgekehrt. Und diese eine Geschichte ist nicht so homogen, dass das Heil und die Tat Gottes deutlich immer und überall in ihr so anwesend wären, dass ein profanes Geschehen überhaupt nicht mehr erfahrbar wäre. Oder so, dass die echte Glaubensentscheidung gar nicht mehr möglich wäre, weil der Mensch überall in gleicher Unausweichlichkeit Gott und seinem Heilsangebot begegnen würde.

Man kann die Frage auch stellen: ob nur mit den Augen des Glaubens diese Transparenz der Heilsgeschichte durch die Profangeschichte so erblickt werden kann, dass sie auch angenommen wird. Die Gesamtheit der Profangeschichte ist auf jeden Fall auch in ihrem eigentlichen Bereich beunruhigend und enthält für den nach dem Heil fragenden Menschen Hinweise, „Zeichen" daraufhin, wo sich dieses Heil in seiner Geschichte ereignet hat, und wo es zu finden ist. Heilsgeschichte ereignet sich in Profangeschichte.[47]

Gleichzeitig dürfen wir nicht vergessen, dass Heilsgeschichte von Profangeschichte verschieden ist. Heilsgeschichte ist darum zunächst von Profangeschichte verschieden, weil die Profangeschichte im ganzen und allgemeinen keine eindeutige Interpretation auf Heil und Unheil gestattet, das in ihr geschieht. Heil und Unheil geschieht in der profanen Geschichte, denn überall, wo Menschen in Freiheit sich selbst vollziehen, stehen sie vor Gott und entscheiden sich über ihr Heil, sonst ist ihr Tun nicht im eigentlich theologischen Sinn Freiheit. Aber dieser Heils- und Unheilscharakter der geschichtlichen Freiheitsentscheidungen des Menschen bleibt verborgen. Und ferner: Das Heil ist ja nicht so die Endgültigkeit der Freiheitsentscheidung des Menschen, dass er durch seine Freiheit dieses Heil einfach schüfe. Das Heil ist Gott, ist seine Selbstmitteilung, ist Gottes Freiheitstat, die Gott selbst ist, weil es in der wirklichen Ordnung kein Heil gibt als eben Gott selbst.[48]

Aus beiden ganz kurz genannten Gründen, also von der Freiheit des Menschen und von der Gabe des Heiles von Gott her, „ist das Heilsereignis in der Profangeschichte zwar enthalten, in ihr vollzogen, aber als solches nicht in seiner Heilsqualität selbst geschichtlich gegeben, sondern es ist geglaubt oder gehofft"[49].

[46] Vgl. *Schriften* V, 118.
[47] Vgl. *Schriften* V, 118–119.
[48] Vgl. *Schriften* V, 119–124.
[49] *Schriften* V, 121.

Die Heilsgeschichte deutet die Profangeschichte.[50] Die Heilsgeschichte ist die Deutung der Profangeschichte, weil sie deren tiefstes Wesen und Untergrund ist, weil sie als derer tiefstes Wesen die Geschichte überhaupt zu der Erscheinung bringt, in der sich das Heil ereignet und zugleich geschichtlich zeigt, als auch dass die Heilsgeschichte durch ihr Wort eine Deutung der Profangeschichte bietet.

Die Heilsgeschichte setzt die Weltgeschichte von sich ab und „entmythologisiert und entnuminisiert"[51] sie. Schöpfung und Geschichte sind nicht schon Heil. Das Heil ist Gott und seine Gnade und diese ist nicht einfach mit der Geschichte treibenden Wirklichkeit identisch. Die Welt ist nicht einfach die Geschichte Gottes selbst, nicht Theogonie, sie hat darum ihren letzten Grund nicht in sich selbst, sie erklärt sich nicht von sich selbst her, sie ist Geschöpf, endlich, zeitlich, auf das Geheimnis verwiesen, das sie nicht ist. In diese „entgöttlichte" Welt ist der Mensch hinausverwiesen.[52] Er lebt nicht einfach nur in der Heilsgeschichte. Er wirkt sein Heil, gerade indem er die Nüchternheit des Profanen auf sich nimmt, das nicht schon das Heil selber ist.

Der Mensch ist gewiss nicht der so privat um sein Heil Besorgte, dass „er sich in einem toten Winkel der Weltgeschichte ansiedeln dürfte, um dort unbekümmert um den Gang der Weltgeschichte sein Heil besorgen zu können in einer Weltflucht"[53], die letztlich gar nicht möglich ist. Der Mensch ist der Geschichte verpflichtet, er hat sie zu tun und zu erleiden. Er kann das Ewige nur im Zeitlichen finden. Aber das bedeutet nicht, dass das Zeitliche und das Ewige einfach dasselbe seien.

„Die Weltgeschichte ist für das Christentum die christozentrisch gedeutete."[54] Diese Behauptung ist eigentlich die Zusammenfassung des bisher Gesagten. Die Welt ist die Welt, die vom ewigen Logos, von ihm her und auf ihn hin geschaffen wurde. Die Welt und ihre Geschichte ist von vornherein auf den fleischgewordenen Logos Gottes hin entworfen.[55] Weil Gott in seinem ewigen Wort sich selbst aussagen wollte, weil er die Liebe ist, „darum ist die Welt, und zwar in ihrer Differenz von Natur und Gnade und so von Heilsgeschichte und Profangeschichte". Das bedeutet darum gerade, dass diese Differenz umfasst ist von Christus und der in ihm geschehenden absoluten Selbstaussage Gottes. Und darum ist auch die Weltgeschichte „ein

[50] Vgl. *Schriften* V, 129–135.
[51] *Schriften* V, 129.
[52] Vgl. *Schriften* V, 130.
[53] *Schriften* V, 133.
[54] *Schriften* V, 134.
[55] Vgl. NEUNER, J. – ROOS, H., *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, neubearbeitet von K. Rahner und K.-H. Weger, Regensburg [10]1979, 63, Punkt 78: Die Begriffsbestimmung der Offenbarung.

Stück der Vor- und Nachgeschichte Christi in ihrer Profanität". So wie die Naturgeschichte in ihrer Materialität der Raum ist, den Gott als Bedingung der Möglichkeit dem endlichen Geist voraussetzt, so ist auch alle Weltgeschichte die Voraussetzung, die Gott der Heilsgeschichte geschaffen hat als Bedingung ihrer Möglichkeit und die sich selbst transzendiert in diese hinein und ist der Raum und die Vorgeschichte der Geschichte Christi, die die Geschichte Gottes selbst ist.[56] „Das aber, das Welt- und Heilsgeschichte in Einheit und Differenz umfasst, ist die eigentlichste Geschichte."[57]

3. Koexistenz des Heils und der Offenbarung

Wenn Transzendenz immer in Geschichte erfahrbar ist, immer geschichtlich vermittelt ist, und wenn es eine transzendentale Verfasstheit des Menschen gibt, die durch das als bleibendes Existential des Menschen gegeben ist, was wir vergöttlichende Gnade durch Selbstmitteilung Gottes nennen, dann hat eben diese absolute Transzendenz auf die absolute Nähe des sich selbst dem Menschen schenkenden unsagbaren Geheimnisses hin eine Geschichte, und sie ist die, die wir die Offenbarungsgeschichte nennen.[58]

„Die Heilsgeschichte, die als kategoriale Vermittlung der übernatürlichen Transzendentalität des Menschen mit der Weltgeschichte koexistiert, ist auch zugleich Offenbarungsgeschichte, die darum mit der ganzen Welt- und Heilsgeschichte koextensiv ist."[59] Diese Behauptung wird zunächst dem Christen, der die Offenbarungsgeschichte gern mit Abraham und Mose, mit dem alttestamentlichen Bundesgeschichte beginnen lässt, überraschend erscheinen. Aber hier gilt zunächst, dass nicht nur Heils-, sondern auch Offenbarungsgeschichte im eigentlichen Sinne sich überall dort ereignet „wo eine individuelle und kollektive Menschheitsgeschichte sich begibt"[60]. (Man beachte: auch dort, wo sich eine individuelle Heils- und Menschheitsgeschichte begibt.) Gewiss sind wir als geschichtliche Wesen einer Gemeinschaft immer auch in unserem Heil und in unserer individuellen Existenz auf andere verwiesen, auf deren Geschichte und Erfahrung. Es wäre eine falsche Auffassung der individuellen Glaubensgeschichte, wenn man meinte, sie selbst sei nicht auch in einem wahren theologischen und sehr radikalen Sinne ein Moment und ein Stück wirklicher Offenbarungsgeschichte. Aber hier kommt es natürlich vor allem auf den Satz an, dass die Offenbarungsgeschichte als solche in der Menschheit

[56] Vgl. zu den angegebenen Zitaten: RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 134f.
[57] *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 135.
[58] Vgl. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 14.
[59] *Grundkurs*, 149.
[60] *Grundkurs*, 149.

koextensiv ist mit der Freiheitsgeschichte der Welt überhaupt. Für diese Konzeption ist in der Deszendenz Gottes in seiner Freiheit, in seiner absolut und radikal übernatürlichen Gnade in dem, was wir Selbstmitteilung als Angebot Gottes genannt haben, immer schon der Gott des übernatürlichen Heils und der Gnade am Werk, so dass der Mensch gar nie anfangen kann, etwas zu tun oder auf Gott hin zu gehen, ohne dass er darin schon getragen wäre durch die Gnade Gottes. Konkret gibt es selbstverständlich schuldhaftes Nein des Menschen zu Gott, gibt es in diesem Sinne Gräuel, Unwesen der Religion in der Religionsgeschichte, „aber keine Religionsgeschichte, die Stiftung von Religion durch den Menschen allein wäre, so dass Gott dann partikular, raumzeitlich fixiert, diesem Tun des Menschen allein als seine Bestätigung oder als sein verwerfendes Gericht entgegenkommen würde“[61]. Religionsgeschichte ist wegen der als Existential im Menschen gegebenen Selbstmitteilung Gottes immer schon das Wesen oder das Unwesen der übernatürlichen gnadenhaften, von Gott mitgetragenen, im Modus der Annahme oder Ablehnung existierenden, von Gott her gestifteten oder ermöglichten Religion des Menschen. Diese so verstandene Geschichte der Menschheit, ihre Geistes- und Freiheitsgeschichte, diese ihre Heilsgeschichte, die mit der Weltgeschichte koextensiv ist, ist nun auch im eigentlichen Sinne „übernatürliche Offenbarungsgeschichte“.

Soll es also überall in der Geschichte Heil (und somit auch Glaube) geben können, muss überall in der Geschichte der Menschheit eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschheit so am Werke sein, dass sie jeden Menschen tatsächlich ergreift und in ihm durch den Glauben Heil wirkt, in jedem Menschen, der sich nicht selbst durch seine eigene Schuld dieser Offenbarung ungläubig verschließt.

Heils- und Offenbarungsgeschichte sind also koexistent und koextensiv. „Weil es offenbarungshafte Selbsttranszendenz des Menschen gibt“[62], ereignet sich Offenbarungsgeschichte überall, wo diese transzendentale Erfahrung ihre Geschichte hat, also in der Geschichte des Menschen selbst.

Die Verbindung von Heilsgeschichte und Offenbarung ist nicht zufällig oder beliebig, sie beruht vielmehr auf innerer Entsprechung und Wesensbeziehung. Offenbarung und Heilsgeschichte meinen dieselbe Sache, geben aber eine je verschiedene Perspektive. Man könnte sagen: Offenbarung stellt sich vor allem und wesentlich in der Form und Weise der Heilsgeschichte dar, sie ereignet sich vor allem und wesentlich als Heilsgeschichte; Heilsgeschichte wird ihrerseits dadurch zu sich selbst gebracht und erreicht damit ihre Eigentümlichkeit, dass in der Geschichte Offenbarung begegnet und sich ereignet.[63]

[61] *Grundkurs*, 150.
[62] *Grundkurs*, 157.
[63] Vgl. FRIES, H., *Die Offenbarung*, in: *MySal* 1, 159–238, bes. 159.

Man könnte noch hinzufügen: Der Begriff der Offenbarung ist umfassender als der der Heilsgeschichte, weil sie weiter, offener und formaler ist, weil sie Heilsgeschichte – und damit Geschichte – umgreift.

4. Geschichts- und Offenbarungstheologie der Orthodoxie und des Katholizismus

Man könnte aus dem bisher Gesagten nun fast zur Schlussfolgerung kommen, dass die orthodoxe und katholische Theologie in ihrer jeweiligen geschichtlichen bzw. heilsgeschichtlichen Betrachtung übereinstimmen. Man kann aber dann bei genauerne Hinsehen doch gewisse Unterschiede feststellen, indem die katholische Theologie in ihren Betrachtungen über Geschichte und Heilsgeschichte der Orthodoxie gegenüber gewisse Differenzen aufzeigt.

Die Geschichte ist zugleich Heils- und Offenbarungsgeschichte – so steht schlicht und einfach die Behauptung Rahners vor uns.[64] Zugleich fügt er aber dazu: Die Heilsgeschichte ist koexistent, aber nicht identisch mit der gesamten Menschheitsgeschichte.[65] Wer sich gegenüber dem sich anbietenden Gott nicht versperrt, der findet sein Heil. „Heilsgeschichte ereignet sich in Weltgeschichte."[66] Das von Gott gegebene endgültige Heil, trotzdem es sich in unserer Geschichte ereignet, ist noch etwas Ausstehendes, etwas noch Kommendes, es ist „kein Moment in der Geschichte, sondern deren Aufhebung, kein Gegenstand des Besitzes [...], sondern des Glaubens".[67] Die Geschichte ist also der Raum, „in dem das Heil nicht zu finden ist", sie ist „der Raum des Vorläufigen, des Unvollendeten".[68] Dieses Heil ist aber nicht so, dass es in unserer Geschichte nicht auffindbar wäre, es ist nicht so sehr „zu-künftig", als es jetzt wirklich überhaupt nicht gegeben wäre, dennoch gilt: Es *ereignet* sich jetzt. Es ist in der Gnade Gottes, die „im Grunde die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist"[69], die nicht bloß Mittel zum Heil, sondern das Heil selbst ist, in unserer Welt präsent. Heil bedeutet in diesem Zusammenhang die freie Annahme der gnadenhaften Mitteilung Gottes in Glaube, Hoffnung und Liebe.

Geschichte und Offenbarung sind aber trotz ihrer Kompatibilität nicht identisch. Die Geschichte in sich erlöst nicht, zum Heil kommt man aber nur durch geschichtliche Vermittlung. Sinn jeder geschichtlichen Reform und Ordnung soll sich daher aus der Ermöglichung einer gerechten Ordnung, wodurch die Offenbarung vermittelt werden kann, ergeben.

---

[64] Zu dieser Gedankenreihe vgl.: K. Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: *Schriften* V, 115–135, 115ff.
[65] Vgl. *Grundkurs*, 147.
[66] *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 115
[67] *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 115.
[68] *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 115.
[69] *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 116.

Obwohl diese Heilsgeschichte in der Profangeschichte verborgen ist – nicht einfach ist eindeutig zwischen Heil und Unheil in unserer Welt zu unterscheiden –, ist sie gegenüber der Profangeschichte nicht eine Art „Übergeschichte", eine sich vom Profanen ganz unterscheidende „Glaubensgeschichte".[70] Die verborgene Heilsgeschichte wirkt sich in der Dimension der Profangeschichte aus. Dadurch bekommen die Ereignisse dieser Profangeschichte einen „sakramentalen" Charakter, sie werden „Zeichen und Werkzeuge" der Heilsgeschichte.[71] Zu diesen Ereignissen gehören sowohl Personen, etwa die Propheten, wie auch Sachereignisse, wie etwa die Bundescharta. Die innerweltliche Geschichte ist dadurch auf das Heil transparent geworden und dies auf unüberbietbare Weise durch das Christusereignis.[72]

Heilsgeschichte ist zugleich von Profangeschichte verschieden. Zuerst deswegen, weil sich, wie oben schon genannt, Heil und Unheil in der profanen Geschichte nicht so klar interpretieren und sich nicht so einfach voneinander unterscheiden lassen. Heil und Unheil geschieht überall, wo Menschen sich in Freiheit oder zumindest in so gedachter Handlungsatmosphäre selbst vollziehen.[73] Aber „dieser Heils- und Unheilscharakter der geschichtlichen Freiheitsentscheidungen des Menschen bleibt verborgen".[74]

Sodann: Dieses Heil ist Gott selber, ist seine Selbstmitteilung, ist Gottes Freiheitstat und, obwohl er in dieser Geschichte gegenwärtig ist und diese Geschichte von ihm getragen wird, ist er mit ihr nicht gleichzusetzen. Er verschmilzt sich mit ihr nicht in einer pantheistischen, theogonischen Weltvereinigung.

Die Heilsgeschichte deutet die Profangeschichte, „weil sie deren tiefstes Wesen und Untergrund ist"[75], weil sie durch ihr Wort eine Deutung der Profangeschichte bietet. Dieses Wort ist der ausgesprochene göttliche Logos, Jesus Christus. Deshalb sagen wir: „Die Weltgeschichte ist für das Christentum eine christozentrisch gedeutete."[76] In diesem Satz wird das oben Gesagte zusammengefasst. Die Welt ist die Welt, in der Gott durch sein fleischgewordenes Wort sich selbst offenbart und seinen Willen kundtut[77], sie ist die Welt, die vom ewigen Logos, von ihm her und auf ihn hin geschaffen wurde (Joh 1,3).[78] „Weil Gott in seinem ewigen Wort sich

[70] Vgl. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 117.
[71] Vgl. dazu: M. ELIADE, *Az örök visszatérés mítosza*, Budapest 1993, bes. 50ff.
[72] Vgl. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 118.
[73] Vgl. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 119ff.
[74] *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 119.
[75] *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 129.
[76] *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 134.
[77] Vgl. J. NEUNER – H. ROOS, *Die Begriffsbestimmung der Offenbarung*, in: *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, (spätere Zitate: NEUNER-ROOS) neubearbeitet von K. RAHNER und K.-H. WEGER, Regensburg [10]1979, 63.
[78] Vgl. *Die Offenbarung in der Geschichte*, 63.

selbst aussagen wollte, weil er die Liebe ist, darum ist die Welt - und zwar in ihrer Differenz von Natur und Gnade – somit eine von Heilsgeschichte und Profangeschichte."[79] Diese Differenz ist von Jesus umfasst und darum „ist die Weltgeschichte ein Stück der Vor- und Nachgeschichte Christi".[80] Dieses Zu-uns-Kommen Jesu hat auch seine Geschichte. Sie ist für uns als Offenbarungsgeschichte Gottes bekannt.

Offenbarung ist eine Eröffnung, eine Mitteilung unbekannten Wissens, eine Freilegung eines versperrten Weges, eine Bloßlegung einer verborgenen Wirklichkeit, ein In-Erscheinung-Treten eines Hintergrundes.[81] Wenn wir das Wort auf Gott anwenden, wollen wir damit sagen, dass Gott ein verborgener Gott (*Deus absconditus*) ist, und dass dieser verborgene, unsichtbare Gott enthüllt wird, dass der verborgene Gott aus seiner Verborgenheit in Erscheinung tritt. „Immer wird im Offenbaren etwas oder jemand kundgemacht" und dieser Akt beinhaltet zwei Elemente: „das Offenbaren als Akt und Fähigkeit sowie das im Offenbaren Geoffenbarte".[82] Die „andere Wirklichkeit" dringt in die Wirklichkeit des Menschen durch seine Kundgebung ein.

Diese Kundgebung wird nicht als aufeinandergehäufte und ohne irgendeinen Zusammenhang nebeneinander geworfene satzhafte Mitteilungen von bisher ungewussten und vom Menschen her nie wissbaren Wahrheiten verstanden. Im Gegenteil: Sie wird als das ein, in raum-zeitlicher Geschichte sich auslegendes Ereignis der freien Selbsterschließung Gottes an den Menschen zur Kenntnis genommen.[83]

„Alle Religionen wissen um eine geheimnisvolle göttliche Tiefendimension der Wirklichkeit, um das *mysterium tremendum et fascinosum* des Heiligen – nach R. Otto –, das dem Menschen nicht einfach verfügbar ist, das ihm entzogen und verborgen ist und das sich ihm erst offenbaren muß."[84] Deshalb weiß sich jede Religion als Schöpfung göttlicher und nicht nur menschlicher Art. Weil der sich offenbarende Gott uns nur in unserem raumzeitlichen Rahmen mitteilen kann, deswegen ist unsere Geschichte Ort und Medium göttlicher Offenbarung. So ist Offenbarung ein Relationsgeschehen, enthält also den sich Offenbarenden und den Adressaten, dem etwas geoffenbart, also eröffnet werden muss. Geschichtliche Erfahrung Gottes schließt dann so

[79] *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 134.
[80] *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 134.
[81] Vgl. dazu: M. Vereno/ R. Schnackenburg/ H. Fries, Art. *Offenbarung*, in: ²LThK 7, 1104f. und auch: K. Rahner, *Offenbarung*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* III, (SM III), Freiburg Basel Wien 1969, 819ff.
[82] H. Fries, *Die Offenbarung*, in: MySal 1, 159–238, hier: 163.
[83] Vgl. dazu: *Die Antwort der Religionen*, 38ff.
[84] W. Kasper, *Offenbarung Gottes in der Geschichte*, in: *Handbuch der Verkündigung* I., Freiburg 1970, 53–96, hier: 61.

menschliches Erkennen, menschliches Vernehmen, menschliche Reflexivität und in all diesem die menschliche Freiheit ein.[85]

Weist sich hier wirklich eine „katholische Gegenposition" aus? Es mag sein, dass die unterschiedlichen Begriffe, die von der katholischen bzw. von der orthodoxen Seite benutzt werden, zur gewissen Unterscheidung führen können. Dieser Unterschied erweist sich aber nur als ein formaler Unterschied; inhaltlich sind die katholischen und die orthodoxen Positionen keine klar einander gegenübergestellte Ansätze.

[85] Vgl. DV 2,5 in: *Konzilskompendium*, 367ff.

FALSIFICĂRI MODERNE ALE EVANGHELIEI? TRADUCEREA GERMANĂ A SFINTEI SCRIPTURI „BIBLIA ÎNTR-UN LIMBAJ ADECVAT”[1]

KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS

1. Considerații introductive

Este de la sine înţeles faptul că, Sfânta Scriptură, în calitate de carte sfântă a Creştinătăţii, împreună cu explicarea ei de-a lungul secolelor, constituie punctul central al teologiei biblice precum şi centrul oricărei ştiinţe biblice. Studiul de faţă îşi propune să se ocupe cu un aspect important al interpretării Scripturii[2], şi anume traducerea ei, respectiv parafrazarea ei într-o altă limbă (în cazul de faţă: în limba germană).

Ar trebui de fapt, ca fiecare ştire despre o nouă traducere a Bibliei să ne bucure. Aceasta deoarece fiecare traducere a Cuvântului lui Dumnezeu are, sau ar trebui să aibă un scop sfinţit şi anume, să contribuie la o înţelegere mai profundă a Revelaţiei dumnezeieşti fixate în scris. Organul mijlocitor al acestui adevăr este limbajul însuşi, care reprezintă printre altele, o parte constitutivă, esenţială a ştiinţei biblice critice şi care, începând din antichitate, a fost tratat cu respect la realizarea numeroaselor traduceri ale Bibliei. Biserica Veche şi respectiv întreaga Ortodoxie au fost deschise de la bun început traducerii Bibliei în alte limbi, fapt care se poate vedea de altfel şi în creşterea numărului traducerilor (spre exemplu cea a Sfinţilor Chiril şi Metodie la popoarele slave), care au luat naştere odată cu răspândirea propovăduri creştine la noile popoare. De aceea, nu ar trebui să ne surprindă

[1] Traducerea textului a fost realizată de drd. Ilie Ursa după originalul: *Moderne Verfälschungen des Evangeliums? Die deutsche Übersetzung der Heiligen Schrift „Bibel in gerechter Sprache“*. Textul a fost susţinut în cadrul conferinţei care a avut loc la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, în data de 3.11.2008.

[2] Referitor la acest aspect a se vedea studiul lui A. Schmitt, Übersetzung als Interpretation. Die Henochüberlieferung der Septuaginta (Gen 5,21-24) im Licht der hellenistischen Epoche, în: J. Krašovec (Hg.), Interpretation of the Bible, International Symposium on the Interpretation of the Bible, Ljubljana 17.-20.09.1996, Ljubljana 1998, pag. 181-200.

faptul că în ziua de azi Noul Testament este tradus integral în aproximativ 1.300 de limbi iar în alte 918 limbi şi dialecte în mod parţial.[3]

Timpurile în care se făceau traduceri literale, adică transpuneri atente a textelor vechi şi noutestamentare în limbi străine, par acum a fi de mult trecute. Traducerea „literală“ este în ultimul timp înlocuită printr-o traducere „interpretativă“. Aceasta din urmă poate fi folositoare pentru înţelegerea textului iar pentru exegeza biblică un instrument util, însă ea ascunde numeroase pericole în ceea ce priveşte fidelitatea faţă de sensul iniţial al textului. Nu trebuie uitat faptul că: „criteriul calitativ hotărâtor al fiecărei traduceri ar trebui să fie, pe lângă faptul de a fi înţeleasă de cititori, fidelitatea faţă de textul original.“[4] În acest sens ar fi bine să se ţină cont de caracterizarea pe care a făcut-o Umberto Eco traducerii, şi anume, traducerea ca „negociere“: „Traducerea este întotdeauna un proces de negociere între partide diferite. Între ele se numără, ca fiind probabil cele mai importante, textul de la care se pleacă, în limba originală şi textul la care se ajunge, în limba respectivă, între cele două având loc procesul de traducere.“[5]

2. „Biblia într-un limbaj adecvat“ – O traducere modernă care ascunde în ea pericole

Unul dintre cele mai bune exemple şi punctul culminant al unei astfel de traduceri „periculoase“ ale Bibliei se prezintă în forma noii traduceri, apărută de curând (octombrie 2006), cu titlul curios „Biblia în traducere adecvată“. Aici este vorba de un proiect costisitor – numai costurile de producţie s-au ridicat la 400.000 Euro – , la care au participat 52 de traducători, 42 de femei şi 10 bărbaţi. Deşi 10 dintre traducători aparţin Bisericii Romano-Catolice, întreaga lucrare poartă pecetea mişcării feministe, care se dezvoltă mai ales în lumea protestantă. Responsabilii sunt „în cea mai mare parte simpatizanţi ai feminismului sau, cu alte cuvinte, aparţin unei reţele feministe.“[6] Demn de menţionat este şi faptul că acest proiect a necesitat un timp îndelungat de pregătire; s-a plecat practic de la lucrările biblice ale mai multor seminarii evanghelice pentru ca în cele din urmă să fie iniţiat acum

[3] A se vedea KNA-ÖKI 8 (16.02.1999) şi K. Nikolakopoulos, Die Originalsprache des Neuen Testaments und ihre Rezeption durch das moderne Griechentum, in: Orthodoxes Forum 14 (2000) 159.

[4] Herder Korrespondenz 61 (2007) 237: „Bibel in gerechter Sprache”: Consiliul Bisericii Evanghelice din Germania se pronunţă împotriva întrebuinţării liturgice a respectivei traduceri.

[5] A se vedea W. Stegemann – E. Stegemann, Nicht schlecht verhandelt! Anmerkungen zur Bibel in gerechter Sprache, in: Kirche und Israel 22 (2007) 3 (se fac trimiteri la: Umberto Eco, Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen, München-Wien 2006).

[6] E. Schwerdtfeger, Die Bibel in gerechter Sprache. Ideologiekritische Anmerkung zur Bibelübersetzung, in: Religion Heute 69 (2007) pag. 25.

câţiva ani în cadrul unui seminar evanghelic iar în toamna anului 2006 în Gütersloher Verlagshaus (ISBN 3-579-05500-3) să fie prezentat publicităţii. Proiectul a fost coordonat pe întreaga durată prin intermediul unui centru de coordonare a proiectului înfiinţat în 2001, care poartă ambiţiosul nume: „Biblia pentru noul mileniu – Testamentele în limbaj adecvat“.

Caracteristicile acestei noi traduceri pot fi rezumate astfel: Traducerea noii Biblii este editată de Ulrike Bail, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Hanne Köhler, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch şi Luise Schottroff. Tipărită pe hârtie subţire, cuprinde 2400 de pagini, cântăreşte 1624 de grame şi costă 24,94 Euro. Textul biblic tradus este prevăzut cu 797 scurte note explicative precum şi cu 50 de pagini care alcătuiesc „glosarul“ în care sunt cuprinse explicaţii la problemele de traducere mai importante. Numărul impresionant de sponsori este menţionat pe 17 pagini. Pa pagina de internet a proiectului (www.bibel-in-gerechter-sprache.de) se poate vedea că există între timp şi un CD de 70 de minute cu cele mai frumoase texte, citite de Helge Heynold. CD-ul costă 29 de Euro şi poate fi găsit în comerţ.

Atât în prefaţa întocmită de directorul „Comisiei pentru stimularea, sprijinirea şi supervizarea proiectului Bibliei în limbaj adecvat“, preşedintele bisericesc evanghelic al Bisericii Evanghelice din Hessen şi Nassau Dr. Dr. h.c. Peter Steinacker (pag. 5), cât şi în introducerea la ediţie (pag. 10) se poate constata un întreit scop care stă la baza acestei traduceri şi anume: a) un interes „care caută să trateze cele două sexe în mod adecvat“, b) interesul faţă de actualul dialog iudeo-creştin şi c) şi, în sfârşit, interesul faţă de însemnătatea textelor biblice pentru realitatea vieţii sociale. În afară de aceastea proiectul mai conţine şi un titlu şi un cuvânt cheie, care îi defineşte profilul şi anume „limbaj adecvat“. Dacă se combină această cerinţă explicită „după adecvare“ cu cele trei interese mai sus menţionate, atunci rezultă următorul fapt, care a fost proclamat în mod repetat de către centrul de coordonare între 2001 şi 2006 în calitate de scop ideal al noii traduceri a Bibliei: „Adecvat înseamnă adecvat femeilor; adecvat înseamnă corect din punct de vedere al limbajului, avându-se în vedere şi dialogul iudeo-creştin; adecvat înseamnă social (teologic-eliberator) adecvat.“ [7]

3. Scopurile îndoielnice ale traducerii

„Biblia în limbaj adecvat este cartea cărţilor pentru noul mileniu, aflată pe culmea cercetării actuale, şi care este în acelaşi timp pe înţelesul tuturor, atât cât aceasta este posibil“: Aceasta este autoprezentarea proiectului pe propria pagină de internet. Cu toate acestea, se pune aici întrebarea

[7] A se vedea de asemenea E. Schwerdtfeger, ibidem.

asupra mult proclamatei „adecvări“, care face cartea drept „carte a cărţilor”, iar prin aceasta accesibilă tuturor. Pretenţia acestei traduceri, aceea de a fi adecvată, este prea mare, ca şi cum miile de traduceri, începând din primele secole creştine şi până în ziua de azi, ar fi inadecvate. Pretenţia începe să devină de neînţeles, neelegantă şi fără sens, dacă se pun în legătură, în realitate cele două, şi nu trei scopuri, urmărite de traducere. Pe de o parte prin schimbări corespunzătoare de cuvinte este pusă în evidenţă, în text, egalitatea în drepturi dintre bărbat şi femeie, iar pe de altă parte prin exprimări mai atenuante, aduce un aport dialogului şi înţelegerii iudeo-creştine. În ceea ce priveşte primul scop, nu se mai citeşte la Luca 8,22 că Iisus s-a urcat într-o barcă cu ucenicii, ci : „El S-a urcat împreună cu ucenicii şi ucenițele într-o corabie, ca şi cum conotaţia clară masculină a termenului ucenici s-ar putea feminiza, ca şi termenul Creator în Creatoare“[8]. Aceasta este pur şi simplu o absurditate istorică. Tendinţele feminine ale noii traduceri ale Bibliei culminează în inventarea „fariseelor“, fapt care este, din punct de vedere istoric, penibil şi inacceptabil. Pentru a veni prin aceasta cât mai mult în întâmpinarea fraţilor evrei, s-a lăsat la o parte din predica de pe munte (Mat. 5,21-22) referitor la porunca uciderii, cuvintele următoare „Eu însă vă zic vouă: Cine se mânie pe fratele său, acela este vrednic de judecată“. Noua traducere ne oferă în schimb următoarea variantă „înfrumusețată“: „Explic aceasta astăzi deasemenea … “, ca şi cum Iisus şi-ar fi relativizat propriile cuvinte şi le-ar fi pus lângă cele ale scrierilor de înţelepciune iudaice, interpretându-le: „asta se poate vedea aşa, dar şi altfel.“

Însăşi cele două exemple de traducere arată clar punctul central de plecare al noii traduceri a Bibliei şi anume, faptul că, aici, creştinismul ar fi tratat în mod negativ femeile şi evreii şi, de aceea, acum ar avea mai multe sentimentele de vinovăţie. Astfel de idei, care conţin fără îndoială mari urme de adevăr, au de a face cu situaţii *ad posthum* care şi-au găsit o expresie diacronă în mod special în creştinătatea apuseană. Dar chiar dacă acest scop dublu ar fi justificat, el nu poate fi atins prin folosirea discreţionară a limbajului biblic, iar prin aceasta prin schimbarea, uneori chiar falsificarea sensului teologic al acestuia.[9] Chiar dacă am fi de acord cu punctul de plecare al noii traduceri a Bibliei, şi anume, faptul că „că, creştinismul ajuns până la noi ar trebui să-şi manifeste regretul faţă de persecutarea evreilor şi desconsiderarea femeilor” [10], acest lucru nu înseamnă că printr-o anume traducere am avea voie să profanăm textul biblic şi să-l lăsăm în seama spiritului

[8] A se vedea întregul context la R. Leicht, Kein Wort sie wollen lassen stahn, în: Die Zeit – Feuilleton Nr. 15, 06. April 2006.

[9] A se vedea expunerile interesante ale exegetului romano-catolic Th. Söding, Wort Gottes in gerechter Sprache? Eine neue Bibel auf dem Prüfstand, în: Christ in der Gegenwart 59, 2007 (unter: www.christ-in-der-gegenwart.de).

[10] R. Leicht, Kein Wort sie wollen lassen stahn, în: Die Zeit – Feuilleton Nr. 15, 06. April 2006.

vremii.[11] Biblia dispune de propriul ei profil şi nu trebuie folosită ca instrument sau mijloc pentru redarea tendinţelor feministe sau a celor simpatizante cu iudaismul. Patriarhii şi profeţii poporului Israel au fost, în calitate de figuri biblice – chiar dacă vrem sau nu – bărbaţi. Aproape toţi autorii scrierilor vechi- şi noutestamentare (exceptând cărţile Rut, Judit şi Ester) sunt bărbaţi. Acest fapt nu se poate schimba după intenţii şi interese subiective, pentru ca Biblia să sune mai „feminist“. Pe de altă parte, mai ales în Noul Testament, anumiţi evrei din timpul Mântuitorului sunt uneori foarte dur atacaţi. El Însuşi, deşi evreu, critică în mod aspru şi radical legea şi templul. Cunoscutele antiteze din predica de pe munte (Mt 5) nu pot fi înlăturate aşa uşor. De acea, în mod justificat, se vorbeşte despre principii unilaterale şi greşeli ale „Bibliei în limbaj adecvat“, care au nevoie de încă o verificare[12] pentru a putea fi înlăturate [13].

4. Inteții riscante de traducere din punct de vedere teologic şi al conținutului

Făcând abstracţie de variaţiile diferite ale cuvintelor şi expresiilor care trebuie redate, ar trebui aici accentuat în mod special faptul că, adevăratul pericol al noii traduceri a Bibliei constă în confundarea anumitor categori. Se pare că cele 42 de femei şi cei 10 bărbaţi care au lucrat la această traducere confundă în mod clar, în intreprinderea lor, traducerea cu parafraza. Scopul unei traduceri este cu totul altul decât cel al parafrazării exegetice. Traducerea se concentrează asupra textului. Parafraza exegetică are de-a face mai mult cu interpretarea acestuia. Traducătorii “Bibliei în limbaj adecvat” nu au inteţionat să parafrazeze pur şi simplu textul, ci şi-au propus ca la această parafrază să facă limbajul Scripturii să sune mai feminin şi mai iudaic. Bineînţeles că fiecare traducere păstrează un anumit caracter personal de interpretare. O astfel de inteprindere ar trebui totuşi, atâta timp cât vrea să rămână o traducere, să posede caracteristica esenţială a fidelităţii faţă de text. Regulile biblice conform cărora nu este permis textului biblic „să i se adauge sau să i se ia ceva” (Deut 4,2; 13,1; Apoc. 2,18 f.) iar cea mai mică literă şi fiecare semn sau iotă a legii sunt importante (Mt 5,18; Lk 16,17), nu sunt luate în mod deplin în considerare în noua traducere a Bibliei care, de altfel, traduce în mod neschimbat versetele biblice menţionate mai sus.

[11] A se vedea aprecierea teologilor vechitestamentari din Tübingen, Bernd Janowski, la E. Schwerdtfeger, Die Bibel in gerechter Sprache. Ideologiekritische Anmerkung zur Bibelübersetzung, în: Religion Heute 69 (2007) pag. 26.

[12] A se vedea Christen heute 2007, pag. 146.

[13] A se vedea de asemenea studiul lui von H. Barth – Chr. Kähler, Übersetzen heißt dienen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung din 06. iunie 2007.

Traducerea prezentă a Bibliei „în limbaj adecvat“ pune accentul pe limbaj, provoacă în schimb numeroase probleme în domeniul lingvistic şi ermineutic. În afară de acestea sunt generate „probleme de profunzime, pe care această traducere le pune pentru practica bisericească în cadrul slujbei divine, cateheză şi în modul de tratare a Sfintei Scripturi de către credinciosul creştin“ [14]. De o importanţă teologică deosebită pentru credinţa Bisericii şi statornicia credincioşilor în ea, sunt mai ales consecinţele dogmatic-teologice, care cântăresc deosebit, şi care rezultă din manipularea în mod conştient a traducerii. Dacă suntem conştienţi de faptul că un limbaj neadecvat este consecinţa unui anumit mod de a face teologie, atunci ar trebui să ne facem, împreună cu Ulrich Wilckens, griji pentru pagubele cauzate „celor două mărturisiri de bază ale tuturor Bisericilor creştine“ şi anume credinţa în Dumnezeu cel Treimic (Triadologie) şi credinţa în Fiul lui Dumnezeu Iisus Hristos (Hristologie).

Chiar dacă traducătorii doritei adecvări în ceea ce priveşte raportul dintre sexe, precum şi cel dintre creştini şi evrei, au sacrificat anumite lucruri esenţiale, ne cuprinde mirarea şi nu înţelegem de ce, în loc de, „Şi Cuvântul s-a făcut trup“ (Ioan 1,14) citim noua invenţie „Şi Înţelepciunea s-a făcut materie“ (!) Ce vrea să însemne aşa ceva? Este aceasta un semn al raportării prietenoase faţă de evrei sau o punere în discuţie a sexului lui Iisus? Unde este acum acea minunată teologie ioaneică din prologul celei de a patra Evenghelii, dacă Cel care era peexistent a fost coborât la nivelul de simplă materie? Unde poate duce această punere în legătură discreţionară a cuvântului grecesc „sarx“ cu termenul „materie“, din punct de vedere teologic şi soteriologic? Aşa de periculoase şi de rătăcitoare pot fi astfel de traduceri după bunul plac.

Domeniul Triadologiei şi, în acelaţi timp, cel al Hristologiei sunt atinse de alte traduceri „iscusite“ ale unor versete ale Noului Testament, cum ar fi spre exemplu, expresii care se referă la numele lui Dumnezeu sau la raportul Lui faţă de Iisus Hristos. În acest context, este evidentă alergia[15] consecventă a traducătorilor faţă de vestirea Mântuitorului prin care Îl înfăţişa pe Dumnezeu ca Tată. Astfel, Hristos ar fi zis, în noua traducere, „Dumnezeu este mai mare decât mine“ în loc de „Tatăl este mai mare decât mine“ (Ioan 14,28). Dacă aceste schimbări ale numelui lui Dumnezeu nu au de a face cu complexe feminine, atunci acestea stau în concordaţă cu o serie de traduceri asemănătoare, a căror linie centrală este ideea că Hristos este un sim-

[14] A se vedea în acest sens detaliata şi interesanta recomandare a noii traduceri a Bibliei de către Episcopul Prof. Dr. Ulrich Wilckens, „Verfälschung der Grundbekenntnisse aller Kirchen“. Theologisches Gutachten zur „Bibel in gerechter Sprache“, în: KNA-Dokumentation Nr. 4, 14/15 (03. April 2007).

[15] Aceasta este formularea lui Th. Söding, Wort Gottes in gerechter Sprache? Eine neue Bibel auf dem Prüfstand, in: Christ in der Gegenwart 59, 2007 (unter: www.christ-in-der-gegenwart.de).

plu om, care a fost ales de Dumnezeu (nu de Tatăl Său) şi a fost însărcinat cu propovăduirea Evangheliei. „Prin evitarea numelui biblic de ‚Tată', care se atribuie lui Dumnezeu, este schimbată în mod intenţionat fiinţa Dumnezeului biblic precum şi însemnătatea Sa fundamentală pentru toţi creştinii"[16]. Tot o falsificare a textului primar o reprezintă şi traducerea numelui lui Dumnezeu ‚Tatăl' prin „Tată şi mamă". Acesta este cazul mai ales atunci când Iisus vorbeşte despre ‚Tatăl meu' (spre exemplu Mat 7,21; 10,32-33; 12,50; 15,13; 16,17; 20,23; 25,34 etc.). Faptul că noua traducere a „Bibliei în limbaj adecvat" nu ia în considerare adevărurile de credinţă consacrate de-a lungul veacurilor iar cititorilor nu le oferă o transpunere normativă a textului primar, reiese din libertatea şi posibilităţile care sunt oferite cititorilor noii traduceri, spre a fi împreună traducători şi parteneri de discuţie. Drept urmare în partea stângă sus a textului sunt redate diferite nume alternative precum şi denumiri ale lui Dumnezeu „pe care cititorul le poate introduce apoi in text, la locul numelor propuse (scrise jos cu cenuşiu) ale lui Dumnezeu" [17]. La liberă alegere sunt oferite spre exemplu următoarele denumiri: Cel veşnic, Cea vie, Cel sfânt, Cea sfântă, Cel unul, Cea una, El, Ea, Tu etc. [18]

5. Cuvânt de încheiere

Nu este întâmplător faptul că „Biblia într-un limbaj adecvat" este expusă unei critici dure amestecate cu luare în derâdere, din toate direcţiile (confesionale). [19] În revista germană „Der Spiegel" era vorba de „o amestecătură de cuvinte în grădina Eden", iar teologul noutestamentar Thomas Söding a susţinut cu tărie faptul că „această Biblie este un simptom al unei crize". Episcopul Ulrich Wilckens caracteriza proiectul noii traduceri a Biliei drept: „falsificare a mărturisirilor de credinţă de bază a tuturor Bisericilor". Dar şi teologi de frunte ai Bisericii Evenghelice din Germania (EKD) au cerut în ultimul timp o verificare a traducerii contestate.[20] Teologul evenghelic Ingo U. Dalferth vorbea, într-o recenzie din „Neuen Zürcher Zeitung" (18.11.2006) despre o „declaraţie teologică de faliment". Teologul noutestamentar Jens

[16] A se vedea de asemenea alte exemple în studiul lui Ulrich Wilckens, „Verfälschung der Grundbekenntnisse aller Kirchen". Theologisches Gutachten zur „Bibel in gerechter Sprache", în: KNA-Dokumentation Nr. 4, 14/15 (03. April 2007) pag. 3.

[17] E. Schwerdtfeger, Die Bibel in gerechter Sprache. Ideologiekritische Anmerkung zur Bibelübersetzung, în: Religion Heute 69 (2007) pag. 25.

[18] Ca o altă apărare feministă a Bibliei în limbaj adecvat, referitor la problematica Dumnezeu-Tatăl, a se vedea cartea autoarei Chr. Gerber, Ben. Joswig, S. Petersen (Hgg.), Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache", Göttingen 2008.

[19] Referitor la diferitele păreri şi recenzii despre Biblia în limbaj adecvat a se vedea: /www.bigs-gutachten.de/rezensionen.php.

[20] Christen heute 2007, pag. 146.

Schröter afirma ironic că „diavolul rămâne de sex bărbătesc“.[21] La sfârşitul lui Martie 2007 însăşi Consiliul Bisericii Evanghelice din Germania (EKD) a luat poziţie faţă de noua traducere mult discutată şi s-a pronunţat împotriva unei folosiri liturgice a textului.[22]

Dacă astfel de teologi importanţi ai celor două mari Biserici din Germania, care au în mare parte o orientare istorico-critică, s-au exprimat în acest mod, referitor la traducerea contestată, avem, ca ortodocşi, un motiv în plus de a pune noua traducere sub semnul întrebării şi de a o privi ca fiind un text foarte problematic. Pentru Biserica Ortodoxă nu există o Biblie pur şi simplu, care, în cadrul raţionalismului, să fie privită doar ca o frumoasă realizare literară, omenească. Biblia este pentru Ortodoxie „Sfânta Scriptură“ şi reprezintă în cadrul vieţii liturgice, fundamentul credinţei creştine. O astfel de interpretare abuzivă a textului, prin intermediul noii traduceri, reflectă în mod sigur o criză contemporană. Criza constă în „simţul insuficient pentru relaţionări, îndepărtarea de istoria interpretării creştine din cele două milenii“[23], în desconsiderarea neîntreruptei Tradiţii a vieţii Bisericii, în nerecunoaşterea adevărurilor de credinţă fundamentale, în indiferenţa faţă de conţinuturile soterilogice normative.

Dacă însuşi directorul „Bigs-Beirates“ (Consiliului pentru noua traducere a Bibliei), preşedintele bisericesc Peter Steinacker a declarat oficial că doreşte să folosească „în cadrul cultului în continuare Biblia lui Luter“[24], pot ca ortodox, să mă alătur părerii acestuia şi să conchid împreună cu episcopul evanghelic Ulrich Wilkens astfel: „ ‚Biblia în limbaj adecvat‘ este nu numai de nerecomandat pentru uzul practic în biserică, ea este de nerecomandat atât pentru slujba bisericească cât şi pentru cateheză, ba chiar şi pentru uzul personal. Ea trebuie respinsă cu atât mai mult pentru orice fel de folosire în Biserică. Această ‚traducere‘ supune textul Bibliei – cel puţin cel al Noului Testament – unor interese străine, de natură ideologică şi falsi-

[21] A se vedea, de asemenea, studiul lui: J. Schröter, Ideologie und Freiheit: die „Bibel in gerechter Sprache“ und die Grundlagen der Bibelübersetzung, în: Zeitschrift für Theologie und Kirche 104 (2007) 142-171.

[22] Herder Korrespondenz 61 (2007) 237: „Bibel in gerechter Sprache“: Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland spricht sich gegen liturgische Verwendung aus (Consilui Bisericii Evanghelice din Germania se pronunţă împotriva folosirii liturgice).

[23] A se vede părerea apropiată de Ortodoxie a lui Th. Söding, Wort Gottes in gerechter Sprache? Eine neue Bibel auf dem Prüfstand, în: Christ in der Gegenwart 59, 2007 (unter: www.christ-in-der-gegenwart.de).

[24] Părerea unor protestanţi contemporani conform căreia folosirea liturgică a contestatei „Biblia în limbaj adecvat“ ar însemna o deschidere a Bisericii faţă de modernitate, nu o pot impărtăşi. A se vedea, după părere mea, formularea nepotrivită a Episcopesei de Lübeck, Bärbel Wartenberg-Potter referitoare la această problematică: „Es wäre kurzsichtig, wenn wir in der evangelischen Kirche uns nicht auch in der Liturgie öffnen würden, sondern in erstarrten Sprachformen verharren“, in: Katholische Nachrichtenagentur – ÖKI 39 (25.09.2007) pag. 3.

fică astfel sensul său, în aspecte fundamentale“[25]. Împreuna convieţuire frăţească a celor trei mari Biserici (Romano-Catolică, Evanghelică şi Ortodoxă) în Germania necesită încetul cu încetul un text biblic comun, în limba germană, care să se bazeze pe textul primar grecesc. Vechea „traducere unitară“ ne poate oferi în acest sens un prim forum de înţelegere. După retragerea Bisericii Evanghelice din cadrul proiectului pentru actualizarea traducerii unitare, ecumenismul se găseşte din nou într-o fundătură, din care nu se poate ieşi în mod sigur cu „Biblia în limbaj adecvat“. Singura soluţie poate fi numai o nouă versiune a traducerii unitare, asupra căreia să existe consens din partea catolicilor, evanghelicilor şi ortodocşilor.

[25] Ulrich Wilckens, „Verfälschung der Grundbekenntnisse aller Kirchen“. Theologisches Gutachten zur „Bibel in gerechter Sprache“, în: KNA-Dokumentation Nr. 4, 14/15 (03. April 2007) pag. 16.

UNDE ÎNCEPE EVANGHELIA?

DESPRE RELAȚIA TEOLOGICĂ DINTRE VECHIUL ŞI NOUL TESTAMENT

IOAN CHIRILĂ

Abstract: The author proposes a quest to find the very beginning of the gospel. The approach begins with a study of the text commonly known as the Protoevangelium (Gen 3:15) - history of the term, its use and arguments – and then continues with an overview of all the major divine promises made to the humankind and then to Israel. The author emphasizes a triad of key terms in this thematic field: promise, expectance, fullfilment. It seems that the protoevangelium inaugurates this long line of divine promises and thus serves as an argument in favor of the unity of the Holy Scripture. Its unity is mainly based on a strong theological relationship which functions between the Old and New Testaments. This relationship primarily gravitates around the messianic idea.

Simpozionul internaţional din acest an ne aduce în faţă o temă care poate avea o încărcătură ridicată de aspect isagogic, cel puţin în componenta comunicărilor din secţiunea biblică. Însă secţiunile sistematice şi de teologie practică aduc un aspect extrem de important pentru misiunea creştină de azi, ele propunându-ne o perspectivă a cuvântului care defineşte calea (reperele dogmatice), o perspectivă prin care cuvântul devine viu în actul întrupării şi al revelării sale liturgice. Comunicările vor urmări în chip constant să ne ofere modalităţi practice de asumare a Scripturii, dar şi de acomodare a mesajului ei la nivelul limbii, al gândirii şi al exprimării de azi fără ca, prin acest act de inculturaţie, să se deformeze sau să se ştirbească integritatea acestuia. Iată de ce noi am ales un titlu, o temă, care prin formulare poate părea adecvată mai mult pentru sectorul mass mediei, decât pentru un congres ştiinţific. Şi totuşi, am ataşat acestei interogaţii titlul unei lucrări publicate în occident: ***Două testamente, o Biblie***[1], pentru

[1] David L. Baker, *Two Testaments, One Bible. The Theological Relationship Between the Old and*

a aduce în mediul teologic românesc această temă importantă pentru înţelegerea revelaţiei şi pentru extragerea reperelor exegetice celor mai potrivite actului înţelegerii şi al întrupării cuvântului biblic azi.

Relaţia teologică dintre cele două Testamente. După precizarea atitudinii juste faţă de afirmaţiile lui Marcion, Biserica creştină va preciza poziţia sa cu privire la unitatea Sfintei Scripturi odată cu fixarea extensiunii canonului biblic (secolul al IV-lea, Laodiceea). Tema va reveni ca subiect de dezbatere abia în secolul XX, în sectorialul confesional al teologilor desprinşi prin Reformă, ea suscitând interes şi din partea teologilor catolici şi ortodocşi.

Creştinătatea are Noul Testament ca mărturie despre viaţa, moartea şi Învierea întemeietorului său, Mântuitorul Iisus Hristos, şi despre formarea Bisericii creştine. O întrebare fundamentală care se degajă acum, care se pune înaintea Bisericii creştine azi este: mai are nevoie Creştinătatea de Vechiul Testament? Ori acesta trebuie doar citit ocazional, păstrat ca o relicvă pentru a fi utilizat într-o oarecare zi, ori citit doar de cercetători? Sau, Vechiul Testament este o parte esenţială a Bibliei creştine a cărui validitate şi autoritate este în uz şi azi?[2] Acest gen de întrebări au apărut în ultimul secol şi ele au făcut să apară studii serioase despre unitatea Scripturii. Nu vom dezvolta aici şi acum tema în amplitudinea sa totală, ci ne vom rezuma la a surprinde doar acele aspecte care sunt cerute de titlul nostru.

Un cuvânt despre terminologia utilizată în numirea celor două părţi ale Sfintei Scripturi credem că poate aduce lumină în înţelegerea temei noastre. Termenii „Vechiul Testament" şi „Noul Testament" derivă de la „vechiul Legământ" (παλαιὰ διαθήκη, *palaia diatheke*) – şi de la „noul Legământ" (καινὴ διαθήκη, *kaine diatheke*) – identificaţi pentru întâia oară în Ier. 31, 31[3] şi 2 Cor. 3, 14[4]. Aceşti termeni nu au fost iniţial destinaţi să exprime două

New Testaments, Apollos, IVP Academic, 2010.

[2] *Ibidem*, p. 23.

[3] יָמִים בָּאִים נְאֻם־יְהוָה וְכָרַתִּי אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה׃ הַנָּה WTT (Jer 31:31). Acesta este singurul loc din Vechiul Testament în care apare expresia *berit hadasha*, iar noutatea acestui legământ constă în conţinutul ei spiritual. Aspectul discontinuu faţă de legământul vechi este sugerat de expresii: "nu ca...", "nu vor mai...", "nu voi mai...". Caracterul inedit al acestui nou legământ este dat de lipsa unei etape premergătoare de pregătire sau a fixării lui temporale, G. Keown; P. Scalise; Thomas G. Smothers, *WBC 27: Jeremiah 26-52*, p. 130. Această nepreciza temporală poate fi interpretată cu uşurinţă din perspectivă eshatologic-duhovnicească: este vorba despre un legământ, am putea spune, fără început şi fără sfârşit, un legământ încheiat înlăuntrul făpturii, în inimă, atunci când omul răspunde chemării: "Fiule, dă-mi inima ta!" (Pilde 23, 26).

[4] ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν. ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει μὴ ἀνακαλυπτόμενον, ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται· (2 Cor. 3, 14). Textul vizează, conform exegezei patristice, legalismul evreilor care îi împiedică pe aceştia să recunoască conţinutul alitheic şi spiritual al Vechiului Testament, astfel încât slava Legii Vechiului Testament rămâne ascunsă ochilor de vălul înţelegerii limitate, Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Epistolele Sf. Ap. Pavel către Corinteni* 7, 2, *NPNF* 1, vol. 12, p. 311. Aşadar, vălul despre care vorbeşte Apostolul

părți ale Sfintei Scripturi, ei primind acest înțeles de la Sfântul Irineu[5], spre sfârşitul secolului al II-lea. Acestor terminologii le-au mai fost adăugate şi altele: „Biblia Ebraică" sau „Primul Testament"; „Biblia creştină" sau „Al doilea Testament", dar acestea pot fi considerate ca terminologii ce se abat de la înțelesul inspirat al celor două texte biblice şi sunt rezultate din considerente externe cronologice. Terminologia în sine este importantă pentru faptul că profetul Ieremia ne vorbeşte despre בְּרִית חֲדָשָׁה („berit hadasha" – nou Legământ), însă el nu defineşte conținutul, ci te lasă să înțelegi că este vorba despre o schimbare radicală a suportului pe care el va fi scris, Sfântul Apostol Pavel vorbindu-le corintenilor despre vălul care este pe ochii iudeilor atunci când se citeşte „tis palaias diathekes". Deci, putem conchide faptul că în creştinismul apostolic se citea Vechiul Testament, numai că unii îl citeau ca mai'nainte, iar ceilalți o făceau în lumina lecturii realizate de Hristos, înainte de Înviere: Lc. 4, 17-30 şi după Înviere: Lc. 24, 15-34. Putem surprinde, aşadar, în aceste episoade biblice o posibilă regulă pentru lectură: în creştinism se citeşte Vechiul Testament, lectura sa este una hristologică, căci toată Sfânta Scriptură ne vorbeşte şi ne ajută să ajungem la cunoaşterea lui Dumnezeu. Ea este una şi numai pentru faptul că Îl are ca subiect principal pe Dumnezeu, pe Cel care ni se descoperă pentru a ne înlesni accederea la mântuirea pe care o lucrează neîncetat în mijlocul nostru. De aici plecând, putem fixa o altă regulă menită să certifice obiectivitatea exegezei noastre: orice rezultat exegetic trebuie confruntat cu întregul discurs al revelației, şi, dacă nu intră în conflict cu vreun pasaj biblic, putem nădăjdui că suntem pe calea adevărului.

Tot în sectorialul terminologiilor am putea să ne oprim asupra titlului de „proto evanghelie" utilizat de creştini cu aplicație la textul din Fac. 3, 15. Considerăm, la vremea când ne-am apropiat de această temă, că dacă găsim exprimarea ca fiind unanimă în istoria creştinismului vom putea utiliza acest nume ca argument pentru afirmarea unității Sfintei Scripturi. Şi aşa este, numai că acestui punct tematic va mai trebui să-i adăugăm toată suita de texte biblice în care Dumnezeu dezvoltă teologia făgăduinței.

---

nu este expresia limitării Legii, ci a îngustimii în înțegere şi cunoaştere spirituală, Ibidem, 7, 3, p. 312. Prezența vălului este, totodată, semnul îndepărtării de Dumnezeu, şi care nu poate fi înlăturat decât prin lucrarea Duhului, atunci când făptura umană se întoarce înspre Creatorul ei (2 Cor. 3, 16), atunci când începe să caute înțelesurile cele duhovniceşti şi tainice, Origen, *De Principiis*, 1, 1, 2, în *ACCS: New Testament VII, 1-2 Corinthians*, p. 222. Imaginea vălului ne este cunoscută din viața lui Moise, care îl folosea pentru a-şi acoperi strălucirea feței înaintea israeliților, însă se descoperea înaintea Domnului. Astfel şi noi, numai prin îndepărtarea vălului lipsei noastre de înțelegere putem pătrunde înțelesurile Vechiului Testament, Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, 7, 4, p. 313. Direcția de interpretare se menține până azi, specialiştii afirmând că nu vălul este cel care împiedică înțelegerea, ci lipsa căutării autentic spirituale este cea o blochează, D. Garland, *NAC: 2 Corinthians*, Nashville, 1999, p. 189.

[5] D. L. Baker, *op. cit.*, p. 25.

În studiul „Come e quando e sorto il titulo di „Protoevangelo”[6], găsim puţinele rezultate ale cercetării pe această temă. Potrivit cercetării lui P. Gallus[7], titlul de „Proto-evanghelie” apare în cadrul ediţiei scripturistice de la Lugduni 1537[8]. La textul din Fac. 3, 15, pe coloana laterală apare inscripţia: „semen Jesus promittitur, Salvator” şi dacă ajunge „Evangelium – buono annunzio”. Mai târziu, pentru a nu se crea confuzii, termenul „Evangelium” a fost înlocuit cu cel de „Protoevangelium”. După această dată, termenul de Protoevanghelie va apare detaliat în chip pregnant în lucrarea teologului protestant Lorenzo Rethius care descoperă demnitatea de care trebuie să se bucure un asemenea text: „*Protoevangelii enim nomen meretur, quia est primum Evangelium, laetum istud nuntium primum, quod genus humanum gratia Dei privatum erexit, quod vere appelatur Evangelium pacis,* Eph. 6, 15*; Evangelium promissionis et haereditatis,* Rom. 4, 13*; Evangelium vitae,* Act. 5, 20*; Evangelium gratiae Dei,* Act. 20, 24*; Evangelium veritatis et salutis,* Eph. 1, 13”[9]. După această dată, tema va fi amplu dezvoltată de alţi teologi apuseni[10],

[6] G. Roschini O.S.M., *Come e quando è sorto il titolo di 'Protevangelo*, in *Mm* 18 (1956), pp. 344-347.

[7] T. Gallus S.J., *Interpretatio Mariologica Prothoevangelii (Gen. 3, 15) tempore post patristico usque ad Concilium Tridentinum*, Roma, 1949, cf. p. 15, apud G. Roschini, *Come e quando*..., p. 344.

[8] *Biblia, breves in eadem annotationeset doctis interpretationibus et Hebraeorum commentariis*, 1537.

[9] L. Rethius, *Evangelium Primum, hoc est, Scholastica consideratio dulcissimae, simul ac antiquissimae Promissionis, de semine Mulieris, Gedani*, 1638, cf. p. 1, n.1, apud *Come e quando*..., p. 344.

[10] Amintim aici pe: Maurizio Lubath, *Prot-Evangelium sive ad capitis III. Geneseos comma XV*, 1647; Salomone Glassius, *Opuscula. Lugduni Batavorum*, 1700; Tommaso Langius, G.A. Kunado, *Disputatio theologica de inimicitiis inter Serpentem et Mulierem, ad locum classicum Gen. 3, 15 adornata*, Lipsiae, 1662; J. Trempenovius, *Meditationes passionales paradisiacas, quoad usus Elencticos ex Gen. III, 15*, Wittebergae, 1693; Cornelio de Hase, *De Prot-Evangelio Paradisiaco Diatribe*, în *Thesaurus theologico-philologico, sive sylloge dissertationum elegantiarum ad selectiora et illustriora Veteris et Novi Testamenti loca a Theologis Protestantibus in Germania separatim diversis temporibus conscriptorum*, Amstelodami, 1701; Leiddekkerus, *De republica Hebraeorum*, Amstelodami, 1704; Francesco Fabricius, *Dissertatio inauguralis de Christo Unico ac Perpetuo Ecclesiae Fundamento*, în *Opera omnia philologica, theologica, exegetica et oratoria*, Lugduni in Batavis, 1740; Samuel Schroebus, *Dissertatio theologica de sanctificatione Seminis Virginis in actu conceptionis Christi sine redentionis pretio, contra antiquum scholasticorum nonullorum praeservationis in lumbis Adami figmentum, rursus autem a quibusdam renovatum*, Lipsiae, 1709; T. C. Storr, *Commentatio de Protevangelio*, Tubingae, 1789; C. G. Kunol, *Messianische Weissagungen des Alten Testamentes*, Leipzig, 1792. În secolul al XIX-lea au apărut următoarele lucrări pe tema protoevangheliei: L. Reinke, *Ueber das Protevangelium 1 Mos. 3, 13*, Munster, 1853; Corluy, S.J., *Spicilegium Dogmatico-Biblicum. De Protoevangelio*, Gandavi, 1884, De Hummelauer, S.J., Commentarius in Genesim, Parisiis, 1895. Secolul al XX-lea a confirmat interesul teologilor apuseni pentru această temă: P. Flunk, Das Protoevangelium (Gen. 3, 15), în *Zeitschrift fur Katholische Theologie*, 28 (1904), pp. 641-671; G. Arendt, S.J., *De protoevangelii habitudine ad Immaculatam Deiparae conceptionem*, Romae, 1904; Willems, *Das Protoevangelium*, în *Pastor Bonus*, 23 (1911), pp. 129-137; I. Rinieri, *La donna del Protoevangelo*, în *La Scuola Cattolica*, IV serie, 21 (1912), pp. 160-169.

ajungându-se în zilele noastre la afirmaţia unanimă că textului i se cuvine apelativul de Protoevanghelie.

Acest nomen ne oferă posibilitatea să înţelegem şi mai bine afirmaţia unor tratate de isagogie biblică care mărturisesc dintru început că asumarea de către creştini a Vechiului Testament este imperios necesară deoarece doar aici sunt dezvoltate unele teme teologice fără de care nu poate fi înţeles plenar Noul Testament[11], cum ar fi tema creării lumii şi a creării omului, cea a căderii în păcat şi apoi toată faza premergătoare slujirii lui Hristos a istoriei mântuirii.

Desprindem, aşadar, ideea potrivit căreia vestea cea bună îşi are începutul pronunţării sale încă din etapa de prezentare a istoriei universale a omenirii, deci că evanghelia începe în Fac. 3, 15 şi se dezvoltă în conţinutul profetic al Vechiului Testament spre „plinirea vremii" (Gal. 4, 4) şi spre revelarea „unităţii credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos" (Efes. 4, 13).

Potrivit afirmaţiilor Mântuitorului Iisus Hristos, Vechiul Testament trebuie citit pentru că şi acesta vorbeşte despre El. El însuşi recunoaşte faptul că în Vechiul Testament, în istoria lui Israel şi a popoarelor dinainte de Sine, au existat semne, reprezentări tipologice, care-L vesteau. Aş aminti doar răspunsul din Ev. după Matei 12, 38-45: „neam viclean şi desfrânat cere semn, dar semn nu i se va da, decât semnul lui Iona proorocul. Că precum a fost Iona în pântecele chitului trei zile şi trei nopţi, aşa va fi şi Fiul Omului în inima pământului…". Dar nu putem să trecem peste corpusul de texte mesianice ale Vechiului Testament şi peste bogata literatură biblic-teologică creată în jurul lor. Părintele N. Neaga a fost numit de către ilustrul dogmatist I. Todoran ca fiind „cel mai asiduu căutător al lui Hristos în Vechiul Testament", ca să amintim doar literatura de specialitate de la noi. Pot fi, însă, asumate ca definiţii concentrate apelativele date unor profeţi, precum: „evanghelistul Vechiului Testament" – Isaia sau „evanghelistul iubirii în Vechiul Testament" – Osea[12]. Toate acestea ne arată faptul că timpul făgăduinţei este în aceeaşi măsură şi un timp al Evangheliei.

Mulţi dintre autorii unor tratate de Teologie biblică ne spun că Vechiul Testament este foarte important pentru înţelegerea Noului Testament. Gerhardt von Rad[13] spune că „the Old Testament's openness to the future to be the controlling factor in its view of God, humanity and history", fapt amintit şi de noi mai sus, sau că în Vechiul Testament sunt vizate deopo-

---

[11] V. Tarnavschi, *Introducere în sfintele cărţi ale Testamentului Vechiu*, Cernăuţi, 1928; L. G. Munteanu, *Pentateuhul în faţa criticii moderne*, Cluj-Napoca, 1937.

[12] Pr. Ioan Chirilă, *Cartea profetului Osea – breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, p. 20.

[13] G. von Rad, *Old Testament Theology*, 1960, pp. 319-322, 332, 361-363.

trivă realităţi prezente şi viitoare[14]. Un sectorial tematic comun celor două testamente este tema aşteptării celor făgăduite.

Despre făgăduinţă, aşteptare şi împlinire. Începutul pronunţării făgăduinţelor este fixat de către mulţi biblişti doar în Fac. 12, 1-3. Credem, însă, că este potrivit să adăugăm aici protoevanghelia şi chiar cele exprimate în contextul evenimentelor noahitice, făgăduinţa unui Răscumpărător şi cele privitoare la „nu voi mai pierde tot trupul cu apele potopului şi nu va mai fi potop, ca să pustiască pământul" (Fac. 9, 11). Găsim formulată, în acelaşi context, garanţia unui curs firesc al vieţii în creaţie, fără episoade extreme similare potopului: "...cât va trăi pământul, semănatul şi seceratul, frigul şi căldura, vara şi iarna, ziua şi noaptea nu vor mai înceta!" (Fac. 9, 22). Or, această garanţie este o formă de făgăduinţă că lucrarea proniatoare nu va înceta, firul ei poate fi urmărit până la evenimentele consemnate în Noul Testament şi dincolo de ele, până la sfârşitul veacurilor. Pe aceeaşi linie de identificare a semnelor timpurii ale nădejdii merg Knierim[15] şi Zimmerli[16] care sistematizează nădejdea exprimată în Vechiul Testament selectând şapte exemple anterioare chemării lui Avram: Fac. 1, 26; 2, 17; 3, 14-20[17]; 4, 11-15; 6, 5-8[18]; 8, 21-22; 11, 4. Acestor locuri le pot fi adăugate textele din: Fac. 12, 1-3[19]; 49[20]; Ex. 3, 8[21]; Num. 24; Deut. 33; 2 Sam. 7; 23, 3-5[22]; Amos 5, 18; Ps. 2, 45; 68; 110. Astfel, avem o imagine completă a aşteptărilor care i-au animat pe evrei, dar care sunt, deopotrivă, şi aşteptările noastre.

Concepţia evreilor despre viitor era una optimistă, ei aşteptau ca tot ceea ce Dumnezeu a făgăduit să se împlinească în binecuvântări materiale şi duhovniceşti, dar de asemenea şi în realizări politice şi familiale. Faptele plinirii şi nădejdea mântuirii începeau pentru ei încă de aici, ca o continuare firească a ordinii prezente, de aceea ei nu au vorbit, într-o primă etapă, despre o înnoire radicală, ci ea va apărea ca subiect abia în cadrul literaturii profetice. În cadrul acesteia se afirmă faptul că „istoria prezentă are un sens, acesta este aşezat şi descoperit de către Dumnezeu, actele Sale revelatorii ne descoperă acest sens"[23], iar mulţi dintre cei credincioşi numesc

[14] Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1966, pp. 431-432.
[15] Rolf P. Knierim, *The task of Old Testament theology: Substance, method and cases: essays*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1995.
[16] Walther Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, T&T Clark, 2000.
[17] "...aceasta *îţi va zdrobi capul*..." (Fac. 3, 15); "Eva, adică *viaţă*, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii" (Fac. 3, 20).
[18] "*Noe* însă *a aflat har* înaintea Domnului..." (Fac. 6, 8).
[19] "...Eu *voi ridica din tine un popor mare*, *te voi binecuvânta*, *voi mări numele tău* şi *vei fi izvor de binecuvântare*" (Fac. 12, 2).
[20] "...în ajutorul Tău nădăjduiesc, o, Doamne !" (Fac. 49, 18).
[21] "M-am pogorât *să-l izbăvesc... să-l duc într-un pământ roditor şi larg*..." (Ieş. 3, 8).
[22] "...legământ veşnic a încheiat El cu mine, Aşezământ pe veci şi neschimbat, Şi *El face să răsară* toată voia şi *nădejdea mea*!" (2 Sam. 23, 5).
[23] D. L. Baker, *op.cit.*, p. 26.

acest sens ca fiind un sens eshatologic[24], înțelegând aici eshatologia ca doctrină despre clipele cele mai dinafară ale existenței.

Eshatologia profetică ne vorbeşte despre un timp, un popor, un loc şi o persoană prin care ea se va împlini. Când vorbim despre timp, introducem tema profetică a „zilei Domnului": Amos 5, 18-20[25]; Is. 13, 6.9[26]; Iez. 13, 5; Ioel 1, 15[27]; 2, 1.11.31[28]; 3, 4[29]; Avdie 15[30], Zah. 1, 7.14; 14, 1 şi cele despre „o zi a răzbunării": Is. 34, 8[31]; 61, 2[32]; Ier. 46, 10[33] ori cele despre „ziua aceea": Iez. 29, 21; Is. 2,11-12[34]; Ier. 3, 16-18; Amos 3, 14[35]. În discursul profetic, formula „Ziua Domnului" a ajuns treptat să exprime două aspecte eshatologice complementare: unul apocaliptic, vizibil în timpul vieții lor, şi unul îndepărtat – לְעוֹלָם (leolam) – *al tuturor* care vizează întreaga creație, ele nefiind altceva decât două etape ale eshatologiei unice[36]. Astfel, în planul apropiat, prin sintagma „Ziua Domnului", profeții fac referire la o perioadă de timp în care Dumnezeu va veni pentru a instaura stăpânirea Sa pe pământ, izbăvind „rămăşița" celor credincioşi şi pedepsind pe cei păcătoşi[37], creându-se un contrast puternic şi între soarta care îi aşteaptă pe păgâni şi mântuirea făgăduită lui Israel (*Is*. 34-35). Alte profeții privind „ziua aceea" pun accentul pe convertirea finală a păgânilor la credința cea adevărată în Domnul (*Is*. 2, 1 ş.u., 46, 6-21; *Zah*. 8, 21 ş.u.; 14, 16 ş.u.)[38].

Credința profeților în intervenția divină împotriva necredincioşilor a generat treptat dezvoltarea unei viziuni eshatologice universale, chiar cosmice, în care nu numai că sunt incluse toate popoarele, ci chiar ordinea creației, din acel moment, nu cea stabilită de Dumnezeu; El va aduce un pământ

[24] J. Breck, *Sfânta Scriptură în tradiția Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003.
[25] "Ziua Domnului este *zi de întuneric şi nu de lumină*!" (Am. 5, 18).
[26] „...aproape este ziua Domnului, ea vine *ca o pustiire* de la Cel Atotputernic" (Is. 13, 6).
[27] „O, ce zi! Căci aproape este ziua Domnului şi vine *ca o pustiire* de la Cel Atotputernic" (Ioil 1, 15).
[28] „O *zi de întuneric şi de beznă*, *zi cu nori şi cu negură deasă*" (Ioil 2, 2); „Ziua Domnului este *mare* şi *înfricoşătoare foarte* şi *cine va putea sta împotriva ei?*" (Ioil 2, 11).
[29] „...venirea *zilei celei mari şi înfricoşătoare* a Domnului" (Ioil 3, 4).
[30] „...aproape este ziua Domnului *pentru toate neamurile*!" (Avdie 1, 15).
[31] „...aceasta este *ziua de răzbunare a Domnului*, an de răsplătire pentru pricina Sionului!" (Is. 34, 8).
[32] „...o *zi de răzbunare a Dumnezeului nostru*" (Is. 61, 2).
[33] „Căci ziua aceasta e *zi de răzbunare* la Domnul Dumnezeu, ca să Se răzbune pe vrăjmaşii Săi, şi sabia va mânca, se va sătura şi se va îmbăta de sângele lor; şi aceasta *va fi jertfă Domnului* Dumnezeului Savaot" (Ier. 46, 10).
[34] „...*numai Domnul* în ziua aceea *va fi ridicat în slăvi*" (Is. 2, 11).
[35] „...în *ziua în care voi pedepsi fărădelegile lui Israel*, voi răsturna altarele cele din Betel şi coarnele jertfelnicului vor fi sfărâmate şi vor cădea pe pământ." (Am. 3, 14).
[36] Pr. I. Chirilă, *Cartea profetului Osea*, p. 139.
[37] Bill T. Arnold, "Old Testament Eschatology and the Rise of Apocalypticism," în Jerry L Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, 2007, p. 26.
[38] Kaufmann Kohler, „Eschatology", în *Jewish Encyclopedia*, www.jewishencyclopedia.com, p. 209.

nou şi ceruri noi (Is. 65, 17; 2 Pt. 3, 13), pentru că distrugerea este factorul determinant al unui proces de înnoire. Astfel, evenimentul limitat iniţial în cadrele istoriei, a căpătat dimensiuni cosmice. Sub influenţa acestui fapt, conceptul profetic de eshaton a fost sistematizat[39], în jurul acestei teme a „Zilei Domnului", înţeleasă, pe de-o parte, ca timpul de manifestare a dreptăţii punitive divine asupra tuturor celor care-I stârnesc mânia prin păcatele lor şi, pe de altă parte, ca timpul vindecării şi izbăvirii drepţilor[40].

Despre un nou popor se vorbeşte atunci când profeţii dezvoltă ideea judecăţii în urma căreia se va reînnoi poporul lui Dumnezeu, când el va fi restaurat: Ier. 29, 14[41]; Iez. 16, 53[42]; Zah. 3, 10. Textul din Ier. 29, 12-13 sintetizează într-o manieră fericită dinamica şi aspectul dialogic al acestei restaurări viitoare pe care o vestesc profeţii, prin alternanţa structurilor verbale: a striga/a veni, a se ruga/a auzi, a căuta/a găsi, a găsi/a fi găsit[43]. Rezultatul acestui proces dinamic va fi reaşezarea poporului Israel în pământul făgăduinţei, restabilirea unităţii naţionale ("vă voi strânge din toate popoarele...", v. 14). Astfel, chiar dacă naţiunea va petrece o vreme în exil, o rămăşiţă se va întoarce: Is. 7, 3; 10, 20-22[44]; Ier. 23, 3[45]; Mih. 2, 12[46]; Zah. 8, şi întorcându-se, se va sălăşlui, de fapt, se va reaşeza în pământul care îi aparţine de drept, prin făgăduinţă divină. În Ier. 23, 3 identificăm un aspect interesant, şi anume că după întoarcerea din suferinţele exilului, va exista un semn al restabilirii firescului existenţei în Israel, căci "se vor înmulţi". Conexiunea cu referatul creaţiei este evidentă[47], înmulţirea nefiind altceva decât o reafirmare a binecuvântării lui Dumnezeu asupra poporului, şi, totodată, o împlinire a poruncii Lui (Fac. 1, 28). Această rămăşiţă a lui Israel va avea parte de un nou exod: Is. 4, 5; 10, 24-27; 35; 51, 9-11; 52, 12; Os. 11, 10-11; Zah. 10, 8-11[48], de un nou legământ: Ier. 30-33[49];

---

[39] G. Von Rad, *Old Testament Theology*, vol. *2*, p. 124.

[40] K. Kohler, *art. cit.*, p. 209.

[41] „Şi voi fi găsit de voi, zice Domnul, şi *vă voi întoarce din robie* şi *vă voi strânge din toate popoarele* şi din toate locurile, de pe unde v-am izgonit, zice Domnul, şi *vă voi întoarce din locul de unde v-am dus*." (Ier. 29, 14).

[42] "Dar Eu voi aduce înapoi pe prinşii lor de război..." (Iez. 16, 53).

[43] G. Keown, P. Scalise, T. Smothers, *WBC 27: Jeremiah 26-52*, p. 75.

[44] „*O rămăşiţă din Iacov se va întoarce la Dumnezeul cel puternic*" (Is. 10, 21).

[45] „Şi *voi aduna rămăşiţele turmei Mele* din toate ţările prin care le-am risipit, *le voi întoarce la staulele lor* şi *vor naşte* şi *se vor înmulţi*." (Ier. 23, 3).

[46] „*Te voi aduna* pe tine, Iacove tot, *voi strânge laolaltă ceea ce a mai rămas din Israel*! Îl voi aduna ca pe oile ce sunt în mare primejdie, ca pe o turmă în mijlocul unei nenorociri." (Mih. 2, 12).

[47] Peter Craigie, Page H. Kelley, Joel F. Drinkard, Jr., *WBC 26: Jeremiah 1-25*, p. 326.

[48] „Şi îi *voi împrăştia printre popoare*, şi din mari depărtări îşi vor aduce aminte de Mine şi vor trăi acolo cu fiii lor şi vor veni înapoi." (Zah. 10, 9).

[49] „Voi încheia cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda *legământ nou*" (Ier. 31, 31); „*voi pune legea Mea înăuntrul lor* şi *pe inimile lor voi scrie* şi le voi fi Dumnezeu" (Ier. 31, 33); „*de la sine Mă vor cunoaşte*, de la mic până la mare" (Ier. 31, 34).

Is. 55, 3[50]; Iez. 16, 60[51]; 34, 25-31[52] şi Dumnezeu le va da un nou Duh: Iez. 11, 19[53]; 36, 26; 37, 1-14[54]; Ioel 2, 28; Is. 11, 2[55]; Iez. 18, 31; Os. 6, 1-3. În cazul noului legământ pe care îl vestesc profeţii, se produce o mutaţie: atenţia este deplasată de pe aspectele juridice, contractuale, pe înţelegerea şi împlinirea în plan spiritual a condiţiilor acestui legământ. Imaginea contrastantă a inimilor de piatră schimbate cu inimile de carne (Iez. 11, 19) exprimă tocmai această diferenţă.

Despre loc se vorbeşte atunci când este vestită ideea lumii reînnoite, iar aceasta se face prin intermediul a două imagini: imaginea întoarcerii în Paradis: Is. 11, 6-9[56]; 25, 8[57]; 51, 3[58]; Mih. 4, 3 şi imaginea reînnoirii locurilor sfinte: Is. 62, 4; 65, 17[59]; Ier. 30, 3; 32, 6-15; Iez. 20, 40-42[60] şi a cetăţii sfinte: Is. 60-62; Iez. 40-48; Zah. 2. Imaginea întoarcerii în Paradis exploatată în discursul profetic se înscrie într-un areal tematic mai extins, al acestei dinamici a întoarcerii dintr-un loc al înstrăinării de Dumnezeu[61], fie el o realitate istorică (robie – robia egipteană, robia babiloniană), fie o stare de degradare morală şi duhovnicească, în care actul cultic îşi pierde consistenţa spirituală şi, implicit, valoarea sotirică. Este exact ce vor amenda profeţii: ”Ce-mi foloseşte mulţimea jertfelor voastre?, zice Domnul. M-am săturat de arderile de tot cu berbeci şi de grăsimea viţeilor graşi şi nu mai vreau sânge de tauri, de miei şi de ţapi!” (Is. 1, 11), textul necondamnând actul în sine al jertfei, ci aspectul său contractual.

Persoana prin care se vor realiza toate acestea este Mesia. El este vestit în relaţie cu expresia ”Fiul lui David”: 2 Sam. 7; Is. 9;11; Ps. 89; 132 şi ”Slujitorul”/”Robul” Domnului: Is. 42; 49; 50; 53. Tema mesianică este amplu tratată la profetul Isaia, unde importanţa şi dramatismul misiunii

---

[50] „Voi face cu voi *legământ veşnic*, dându-vă îndurările Mele cele făgăduite lui David.” (Is. 55, 3).

[51] „*Îmi voi aduce aminte de legământul Meu* încheiat cu tine în zilele tinereţii tale şi *voi înnoi cu tine un aşezământ veşnic*” (Iez. 16, 60).

[52] „...voi încheia cu acela *legământul păcii*” (Iez. 34, 25).

[53] „...le voi da *aceeaşi inimă* şi *duh nou* voi pune în ei; voi scoate din trupul lor inima cea de piatră şi *le voi da inimă de carne*” (Iez. 11, 19; cf. Iez. 18, 31; 36, 26).

[54] „...voi pune în voi Duhul Meu şi *veţi învia*...” (Iez. 37, 14).

[55] „*Se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu*, duhul înţelepciunii şi al înţelegerii, duhul sfatului şi al tăriei, duhul cunoştinţei şi al bunei-credinţe.Şi-L va umple pe El duhul temerii de Dumnezeu...” (Is. 11, 2-3).

[56] ”...lupul va locui laolaltă cu mielul...” (Is. 11, 6) ; ”nu va fi nicio nenorocire...” (Is. 11, 9).

[57] ”El *va înlătura moartea* pe vecie!” (Is. 25, 8).

[58] ”Domnul... *va preface pustiul* lui [Sionului] *în rai*” (Is. 51, 3).

[59] ”...ceruri noi şi pământ nou...” (Is. 65, 17).

[60] ”...muntele Meu cel sfânt, pe muntele cel înalt al lui Israel, - zice Domnul Dumnezeu - acolo îmi va sluji toată casa lui Israel, toată...” (Iez. 20, 40).

[61] A se vedea o perspectivă interesantă asupra acestei dinamici vechitestamentare a întoarcerii în Eden la Victor H. Matthews, *Old Testament Turning Points. The Narratives That Shaped a Nation*, Baker Academic, 2005.

lui Mesia sunt marcate în expresia profetică printr-o succesiune de structuri retorice[62].

Acestea sunt locurile din Vechiul Testament care-l fac să fie într-adevăr un text deschis şi important de citit pentru a înţelege Noul Testament. Acestora le pot fi adăugate acele texte cunoscute de noi sub numele de eshatologia apocaliptică: Is. 24-27; 56-66; Dan. 7-12; Zah. 9-14. Conceptul în sine de *eshatologie apocaliptică* implică fuziunea dintre eshatologia vechitestamentară - cu începutul fixat în făgăduinţele patriarhilor, în legământul de pe Sinai şi în tradiţia davidică a Sionului[63] - şi genul literar apocaliptic. Astfel, dacă eshatologia iudaică se limita iniţial la întrevederea unui orizont de izbăvire politică limitată la cadrele istoriei, întâlnirea acestei viziuni cu trecerea într-un timp viitor care transcende istoria şi îmbrăţişează existenţa cosmosului întreg – prin genul apocaliptic – i-a conferit dimensiunea universală şi cosmică. Se trece, în acest fel, de la un orizont închis în timp la o deschidere înspre veşnicie, trecere concomitentă cu transferul aşteptărilor din zona bunătăţilor materiale în sfera bucuriei spirituale, nepieritoare[64]. În acest nou tip de discurs pe care îl putem numi fie *eshatologie apocaliptică*, urmând lui R. H. Charles[65], fie *discurs eshatologic-apocaliptic vechitestamentar*, trebuie fixate subiectele eshatologice în sensul actual al cuvântului: Împărăţia lui Dumnezeu, mântuirea lumii prin Mesia, Ziua Domnului, învierea morţilor, Noul Ierusalim.

Textelor încadrate în acest registru eshatologic-apocaliptic li se pot adăuga şi multele Apocalipse scrise în perioada intertestamentară. Din acest sectorial sunt desprinse două imagini, două teme viu discutate: cea din Dan. 7, 13-14[66] – despre Fiul Omului şi tema învierii din morţi: Is. 26, 19; Dan. 12; Sof. 3, 8; Os. 6, 1-3, teme importante atât pentru gândirea iudaică, cât şi pentru cea creştină.

Din perspectiva Noului Testament, am extrage şi am expune doar câteva afirmaţii sintetice privitoare la poziţia Mântuitorului Iisus Hristos faţă de Vechiul Testament. Aş începe cu afirmaţia profesorului Ieremias care spune că „Iisus a trăit în Vechiul Testament”[67], expresie care ne aminteşte de secvenţa din Comentariul la Daniel realizat de Sfântul Ioan Gură

[62] A se vedea analiza lui Curtis W. Fitzgerald, *A Rhetorical Analysis of Isaiah 56-66*, Dallas, 2003.
[63] David L. Petersen, “Eschatology – Old Testament,” în FREEDMAN, David N. (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, Doubleday, New York, pp. 576-77.
[64] Robert H. Charles, *Doctrina vieţii de apoi în Israel, în iudaism şi în creştinism sau eshatologia ebraică, iudaică şi creştină din timpurile preprofetice până la constituirea canonului Noului Testament*, Ed. Herald, Bucureşti, 2009, p. 139.
[65] *Ibidem*, p. 138.
[66] ”Am privit în vedenia de noapte, şi iată pe norii cerului venea cineva ca *Fiul Omului* şi El a înaintat până la Cel vechi de zile, şi a fost dus în faţa Lui....” (Dan. 7, 13).
[67] J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1971, p. 205.

de Aur în care Hrisostom ține să ne încredințeze de faptul că nu s-a făcut nicio descoperire în afara/fără participarea Cuvântului și a Duhului Sfânt[68]. Din Vechiul Testament, Mântuitorul a citat învățăturile despre Dumnezeu și relația Sa cu neamul omenesc, cu umanitatea; despre slujire și morală și adesea a utilizat formulări specifice Vechiului Testament pentru a-Și preciza propria învățătură. A folosit regulile interpretării iudaice, dar în cele mai multe cazuri doar pentru a-Și prezenta propria interpretare revoluționară, cu toate acestea El recunoaște cu fermitate autoritatea Vechiului Testament: Mt. 5, 17-20; 22, 34-40; pe de altă parte trebuie să observăm și faptul că El a suspendat unele prevederi ce aveau caracter provizoriu, prezentându-le forma deplină: Mt. 5, 21-48; Mc. 7, 14-23.

Interpretarea și lecturarea Vechiului Testament din perspectiva creștină ne oferă și posibilitatea înțelegerii faptului că Revelația trebuie asumată în integralitatea sa, și că, din perspectivă creștină, Vechiul Testament este susceptibil unei lecturi hristologice, temă despre care a scris în chip exhaustiv părintele John Breck[69]. Într-o continuare firească a demersului exegetic patristic, Pr. Breck sintetizează și oferă interpretului contemporan principiile hermenutice care gravitează în jurul conținutului hristologic al Sfintei Scripturi.

În loc de concluzii. Am putut observa o suită largă de argumente din care se desprinde în mod clar ideea unității Sfintei Scripturi, dar la fel de clar apare afirmată necesitatea lecturării și utilizării în exegeză a Vechiului Testament ca un element de confruntare și validare a afirmațiilor evanghelice în sensul revelat de actele exegetice ale lui Hristos. Nu trebuie să uităm faptul că în cazul revelației vechitestamentare există un factor de limitare subiectivă a modului de prezentare a conținutului acesteia. Capacitatea de înțelegere a destinatarilor primari. Această situație se schimbă întrucâtva cu descoperirea realizată prin Hristos, dar înțelegerea umană rămâne pe mai departe un obstacol în calea prezentării conținutului extraordinar al reve-

[68] Sfântul Ioan Hrisostom, *Comentariu la Daniel*, M.G. 56, col. 232, apud N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, p. 119.

[69] Pr. John Breck sintetizează din discursul patristic opt principii de interpretare a Sfintei Scripturi: 1) Referentul ultim al sintagmei "cuvântul lui Dumnezeu" este Persoana Logosului veșnic; 2) De aceea, Scriptura trebuie înțeleasă dintr-o perspectivă treimică; 3) Mărturia ei este rezultatul unei lucrări teandrice; pentru elementele care sunt condiționate istoric, cultural și lingvistic, Scriptura trebuie reinterpretată pentru fiecare generație din viața Bisericii, dar întotdeauna sub călăuzirea inspirată a Duhului Sfânt; 4) Interpretarea Cuvântului lui Dumnezeu trebuie să se facă în mediul eclesial, pentru că scopul său este esențial soteriologic; 5) Relația dintre Biblie și Tradiție; 6) Relația între Vechiul Testament și Noul Testament este cea de la făgăduință la împlinire, astfel încât Vechiul Testament trebuie interpretat tipologic. Iar tipologia autentică implică o dublă mișcare: din trecut spre viitor și din viitor spre trecut; 7) Legea reciprocității exegetice: un fragment biblic obscur se poate interpreta în lumina altuia mai clar; 8) Viața interpretului trăită în conformitate cu Sfânta Scriptură, cu prescripțiile ei morale și cu viziunea sa spirituală. Pr. John Breck, *op. cit.*, pp. 69-70.

lării divine, rămâne pe mai departe o reală tensiune între imanenţa istoriei şi transcendenţa Dumnezeului nevăzut, ea nu poate fi depăşită decât în trăirea credinţei plenare, a credinţei văzătoare prin El a acelui „ceva de dincolo". De aceea putem spune că Evanghelia începe în Fac. 1, 26 şi se împlineşte ca vedere după a doua şi dumnezeiasca Sa slăvită venire.

Este foarte important, pentru trăirea şi mărturisirea credinţei creştine azi, să citim şi să interpretăm corect Sfânta Scriptură în unitatea ei, fiindcă numai din această lectură se va putea naşte o reală capacitate de înţelegere şi de tâlcuire a modului în care Dumnezeu vorbeşte lumii şi astăzi.

SENSUL ISTORIC-ESHATOLOGIC AL CULTURII ŞI CONTRAFACERILE ACESTUIA ÎN CADRUL CULTURII SECULARIZATE

CRISTINEL IOJA

Abstract. The Historical-Eschatological Sense of Culture and its Counterfeiting in the Frame of Secularized Culture.

This study highlights the relationship between theology and culture based on the absolute model of divine-human person of Christ and on the theological-dogmatic formulation of the Christology through dogma of Chalcedon. The author talks about the positivity of Orthodox theology vis-à-vis culture, about the principle of selection that Orthodox theology is grown in every age culture and about the Revelation criterion on which Christian relate to the culture of their time. Culture is not only strictly historical, immanent as it is understood in a secular world, but also a deeply eschatological sense, can be oriented toward the Kingdom of God by man. Orthodox theology affirms the necessity of taking by Church of culture of each era, as it has positive and transfigurate it. In this connection, between religion, culture and holiness there is a close relationship, just as there is one between reason and faith, between reason and mystical.

1. Pozitivitatea teologiei ortodoxe vis-a-vis de cultură

Teologia ortodoxă are o viziune pozitivă despre cultură şi despre implicaţiile ei în diferitele compartimente ale vieţii umane, precum şi la progresul civilizaţiei în general şi al civilizaţiei actuale în special. Tot potrivit teologiei ortodoxe, credinţa nu anulează cultura, ci îi dă posibilitatea acesteia să se insereze într-o viziune mai amplă şi mai profundă privind sensul omului şi al lumii. Teologia ortodoxă militează plecând de la modelul patristic pentru o interrelaţie fără confuzie între credinţă şi cultură, mărturisind înaintea lumii contemporane necesitatea recursului culturii actuale la valorile Ortodoxiei, precum şi necesitatea valorificării de către teologie a valo-

rilor culturale conforme cu Revelaţia divină. Despre pozitivitatea culturii şi a lumii, Panayotis Nellas afirmă: „Învăţătura patristică despre «chipul lui Dumnezeu» şi «hainele de piele» reprezintă mediul contactului Ortodoxiei cu lumea contemporană, fiindcă permite, sau mai mult, obligă gândirea teologică să se situeze pozitiv faţă de om şi de civilizaţie. Rezultatele ştiinţei contemporane, revelaţiile psihologiei, cuceririle tehnicii, căutările filozofiei nu sunt lucruri rele sau doar admisibile, ele sunt bune şi preţioase la modul pozitiv. Însă efortul zadarnic al autonomiei anomiste le înstrăinează aproape neîntrerupt, le vinde pe un blid de linte stricăciunii şi diavolului. Şi astfel, în loc să slujească omului în realizarea scopului său, operele omului servesc diavolului în opera de distrugere a omului şi a lumii”[1].

Atitudinea ortodoxă faţă de cultură trebuie să fie una integratoare, de asumare a oricărei culturi şi evaluare a ei din perspectiva revelaţiei. O teologie care face abstracţie de cultură este sortită nu numai închiderii în ea însăşi, fără relevanţă pentru lumea în care mărturiseşte Adevărul revelat, ci şi capcanelor misticismului şi pietismului, iar o cultură care face abstracţie de teologie, de ceea ce mărturiseşte aceasta, este sortită secularizării şi atomizării, este sortită închiderii ei în orizontul creatural. Teologia are nevoie de cultură pentru a vorbi lumii contemporane de Hristos, iar cultura are nevoie de teologie pentru a se ridica spre intuirea sensului transcendent al existenţei, pentru a evita derapajul în subcultură şi a-şi realiza sensul ei istoric-eshatologic. Putem observa astfel că nu există un dualism ontologic între Biserică şi lume, sacru şi profan, credinţă şi cultură, mistică şi raţiune, acest dualism este unul etic, subiectiv şi ideologic, care caracterizează deosebirea dintre omul nou şi omul vechi, dintre sacru, ca stare de răscumpărare şi profan, ca stare demonică[2].

În acest sens Biserica, încă din primele veacuri, a arătat că „nu abandonează puterilor malefice ale răului nici cosmosul, nici natura, nici statul, nici timpul, nici cultura, nici raţiunea, nici legea, nici Vechiul Testament. Deşi căzute în păcat, toate acestea sunt realităţi create de Dumnezeu, deci bune în fiinţa lor, putând constitui, după exorcizarea baptismală a puterilor demonice infiltrate în ele, materia potenţială a anticipării euharistice a Împărăţiei lui Dumnezeu în aşteptarea actualizării ei definitive la a Doua Venire a lui Iisus Hristos; Biserica fiind locul, martora şi slujitoarea realizării misterului dospirii în lume şi istorie a fermentului Împărăţiei lui Dumnezeu adusă de Hristos, Care vorbeşte despre ea în parabolele Lui”[3]. Atitudinea

[1] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă,* ediţia a II-a, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999. p. 130.

[2] Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu,* trad. Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, Bucureşti, p. 121.

[3] Ioan I. Ică jr., *„Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi”*, în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, editori Ioan I. Ică jr,

pozitivă a teologiei ortodoxe faţă de cultură subliniază nu numai o recunoaştere istorică a rolului ei, ci şi destinul ei de a se înveşnici prin renunţarea la idolatrie şi autonomie.

2. Cult, sfinţenie, cultură

În viziune ortodoxă rolul şi sensul culturii este sublim întrucât la originea ei, în mod autentic, stă cultul şi în acest caz scopul adevărat al culturii este ca ea să fie o cultură teonomă. Dar dimensiunea liturgic-cultică a Bisericii nu descoperă numai sensul culturii, ci şi posibilitatea sfinţeniei omului integrat în această dimensiune. Aici putem vorbi nu numai despre pozitivitatea unei culturi teonome cristalizate sub directa luminare a dimensiunii liturgic-cultice a Bisericii, ci şi despre posibilitatea omului de cultură de a participa la o experienţă integrală a existenţei sale, sfinţenia lui Dumnezeu. „Buna folosire a raţiunii umane, înţeleasă nu în sensul unui raţionalism strâmt, este cu desăvârşire în tradiţia şi duhul Părinţilor Bisericii. De ce ar trebui atunci să-i renegăm pe Dante, Montaigne, Shakespeare, Milton, Victor Hugo şi atâţia alţii? Este important pentru ortodocşii din Occident să cunoască bine poezia, arta, cultura ţărilor în care locuiesc. De ce n-ar fi posibil să fii în acelaşi timp ortodox pe plan duhovnicesc şi occidental în plan cultural?”[4]. Această nedumerire a unuia dintre teologii ortodocşi de marcă din Occident nu cred că ia în serios distincţia dintre cultura teonomă şi cea autonomă, pe de o parte, iar pe de altă parte, evită afirmarea principiului selectiv în ceea ce privesc valorile culturii moderne şi actuale. Deşi nu trebuie să ne închidem total vis-a-vis de o cultură chiar autonomă, totuşi nu trebuie nici să ne deschidem fără discernământ duhovnicesc şi soteriologic vis-a-vis de valorile pe care aceasta le propune omului de astăzi. Creştinii sunt chemaţi permanent să evalueze cultura timpului lor, mişcările şi metamorfozele ei din perspectiva Revelaţiei care nu garantează asupra unor idei autonome şi idolatre care atentează la parcursul soteriologic ascendent al omului, oricât de strălucite şi de geniale ar fi acestea la o primă vedere. În acest sens este necesar să le indicăm locul lor în cadrul ierarhiei valorilor, precum şi în corespondenţă cu adevărul mântuitor revelat şi fructificat în Biserică.

Cu toate acestea relaţia strânsă şi reciprocă dintre cultură şi teologie subliniază faptul că atât sfinţenia, cât şi genialitatea îşi au sensul lor interconect, atât sfinţeinia cât şi cultura în forma ei teonomă au o valoare fundamentală în vieţuirea şi desăvârşirea omului pe pământ. Astfel, nu înţelegem o sfinţenie fără raţiune şi nici o genialitate unde credinţa nu îşi are locul.

Germano Marani, Ed. Deisis, Sibiu, 2002 p. 20.

[4] Kallistos Ware, *Rugăciune şi tăcere în spiritualitatea ortodoxă,* Ed. Christiana, Bucureşti, 2003, p. 119.

În opinia lui Nikolai Berdiaev, genialitatea este o altă sfinţenie înaintea lui Dumnezeu, de egală valoare cu sfinţenia canonică: „La începutul secolului al XIX-lea au trăit cel mai mare geniu rus – Puşkin – şi cel mai mare sfânt rus – Serafim de Sarov. Puşkin şi sfântul Serafim trăiau în lumi diferite, nu se cunoşteau între ei, n-au intrat niciodată în nici un fel de contact. La fel de nobilele măreţii ale sfinţeniei şi genialităţii nu sunt compatibile, nici comensurabile, ca şi cum ar aparţine unor planuri existenţiale diferite. Sufletul rus se poate în aceeaşi măsură mândri cu geniul lui Puşkin şi cu sfinţenia lui Serafim. (...) Şi iată că se naşte întrebarea: în jertfa geniului, în exaltarea sa creatoare, nu se află oare o altă sfinţenie în faţa Domnului, o altă făptuire religioasă, de egală valoare cu sfinţenia canonică? Sunt adânc încredinţat că genialitatea lui Puşkin, care parcă îi distrugea sufletul în faţa oamenilor, este în faţa lui Dumnezeu, egală cu sfinţenia lui Serafim, care i-a salvat sufletul. Genialitatea este o altă cale religioasă, la fel de valoroasă şi nobilă ca cea a sfinţeniei. (...) Este binecuvântat faptul că au trăit la noi sfântul Serafim şi geniul Puşkin şi nu doi sfinţi. Pentru ţelurile divine ale lumii, genialitatea lui Puşkin este la fel de necesară ca şi sfinţenia lui Serafim”[5].

Deci, sfinţii şi geniile se împlinesc, în opinia lui Berdiaev, fiecare în felul lor în aceeaşi unică realitate a Împărăţiei. Putem afirma, ţinând împreună atât sfinţenia cât şi genialitatea, ca expresie a relaţiei dintre raţiune şi mistică, că lumea contemporană are nevoie de o „sfinţenie care să aibă geniu”. Acest fapt nu înseamnă că genialitatea constituie o condiţie a sfinţeniei, ci că sfinţenia are întotdeauna şi geniul şi mult mai mult decât atâta înglobat în ea. Sfântul depăşeşte geniul, fără să-l anuleze, nu rămâne la viziunea lui, ci dobândeşte în mod tainic o viziune mai largă asupra sensului lumii şi a lui însăşi. Sfinţenia nu are nevoie de genialitate ca şi condiţie sine qua non a existenţei sale, însă genialitatea, pentru a-şi lărgi orizonturile şi implicaţiile aprofundărilor sale, are nevoie să participe la sfinţenie. Fără sfinţenie genialitatea rămâne săracă în însăşi strălucirea şi grandoarea ei, având în vedere chemarea şi dimensiunea eshatologică a condiţiei umane. Geniul este expresia implicaţiilor chipului după care a fost creat omul, în timp ce sfântul este expresia chipului care a ajuns la asemănarea cu Modelul său, expresia îndumnezeirii realizate în har ca şi parcurgere a drumului de la chip la asemănare.

[5] Nikolai Berdiaev, *Sensul creaţiei. Încercare de îndreptăţire a omului, ,* trad. Anca Oroveanu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992. pp. 165-166. Acest text, specific structurii personalist-existenţialiste a gândirii lui Berdiaev, care scoate în evidenţă până la urmă autonomia omului fundamentată în libertatea şi genialitatea lui, are şi aspecte pozitive – dincolo de orice exagerare şi egalizare a sfinţeniei cu genialitatea în perspectivă existenţială şi eshatologică – care ne determină să reflectăm mai profund la rolul culturii şi genialităţii omului în procesul cunoaşterii lumii şi de aici a lui Dumnezeu. De aceea, considerăm că nu cultul sfinţeniei trebuie întregit prin cultul genialităţii, ci genialitatea trebuie întregită prin sfinţenie într-o viziune teocentrică, sau mai bine zis hristocentrică (*Ibidem*, pp. 169-170).

Dar, din punct de vedere ortodox nu putem să confundăm genialitatea cu sfinţenia şi invers şi nici să punem semnul egal între acestea două. Dacă genialitatea a existat şi înainte de creştinism şi poate exista şi în afară de creştinism, sfinţenia o descoperim în întreaga ei profunzime ontologică în creştinism, odată cu chemarea lui Iisus Hristos ca toţi să participăm la sfinţenie, la sfinţenia Celui cu adevărat Sfânt, Sfintele Sfinţilor. Dacă genialitatea tolerează o discrepanţă între discurs, concept şi faptă, sfinţenia le ţine împreună într-o unitate care atestă însăşi existenţa, autenticitatea şi forţa ei. Sfântul nu este un om dezbinat, ci este prin excelenţă, după modelul lui Hristos, Care a unificat toate în El, omul unităţii, a unei unităţi care dă consistenţă şi viaţă lumii în care el trăieşte. Sfinţenia nu înseamnă lepădare de lume în sensul negării ei de tip maniheist sau gnostic, ci înseamnă asumarea lumii, deci şi a genialităţii care există în lume, şi transfigurarea ei, adică ridicarea acesteia pe un alt plan, mai adânc, al înţelegerii lumii şi rostului omului în ea.

O confuzie între genialitate şi sfinţenie ar însemna o confuzie între implicaţiile dogmei creştine şi implicaţiile posibilităţilor lumii păgâne, care ar pune sub semnul întrebării însăşi rostul şi efectele Întrupării şi Învierii lui Iisus Hristos. Deşi sunt pictaţi în pridvoarele mănăstirilor noastre, Platon şi Aristotel nu pot fi confundaţi, totuşi, cu Sfântul Ioan Gură de Aur, de pildă, cu Sfântul Vasile cel Mare, cu Sfântul Grigorie de Nazianz sau cu oricare alt sfânt. Genialitatea nu ajunge sfinţenia prin ea însăşi, o poate eventual întrezări, sfinţenia fiind prin excelenţă o chemare şi un deziderat specific creştinismului şi experimentării vieţii lui în dimensiunea ascetică-mistică şi sacramentală a Bisericii. Genialitatea fără sfinţenie se cantonează într-un cerc creatural, în timp ce nici sfinţenia nu poate să fie indiferentă şi refractară faţă de genialitate, faţă de o genialitate întrupată chiar. Genialitatea nu are în Ortodoxie ca şi condiţie fundamentală a realizării ei, dimensiunea liturgic-sacramentală a Bisericii în timp ce sfinţenia are această condiţie fundamentală. În Ortodoxie, în afara acestei dimensiuni eclesial-liturgice-sacramentale, omul nu se poate desăvârşi, deşi poate fi geniul geniilor.

Paul Evdokimov explicitează această corelaţie a lui Berdiaev între genialitate şi sfinţenie arătând care este locul şi implicaţiile sfinţeniei în demersul cultural, cât şi locul şi implicaţiile genialităţii în faptul religios. În opinia lui, Berdiaev „a găsit soluţia în *trecerea de la simboluri la realităţi*. Ministru, general, profesor, episcop – sunt simboluri, funcţii; dimpotrivă, un sfânt este o realitate. O teocraţie istorică, un stat creştin, o Republică sunt simboluri; «comuniunea sfinţilor» este o realitate. Cultura este un simbol când adună operele şi constituie un muzeu de produse împietrite, de valori fără viaţă. Geniile cunosc adânca amărăciune a distanţei dintre focul duhului lor şi operele lor date la iveală. Poate chiar o cultură creştină este imposi-

bilă. Într-adevăr, marile izbânzi ale creatorilor sunt marile eşecuri ale creaţiei, *căci ele nu schimbă lumea*. (...) Astfel, harul profetic al creaţiei înlătură falsa dilemă: Cultura *sau* Sfinţenia, impunând Cultura-Creaţie *şi* Sfinţenia; mai mult încă, acest har stabileşte forma particulară a Sfinţeniei Culturii înseşi. Aceasta este «lumea în Biserică», vocaţia ultimă a metamorfozei sale în «noul Pământ» al Împărăţiei"[6].

Părintele Iustin Popovici arată, împotriva autonomizării culturii, că nu există „cultură adevărată fără sfinţenie. (...) Cultura adevărată, luminarea adevărată nu sunt nimic altceva decât iradierea sfinţeniei"[7]. El subliniază faptul că o cultură epidermică, opusă Evangheliei şi separată de sfinţenie nu este altceva decât o tragică sforţare zadarnică care schimbă fiinţa umană „într-o fiară cu chip de om, instruită, dar sălbatică"[8].

Acest aspect are o importanţă capitală, întrucât poate descoperi adevărata relaţie care trebuie să existe între credinţă, mistică şi cultură, care în manifestările ei să nu fie altceva decât iradierea sfinţeniei. Acest fapt este posibil întrucât atât la baza credinţei/misticii ortodoxe, cât şi la baza culturii stă cultul. Nu se poate concepe o mistică ortodoxă în afara cultului Bisericii, cum nu se poate concepe o cultură autonomă faţă de valorile religioase şi cultice, pe care, de fapt, cultura s-a fundamentat dintotdeauna, excepţie făcând „cultura" modernă şi postmodernă. Părintele Ilarion Felea arată, urmând lui Nichifor Crainic, că fundamentul culturii este religia, cultul, care şi însufleţeşte şi face să rodească orice cultură care stă în relaţie strânsă cu ea: „Dacă studiem istoria culturii sub toate formele ei: istoria artelor, istoria ştiinţelor, istoria filosofiei şi în general istoria tuturor creaţiilor spiritului omenesc, la toate aflăm o origine comună, religioasă. Toate s-au născut din religie; mai precis, din cultul religios"[9]. Într-adevăr, cultura teonomă se încadrează în porunca lui Dumnezeu de „a cultiva Edenul". Ieşită din cult, în diferenţierea anagogică a părţilor sale, cultura teonomă are posibilitatea să reconstituie cu propriile elemente *liturghia cosmică*, ca preludiu şi imagine a *liturghiei* şi *doxologiei cereşti*[10]. Toate acestea sunt posibile întrucât,

[6] Paul Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseţii*, trad. Grigorie Moga, Petru Moga, Editura Meridiane, Bucureşti, 1993. pp. 63-65.

[7] Arhim. Iustin Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om. Abisurile şi culmile filosofiei,* trad. Pr. Prof. Ioan Ică, Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 82.

[8] *Ibidem,* p. 84. Printre obiecţiile aduse discursului teologic al Părintelui Iustin Popovici este şi faptul că „simplifică reducţionist şi sacrifică inacceptabil complexitatea antropologică completă a fenomenului uman în specificitatea lui culturală şi istorică. (...) Aşa se face că, în condiţiile absenţei unei filosofii religioase din acest discurs eminamente hristocentric, lipseşte o justificare ca atare («orizontală») a omului, a lumii, a culturii şi a istoriei umane în ele însele, care să facă dreptate creativităţii umane pozitive" (Pr. Prof. Ioan Ică, Diac. Ioan I. Ică jr., *Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filozofiei ortodoxe a Adevărului,* Studiu introductiv la: Arhim. Iustin Popovici, *op. cit.,* p. 29).

[9] Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, Ed. Episcopiei Aradului, Arad, 1994. p. 20. A se vedea şi Gérard Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, Editions du Cerf, Paris, 1987, p. 188.

[10] Paul Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseţii,* p. 54.

la marginile sale, cultura teonomă este pătrunderea lucrurilor şi fiinţelor până la gândul lui Dumnezeu despre ele[11]. Când este autentică, cultura care este născută din cult îşi regăseşte originile liturgice şi prin mijlocirea lumii acesteia va reuşi să-şi apropie Împărăţia, care nu este nicidecum exclusivistă faţă de o cultură teonomă.

Şi în decursul istoriei, cultura nu a putut face abstracţie de religie, de cultul religios, dezvoltându-se în strânsă legătură cu acesta, aşa încât putem afirma că „religia creează, inspiră şi propagă cultura”[12]. În acest sens se exprimă şi Nikolai Berdiaev: „Cultura se trage din cult. Izvoarele ei sunt sacralităţi. Ea are începuturile în preajma Bisericii şi perioada ei organică a fost legată de viaţa religioasă. Aşa au stat lucrurile în marile culturi antice, în cultura greacă, în cultura medievală, în cultura Renaşterii incipiente. Cultura are geneză nobilă. Ea moşteneşte caracterul ierarhic al cultului. Cultura are fundamente religioase. Aceste trăsături se impun din punctul de vedere cel mai pozitiv-ştiinţific”[13]. Desigur, cultura modernă se doreşte a fi una autonomă, desprinsă de fundamentele religioase şi mistice ale Bisericii. Părintele Felea subliniază: „cartea şi cultura popoarelor europene începe cu creştinarea lor. (...) Toate şi-au început literatura şi cultura prin scrieri creştine iniţiate şi inspirate de Biserică. Acest fapt are o importanţă covârşitoare şi chiar hotărâtoare pentru geneza şi evoluţia culturii lor”[14].

3. Sensul istoric-eshatologic al culturii şi contrafacerile lui

Cultura autonomă nu este altceva decât o trădare a sensului originar al culturii, care având la bază cultul, nu se putea concepe fără referire la Dumnezeu, la valorile religioase ca valori care stau în locul cel mai înalt al ierarhiei valorilor. Cultura autonomă, trădează sensul istoric-eshatologic al culturii izvorâtă din cult şi astfel închide cultura în imanent, fără nici o strălucire transcendentă. Dar închisă în imanent ca şi consecinţă a trădării sensului ei istoric-eshatologic, cultura riscă să devină subcultură, fenomen la care adesea participăm şi noi astăzi. Confuzia dintre cultura autentică şi subcultură sau, mai bine zis identificarea dintre aceste două forme de cultură o întâlnim adesea în cadrul unei culturi autonome şi secularizate. De ce? Pentru că desprinsă de dinamismul ei spre transcendenţă, cultura nu mai are ca şi criteriu al evaluării ei nici un principiu care să o depăşească şi astfel rămâne doar în latura şi umbra morţii. Pentru a scăpa din latura şi umbra morţii, cultura este necesar să facă saltul salvator şi calitativ supe-

[11] *Ibidem,* p. 63.
[12] Ilarion V. Felea*, op. cit.*, p. 22.
[13] Nikolai Berdiaev, *Filosofia inegalităţii. Scrisori către adversarii mei întru filozofie socială,* trad. Florea Neagu, Ed. Andromeda Company, Bucureşti, 2005, p. 313.
[14] Ilarion V. Felea, *op. cit.*, p. 228.

rior spre o cultură teonomă, o cultură în care valorile transcendente să fie respectate şi chiar întrupate.

Paul Evdokimov subliniază rolul, sensul şi destinaţia culturii, care este chemată prin participare la divin să se transfigureze, să se înveşnicească: „După *Apocalipsă,* în Noul Ierusalim neamurile «îşi vor aduce slava şi cinstea» (22, 26), ele nu vor intra deci acolo cu mâinile goale. Se poate crede că tot ceea ce-l apropie pe om de adevăr pe planul cunoaşterii, tot ceea ce exprimă el autentic în artă şi tot ce trăieşte ca adevăr, toate aceste culmi ale geniului său vor intra în Împărăţia lui Dumnezeu şi vor coincide cu adevărata lor realitate aşa cum chipul va coincide cu originalul lui, în vreme ce aici jos, ele doar simbolizează şi ne aduc viziunea lor profetică. (...) Când este adevărată cultura ieşită din cult, îşi regăseşte originile. Şi când orice formă este depăşită prin prezenţă, aceasta, ca şi prezenţa euharistică sau lumina Schimbării la Faţă, nu îngăduie temporalizarea. *Căutaţi Împărăţia lui Dumnezeu*: cultura, în esenţa ei, este această căutare în istorie a ceea ce nu se află în istorie, a ceea ce o depăşeşte şi o conduce în afara limitelor ei; pe această cale, cultura devine expresia Împărăţiei în mijlocul acestei lumi. Aşa cum venirea Hristosului istoric cheamă venirea lui Hristos în slavă, aşa cum Euharistia este totodată vestire a sfârşitului şi în această vestire face deja să irumpă prin anticipare ceea ce sălăşluieşte în noi, tot la fel şi cultura, în punctul ei culminant, renunţă la ea însăşi, trece prin taina bobului de grâu. (...) Dacă orice om după chipul lui Dumnezeu este icoana Lui vie, cultura este icoana Împărăţiei cerurilor. În momentul marii treceri, Duhul Sfânt, cu degetele Sale diafane, va atinge această icoană şi ceva din ea va rămâne pentru totdeauna”[15]. Evdokimov distinge însă între cultura teonomă şi cultura autonomă: „Sfinţii, eroii şi geniile istoriei la limită culminează în singura şi unica realitate. Arta adevărată, icoana, Liturghia, adevărata creaţie sub toate formele ei, sunt Raiul pe pământ: dimpotrivă, orice cult al perversiunii este deja iadul”[16].

Aşa stând lucrurile, cultura este chemată în perspectivă eshatologică să aleagă între „a trăi pentru a muri sau a muri pentru a trăi”: „Mai devreme sau mai târziu, gândirea, arta, viaţa socială se opresc la o limită dincolo de care trebuie să alegi: sau te instalezi în infinitul propriei imanenţe, îmbătându-te cu deşertăciunea acesteia, sau te eliberezi din sufocantele ei limitări, oglindind transcendenţa în apele ei limpezite”[17].

Observăm cum arta şi întreaga cultură trebuie înrudite cu viziunea eshatologică, prin integrarea lor în binomul cultură-cult, care depăşeşte puterile

[15] Paul Evdokimov, *Femeia şi mântuirea lumii,* trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, Bucureşti, 1995, pp. 138-139.
[16] *Ibidem,* p. 123.
[17] Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu,* pp. 134-135.

fireşti şi face apel la forţa sfinţilor şi la puterea pnevmatoforă a Bisericii[18]. Cu alte cuvinte, cultura este chemată la înveşnicire însă nu în mod autonom, ci prin participare-transfigurare în Hristos şi în Biserică. Evdokimov evidenţiază în mod exemplar relaţia dintre cultură şi sfinţenie, dintre credinţă şi cultură, pe care o vede ca o vocaţie a slujirii împărăteşti: „Paradoxul credinţei creştine este acela că ea stimulează creativitatea în lume, dar, în faza finală, adevărata cultură, cea pătrunsă de duh eshatologic desfide lumea şi obligă istoria să-şi iasă din ţâţâni. Atunci nu drumul este imposibil, ci imposibilitatea devine un drum cu jaloane harismatice. (...) Toate formele culturii trebuie să tindă spre această limită, să participe la mijlocirea reciprocă a celor două lumi, asigurând trecerea de la «avuţia» terestră la «fiinţarea» cerească. (...) Savantul, gânditorul, artistul sau reformatorul social vor putea regăsi harismele slujirii împărăteşti: ca preot fiecare va putea să-şi preschimbe cercetarea într-o lucrare sacerdotală, într-un sacrament care preface orice formă de cultură într-un loc teofanic: a cânta Numele lui Dumnezeu cu ajutorul ştiinţei, al gândirii, al acţiunii sociale («sacramentul frăţiei») sau al artei. În felul ei, cultura întâlneşte Liturghia, face să răsune «Liturghia cosmică» şi devine imn de slavă. Odinioară, ţarii însemnaţi erau canonizaţi, dar nu în virtutea sfinţeniei lor personale, ci datorită fidelităţii lor faţă de harismele puterii împărăteşti, puse în slujba poporului creştinesc. Acum intrăm în perioada ultimelor manifestări ale Duhului Sfânt (...) ceea ce ne permite să ne presimţim canonizarea unor învăţaţi, gânditori sau artişti dintre aceia care şi-au dovedit fidelitatea faţă de harismele slujirii împărăteşti şi au creat opere spre slava Împărăţiei lui Dumnezeu. În acest fel harisma profetică a creativităţii suprimă falsa dilemă: cultură sau sfinţenie, asociind creaţia culturală şi sfinţenia; mai mult, această harismă întemeiază cultura însăşi ca pe o formă de sfinţenie”[19].

Aşadar, participarea la sfinţenia lui Dumnezeu constituie o chemare generală şi nu ţine cont de specializări sau titluri specifice. La această sfinţenie sunt chemaţi să participe toţi oamenii, chiar şi oamenii aşa-zişi, de cultură. Prin această participare ei vor înţelege altfel decât autonom menirea lor, darul creativităţii lor, dând în acelaşi timp culturii pe care o aprofundează şi o dezvoltă o nouă faţă, o orientare care conştientizează rolul şi rostul lui Dumnezeu în fiecare manifestare şi creativitate umană. În aceste condiţii, cultura nu numai că va avea o nouă haină, ci va participa la transfigurarea potenţialităţilor şi creativităţilor ei, îşi va pregăti încă de aici şi acum înveşnicirea, intrarea în slava care transfigurează totul. Acest fapt se va putea realiza doar în momentul când „oamenii de cultură” vor deveni în mod real oameni care participă la sfinţenia propusă şi făcută posibilă de

[18] Idem, *Arta icoanei, o teologie a frumuseţii*, p. 41.
[19] *Ibidem*, pp. 138-140.

Iisus Hristos, creaţiile lor nefiind altceva decât un reflex autentic al acestei participări. O cultură autentică, care depăşeşte pragul înrobitor al creaţiei, este o cultură a sfinţeniei care integrează într-un mod cuprinzător toate potenţialităţile şi inspiraţiile creaţiei pe care le dezvoltă şi le aprofundează, afară de păcat şi de „urâtul" din lume, în perspectiva voii şi iubirii lui Dumnezeu faţă de lume.

Universalismul deschis de Întruparea lui Hristos face posibilă participarea culturii fără confuzie la slava lui Dumnezeu şi prin aceasta transfigurarea ei, Hristos fiind nu numai Arhiereul Suprem, ci şi Laicul Suprem, îmbrăţişând astfel întreaga lume în vederea mântuirii ei: „Nici o formă a vieţii sau a culturii nu scapă Domnului, universalismului Întrupării. Imagine a tuturor împlinirilor desăvârşite, Hristos este singurul Arhiereu Suprem; El este şi singurul Laic suprem. A luat asupra Lui sacerdoţiul, dar şi tot ce ţine de laic, deci vocaţiile, meseriile şi toate profesiunile lumii. «Dumnezeu a iubit lumea» aşa păcătoasă cum era. Biruinţa lui Hristos până la coborârea Sa în iad ia proporţii cosmice, care rup toate hotarele. *Theosis*-ul este o noţiune în mod esenţial *dinamică*, a cărui acţiune se întoarce asupra întregului univers asemenea doxologiei care prelungeşte slava lui Dumnezeu asupra întregii umanităţi"[20].

4. Iisus Hristos - modelul relației autentice dintre teologie/ credință și cultură/rațiune

Teologia ortodoxă, plecând de la modelul paradoxal al Persoanei divino-umane a lui Hristos în care umanitatea a fost enipostaziată, mărturiseşte că această unire ipostatică şi modul realizării ei se constituie în model absolut al interrelaţiei dintre teologie şi cultură, credinţă şi raţiune.

Aceste patru atribute – neîmpărţit, nedespărţit, neamestecat, neschimbat – devin model al relaţiei paradoxale dintre teologie şi cultură, determinând „cu mare precizie raporturile dintre Biserică şi lume, dintre Biserică şi istorie, dintre Biserică şi cultură"[21]. Aceste patru atribute arată sensul pozitiv al asumării umanităţii în Persoana lui Hristos prin enipostasiere în vederea îndumnezeirii şi totodată indică sensul pozitivităţii culturii în relaţia ei cu teologia. Iisus Hristos nu este o simplă ipoteză pentru lumea actuală[22], ci El este Dumnezeul-Om, este măsură a toate şi în El şi prin El se poate răspunde la toate exigenţele, întrebările şi nevoile spiritului omenesc, El fiind şi criteriul după care putem limpezi controversata relaţie dintre teologie şi cultură.

[20] *Ibidem,* p. 52.
[21] Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu,* p. 130.
[22] Horia Roman Patapievici, *Politice*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 232.

Părintele Iustin Popovici prezintă în mod excepţional, hristocentric, divino-umanitatea ca şi criteriu fundamental al unei evaluări a relaţiei teologie-cultură, insistând asupra Persoanei lui Hristos. În Iisus Hristos avem răspunsurile fundamentale la întrebările culturii dintotdeauna pe de o parte şi răspunsurile la aprofundările teologiei dintotdeauna. Aceste răspunsuri le avem însă, într-o sinteză vie, nedespărţită sau amestecată: „Cele mai esenţiale cerinţe şi necesităţi ontologice ale fiinţei omeneşti au fost satisfăcute odată pentru totdeauna în Persoana Dumnezeului-om Hristos. Pentru că la toate exigenţele şi nevoile spiritului omenesc care privesc lumea de dincolo de om, Dumnezeul-om răspunde, ca Dumnezeu, în chip omenesc, în timp ce la toate exigenţele şi necesităţile spiritului omenesc care privesc lumea din jurul omului şi de sub om, Acelaşi răspunde, ca om, în chip dumnezeiesc. (...) Potenţialităţile divino-umane care există în fiinţa omului şi care erau supuse tiraniei umanismului luptător împotriva lui Dumnezeu (teomah), Dumnezeu-om le eliberează şi le face în stare să se pună în mişcare şi să se realizeze în toată plinătatea lor nemuritoare. Omul condus de către Dumnezeul-om îşi orânduieşte toate cele ale sale prin Dumnezeu şi trăieşte în această lume enigmatică prin Dumnezeu. El ajunge astfel la desăvârşirea ideală şi alcătuieşte el însuşi cea mai desăvârşită sinteză a dumnezeiescului şi omenescului, a spiritualului şi materialului, a lumii de aici şi a celei de dincolo”[23]. Deci, „care este esenţa Ortodoxiei? – Dumnezeul-om Hristos. Deci tot ceea ce e ortodox are caracter divino-uman; şi cunoaşterea, şi simţirea, şi voinţa, şi gândirea, şi morala, şi dogmatica, şi filozofia şi viaţa. Divino-umanitatea este singura categorie în care se mişcă şi au loc toate manifestările Ortodoxiei”[24].

Pentru Ortodoxie, Iisus Hristos este revelarea maximă a tuturor lucrurilor şi valorilor din această lume, El fiind măsura la care raportăm nivelurile de viaţă ale omenirii atinse înainte de El sau după El[25]. Astfel, în modul teandric de existenţă, viaţa în toate aspectele ei este integrată în metabolismul divino-uman al Persoanei lui Hristos, pentru a fi redimensionată, reînnoită şi transfigurată în întregul ei. Orice aspect al vieţii care nutreşte nemurirea şi îndumnezeirea este necesar să fie altoit pe Trupul cel de viaţă făcător al Domnului, pe Trupul care a biruit moartea şi a extins viaţa, ca posibilitate ce atârnă de voinţa noastră, până la marginile lumii acesteia şi dincolo de ea. Părintele Stăniloae afirmă că Hristos a restabilit prin Întrupare şi Înviere raţiunea umană, sensul ei, activitatea ei, a restabilit-o în starea de posibilitate de a participa la taina lui Dumnezeu, de a acţiona în conformitate cu firea ei, sau, altfel spus, cu voinţa lui Dumnezeu. Astfel, în Iisus Hristos

[23] Arhim. Iustin Popovici, *op. cit,* pp. 119-120.
[24] *Ibidem,* p. 128.
[25] Nichifor Crainic, *Ortodoxie şi etnocraţie,* Ed. Albatros, Bucureşti, 1997, p. 36.

raţiunea umană este restabilită în vocaţia ei teologică, antropologică şi cosmologică. „Dar nu numai voia noastră a restabilit-o Hristos în activarea ei, ci şi raţiunea noastră. Căci Cuvântul lui Dumnezeu este şi dreapta Raţiune personală supremă, după care a fost creată raţiunea personală a fiecărui om, ca să gândească raţiunile lucrurilor ca chipuri ale raţiunilor Logosului divin, împreună cu Raţiunea personală dumnezeiască, într-un dialog cu ea. După legătura pe care o întreţinea cu raţiunea umană înainte de Întrupare, o legătură slăbită prin păcat, raţiunea personală divină Se face Ea însăşi ipostasul sau subiectul raţiunii umane, aducând-o la deplina conformitate cu raţiunea sa divină. Firea umană în Hristos se supune cu voinţă, voinţei Lui divine, pentru că raţiunea ei e luminată de raţiunea divină a Lui, ca model şi izvor al ei, şi vede lucrurile, persoanele umane şi relaţiile dintre ele în mod drept şi în toată profunzimea lor. (...) Raţiunea umană personală îşi găseşte, în această ipostaziere a ei în Logos, împlinirea culminantă. Logosul este astfel împlinirea omului ca persoană; natura umană îşi găseşte în Ipostasul divin împlinirea sa ipostatică. În felul acesta, firea umană se vede împlinită şi pe planul raţiunii ontologice în Ipostasul raţiunii divine”[26].

Olivier Clement pune la baza schimbării de perspectivă a umanismului modern, divino-umanitatea, care revelează omului vocaţia şi scopul său final: „(...) divino-umanitatea ar trebui să lumineze altfel rezultatele şi căutările umanismului modern”[27]. Tot el arată că „hristologia de la Niceea conferă valoare domeniului cercetării ştiinţifice. Omul a fost însărcinat de Dumnezeu cu o misiune cosmică, iar această misiune, compromisă prin cădere, a redevenit posibilă prin mântuire: în Hristos, atins de suflarea şi de focul Duhului Sfânt, omul îşi regăseşte vocaţia de creator creat. Realitatea lumii este atestată de Dumnezeu, lumea îşi aşteaptă mântuirea de la omul mântuit. (...) Hristos a distrus cosmosul magic, ţesut din semne şi angoase, în care omul se dizolva în extazul erotic şi în misticile fuzionale. Monahismul primelor veacuri, prin asceza sa teribilă, a reuşit exorcizarea creaţiei şi zămislirea persoanei mai presus de matricea Marii Mame cosmice, făcând astfel posibile ştiinţa şi tehnica moderne”[28].

Perspectiva pe care o deschide creştinismul faţă de ştiinţă şi raţiune este una pozitivă, de participare a raţiunii la misterul Treimii revelat în lume de Hristos şi nu de „omorâre”, anulare a ei, aşa cum se întâmpla în cadrul religiilor orientale şi de mistere. Ştiinţa modernă a supralicitat această dimensiune raţională a cunoaşterii – nu fără concursul teologiei apusene – reu-

[26] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. I B. M. B. O. R, Bucureşti, 1978, pp. 43-44.
[27] Olivier Clement, *Viaţa din inima morţii,* trad. Claudiu Soare, Ed. Pandora, Târgovişte, 2001, p. 51.
[28] Idem, *„Creştinism şi ştiinţă. Rolul Ortodoxiei”,* în vol. *Bioetica şi taina persoanei. Perspective ortodoxe*, p. 250.

şind să ruptă echilibrul dintre raţiune şi mistică, aşa cum a fost statuat în cadrul teologiei şi experienţei patristice. Deci, creştinismul răsăritean, având model paradoxul Persoanei lui Hristos, nu s-a plasat niciodată pe o poziţie ostilă raţiunii sau ştiinţei, însă niciodată nu a supraestimat raţiunea umană în comparaţie cu celelalte puteri ale spiritului sau ale fiinţei umane în genere. Creştinismul răsăritean nu face astfel din raţiunea umană un zeu, dar nici nu o anulează, ci o priveşte ca un dar dat de Dumnezeu, încurajând astfel cunoaşterea şi progresul ştiinţei autentice care nu se opune rolului şi rostului omului pe acest pământ în conformitate cu voia Creatorului.

Cu toate acestea, pentru teologia răsăriteană Hristos a fost, este şi rămâne criteriul absolut al relaţiei autentice dintre teologie şi cultură. Dar pentru „ca utilizarea criteriului hristologic să fie posibilă, substanţa dogmei despre divino-umanitatea lui Hristos trebuie transmutată din planul doctrinei predicate în cel – mai practic – al unui stil de cugetare, din planul *kerygmatic* în cel *dogmatic* (în sensul apostolic al termenilor). Nu este vorba, prin urmare, doar despre conţinutul în sine al dogmei, ci şi sau mai ales de extragerea consecinţelor acesteia”[29]. Pentru William Dembski, Hristos, Dumnezeul-Om, ocupă locul fundamental în raportarea omului, savantului, la temeinicia conceptuală a teoriilor ştiinţifice: „(...) temeinicia conceptuală a unei teorii ştiinţifice nu poate fi menţinută în afara lui Hristos. (...) Aspectele pragmatice ale teoriilor ştiinţifice pot cu siguranţă să fie urmate fără a recurge la Hristos. Dar temeinicia conceptuală a teoriei poate în cele din urmă să fie aşezată numai în Hristos. (...) Hristos şi-a asumat plinătatea umanităţii noastre şi a intrat în orice loc al realităţii noastre. Prin aceasta, El face din tot ceea ce studiem noi, un studiu despre El”[30]. Iisus Hristos reprezintă în mod absolut nu numai natura naturii noastre, ci şi logica logicii noastre[31], care implică gândirea raţională ce se prezintă centrată în Dumnezeu ca un model veritabil al gândirii noastre. Olivier Clement subliniază, în acest sens, următoarele: „(...) Dacă Hristos este deopotrivă Dumnezeu adevărat şi om adevărat într-o singură şi aceeaşi Persoană, dacă această Persoană la rândul ei este în acelaşi timp distinctă şi nedespărţită în sânul Sfintei Treimi, rezultă obligaţia de a gândi împreună termenii opuşi. O formă a spiritului nostru, de origine teologică, a devenit astfel un element esenţial al logicii ştiinţifice. Se ştie de altfel că fizica actuală se caracterizează

[29] Doru Costache, Basarab Nicolescu, *„Repere tradiţionale pentru un context comprehensiv necesar dialogului dintre ştiinţă şi teologie: Dogma de la Chalcedon”,* în vol. *Noua reprezentare a lumii*, vol. 4, coord. Dr. Magda Stavinschi, Pr. Dr. Doru Costache, Ed. XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2005, pp. 33-34.

[30] William A. Dembski, *Intelligent Design. The Bridges between Science and Theology,* Intervarsity Press, Downers Glove, 1999, pp. 209-210.

[31] Arhim. Iustin Popovici, *Credinţa ortodoxă şi viaţa în Hristos,* trad. Prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Galaţi, 2003, p. 95.

prin recunoaşterea incompatibilităţilor care sunt în acelaşi timp adevărate şi pentru care cel mai banal exemplu este antinomia dintre undă şi corpuscul în înţelegerea luminii”[32]. Observăm cum gândirea antinomică specifică dogmelor religiei creştine, care are în centrul ei însăşi paradoxul Persoanei lui Hristos, Dumnezeu şi Om în acelaşi timp, devine şi constituie un criteriu fundamental în ştiinţa contemporană, care este nevoită să renunţe la limbajul reducţionist şi monist şi, în conformitate cu realitatea, să îmbrăţişeze tot mai mult exprimarea antinomică.

Pavel Florenski subliniază faptul că „*întreaga* noastră concepţie despre lume, toată ştiinţa noastră (...) este construită în totalitate pe ideea de Logos, pe ideea de Dumnezeu-Cuvânt; de fapt, nu doar ştiinţa este aşa, ci şi *toată* viaţa noastră, *toată* structura sufletului nostru. Toţi gândim în categoria de *lege*, conform *armoniei*. Această idee de logic, de logism, de «verbalitate», adeseori deformată până devine de necunoscut, este nervul principal a tot ce este viu şi autentic în viaţa noastră intelectuală, morală şi estetică. «Legea» Lumii unică, universală, atotcuprinzătoare, generală, Numele ipostatic al Tatălui (...), iată premisa religioasă a ştiinţei noastre – iar în afara ei, în afara acestei premise, mai mult sau mai puţin abstract formulată, *nu există* ştiinţă”[33].

Sinodul al IV-lea ecumenic fixează rolul minţii în explicitarea tainelor credinţei, după modelul raportului dintre cele două firi în Ipostasul preexistent al Logosului. Astfel, după cum firea umană era supusă şi ascultătoare faţă de firea divină, în Persoana Logosului întrupat, tot aşa raţiunea umană trebuie să fie ascultătoare tainelor credinţei. „În creştinism credinţa conduce, iar raţiunea este condusă, după cum cunoaşterea este roadă a credinţei care nu este activă decât în speranţă şi lucrătoare prin iubire”[34]. Raţiunea umană a lui Hristos, fiind unită cu Ipostasul Său veşnic, dobândeşte deschidere spre infinitate şi spre o cunoaştere deplină, însă nu în mod autonom, ci doar în legătură iubitoare cu Dumnezeu.

Epistemologia transdisciplinară prezintă afinităţi importante cu dogma de la Calcedon aşa încât exprimarea antinomică, care evită unilateralităţile, se dovedeşte a fi o modalitate tot mai autentică de raportare la realitate. În ceea ce priveşte realitatea hristică, Hristos este şi unitate ipostatică-personală şi dualitate naturală-fizică, ceea ce implică utilizarea *terţului inclus*, cele două noţiuni – unitate şi dualitate –, de neconceput împreună în accepţie reducţionistă (care operează cu logica binară a *terţului exclus* de tip aristotelic) sunt concepute acum ca împreună adevărate. Atât teologia

[32] Olivier Clement, *Creştinism şi ştiinţă. Rolul Ortodoxiei,* p. 251.
[33] Pavel Florenski, *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, Pr. Iulian Friptu, Pr. Dimitrie Popescu, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 85.
[34] Arhim. Iustin Popovici, *op. cit.*, p. 150.

antiohiană cât şi cea alexandrină, care operau cu instrumente metodologice diferite, în planuri diverse ale percepţiei, limitându-se fiecare la o anumită perspectivă asupra paradoxului Persoanei lui Hristos, sunt integrate prin dogma de la Calcedon „într-o structură antinomică în care acestea coexistă articulat, spre a exprima complexitatea realităţii Iisus”[35].

Acestă perspectivă pe care o lansează autenticitatea dogmei calcedoniene implică „deopotrivă considerarea transdisciplinară a dogmei şi încadrarea tradiţională a metodei transdisciplinare”[36]. Acest fapt nu vizează vreun concordism de vreun fel, întrucât tradiţia ortodoxă reprezentată de dogma calcedoniană şi transdisciplinaritatea nu împărtăşesc acelaşi conţinut al credinţei, acordul lor realizându-se „la nivel metodologic, ca afinitate în privinţa manierei de abordare a misterelor prezente pretutindeni în realitate”[37]. Astfel, „transdisciplinaritatea constituie în această privinţă cadrul *par excellence*, definindu-se prin abilitatea de a oferi dreptul de cetate tuturor opiniilor prin faptul că operează cu principiile nivelurilor de realitate, nivelurilor de percepţie şi terţului inclus. (...) Vorbind despre un tablou cât mai cuprinzător, ne referim la capacitatea viziunii transdisciplinare de a corela cunoştinţele acumulate prin intermediul cercetării disciplinare şi misterul situat dincolo de posibilităţile oricărui nivel de percepţie. Exemplară pentru acest spirit integrativ este chiar dogma de la Calcedon, care însumează informaţiile provenite din sensibilităţile şi metodele atât de diferite ale şcolilor alexandrină şi antiohiană, lăsând loc însă experienţei neîncetate cu Hristos cel viu, ireductibil la instrumentarul sistemic şi terminologic al teologiei”[38]. Observăm că în Ortodoxie, Adevărul şi Viaţa, Cunoaşterea şi Mântuirea nu sunt separate, ci converg şi primesc consistenţă în perspectiva Persoanei divino-umane a lui Hristos.

Plecând de la aceste considerente, orice dualism maniheist sau despărţire nestoriană, orice monofizism al divinului separat sau al umanului separat, luate fiecare în parte, devin condamnabile în lumina formulei dogmatice de la Calcedon, care prezintă unirea dintre divin şi uman în Hristos ca fiind realizată în mod neîmpărţit, nedespărţit, neamestecat şi neschimbat. Această dogmă determină aceeaşi relaţie şi în ceea ce priveşte Biserica şi lumea, cultura, istoria. În acest caz, în mod real, societatea şi cultura trebuie să aibă ca fundament nu principii autonome, ci dogma care poate să exprime şi exprimă, dincolo de orice separatisme sau confuzii, un echilibru excepţional la nivelul lumii. Lumea şi cultura ei, fără un asemenea echilibru ca cel expus în formula dogmatică de la Calcedon, echilibru pe care, în definitiv, îl exprimă paradoxul Persoanei lui Hristos, fie va renunţa la

[35] Doru Costache, Basarab Nicolescu, *art. cit.*, p. 43.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem,* p. 44.
[38] *Ibidem*.

Împărăţie şi nemurire în schimbul utopiilor de rai pe pământ, fie va abandona pământul, istoria şi cultura, contemplând în mod platonic şi maniheic cerul. Nici instalarea în istorie în sensul istoricismului rupt de eshatologie, nici desprinderea de istorie sau anularea istoriei în sensul hiperes-hatologismului, ci toate trebuie privite din perspectiva Întrupării, Învierii şi Înălţării lui Hristos-Logosul.

5. Revelaţia culminantă în Iisus Hristos - criteriu fundamental de evaluare a dilemei cultură globală/culturi particulare

Criteriul fundamental pe care creştinii trebuie să-l aibă însă în vedere, într-un context istoric dat, în ceea ce priveşte raportul dintre credinţa lor şi cultura timpului lor, este tocmai o evaluare a acestei culturi în lumina Revelaţiei: „Problema practică este drept urmare redusă la problema unei orientări sănătoase şi vrednice de încredere într-o situaţie istorică dată. Creştinii nu sunt angajaţi în refuzul culturii ca atare. Însă ei sunt datori să aibă o poziţie critică faţă de orice situaţie culturală existentă, măsurând-o cu măsura lui Hristos. Căci Creştinii sunt totodată Fiii Veşniciei, i. e. Viitorii cetăţeni ai Ierusalimului Ceresc. Cu toate acestea, problemele şi nevoile «acestei vremi» nu pot fi în nici un fel anulate sau ignorate, deoarece Creştinii sunt chemaţi să lucreze şi să slujească tocmai în «lumea aceasta» şi «în această vreme». Numai că toate aceste nevoi şi probleme şi scopuri se cer privite în acea nouă şi mai cuprinzătoare perspectivă dezvăluită de Revelaţia Creştină şi luminată de lumina acesteia”[39]. Deci, creştinii au o cetăţenie paradoxală care uneşte, după modelul crucii, în mod antinomic „interioritatea şi exterioritatea, verticala şi orizontala, transcendenţa şi imanenţa, cerul şi pământul, contemplaţia şi acţiunea, mistica şi angajarea. Iar imaginea psihofizică sugerează cu claritate imposibilitatea opţiunilor disjunctive şi unilaterale, ele sunt egal «eretice» şi mutilante”[40].

Tot din perspectiva Revelaţiei divine trebuie privită şi noua provocare lansată de fenomenul globalizării şi anume relaţia dintre cultura globală şi culturile particulare. Cu un caracter pronunţat utilitar, surpând tradiţii, credinţe religioase şi stiluri de viaţă, cultura globală se prezintă ca un fel de amalgam religios şi filosofic care se impune cu stricteţe şi exclusivism nedeclarat faţă de culturile particulare. Părintele Profesor Dumitru Popescu, referindu-se la raportul dintre cultura globală şi culturile particulare, remarcă, în lumina revelaţiei divine, că doar recursul la fundamentul interior al creaţiei va reuşi să descopere o relaţie autentică între cultura globală şi cultu-

[39] George Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiţia. Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu, Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, Bucureşti, 2005. p. 338.
[40] Diac. Ioan I. Ică jr., *art. cit.*, p. 21.

rile particulare: „În fond problema fundamentală pe care n-a rezolvat-o globalizarea este cea a raportului dintre cultura globală şi culturile particulare. Fără existenţa unui fundament interior al universului care să ţină împreună aspectul natural şi spiritual al creaţiei, omul se transformă într-o fiinţă fără rădăcini, care devine izvor nesecat de violenţă şi terorism. Atâta vreme cât nu va depăşi separaţia dintre aspectul material şi spiritual al realităţii, prin fundamentul interior al creaţiei, nu se va putea descoperi relaţia adevărată dintre cultura universală şi culturile locale, iar criza spirituală a omului contemporan va spori mereu. Fără fundamentul interior al creaţiei, cultura globală devine o structură supranaţională uniformă care caută să mătură din calea ei culturile particulare în vederea unor scopuri utilitare”[41].

Putem observa cum – plecând de la ordinea internă a creaţiei prin care se depăşeşte opoziţia dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă – Părintele Profesor Popescu ajunge, în lumina revelaţiei divine, la explicarea raportului dintre universal şi particular, aşa încât, „dimensiunea datorată acestei ordini care permite Logosului divin să le pună pe toate împreună şi pe fiecare în parte, cultura globală nu mai este dată pe deasupra culturilor particulare, ci prin culturile particulare, pentru a afirma fiecare cultură în parte, dar şi pe toate împreună, adică pe cea cosmică, a mântuirii în Hristos”[42]. Mai mult decât atât, „(...) în virtutea ordinii unice a creaţiei în lumina personală a Logosului divin, cultura universală şi cea particulară nu mai constituie două realităţi separate şi opuse între ele, ci două aspecte nedespărţite ale aceleiaşi realităţi. Importanţa considerabilă a acestei ordini, care constituie fundamentul spiritual al întregii creaţii, constă în faptul că atât culturile particulare, cât şi cultura globală, sunt văzute ca realităţi înrădăcinate în constituţia interioară a creaţiei după voia lui Dumnezeu Tatăl”[43]. Deci relaţia dintre cultura globală şi culturile particulare trebuie văzută în lumina revelaţiei divine din perspectiva hristologiei cosmice, care este una paradoxală. Modelul triadologic şi hristologic este izvor şi model al unităţii oamenilor în Biserică, fără anularea personalităţii lor şi a unităţii oamenilor în societate, fără anularea personalităţii lor.

---

[41] Pr. Acad. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *„Ortodoxie şi globalizare – Cultură globală şi culturi particulare”,* în vol. *Biserica în era globalizării*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, pp. 87-88. Pentru o critică a fenomenului globalizării, a se vedea: Ralf Dahrendorff, *„Cvadratura cercului globalizării”*; Stefano Zamagni, *„Globalizarea ca specific al economiei postindustriale: implicaţii economice şi opţiuni etice”;* Riccardo Petrella, *„Critica competitivităţii”*; Joseph Ratzinger, *„Europa, globalizarea şi noua ordine mondială: spre o utopie a ororii?”,* toate studiile în vol. *Gândirea socială a Bisericii,* pp. 443-453; 455-468; 469-480; 519-524.

[42] *Ibidem*, pp. 89-90.

[43] *Ibidem*, p. 90. A se vedea şi: Prof. Dr. Marin Aiftincă, *„Cultură globală şi identitate culturală”,* în vol. *Biserica în era globalizării*, pp. 204-215. Despre o radiografie a fenomenului globalizării cu mutaţiile, implicaţiile şi provocările lui, a se vedea: Diac. Ioan I. Ică jr., *„Globalizarea – mutaţii şi provocări”,* în *Gândirea socială a Bisericii*, pp. 481-495.

Tot din perspectiva acestui model triadologic-hristologic trebuie privită şi relaţia dintre cultura globală şi culturile particulare, precum şi societatea în ansamblul ei. Universalul nu se opune localului, nu este suprapus acestuia, ci este dat în şi prin local. Aşa stau lucrurile nu numai la nivel cultural, ci şi antropologic şi eclesiologic. „Când suntem autentici ca persoane umane încorporate organic propriului spaţiu suntem «universali». Dar şi invers: pentru ca cineva să fie autentic din punctul de vedere al localului, trebuie să fie universal în duh, în iubirea sa. Tradiţia ortodoxă acceptă că există o «universalitate», o deplinătate şi o autonomie a Bisericii locale, deoarece ultima rezumă înăuntrul ei evenimentul global al mântuirii şi al Bisericii universale, în timp şi spaţiu”[44].

La nivel antropologic, modelul triadologic-hristologic ca bază pentru relaţia autentică dintre particular şi universal se realizează în viaţa misticului creştin. Misticul este un om universal. Universalitatea nu este doar expresia exteriorităţii şi a unor interconexiuni convenţionale şi nu stă în contradicţie cu interiorizarea, deoarece „omenirea nu se găseşte în afara omului, nu se mişcă în eter, ci se găseşte în om, în fiecare om”[45]. În acest sens, privită ca şi categorie calitativă, mistică, universalitatea „nu se realizează prin punerea împreună a oamenilor, nici chiar prin adunarea la un loc a tuturor oamenilor din lumea întreagă, ci prin includerea şi cuprinderea lor în fiecare persoană umană concretă. Universalitatea este trăsătura caracteristică a omului adevărat, a adevăratului ipostas”[46].

Universalitatea nu se poate delimita în mod exterior de perspectiva mistică care subliniază importanţa unităţii persoanei umane prin relaţia interioară dintre minte şi inimă. „Oamenii dezbinaţi nu pot constitui o lume unită. Dezbinarea lumii exteriorizează dezbinarea interioară a omului. Epicentrul dezbinării mondiale se găseşte în inima omului, în omul lăuntric; iar dezbinarea care se creează în aceasta depăşeşte orice dezbinare exterioară. De aceea, fundamentul unificării lumii, fundamentul adevăratei universalităţi se găseşte în inima omului”[47]. Tot ceea ce propune astăzi cultura globală, mondializarea cu toată informaţia şi tehnologia ei, este departe de a realiza uni-

[44] Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, trad. Drd. Gabriel Mândrilă, Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, 2003 p. 46. Arhiepiscopul Yannoulatos prezintă, din perspectivă ortodoxă, care este relaţia dintre local şi universal, model care ar trebui să inspire societatea postmodernă la toate nivelele ei: „Universalul nu este ceea ce este uniform. Universalitatea este funcţională, nu adiţională. Nu înseamnă o abandonare treptată a unor forme superioare concrete, specifice unui spaţiu şi unui timp anume, de dragul unei acromii şi uniformităţi universale. Localul nu se opune universalităţii. Dimpotrivă, el este spaţiul ei vital. Universalitatea nu este asociată indiferenţei, care nu contestă localul fiindcă pur şi simplu nu este interesată de el”.

[45] Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare şi universalitate. Himeră şi adevăr,* trad. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2002, p. 78.

[46] *Ibidem,* p. 79.

[47] *Ibidem,* pp. 79-80.

tatea universală a oamenilor care sunt tot mai dezbinaţi în ei înşişi şi între ei. Fără conştiinţa că împărtăşirea comună de cele netrecătoare va duce la împărtăşirea comună şi de cele trecătoare, oamenii nu vor ajunge niciodată să împartă „pâinea" între ei şi să realizeze comuniunea mult căutată.

Dimensiunea mistică a vieţii propusă de Biserică arată că fără centrarea omului contemporan în Iisus Hristos, Dumnezeul-Om şi fără integrarea eclesial-sacramentală care să ducă la eliberarea omului de stricăciune şi moarte, nu putem vorbi la nivel antropologic de o autentică universalitate, ci doar de fenomene universale: „Adevărata universalitate se fundamentează pe omul universal. Şi omenirea universală se edifică prin formarea oamenilor universali. Fără aceşti oameni pot exista fenomene universale, dar nu poate exista universalitate reală. Aceasta se întâmplă în epoca noastră, care caută să edifice universalitatea prin elementele negative ale modernităţii. Cum este posibil să se realizeze aceasta, când omul este stăpânit de dezbinări interioare, când însăşi firea omenească se dezbină continuu şi când îi face pe oameni din ce în ce mai egoişti şi mai iubitori de ei înşişi?"[48].

Deci, „universalitatea pe care o exprimă şi o propovăduieşte Biserica se fundamentează pe *persoană* şi se realizează prin ridicarea persoanei la starea de *topos* al *cuprinderii* întregii lumi, aceea de ipostas universal. Aceasta este universalitatea libertăţii. Dimpotrivă, globalizarea care se promovează în vremea noastră se fundamentează pe nivelarea trăsăturilor specifice şi se realizează prin numerotarea oamenilor şi anularea persoanelor. Este globalizarea lipsei de libertate"[49]. Aşadar, realitatea paradoxală a unei relaţii autentice dintre cultura globală şi culturile particulare se exprimă într-o perspectivă mistică în care triadologia şi hristologia ocupă locul central. Tot în interiorul acestui model triadologic-hristologic îşi găseşte soluţia şi relaţia dintre credinţă şi cultură, genialitatea şi sfinţenia putând coexista într-o singură persoană: misticul, care are deschidere universală, de cuprindere şi unificare fără confuzie a tot ce există, după modelul Hristos.

Numai în aceşti termeni, teologia şi cultura pot sta într-o relaţie care să faciliteze omului o cunoaştere integrală şi mântuitoare. Nu este permisă nici o confuzie între teologie şi credinţă, după model monofizit, dar nici o separare a culturii de teologie, după model nestorian. Dacă monofizismul cultural anulează transcendenţa teologiei şi revelaţia, monofizismul teologiei anulează integralitatea omului şi a cosmosului, primul dotat cu raţiune, cel de-al doilea cu raţionalitate. Între credinţă şi cultură este nevoie să se descopere raportul statuat de secole în Răsăritul creştin după modelul paradoxal al Persoanei lui Hristos, în Care sunt unite umanitatea cu Ipostasul divin în mod *neîmpărţit, nedespărţit, neamestecat, neschimbat*.

[48] *Ibidem,* pp. 80-81.
[49] *Ibidem,* p. 90.

EVANGHELIE ŞI CULTURĂ ÎN CONTEXTUL SOCIETĂȚII CONTEMPORANE*

VALER BEL

Misiunea creştină presupune comunicarea Vestei celei Bune a mântuirii în Hristos către o comunitate umană, folosind pentru aceasta elemente şi valori culturale. Evanghelia nu poate fi predicată decât folosindu-se un anumit limbaj, concepte şi imagini omeneşti care aparţin unei anumite culturi. Desigur, aceste concepte şi imagini nu sunt adevărul însuşi al Evangheliei, ci mijloace lingvistice şi de gândire prin care este prezentat adevărul Evangheliei şi care ne conduc la comuniunea cu Dumnezeu. Pe Dumnezeu îl găsim dincolo de noţiunile şi imaginile prin care exprimăm adevărul despre El şi despre lucrarea Lui mântuitoare. Prin aceste noţiuni, concepte şi imagini, misiunea creştină îndreaptă omul spre întâlnirea personală şi comuniunea adevărată cu Dumnezeu, Care rămâne inefabil. Inefabilitatea lui Dumnezeu şi a lucrării Lui nu înseamnă însă agnosticism. Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, cele două modalităţi de fixare şi transmitere a Revelaţiei divine supranaturale, exprimă în formele culturale ale timpului, transfigurate de duhul Evangheliei, adevărul despre Dumnezeu şi despre lucrarea Lui de mântuire şi de îndumnezeire a omului prin har.

1. Câteva considerații de ordin istoric

Propovăduirea Evangheliei s-a confruntat de la început cu cultura semită, prin care s-a exprimat Evanghelia, şi apoi cu cultura greco-romană ce domina bazinul mediteranean. Răspândirea creştinismului s-a confruntat de la început, nu numai cu religiile păgâne ale timpului, ci şi cu culturile pe care acestea le-au creat şi promovat, şi prin intermediul cărora s-a transmis păgânismul. Acolo unde este propovăduită Evanghelia, are loc o confruntare între Evanghelie şi religia sau religiile locului, dar şi între Evanghelie şi culturile respective.[1]

[1] Pr.dr. Mircea Basarab, *Biserica şi neamul în diaspora*, Ed. Limes, Cluj-Napoca,

Evanghelia transmisă iniţial prin intermediul culturii semite s-a confruntat cu cultura greco-romană pe care Părinţii Bisericii o cunoşteau. Confruntarea dintre mesajul Evangheliei şi cultura greco-romană a luat forme diverse. Istoria comunicării Evangheliei cunoaşte atitudinea critică radicală a lui Tertulian care se întreba: "Întrucât se aseamănă Atena cu Ierusalimul, Academia cu Biserica, ori ereticii cu creştinii?"[2] Această atitudine critică negativă provine din precauţia de a evita un sincretism între creştinism şi elenism, deoarece, ca orice operă omenească, filosofia şi cultura antică au avut pe lângă părţile lor luminoase şi înălţătoare, şi părţi idolatre, obscure şi hedoniste care incitau omul să se alipească mai mult de cele trecătoare decât de realităţile eterne. Pe de altă parte, în interpretarea apologeţilor, a şcolii din Alexandria şi îndeosebi a lui Origen, cultura şi filosofia greacă au o valoare pozitivă. Căci marii filosofi ai antichităţii au cultivat simţul pentru valorile eterne, pentru bine, adevăr şi frumos, pregătind astfel terenul pentru răspândirea Evangheliei lui Hristos. Filosofia antică, în această interpretare, a făcut parte din planul lui Dumnezeu pentru «plinirea vremii» în vederea întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dacă Vechiul Testament este considerat, după cuvântul sfântului Apostol Pavel, ca un pedagog spre Hristos în cadrul poporului ales, tot astfel şi filosofia antică a îndeplinit în lumea păgână acelaşi rol de pedagog spre Hristos. Socrate, Heraclit şi Platon sunt citaţi pentru rolul lor de «pedagogi» în lumea păgână, de aceea chipurile lor sunt pictate pe pereţii exteriori ai bisericilor cum sunt cele din Moldova şi Bucovina. Dacă există până astăzi continente mai puţin receptive la valorile creştine, aceasta se datoreşte în bună măsură absenţei unor filosofi care să ridice mintea omului la valorile ideale.[3]

Având în vedere relaţia dintre Evanghelie şi cultură, teologia patristică s-a declarat în favoarea unei metode selective care i-a permis să ia din filosofie tot ceea ce era bun şi putea contribui la edificarea omului, şi să respingă tot ce putea dăuna spiritualităţii şi vieţii creştine. În acest sens, sfântul Vasile cel Mare recomandă tinerilor creştini lectura filosofilor greci, din care să culeagă cu discernământ înţelepciunea lor: "Tocmai pentru aceasta vin şi vă sfătuiesc. Că nu trebuie să daţi cu totul acestor bărbaţi cârma minţii voastre, oriunde v-ar duce, ci să primiţi de la ei atât cât vă este de folos şi să ştiţi ce trebuie să lăsaţi la o parte."[4] Pentru a ilustra şi mai concret acest îndemn, el recurge la următoarea imagine plastică: "După cum celelalte fiinţe

2001, p. 116-117.

[2] Tertulian, *Contra ereticilor*, în: Apologeţi de limbă latină, traducere, introducere, note şi indicii de prof.dr. Nicolae Chiţescu, PSB, 3, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 143.

[3] Pr.prof.dr. Dumitru Popescu, *Filosofia antică şi impactul ei asupra teologiei apusene şi răsăritene*, în: Teologie şi cultură, p. 80.

[4] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a către tineri*, II, traducere, introducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, PSB, 17, Ed. IBMBOR, p. 567.

se bucură numai de mirosul sau de frumuseţea florilor, iar albinele pot lua din flori şi mierea, tot aşa şi aici, oamenii care nu caută în astfel de scrieri numai plăcutul şi frumosul pot să scoată din ele şi un oarecare folos pentru suflet. Trebuie, deci, şi voi să citiţi scrierile autorilor profani, aşa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nici o alegere la toate florile peste care se aşează, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înţelepţi, să luăm din cărţi cât ni se potriveşte nouă şi cât se înrudeşte cu adevărul, iar restul să-l lăsăm. Şi după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot aşa şi cu nişte scrieri ca acestea; să culegem atât cât este de folos şi să ne ferim de ce este vătămător. Aşadar chiar de la început se cuvine să cercetăm pe fiecare dintre învăţături şi să le adaptăm scopului urmărit, potrivit proverbului doric: «potrivind piatra după fir»".[5]

Există o «preparatio evanghelica» în spiritul uman, pe care Biserica nu putea să o excludă. Acest lucru se poate observa mai ales în perioada marilor sinteze teologice patristice. În virtutea metodei selective amintite, teologia patristică a fost pentru preluarea şi convertirea valorilor culturale clasice. Dar ea n-a optat pentru un sistem filosofic, ci a luat din fiecare sistem elemente care au ajutat-o să pună în evidenţă adevărul de credinţă neschimbat al Bisericii lui Hristos. Pentru a pune în evidenţă, spre exemplu distincţia dintre chipul lui Dumnezeu din om şi asemănarea cu Dumnezeu la care este chemat să se înalţe prin har, credinţă şi fapte bune, teologia patristică a făcut apel la relaţia aristotelică dintre potenţă şi act. Chipul este asemănarea potenţială, iar asemănarea este chipul actualizat. Iar pentru a da expresie aspiraţiei înnăscute a omului către Dumnezeu, spre care năzuieşte, ajutat de harul divin, teologia patristică a făcut apel la erosul platonic pe care l-a încreştinat şi l-a transformat în element component al învăţăturii creştine despre desăvârşire. Dar a respins cu hotărâre atât concepţia excesiv de pesimistă a platonismului despre trup, care a determinat pe unii dintre teologii creştini să susţină că chipul lui Dumnezeu din om a fost distrus complet prin păcat, cât şi optimismul aristotelic cu privire la natura umană, care a făcut pe unii dintre teologii scolastici de mai târziu să susţină că omul îl poate cunoaşte pe Dumnezeu, prin propriile sale puteri, fără ajutorul harului divin, uitând că religiile păgâne, în care se regăseşte acest principiu, n-au putut depăşi pragul panteismului.[6]

În confruntarea cu filosofia şi cultura greco-romană, teologia patristică a trebuit să expună învăţătura Bisericii, pentru a o face accesibilă în cadrul acestei culturi, bazându-se pe Revelaţia biblică dar folosindu-se şi de ter-

[5] *Idem*, III, p. 569-570.
[6] Pr.prof.dr. Dumitru Popescu, *Filosofia antică şi impactul ei asupra teologiei apusene şi răsăritene*, p. 83.

meni luaţi din filosofia contemporană.[7] Părinţii Bisericii folosesc în lucrările lor arta combaterii împrumutată de la filosofii greci şi apologetica iudaică. Ei preiau de asemenea noţiuni şi expresii din filosofia greacă pe care le folosesc în prezentarea învăţăturii creştine, după ce le-au dat un conţinut creştin.[8] Dar de o valabilitate absolută pentru ei este convingerea că "ceea ce nu s-a făcut cunoscut fiilor oamenilor din alte generaţii, acum s-a descoperit"[9] în Hristos. Pentru ei unicul adevăr este "acela despre care Domnul a spus: «*Eu sunt adevărul*»"[10] (In. 14, 6). Ca urmare, învăţătura creştină este adevărul şi filosofia adevărată, pe când filosofia în sensul comun contribuie la căutarea adevărului. Aşa cum toate obiectele devin complet vizibile şi pot fi recunoscute atunci când răsare soarele, tot aşa se recunosc adevărurile dobândite de filosofie în relaţia lor cu adevărul creştin; ele sunt luate în considerare în măsura în care conduc spre cunoaşterea Adevărului unic.[11]

În Biserica primară culturile cu care s-a confruntat creştinismul au devenit punct de plecare şi forme de exprimare a credinţei creştine. Adresanţii Evangheliei erau oameni concreţi marcaţi de concepţii religioase şi etice precise şi adorau pe Dumnezeu în felul lor, aşteptând de la ordinea vieţii şi a serviciilor religioase sensul şi împlinirea vieţii. În asemenea comunităţi concrete trebuia să se articuleze mesajul evanghelic, într-o formă accesibilă. În această situaţie, comunităţile creştine au preluat elemente ale tradiţiilor culturale şi religioase pe care le-au reinterpretat, altora le-au dat un conţinut nou iar altele au fost respinse ca unele ce contraziceau credinţa creştină.[12] Dar mai presus de toate au creat, în puterea Duhului evanghelic, forme culturale noi de exprimare a credinţei şi spiritualităţii creştine. În acest proces de asimilare, transformare, respingere şi creaţie, concomitent cu stabilirea şi transmiterea structurilor sacramentale ale Bisericii, a luat naştere o obiectivare a credinţei creştine. Un asemenea proces s-a realizat la început în confruntarea cu iudaismul, apoi cu elenismul, în Imperiul roman şi în spaţiul galic şi germanic. Inculturarea nu s-a restrâns numai la cultura greco-romană, căci în perioada patristică, şi mai târziu în cea bizantină, acest proces s-a produs şi în confruntarea cu alte culturi. Încreştinarea Etiopiei, Siriei, Armeniei, Georgiei şi apoi, misiunea la popoarele slave au dovedit că creştinismul nu se transmite doar prin intermediul unei singure culturi. Procesul inculturaţiei nu s-a desfăşurat fără conflicte însă totuşi organic.

---

[7] *Teologia dogmatică şi simbolică*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1958, p. 387.
[8] I. Zizioulas, *Fiinţa eclesială*; Th. Nikolaou, *Die Rolle der Philosofie in der griechischen Patristik*, p. 308.
[9] Clement Alexandrinul, *Stromate V,13*, traducere, cuvânt înainte, note şi indicii de Pr. D. Fecioru, PSB, 5, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 360.
[10] *Ibidem*, I, 5, p. 28.
[11] Ibidem; Th. Nikolaou, *art.cit*., p. 308-309.
[12] K. Müller, *Inkulturation*, în: Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, p.176.

Interacţiunea dintre Evanghelie şi cultură nu a fost o acţiune întâmplătoare, ci un act misionar în care s-au respectat anumite criterii. În acţiunea de evanghelizare, criteriul teologic are un rol decisiv, ajutând să se facă o distincţie clară între Evanghelie şi cultură. Evanghelia se întemeiează pe Revelaţia divină împlinită şi desăvârşită în Iisus Hristos şi nu poate fi confundată cu nici o cultură. Această neidentificare a Evangheliei cu o anumită cultură, pe de o parte şi confirmarea diversităţii culturale prin care se exprimă Evanghelia, pe de altă parte, a asigurat Bisericii un succes misionar incontestabil şi de durată.

Echilibrul între Evanghelie şi cultură se exprimă în tradiţia Bisericii Ortodoxe în faptul că ea a accentuat totdeauna unitatea de credinţă, unitatea sacramentală, canonică şi liturgică şi a confirmat diversitatea harismatică, misionară şi pastorală, proprie fiecărei Biserici locale, care se organizează şi se conduce autonom, rămânând în comuniunea Bisericii universale. Biserica locală este manifestarea concretă a Bisericii universale[13] în diferite medii culturale, etnice şi sociale, care creează valori specifice la poporul la care a fost trimisă pentru a vesti Evanghelia lui Hristos, după limba şi cultura lui, cu scopul de a înălţa omul la asemănarea cu Dumnezeu spre a se împărtăşi de viaţa Sfintei Treimi.

Inculturaţia, ca şi convertirea de altfel, este un proces care implică un angajament ferm şi continuu pe calea lui Hristos. De aceea inculturaţia este în esenţă convertire. Trebuie deci să se plece întotdeauna de la schimbarea omului care prin convertire transformă cultura şi mai ales, inspirat de duhul Evangheliei, creează cultură creştină ca mediu adecvat de exprimare a credinţei şi spiritualităţii evanghelice.

2. *Raportul dintre Evanghelie şi cultură*

Evanghelia trebuie să fie exprimată prin noţiuni, cuvinte, imagini şi acte, într-un cuvânt prin mijloace culturale pentru ca ea să fie primită şi trăită.

Revelaţia divină care a culminat în Iisus Hristos s-a făcut treptat prin acte, cuvinte şi imagini. Actele pe care toată Revelaţia Vechiului Testament le profeţeşte şi le pregăteşte sunt întruparea Fiului lui Dumnezeu, răstignirea, învierea şi înălţarea Lui ca om, trimiterea Duhului Sfânt o dată cu întemeierea Bisericii şi lucrarea continuă a Duhului Sfânt în şi prin Biserică. Toate aceste acte, afară de lucrarea continuă a Duhului Sfânt în şi prin Biserică, sunt acte ale Revelaţiei divine, fiind însoţite de cuvinte care atrag atenţia asupra lor şi lămuresc sensul lor. Cuvântul premerge şi succede acţiunea mântuitoare a lui Dumnezeu. Ele îndeamnă pe oameni să se deschidă ener-

[13] A se vedea mai pe larg: Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Biserica universală şi sobornicească*, în: „Ortodoxia", XVIII, 1966, nr.2, p.167-198.

giei promise şi comunicate de Dumnezeu pentru a răspunde cu recunoştinţă şi încredere lucrării Lui mântuitoare.[14]

Profeţii şi scriitorii Vechiului Testament şi apoi, Apostolii şi autorii Noului Testament au folosit fără îndoială, noţiunile, cuvintele, şi formele literare ale timpului, mijloacele culturii lor, pentru a exprima Revelaţia divină. Dar aceste noţiuni, cuvinte şi forme de exprimare au suferit o transfigurare în modul cum au fost combinate pentru a exprima experienţa lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu.[15] Pe lângă aceasta, ele constituie forma originară în care a fost exprimată şi fixată Revelaţia divină sub inspiraţia Duhului Sfânt.

Prin urmare, fondul esenţial al Revelaţiei creştine se identifică cu o serie de acte prin care s-a realizat, iar aceste acte au fost exprimate fără alterare prin anumite cuvinte, imagini şi forme culturale. Chiar dacă se folosesc alte cuvinte, imagini sau forme culturale, ele trebuie să exprime acelaşi fond de acte mântuitoare şi spiritualitate creştină pe care îl exprimă cuvintele, imaginile, formele culturale originare.[16] Tradiţia dogmatică a Bisericii nu face altceva decât să exprime mai precis şi mai explicit diferite aspecte ale lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Aceste forme au fost recunoscute de Biserica universală ca unele ce exprimă fidel conţinutul tradiţiei apostolice. Dumnezeirea lui Iisus Hristos şi actele lui mântuitoare nu pot fi considerate ca o haină culturală a timpului în care s-a fixat Revelaţia divină.

Biserica Ortodoxă respectă şi promovează cultura fiecărui popor ca mijloc de propovăduire a Evangheliei, considerând diversitatea limbilor şi a culturilor ca fiind confirmate de Dumnezeu prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostolii care au mărturisit pe Hristos în limbile tuturor celor prezenţi în Ierusalim la praznicul Cincizecimii (F.A.2, 1-12).[17]

Asumând diversitatea contextuală specifică fiecărui popor, ea accentuează în acelaşi timp că această diversitate exprimată prin limbă, cultură, context etnic, istoric şi geografic nu trebuie să împiedice de a mărturisi pe Hristos ca unic Mântuitor: *„Căci unul este Dumnezeu, unul este şi Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni; omul Hristos Iisus, Cel Ce S-a dat pe Sine preţ de răscumpărare pentru toţi - mărturia la vremea ei." (1 Tim. 2,5-6). „Iisus Hristos este acelaşi, ieri şi azi şi'n veci"* (Evr.13,8), aşa cum este mărturisit în tradiţia apostolică şi a Bisericii. Orice inculturaţie trebuie să plece de la mesajul Evangheliei care este unic, şi de aceea orice teologie creştină trebuie să exprime fidel lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în

[14] Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini*, p.355.
[15] *Ibidem*, p.348.
[16] *Ibidem*, p.349.
[17] A se vedea mai pe larg: Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă*, în „Ortodoxia", XXIX, 1977, nr.2, p.143-152.

Iisus Hristos. Istoria creştină în diferite ţări nu poate fi văzută decât în contextul unic al istoriei creştine întregi.

Deoarece întâlnirea mesajului Evangheliei şi lume are loc numai în situaţiile concrete ale oamenilor şi comunităţilor umane foarte diferite din punct de vedere istoric, social şi cultural, trebuie ca mesajul Evangheliei primit prin credinţă să fie trăit în situaţii diferite şi să fie exprimat în conformitate cu diversitatea etnică şi culturală.

Pe de o parte, Evanghelia îşi păstrează integritatea ei revelaţională, dar pentru a comunica acest mesaj revelat, Biserica nu trebuie să ignore cultura indigenă nici să impună o cultură străină, privilegiată cu care ea este asociată din punct de vedere istoric.[18] Credinţa creştină germinează şi creşte în sânul unei culturi umane, după cum sămânţa creşte, în ogoare diferite, în condiţii de climă diferită, şi rodeşte în forme mereu noi, păstrându-şi în acelaşi timp originea şi fiinţa. Ea asumă cultura în mod creator, respectând identitatea şi particularitatea fiecărei persoane şi comunităţi umane.

Pe de altă parte, propovăduirea Evangheliei rămâne totdeauna un «semn de contradicţie», adică pune în cauză supremaţia oricărei culturi sau ideologii. Misiunea creştină rămâne fidelă identităţii Evangheliei, caracterului său unic, «judecă» şi supune cultura unui proces de «transcendere» şi transfigurare, după modelul întrupării Domnului.[19] După cum Fiul lui Dumnezeu a asumat o fire umană concretă, a trăit ca om concret într-un context social şi cultural, în cadrul unui popor concret, devenind Dumnezeu cu noi, şi a ridicat omenitatea Sa la desăvârşire şi îndumnezeire, tot aşa urmează ca Evanghelia lui Hristos să se «întrupeze» în fiecare cultură şi să o transfigureze pentru ca în felul acesta cultura să devină mediu adecvat de comunicare şi trăire a Evangheliei.

Aşadar, nici înstrăinare faţă de valorile etnice şi culturale existente, nici juxtapunere sincretistă, ci o asumare critică din care să reiasă o identitate nouă cu o particularitate istorică şi culturală. Biserica este deschisă tuturor popoarelor, tocmai prin indigenizarea Evangheliei. Fără să distrugă identitatea etnică şi culturală a persoanelor şi naţiunilor, Biserica le dă o altă dimensiune şi identitate, aceea a unităţii lor ontologice în Hristos: *„Căci câţi în Hristos v'aţi botezat, în Hristos v'aţi îmbrăcat. Nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască; pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus". (Gal.3, 27, 28).*

3. Contextul cultural al societății contemporane

Religia este baza culturii şi determină formele acesteia, felul în care înţelegem familia, statul, economia, arta, ştiinţa, felul în care ne orientăm

[18] Pr.prof.dr. Ion Bria, *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă*, p.31.
[19] *Ibidem*.

şi ne modelăm viaţa, etc. Fiecare religie are propriul ei mod de formare a vieţii aderenţilor săi. În absolut toate civilizaţiile, cultura a apărut în strânsă legătură cu templul, s-a dezvoltat întâi în sens religios, pentru ca ulterior să se fragmenteze în culturi specifice, identificându-se cu particularităţile existenţei umane, aşa încât vorbim astăzi de „cultură religioasă", „cultura politică", „cultura tehnică" sau „tehnologică", etc.

Însă toate aceste culturi particulare, fragmentare sau compartimentale au tins întotdeauna şi tind să se solidarizeze într-o „cultură totală" sau atotcuprinzătoare pe care Tudor Vianu o defineşte ca pe o „capacitate de a trăi lumea sub toate aspectele ei, a o preţui în sensul tuturor valorilor pe care ea virtual le include." Astfel, cultura totală implică existenţa unei dimensiuni fundamentale religioase a acesteia către care în mod necesar, conştient sau inconştient tinde existenţa umană. Constatăm deci faptul: cultura derivă din cult dar a devenit astăzi o încercare aproape reuşită de înlocuire a cultului în mentalitatea umană contemporană pentru mulţi.

Căci cultura europeană a primit odată cu Renaşterea şi „umanismul" acesteia noi dimensiuni, accentuat antropocentrice, pentru ca în final, cultura, sau mai bine zis diferitele culturi ale secolului al XX-lea să devină pur antropocentrice. Însă lumea secolului al XX-lea este o lume multinaţională, în care fiecare etnie îşi trăieşte propria cultură, fiecare tradiţie culturală se afirmă ca autentică. Însă, în trăirea culturii, dimensiunea religioasă a omului teocosmic se estompează în favoarea celei mundane, îndepărtându-se în căutarea adevărului, mai mult ca oricând de ceea ce doreşte să găsească. Astfel, renunţând la liantul sigur al integrării tuturor formelor de cultură în „cultura totală", liant care este Dumnezeu, în căutarea disperată de a realiza unificarea culturală, lumea a găsit liantul om, cultura totală devenind astfel multiculturalism, în care fiecare contribuţie este considerată esenţială atunci când vine să sprijine demersul cultural pur uman. Însă în acest principiu al egalitarismului cultural, în care orice tradiţie culturală şi orice formă de cultură este justificată, multiculturalismul propune adesea o exacerbare a culturilor minorităţilor: sociale, sexuale, profesionale, etc., în detrimentul culturilor tradiţionale, cu fundamente religioase evidente.

Cultura integratoare (totală) este socotită imperialistă, neexistând nici literatură universală, nici valori universale. Absolut tot ce are această pretenţie a universalităţii trebuie sistematic discreditat, pentru că neexistând o axiologie general valabilă, multiculturalismul se pliază confortabil pe această ideologie, aducând justificări valorice proprii fiecărui gen de cultură pe care îl înglobează. Astfel, de la „visul" culturii totale, lumea se trezeşte la realitatea multiculturalismului, a culturii globale fără nici o tradiţie culturală. În fond, argumentul „cultural" al valorizării fiecărei culturi particulare, chiar dacă e vorba de literatură şi artă pornografică, de muzică satanistă sau cine-

matografie SF, în contextul multiculturalismului va duce la dislocarea indivizilor şi comunităţilor tradiţionale într-o serie de grupuri minoritare agresive. Cultura tradiţională dispare astfel, într-un dezastru cultural global perceput ca spectacol şi marfă, o cultură de masă şi de consum.

4. Misiunea culturală a creştinilor

Conţinutul şi dinamica culturii nu stau sub autoritatea Bisericii sau a credinţei. Însă responsabilitatea creştină pentru dezvoltarea sănătoasă a culturii stă în strânsă legătură şi sub multiple aspecte cu credinţa creştină şi cu mântuirea deoarece credinciosul îşi trăieşte credinţa într-un mediu cultural concret de care este influenţat şi pe care la rândul său îl poate influenţa.

Cultura umană pentru a fi cu adevărat umană are nevoie de ştiinţa mântuirii care se exprimă în cultivarea valorilor creştine ca iubirea, dreptatea, comuniunea, căutarea adevărului, etc. şi în grija pentru integritate în toate zonele culturii.

Cea mai importantă contribuţie pe care o pot aduce creştinii la dezvoltarea culturii este în primul rând să-şi trăiască credinţa în acurateţea ei evanghelică, să fie oameni deplini, creştini autentici.

Îndemnul şi trimiterea Mântuitorului Iisus Hristos „voi sunteţi sarea pământului" şi „lumina lumii" (Mt. 5, 13, 14) cere înainte de toate ca noi înşine să fim creştini, oameni autentici.

O perspectivă mai profundă asupra reciprocităţii dintre cultură şi religie, cultură şi teologie, cultură şi spiritualitate creştină face ca această trimitere să fie o misiune în sensul că fiecare, după posibilităţile sale trebuie să participe conştient şi responsabil la promovarea culturii umane autentice. Faptul acesta este evident mai ales în societatea contemporană în care ideologiile înstrăinate de Dumnezeu şi de aspiraţiile umane cele mai profunde după împlinire şi desăvârşire caută tot mai mult să se infiltreze în viaţa culturală ducând la înstrăinarea omului.

Liberi de orice aroganţă şi false siguranţe, creştinii pot să integreze în cultură *dăruirea* lor autentică pentru adevăr şi pentru căutarea adevărului şi al sensului vieţii precum şi *dispoziţia* de a concretiza adevărul în viaţă, în faptele zilnice.

De asemenea, datoria stringentă a creştinilor este să cultive virtutea şi arta dialogului în căutarea adevărului, virtutea comunicării adevărului şi a căutării comune a adevărului deplin şi adevărat al vieţii.

Într-o cultură cu adevărat umană, mai ales când aceasta trăieşte din moştenirea creştină, pe care o recunoaşte sau nu, nu trebuie să existe nici o îndoială că toţi oamenii trebuie să participe la dezvoltarea culturii autentice nu numai ca receptori pasivi ci trebuie să contribuie efectiv la promovarea ei.

Pentru creştini este o exigenţă şi o expresie a mulţumirii aduse lui Dumnezeu Creatorul şi Mântuitorul străduinţă ca împreună cu toţi oamenii bine intenţionaţi să modeleze formele vieţii şi să întreţină conştiinţa că fiecare om, bărbat şi femeie, are posibilitatea să-şi dezvolte datul creatural „după chipul lui Dumnezeu" şi în contribuţia sa la viaţa culturală şi socială.

Modul în care omul în cooperare cu ceilalţi stăpâneşte pământul şi îl modelează pentru a fi locuibil este o problemă culturală şi socială fundamentală, atât în perspectiva culturii persoanei umane şi a comunităţii cât şi în cea a culturii materiale.

De aceea creştinii trebuie să promoveze în colaborare cu toţi oamenii valorile cu adevărat umane şi universale ca: prioritatea persoanei faţă de lucruri, necesitatea comuniunii, dincolo de cultura materială, astfel încât cultura materială să stea în slujba persoanei şi a comuniunii, a ordinei atotcuprinzătoare a dreptăţii şi solidarităţii umane. Faţă de un activism impersonal şi înrobitor trebuie să facă vizibilă dimensiunea contemplativă a vieţii.

CONTRIBUȚIA ORTODOXIEI LA CULTURA EUROPEANĂ

IOAN-VASILE LEB

Abstract: The Contribution of Orthodoxy to European Culture.
Romanian Orthodox Church from the beginning supported the approach of the political class of Romania's entry into the European Union, considering that our country is part of Europe and, as such, must take back its rightful place in the great European family structures. The peoples of Europe, even when their constitution, they accepted the influence of Christian teaching and have connected their existence with three broad intellectual dimensions: the Christian faith, the tradition of classical Greek and Roman heritage.

On the phenomenon of secularization, which is so present in our continent is a serious error of a theology that confuses God's transcendence with God absence in creation. In this way we can understand why the European Constitution lacks even the fundamental element of our continent, because it has not even been mentioned in this extremely important document.

God was considered as a simple external cause of the universe that not interested too much the scientists and researchers. However, this internal rationality, which is manifested through the intercession of the Divine uncreated energies, specific teaching of Orthodoxy, not only depicts God as a cause outside of the cosmos, but also because of internal, allowing dialogue between theology and science.

Intrarea României în Uniunea Europeană, în ianuarie 2007 a fost nu numai aşteptată, ci îndelung pregătită, cu eforturi depuse de către întregul nostru popor. În ceea ce o priveşte, Biserica Ortodoxă Română a sprijinit de la bun început demersul clasei politice, pe considerentul că ţara noastră este parte a Europei şi, ca atare, trebuie să-şi reprimească locul cuvenit în structurile marii familii europene. Întrucât acţiunile de acest gen, care s-au derulat sub patronajul Bisericii ne-ar răpi prea mult timp pentru a le prezenta aici, voi aminti doar una singură, care este edificatoare în acest sens.

Este vorba despre conferinţa internaţională cu tema: „Ortodoxia parte integrantă din spiritualitatea şi cultura europeană", ale cărei lucrări s-au desfăşurat la Mănăstirea Constantin Brâncoveanu, Sâmbăta de Sus, între 28 aprilie – 2 mai 2004[1]. După cum reiese limpede din tema conferinţei, exista conştiinţa că Ortodoxia este, fără îndoială, parte a spiritualităţii europene. Ne aflam în perioada pre-aderării. Să se fi schimbat ceva între timp, după aderare, după ce am devenit membri deplini ai UE?

Nu, dimpotrivă! Responsabilitatea noastră este mult mai mare acum, pentru că avem de-a face cu un proces de lungă durată, în cadrul căreia Ortodoxia naţională şi mondială este chemată să-şi aducă aportul său, căci Europa rămâne şi va fi o Europă a naţiunilor şi a culturilor.

Dar care ar putea fi contribuţia şi relevanţa Ortodoxiei pentru cultura europeană? Pentru a răspunde succint la această întrebare trebuie să precizăm întâi care sunt rădăcinile Europei.

Rădăcinile Europei

În această privinţă există autori care iau în calcul fie triunghiul Grecia, Roma şi Creştinismul[2], fie triunghiul Ierusalim, Atena, Roma[3]. Nici unul însă, nu poate face abstracţie de elementul civilizator care este Evanghelia lui Hristos.

Creştinismul a intrat în Europa atunci când Sfântul Apostol Pavel a venit la Neapolis localitate din Macedonia grecească, iar pătrunderea Evangheliei în Europa este rezultatul unei viziuni şi al unei rugăminţi. În Faptele Sfinţilor Apostoli este descris ceea ce a precedat venirii Sfântului Apostol Pavel la Neapolis: *şi noaptea i s-a arătat Iui Pavel o vedenie: Un bărbat macedonean sta rugându-l şi zicând: Treci în Macedonia şi ne ajută* (Fapte 16, 9)[4]. Sosirea Creştinismului prin călătoria Sfântului Apostol Pavel în grecescul Neapolis reprezintă un eveniment istoric important, care a marcat de atunci viaţa Europei, a dat o uimitoare dinamică şi perspectivă istoriei europene şi a caracterizat, în secolele care au urmat, întreaga cultură a vechiului continent. Important este pentru o evaluare obiectivă a istoriei de a se reţine în gândurile noastre că evenimentul istoric al pătrunderii Evangheliei în sfera geografic-europeană a constituit factorul de bază

[1] Mihai Pascu (coord.), Lucrările conferinţei „*Ortodoxia parte integrantă din spiritualitatea şi cultura europeană*", Mănăstirea Constantin Brâncoveanu, Sâmbăta de Sus, August 2004, p. 8.
[2] K. V. Skouteris, *Ortodoxia şi Europa. O critică bazată pe istorie*.., în vol. „Ortodoxia, parte integrantă...", p. 53.
[3] A. Marga, *Die Wiederherstellung der Dreiecks Jerusalem, Athen, Rom*, în vol. *Filosofie şi teologie astăzi*, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2005, p. 149 – 190.
[4] C. Scouteris, *Christian Europe: An Orthodox Perspective*, în "The Ecumenical Review", 45 (1993), p. 151.

pentru configurarea fizionomiei europene. De asemenea, important este şi faptul de a nu se ignora că intrarea Evangheliei în Europa a reprezentat, în acelaşi timp, un important punct de cotitură pentru istoria Creştinismului. Din punct de vedere istoric, este trecerea importantă a Creştinismului de la mediile limitate asiatice la lumea universală.

Ori este bine cunoscut faptul că populaţiile asiatice erau întotdeauna caracterizate printr-o introversiune şi o atitudine indiferentă şi pasivă faţă de evenimentele istorice. Chiar şi modul de gândire şi de judecată în cadrul mediilor asiatice era adesea confuz şi alegoric. Din contră, gândirea greacă şi percepţia socială romană erau caracterizate printr-un orizont larg, luciditate şi universalitate spirituală. În acest punct este necesar să subliniem opoziţia dintre cele două lumi, *cea asiatica şi cea europeană.* Pe de o parte, mentalitatea asiatică, cu o credinţă indiferentă faţă de un spirit al unei percepţii confuze despre lume, iar pe de altă parte, percepţia clasică greco-romană a lumii, unde cu un entuziasm interior este proiectat cuvântul-logosul. Creştinismul, prin claritatea mesajului său, a găsit în lumea clasică corespondenţa esenţială, astfel încât să exprime cuvântul veşnic al revelaţiei. Pe această bază, din primii ani de viaţă ai Bisericii, scriitorii creştini au văzut deja *cultura veche* ca o pregătire prealabilă a educaţiei creştine şi ca un instrument adecvat pentru a transmite naţiunilor *noua învăţătură,* despre care Sfântul Apostol Pavel a vorbit *în Atena,* când *duhul lui se îndârjea în el, văzând că cetatea este plină de idoli* (Fapte 17, 16)[5].

Calea folosită pentru a se realiza trecerea cuvântului evanghelic din Asia în Europa a fost limba greacă. Învăţătura creştină, la începuturi, a fost exprimată prin limba greacă. In aceasta sunt scrise vechile scrieri creştine şi aceasta devine organul viu de formulare al mesajului evanghelic. Posibilitatea lingvistică greacă, prin universalitatea ei, extinderea ei flexibilă şi simbolică, a deschis noi orizonturi în gândirea teologică. Limba greacă, nu ca un sistem de cuvinte, ci ca o purtătoare de mesaje intelectuale, a marcat istoria spiritului european. Fapt lipsit de orice obiecţie din punct de vedere istoric, cuvântul grecesc, în general, şi ca un limbaj bisericesc, în special, a lăsat urme profunde în tradiţiile popoarelor europene. Prin urmare, populaţiile europene nevorbitoare de limbă greacă, care de-a lungul timpului au dobândit posibilitatea de a se exprima teologic în propriile lor limbi, au menţinut în fundalul gândirii lor teologice modele lingvistice greceşti ale Creştinismului primar.

În procesul istoric al configurării culturii europene, Roma a contribuit decisiv şi a devenit, fără a aspira într-adevăr la acest scop, podul de spiritualitate care a condus populaţiile europene prin istorie. Populaţiile Europei

[5] K. V. Skouteris, *Ortodoxia şi Europa*..., p. 52 -53.

Apusene au acceptat credinţa creştină prin Roma, iar în Roma a sosit învăţătura creştină formulată în limba greacă. Aceasta înseamnă că popoarele Europei, chiar din momentul formării lor, au acceptat influenţa învăţăturii creştine şi şi-au conectat existenţa lor cu trei vaste dimensiuni intelectuale: *cu credinţa creştină, cu tradiţia greco-clasică* şi *cu moştenirea romană*.

Aceste trei fenomene intelectuale, într-adevăr printr-o remarcabilă modalitate, sunt indisolubil legate şi funcţionează, cel puţin în primul mileniu creştin, armonios şi cu stabilitate. Aşadar, s-a tras atenţia asupra faptului că Imperiul Roman a încorporat în legea romană şi în instituţiile de administraţie spiritul ecumenic al filosofiei greceşti, iar Biserica Creştină a inclus în învăţătura ei şi a controlat realizările gândirii clasice şi ideea, pusă deja în practică, a imperiului universal[6]. Este un proces care a fost completat în mod progresiv şi care, în cele din urmă, a dus la o transformare progresivă a Imperiului Roman[7].

Imperiul Roman creştin solidar s-a dezvoltat progresiv în două mari dimensiuni, fapt semnificativ, din punct de vedere istoric, pentru sinteza şi realitatea europeană. Acestea sunt *Apusul creştin* şi *Răsăritul creştin*. Apusul creştin şi-a avut ca centru intelectual Roma, pe când Răsăritul creştin şi-a dezvoltat vigoarea prin formarea *Noii Rome*, Constantinopolul, care era înconjurat de popoarele ortodoxe ale Europei răsăritene. Noi n-ar trebui să uităm faptul că popoarele creştine din lumea romano-răsăritean sunt inerent europene, chiar dacă un număr din ele se găsesc în aria asiatică. Cu siguranţă, nu poate să existe un tot european autentic fără aceste populaţii, care în cea mai mare parte aparţin familiei ortodoxe. Părerea, conform căreia popoarele ortodoxe ale Europei răsăritene aparţin unei societăţi care este incompatibilă culturii europene şi mentalităţii culturale apusene, este lipsită de consideraţie istorică, iar în acelaşi timp arbitrară şi subiectivă. Popoarele ortodoxe au contribuit decisiv la crearea culturii europene. Arta europeană, educaţia, sistemul social şi mai ales structura teologică conţin caracteristici intrinseci ale gândirii ortodoxe, percepţia estetică şi social sintetică a Răsăritului. Roma şi Noua Roma au fost în mod egal moştenitoarele unei comune tradiţii creştine ecumenice, care a fost experimentată şi dezvoltată de fiecare în propriul său mediu şi pe propria ei cale[8]. Nu trebuie să ne gândim decât la faptul că patrimoniul patristic este comun atât Ortodoxiei cât şi Catolicismului, că sfinţi ortodocşi se găsesc în calendarul catolic, iar sfinţi catolici – chiar şi unii papi – şi-aui găsit locul potrivit în calendarul ortodox. Este, însă, un adevăr istoric faptul că în ciuda rădăcinii comune, a legăturii considerabile şi a interacţiunii dintre Apus şi Răsărit,

[6] *Ibidem*, p. 53
[7] *Ibidem*, p. 53-54.
[8] *Ibidem*, p. 55.

au fost formulate în timp deosebiri care în mod progresiv au fost adâncite şi au devenit, în cele din urmă, opoziţii[9]. Schisma dintre Biserica Răsăriteană şi Biserica Apuseană tăinuieşte şi reflectă o atitudine, care a cauzat şi se găseşte în fundalul acestei separări. Nu este acum timpul să analizăm problema sau să expunem motivele istorice ale schismei. Totuşi, ceea ce putem să indicăm este faptul că Creştinismul apusean a îngăduit, mai ales de la acel eveniment, ca teologia să fie dominată de categorii şi principii juridice, care au determinat sentimentul de evlavie a lumii apusene. Această teologie şi teorie a lumii au fost consolidate prin centralism, care a dominat astfel încât a pierdut esenţa percepţiei sinodale bisericeşti şi a accentuat discriminarea juridică dintre clerici şi laici. Reforma care a avut loc în secolul al XVI-lea, venită ca o mişcare care să se detaşeze de centralismul latin, nu a justificat, finalmente, bunele intenţii ale instigatorilor. Neputinţa reformatorilor de a veni într-o comunicare reală şi directă cu lumea ortodoxă, aparent datorită situaţiei istorice şi economice, a reprezentat cu siguranţă un motiv crucial al insuccesului experimentului reformator. Astfel, învăţătura protestantă pentru reînnoirea vieţii bisericeşti a rămas fără rezultat, fiindcă ea a fost bazată pe o ontologie individualistă, în cele din urmă, Protestantismul, sub presiunea necesităţii imperative pentru libertatea conştiinţei, a dat prioritate persoanei izolate şi nu a putut să vadă bogăţia care era ascunsă în dimensiunea creştină a societăţii. în consecinţă, a fost cultivată a altă formă de introversiune, bazată pe un biblicism creştin şi care a ignorat roadele experienţei bisericeşti şi valorile care fuseseră salvate de Tradiţia creştină autentică, aşa cum ea a fost practicată şi experimentată în scrierile Sfinţilor Părinţi.

Pe de altă parte, cu sinceritate trebuie să admitem că lumea ortodoxă, îndeosebi după căderea Constantinopolului (1453), a intrat într-o perioadă a peripeţiilor istorice şi nu a avut curajul istoric, nici anticorpii intelectuali, pentru a înfrunta efectiv noile provocări ale timpului. înstrăinarea progresivă de teologia Sfinţilor Părinţi a avut ca rezultat confruntarea unor probleme de un nou ordin, în mod conjunctural şi cu criteriul cerinţelor şi necesităţilor provizorii. Nu este o exagerare să se spună că îndepărtarea de la credinţa Sfinţilor Părinţi a dus, ca şi eliberarea progresivă a popoarelor ortodoxe de sub ocupaţia otomană, la apariţia unor noi criterii ecleziologice[10].

Nu poate fi însă contestat faptul că, în ciuda despărţirii existente şi a înstrăinării de Apus. Răsăritul creştin a contribuit cu specificul său la îmbogăţirea patrimoniului cultural european şi universal. Să ne gândim doar la marii scriitori ruşi ca Tolstoi, Dostoievski şi alţii, la marile personalităţi mona-

[9] G. Florovsky, *Patristic and the Ethos of the Orthodox Church*, în „Aspects of Church History", Belmont MA, 1987, pp. 28-29.
[10] K. V. Skouteris, *Ortodoxia şi Europa*..., p. 55 -56.

hale de la Lavra Pecerskaia sau de la Optina, ori la Sfântul Paisie Velicikovski, la marii poeţi şi scriitori români, greci, sârbi sau bulgari care au rămas şi rămân mai departe un bun al întregii familii europene şi nu numai.

Ortodoxia şi Europa la începutul mileniului III.

La începutul celui de-al treilea mileniu, Europa se află, ca şi fiecare stat în parte, în faţa unei provocări nemaiîntâlnite şi anume, aceea de a realiza integrarea sau, mai bine zis, armonizarea celor două mari culturi europene deosebite, cea răsăriteană şi cea apuseană actuală. Mă voi referi la cultura apuseană actuală, fiindcă, spre deosebire de cea răsăriteană, care a dat dovadă de continuitate, cultura apuseană actuală are o bază creştină, dar, începând cu secolul luminilor, s-a afirmat ca o cultură autonoma care nu mai are în centrul ei pe Dumnezeu, ci omul, adică are un pronunţat caracter antropocentric. Această cultură, care s-a impus pe scena europeană în conflict cu teologia apuseană, emancipându-se de sub tutela ei, are câteva coordonate definitorii care sunt absolut necesare pentru înţelegerea ei [11]. Prima dintre aceste coordonate constă în autonomia raţiunii umane ca raţiune liberă de orice constrângere exterioară. Filosofii iluminişti vorbeau de epoca lor ca despre o epocă a raţiunii şi prin raţiune înţelegeau acele mijloace analitice şi matematice prin intermediul cărora fiinţa umană putea să aspire, cel puţin în principiu, la o completă înţelegere a realităţii şi prin aceasta la deplina stăpânire asupra naturii în toate formele ei. Raţiunea astfel înţeleasă este suverană, în demersul ei şi nu se poate pleca înaintea altei autorităţi decât cea a faptelor. Nici Revelaţia divină, nici vreo tradiţie, oricât de veche, şi nici o dogmă nu au dreptul să se interpună pe calea exerciţiului ei liber. Immanuel Kant a definit esenţa iluminismului printr-o sintagmă care a rămas faimoasă până astăzi: *Sapere aude* – îndrăzneşte să cunoşti. Secolul luminilor a acceptat această provocare şi, de atunci şi până azi, cu toată schimbarea intervenită în filosofia ştiinţei, sintagma kantiană amintită defineşte principala încredere a culturii apusene. O altă coordonată principală a culturii autonome constă în tendinţa ei, datorită conflictului pe care 1-a avut cu teologia apuseană, să transforme religia într-o problemă particulară a fiinţei umane: „Trebuie să afirm, spune un teolog occidental, că dihotomia dintre domeniul public şi cel privat rămâne fundamentală pentru cultura apuseană modernă şi dacă este vorba despre dialogul dintre Evanghelie şi cultură, atunci această dihotomie constituie o cerinţă de prim ordin”[12]. Dacă este vorba însă de sfera publică, aici, cuvântul decisiv nu-1 mai are religia, ci ştiinţa. Religiile sau confesiunile individuale pot avea valoare numai pen-

[11] D. Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1996, p. 147 – 148.
[12] Lesslie Newbigiu, *Foolishness to the greeks*, WCC, Geneva, 1986, p. 15.

tru cei care le respectă ca atare, însă pretenţia pentru adevăr în sfera publică o poate avea numai ştiinţa. Aceasta fiindcă ştiinţa nu lucrează cu deducţii scoase din Revelaţia divină, ci prin observarea fenomenelor şi prin inducţie din rezultatul observaţiilor. Altfel spus, ştiinţa nu se bazează pe opinii subiective ca religia, ci pe analize obiective, unde matematica joacă un rol esenţial. Din punct de vedere religios însă, această dihotomie a constituit o lovitură gravă adusă creştinismului în general şi celui apusean în special. Datorită ei, religia creştină a încetat să mai joace un rol obiectiv în societatea europeană pentru a fi izolată în sfera subiectivismului personal, care s-a transformat în sursă de proliferare a sectelor. Căci „odată ce religia este definită ca o afacere de ordin privat, atunci fiecare individ poate alege din evantaiul mesajului creştin doar acele elemente care îi convin lui", spune un sociolog al religiei din Occident[13]. Sectele care ne-au invadat în ultimii ani sunt produsul acestei dihotomii dintre public şi privat, care face abstracţie de caracterul obiectiv al mesajului evanghelic, de caracterul său integral, pentru a se cantona în interpretări mistice sau parţiale, de ordin subiectiv.

În fine, o a treia coordonată a culturii autonome constă în tendinţa ei de a transforma paradisul ceresc într-un paradis pământesc, capabil să asigure prosperitatea şi bunăstarea omului. Convins că raţiunea şi ştiinţa îi vor permite să stăpânească natura, omul a încetat să se mai preocupe de paradisul ceresc şi a căutat, cu ajutorul lor, să realizeze un paradis terestru. Cultura autonomă a dat naştere unui proces de secularizare care a transferat cetatea sfântă din lumea de dincolo în lumea de aici. Ea nu mai apare ca un dar al lui Dumnezeu din cer, ci rezultatul triumfului final al ştiinţei şi omului pe pământ. Secolul luminilor a dat astfel naştere unei doctrine a progresului care s-a perpetuat până în vremea noastră. „Peste tot unde domneşte spiritul european, spune Paul Valéry, se observă apariţia maximului de trebuinţă, maximului de capital, maximului de ambiţie, maximului de putere, maximului de randament, maximului de modificare a naturii exterioare. Este remarcabil, spune el, că omul european nu se defineşte prin rasă, prin limbă, sau tradiţii, ci prin dorinţa sa şi amplitudinea voinţei lui"[14]. Emanciparea spiritului uman de presiunea dogmei, tradiţiei sau superstiţiei şi exerciţiul liber al puterii raţiunii umane erau destinate să ducă la o creştere a cunoştinţei şi la o dezvoltare a tehnologiei care să elimine răul care îl robea pe om. împuţinarea suferinţei în lume, atât cât este posibil, ameliorarea condiţiilor de viaţă ale omului, posibilitatea unei vieţi decente şi civilizate sunt tot atâtea rezultate remarcabile ale acestei culturi autonome.

Mai mult decât atât, această cultură a permis ţărilor europene să înregistreze progrese remarcabile în toate domeniile de activitate umană, în

[13] *Ibidem*, p. 149.
[14] Paul Valery, *La crise de l'esprit*, Variete, Gallimard, Paris, 1924, p. 11, apud *Ibidem*, p. 149.

domeniul economic, politic, social, cultural şi militar, şi să devină state puternice, bogate şi democratice. Este adevărat însă că toate acestea nu s-au rezolvat fără tensiuni şi războaie extrem de sângeroase, cum au fost ultimele războaie mondiale. „În Europa, spune Paul Ricoeur, acest spaţiu restrâns al lumii unde diferite şi numeroase popoare locuiau împreună, sensul istoriei se caracterizează printr-o succesiune aproape neîntreruptă de războaie şi de pace mai mult sau mai puţin durabilă. Europa, faţă de alte continente, este un pământ al conflictelor, al tensiunilor interne. Observaţia istorică de lungă durată scoate la iveală faptul că, de două mii de ani, Europa este un continent unde oamenii s-au înfruntat adesea pentru raţiuni diferite, de clan, politice sau religioase. Europa, ca şi Orientul Mijlociu, este un pământ supus unor tensiuni neîncetate. Din nefericire, astfel de tensiuni s-au transformat adesea în conflicte sângeroase. Această cultură a conflictului, de multe ori ruinătoare, a devenit totuşi pentru noi un capital instituţional care a dat naştere democraţiei. Democraţia este arta de a acomoda tensiunile şi conflictele într-o etică a respectului”[15]. Dacă integrarea europeană ne permite să ne împărtăşim de experienţa democraţiilor apusene şi de sprijinul lor în epoca de tranziţie în care ne aflăm, de garanţia securităţii pe care ne-o pot oferi, atunci acest proces este extrem de valabil şi merită să-1 susţinem din plin.

Apoi mai este şi o problemă de structură a noilor organisme europene. „Europa actuală nu poate fi imaginată nici ca un model monarhic, nici ca unul republican sau federalist, spune un gânditor apusean. Este nevoie de o schimbare a mentalităţilor proprii atât indivizilor, cât şi popoarelor, pentru ca noua entitate politică europeană să devină o realitate. Caracteristicile europene pe care le cunoaştem interzic ca Europa să acţioneze ca un singur om sau ca un stat centralizat, adică să se comporte pe scena internaţională cu aceeaşi relativă univocitate. Identitatea europeană este făcută din tensiuni interne puternice, dintr-o exigenţă a creşterii permanente, dintr-un echilibru precar între aspiraţiile economice şi cele culturale. Aceşti parametri evoluează simultan şi cu viteze diferite, şi ar fi iluzoriu să se creadă că o putere centrală ar putea să le stăpânească în vederea unei luări de decizii comune”[16]. Nimic nu este mai opus unei puteri centralizate decât teologia ortodoxă, care a rămas credincioasă structurii Bisericii universale din primul mileniu, ca structură sinodală, conciliară sau sobornicească, după chipul Sfintei Treimi, care ţine să afirme atât identitatea specifică fiecărui neam, cât şi legătura comuniunii dintre ele. Mai precis, din punct de vedere ortodox, universalul nu este dat deasupra localului în mod centralist, nici

[15] Christophe Boureaux, *Paul Ricoeur et les identites europeennee*, în „Melange de Science Religieuse”, no. 2/1995, p. 125.
[16] *Ibidem*, p. 129.

nu este dat pe sub local, federalist, ci este dat prin local ca să-1 ţină în legătura comuniunii reciproce şi să contribuie prin specificul Iui etnic la îmbogăţirea reciprocă a tuturor. Noi credem că structurile europene se îndreaptă spre această direcţie şi avem astfel un motiv în plus ca să ne declaram optimişti în privinţa procesului de integrare europeană[17].

Nu trebuie, totuşi să uităm faptul că această cultură secularizată a permis omului să dobândească rezultate dincolo de aşteptările secolului al XVIII-lea. Ea are aspecte pozitive indiscutabile, datorate în cea mai mare măsură progresului ştiinţific şi tehnologic pe care l-a promovat de-a lungul vremii. Cucerirea macrocosmosului de către om, care se extinde mereu de la un sistem planetar la altul, descoperirile epocale din lumea microcosmosului, care au revoluţionat gândirea contemporană, împuţinarea suferinţei provocate de boli şi prelungirea vieţii, scurtarea distanţelor şi apariţia unei vieţi mai civilizate, drepturile omului sau democraţia, care au răsturnat sistemele totalitare, dar şi puterea uriaşă de care dispune omul astăzi pentru transformarea naturii, sunt tot atâtea rezultate benefice ale acestei culturi secularizate[18].

Însă aceeaşi cultură secularizată, care i-a permis omului să dobândească rezultate dincolo de aşteptările secolului al XVIII-lea, a avut şi aspecte negative, care s-au repercutat dureros asupra omului şi societăţii în care trăieşte el, asupra naturii înconjurătoare. Aceleaşi progrese ştiinţifice şi tehnologice, care i-au permis omului să înscrie tot atâtea victorii în domeniul culturii şi civilizaţiei umane, s-au transformat în tot atâtea mijloace de distrugere a omului şi a valorilor create de el. Ultimele două războaie mondiale, cele mai sângeroase şi mai devastatoare din întreaga istorie a umanităţii, apariţia unor sisteme ideologice care se găsesc la originea lagărelor de exterminare de pe continentul nostru, arsenalele nucleare care planează deasupra întregii lumi ca o umbră a morţii, prăpastia mereu crescândă dintre ţările bogate şi tarile sărace, poluarea naturii, fără precedent în istoria planetei, sunt doar câteva dintre rezultatele negative ale culturii secularizate, care au semănat atâta suferinţă şi distrugere în jurul nostru. După cum observa un teolog englez, „ştiinţa a dobândit victorii dincolo de aşteptările secolului al XVIII-lea, dar lumea care a apărut nu pare să fie mai raţională decât cea cunoscută de veacurile precedente”[19].

Mircea Eliade consideră că una dintre trăsăturile specifice ale acestei culturi secularizate constă în tendinţele ei antropocentrice, care închid omul în propria lui imanenţă, opusă transcendenţei. Comentând această realitate, Mircea Eliade spune următoarele: „Marile culturi ale trecutului au cunoscut

[17] D. Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, p. 151.
[18] Idem, *Hristos, Biserică, Societate*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 86.
[19] Lesslie Newbigiu, *The Other Side of 1984*, WCC, Geneva, 1983, p. 17.

şi ele oameni areligioşi şi nu este imposibil ca aceştia să fi existat chiar şi la nivelul culturilor arhaice. Dar numai în societăţile moderne europene omul asumă o nouă situaţie existenţială: el se recunoaşte ca unic subiect şi agent al istoriei şi refuză orice apel la transcendenţă. Altfel zis, el nu acceptă alt model uman în afara condiţiei umane, aşa cum se lasă ea descifrată în situaţii istorice diferite. Omul se realizează prin el însuşi şi reuşeşte să realizeze acest lucru doar în măsura în care se desacralizează pe sine şi desacralizează şi lumea. Sacrul este obstacolul principal în calea libertăţii sale. Omul nu va redeveni cu adevărat el însuşi decât atunci când se va demistifica radical. El nu va fi cu adevărat liber decât atunci când va fi ucis ultimul zeu[20].

Este adevărat că acest proces de desacralizare sau demistificare, la care se referă Mircea Eliade, i-a permis omului să stăpânească natura, prin ştiinţă şi tehnologie, dar omul a pierdut propriul său control. După cum observa acelaşi teolog englez amintit mai sus, Lesslie Newbigiu, „mereu mai multă lume din cadrul naţiunilor celor mai puternice de pe pământ se simte fără ajutor în ghearele unor forţe iraţionale pe care nu le mai poate stăpâni şi care tind să destabilizeze cultura şi religia”[21]. Cu alte cuvinte, putem spune că această cultură secularizai care îl determină pe om să se gândească mai mult la el însuşi decât la Dumnezeu, a dat naştere unei crize spirituale fără precedent în întreaga istorie a umanităţii. Această criză spirituală a atins asemenea proporţii, încât un cardinal catolic, Paul Poupard, într-o cuvântare rostită la UNESCO, declara următoarele: „Pentru prima oară în întreaga istorie, legitimările religioase ale lumii şi-au pierdut credibilitatea, nu numai pentru anumiţi intelectuali sau pentru indivizi izolaţi, ci pentru pături întregi ale societăţii”[22].

Poziţia Ortodoxiei

În felul acesta putem înţelege de ce în Constituţia Europei lipseşte chiar elementul fundamental al continentului nostru, întrucât acesta nici măcar nu a fost amintit în acest document extrem de important[23].

În faţa acestui proces de secularizare a lumii, care s-a afirmat progresiv pe durata ultimului mileniu şi care îşi are originea în tendinţele antropocentriste ale teologiei creştine. Ortodoxia a afirmat două lucruri extrem de importante pentru viaţa şi misiunea creştină: mai întâi, că Biserica nu este zidită pe om, ci pe Dumnezeu întrupat, pe Hristos, Dumnezeu şi Om, uni-

[20] Apud. D. Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 87.
[21] Lesslie Newbigiu, *The Other Side*, p. 18.
[22] Card. Paul Poupard, *Foi et culture dans les mutations de notre temps*, „Documentation Catholique”, nr. 2, 2112/1995, p. 266.
[23] Cf. Ioan-Vasile Leb, *Reflecţii privind Constituţia Europeană şi Charta Ecumenică*, în vol. „Ortodoxia, parte intregrantă...”, p. 130 – 137.

cul Cap al Bisericii văzute şi nevăzute. Biserica Răsăriteană ar fi putut şi ea foarte uşor să devină dependentă de unul sau altul dintre Apostoli, de Ioan sau Pavel, datorită rafinamentului lor spiritual sau mistic, dar niciodată nu a aşezat omul în locul lui Hristos, pentru ca să-şi păstreze astfel centrul ei de gravitaţie divin. Apoi, împotriva tendinţei de a detaşa opera mântuitoare, adică jertfa şi învierea, de persoana lui Hristos, Părintele Stăniloae declara într-una din scrierile sale: „Dogmatica creştină înfăţişează lucrarea mântuitoare şi dătătoare de viaţă veşnică a Persoanei dumnezeieşti a lui Hristos devenit om, cum şi relaţia noastră liberă cu ea, datorită căreia putem primi această viaţă fără de sfârşit. în creştinism nu se poate vorbi propriu-zis de o învăţătură mântuitoare şi nu ne putem mântui prin lege, nici măcar prin Legea Vechiului Testament, ci prin persoana lui Usus Hristos. Nu moartea şi învierea, ca teme teologice, constituie centrul teologiei Apostolului Pavel, ci Hristos cel răstignit şi înviat”[24]. Un mare teolog catolic, Hans Urs von Balthazar, spunea că centrul de greutate al Bisericii lui este plasat prea jos[25]. Doar în măsura în care Biserica este dependentă de persoana lui Hristos, aşezat pe Scaunul slavei cereşti, alături de Tatăl şi cu Duhul Sfânt, Biserica va sorbi foita ei spirituală din izvorul mai presus de fire al Sfintei Treimi şi va fi capabilă să depăşească criza spirituală cu care se confruntă societatea contemporană. Aceasta este una dintre relevantele pe care teologia ortodoxă le are pentru lumea zilelor noastre.

În al doilea rând, am dori să subliniem că lumea în care trăim noi, adică cei din Europa de Est, a fost răvăşită, în secolul nostru, de lupta dintre două ideologii radical opuse. Una dintre ele este cea comunistă, care tinde să scufunde omul în masa anonimă a naturii şi să vorbească de egalitate, iar cel de-al doilea sistem este cel capitalist, care tinde să ridice individul deasupra naturii şi să vorbească de libertate, între ele este o mare diferenţă, fiindcă, în timp ce unul promovează dictatura proletariatului şi economia centralizată, celălalt propovăduieşte democraţia şi economia privată. Cu toate acestea, între ele există şi o mare asemănare, atât pentru că sunt produsul unei mentalităţi autonome şi secularizate, cât şi pentru faptul că ambele au un caracter raţionalist şi nu se interesează de iubire. Este vorba de două ideologii sau sisteme impersonaliste, care aşază atât libertatea, cât şi egalitatea, deasupra omului şi societăţii, ca să domine şi să orienteze societatea către lumea pământească, într-o totală indiferentă fată de cea cerească[26].

Dacă deschidem paginile Sfintei Scripturi, constatăm însă că importante pentru noi nu sunt nici egalitatea şi nici libertatea, ci comuniunea sau relaţiile personale dintre oameni. Omul, bărbat şi femeie, creaţi de Dumnezeu,

[24] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*.
[25] Hans Urs von Balthasar, *L'Amour seul*, Paris, 1970, p. 168.
[26] D. Popescu, *op. cit.*

au fost legaţi între ei prin cea mai profundă relaţie reciprocă, iar Dumnezeu rămâne credincios acestui legământ relational pe care îl încheie cu omul, cu orice preţ şi oricât de necredincios l-ar fi partenerul de dialog. Mai mult chiar, popoarele şi naţiunile însele sunt chemate să trăiască în legământul sau alianţa relaţional-personalistă a frăţiei. Omul îşi găseşte adevăratul scop al existenţei lui într-o astfel de comuniune, în legătura dragostei reciproce şi a ascultării, care reflectă comuniunea mai presus de fire a Sfintei Treimi.

Nici libertatea şi nici egalitatea nu sunt cuvinte care să ne introducă în adâncul acestei probleme. Ruperea comuniunii distruge atât libertatea, cât şi egalitatea şi nici una dintre ele nu va fi realizată atâta vreme cât vor fi gândite în ele însele. Adevărata libertate nu poate fi dobândită prin dezvoltarea nelimitată a propriilor puteri şi averi, fiindcă fiinţa umană nu este făcută pentru autonomie individualistă şi pentru cursa frenetică după bunurile materiale, care duce la vid sufletesc şi grave inegalităţi sociale, ci pentru comuniune şi iubire. Şi nici simpla căutare a egalităţii nu poate crea dreptatea socială, fiindcă aceasta nu se înfăptuieşte prin teroare şi privare de libertate, ci doar în comuniunea reciprocă în care fiecare dă celuilalt ascultare şi iubire, pentru a deveni astfel om de omenie[27].

Sistemele raţionaliste la care ne-am referit, adică cel colectivist şi cel individualist, unul care nu vrea să ştie de libertate, altul, de egalitate, şi ambele de iubire, sunt produsul unei mentalităţi care fine seama de legea omului, şi încă a omului păcătos, fără să tină seama de legea lui Dumnezeu, care înainte de toate este legea iubirii. Schelling, filosof german, spunea cu multă vreme în urmă că „omul prometeic nu recunoaşte concretul real aşa cum a fost zidit de Dumnezeu, ci caută să dea formă realităţii după chipul şi asemănarea sa, ca să trăiască suveran şi obstinat într-o lume de ideal şi vis, într-o lume artificială”[28]. La rândul său, Nicolae Iorga, adversar declarat al sistemelor ideologice sau filosofice, al metafizicii organizate, afirma în mod caustic: „un sistem filosofic e un mausoleu grandios înlăuntrul căruia a fost aşezat, cu mare pompă, cadavrul vieţii, după o prealabilă şi minuţioasă necropsie. Cu cât un sistem este mai metodic construit, cu atât se depărtează de sensul vieţii adevărate, devenind caduc şi fals[29].

În faţa acestei realităţi, teologia ortodoxă românească a întreprins două lucruri importante. Pe de o parte, a căutat să scoată în evidenţă caracterul raţionalist şi depersonalizant al sistemelor filosofice de factură individualistă. „Sistemele filosofice idealiste, spune Părintele Stăniloae, au explicat realitatea ca o proiecţie a răului şi au justificat prin aceasta extinderea arbitrară şi nelimitată a bunului plac al individului. Nu mai menţionăm că pre-

[27] *Ibidem*, p. 91.
[28] Walter Kasper, *L'assoluto nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano, 1986, p. 365.
[29] N. Iorga, *Cugetări*, Vălenii de Munte, 1911, p. 87.

tenţia fiecărui sistem de a fi spus totul şi de a nu admite că realitatea are aspecte care nu pot fi cuprinse în el a generat fanatisme şi mari suferinţe în viaţa omenirii (marxismul sau fascismul). Literatura generată nu numai de individualismul filosofic, ci şi de individualismul poftelor nestăpânite după plăceri, a produs şiruri de traume, care au justificat, prin argumentări şi problematici inconsistente, patima dezordonată a amorului liber, împingând societatea în robia şi dezordinea acestor patimi. Dacă astăzi această literatură recurge disperat la droguri, dacă s-a ajuns la antiliteratură, la antiartă, la agnosticism hedonist, la minarea oricărei încrederi într-un sens superior al lumii, este pentru că lumea s-a plictisit de literaturizarea aceloraşi cazuri monotone sau de analiza aceloraşi patimi, care închid pe om într-un întuneric pestilenţial”[30].

În acelaşi timp însă, teologia ortodoxă a căutat să pună în evidentă valoarea netrecătoare a doctrinei creştine despre Sfânta Treime. Mulţi cunosc literatura teologică din ultimele decenii despre Sfânta Treime, în special lucrările extrem de valoroase ale Părintelui Stăniloae, dar sunt puţini cei care ştiu că aceste preocupări teologice privind Sfânta Treime reprezentau reacţia ortodoxă faţă de sistemele amintite anterior, unul colectivist, altul individualist, care ne-au supus la suferinţe şi încercări greu de suportat din cauza competiţiei dintre ele. Faţă de aceste sisteme raţionaliste şi impersonale, teologia românească a accentuat caracterul personal al comuniunii trinitare în iubire. Împotriva colectivismului, care tinde să scufunde individul în masa anonimă a naturii, teologia ortodoxă a subliniat caracterul de persoană al fiinţei umane cu atâta intensitate, încât a putut spune că persoana înseamnă ireductibilitate la natură. Iar împotriva individualismului s-a arătat că persoana nu rămâne niciodată închisă în sine, ci deschisă legăturii în iubire fată de celelalte persoane. După chipul Treimii mai presus de fire, comuniunea nu înseamnă a trăi unul lângă altul, ci unul prin altul, după cuvântul lui Hristos: „Precum Tu, Părinte, în Mine, şi Eu în Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (Ioan 17, 21). Acesta este motivul pentru care Sfânta Treime a fost înfăţişată drept structură a supremei iubiri şi tot acesta este motivul pentru care misiunea Bisericii este de a depăşi sistemele raţionaliste şi de a aduce iubirea, dreptatea, bunătatea, filantropia şi omenia în relaţiile interpersonale dintre membrii societăţii. într-un cuvânt, am putea spune că Sfânta Treime se află la baza programului social al Bisericii în lumea în care trăim. Prin urmare, se înşeală amarnic, cei care, în mod superficial, consideră că Ortodoxia ar insista asupra unui concept rupt de realitate. Dimpotrivă, avem aici nu o teologie impersonală, ruptă de realitate, ci una izvorâtă din realitate, dar ancorată în Dumnezeu, cu implicaţii sociale, economice, politice etc. din

[30] D. Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Craiova, 1992, p. 17.

cele mai profunde. Şi aceasta este o altă relevanţă a teologiei ortodoxe pentru lumea contemporană[31].

În al treilea rând, trebuie subliniat că una dintre cele mai mari nenorociri care s-au abătut asupra lumii în care trăim este criza ecologică, care tinde să dobândească dimensiuni planetare. Căutând să scoată în evidentă amploarea acestui fenomen grav din viaţa planetei noastre, Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care a avut loc la Canberra în 1991, ţinea să declare că „specia umană, care a intrat pe scena istoriei şi a creaţiei cu numai optzeci de mii de ani în urmă, a fost capabilă să distrugă, doar în două secole, de la începutul erei industriale, ceea ce natura a edificat pe parcursul a patru miliarde şi jumătate de ani. Această criză, se spune în continuare, are rădăcinile adânc înfipte în poftele neostoite ale omului de exploatare a resurselor naturale pentru putere şi îmbogăţire. Economia şi era industrială tratează natura în mod iresponsabil din dorinţa de profit. Totul este rezultatul unei concepţii autonome despre lume, care a eliminat orice prezenţă a lui Dumnezeu din cosmosul văzut”[32].

La baza acestui fenomen se află o gravă eroare a unei teologii care a confundat transcendenţa lui Dumnezeu cu absenţa lui Dumnezeu din creaţie, cu două consecinţe majore. Mai întâi, omul s-a considerat stăpânul naturii în locul lui Dumnezeu şi, în al doilea rând, a considerat materia ca fiind rea. „Teologia noastră tradiţională, afirmă aceeaşi Adunare amintită mai sus, a plasat fiinţa umană deasupra naturii şi a căutat să justifice folosinţa tehnologiei pentru a stăpâni şi domina natura, trecând cu vederea consecinţele grave care rezultă de aici”. „Aceeaşi teologie tradiţională a întărit structurile de opresiune, întemeiate pe dualisme care nu au nimic comun cu Biblia şi au acreditat ideea că toată creaţia materială este fără valoare, rea şi fără relaţie cu Dumnezeu”[33]. Cu alte cuvinte, „gândirea dualistă, care separă spiritul de materie a dat naştere la structuri şi la scheme de dominaţie, care au favorizat exploatarea nemiloasă a naturii”[34].

Explicaţia teologică a acestui dualism dintre om şi natură, care a dus la exploatarea iresponsabilă a naturii, constă în faptul că Hristos a fost considerat de marea majoritate a lumii creştine doar ca Mântuitor al lumii, uitându-se de calitatea Sa de Creator al lumii. Căci, după cum se spune în Simbolul de credinţă al Bisericii universale. El este „lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut. Cel de o fiinţă cu Tatăl, *prin Care toate s-au făcut*”. Uitându-se acest lucru, creaţia materială, adică lumea văzută, a fost lăsată în afara sferei mântuitoare a lui Hristos şi conside-

[31] D. Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 93.
[32] C.O.E., *Septieme Assemblee de la Canberra*, Section I. Esprit de vie, garde ta creation!, 1991, p. 2.
[33] *Ibidem*, p. 4.
[34] *Ibidem*, p. 6.

rată ca rea şi obiect de exploatare pentru om. Pornind atât de la calitatea lui Hristos ca Mântuitor al lumii, cât şi de la cea de Creator al ei, teologia ortodoxă a mărturisit peste veacuri că opera de mântuire realizată de Hristos nu are în vedere doar sufletul omului, ci şi trupul împreună cu întreaga creaţie, astfel încât mântuirea adusă de Hristos are o dimensiune cosmică. Numai în această perspectivă se poate depăşi separaţia artificială dintre om şi natură, pentru a se pune în evidenţă responsabilitatea omului faţă de mediul înconjurător şi faţă de întregul cosmos zidit de Dumnezeu[35].

Suntem bucuroşi că şi teologii altor confesiuni creştine încep să descopere acest adevăr păstrat cu fidelitate de Biserica răsăriteană de-a lungul veacurilor şi să declare că „doctrina învierii ar fi trebuit să oblige pe teologii catolici să implice trupul în actul răscumpărării. Cu toate acestea, din cauza dihotomiei dintre natură şi graţie, cea mai mare parte dintre ei au evitat să asocieze universul fizic la actul răscumpărător al lui Hristos. în realitate însă, potrivit Epistolei către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel, creaţia şi răscumpărarea sunt unite amândouă în persoana lui Hristos. Există un singur Mijlocitor al creaţiei şi al răscumpărării. Creaţia şi răscumpărarea sunt intim şi necesar unite prin acţiunea lui Hristos cosmic. întreaga creaţie, adică umanitatea, pământul cu tot ce conţine el şi negânditele hotare ale cosmosului infinit sunt incluse în planul creator şi răscumpărător al lui Dumnezeu, prin viaţa, moartea şi învierea iubitului Său Fiu, Iisus Hristos, Domnul nostru, Creator şi Răscumpărător. Suntem în luptă cu forţele care dirijează sistemele noastre economice, ştiinţifice, sociale, filosofice şi teologice, care se manifestă orbeşte şi iraţional. Credem că doar imaginea lui Hristos cosmic ne va ajuta să descoperim totalitatea pământului şi a cosmosului creat de El, prin El şi pentru El[36]. Iată astfel un alt aspect care pune în evidenţă relevanta teologiei ortodoxe pentru lumea contemporană[37].

În fine am dori să mai arătăm că ştiinţa contemporană, în special fizica fundamentală, a înregistrat progrese remarcabile care tind să iasă în întâmpinarea teologiei. Diferit de fizica mecanicistă a ultimelor secole, bazată pe legătura exterioară dintre cauză şi efect a lucrului în sine, „fizica contemporană merge astăzi într-o direcţie total deosebită, începând cu anii ‘70 se înregistrează o tendinţă a ştiinţelor experimentale care favorizează întoarcerea la teocentrism. Este vorba de un fenomen cunoscut sub denumirea de Gnoza de la Princeton, care manifestă o înclinaţie surprinzătoare spre raportarea structurilor fundamentale şi a descoperirilor lor, la un ţel superior, la un Logos sau Raţiune superioară care îşi face simţite efectele în lume. Marii cercetători de la Princeton şi Pasadena, ca şi din alte centre cunoscute

[35] D. Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 95.
[36] J. M. Carthy, *Le Christ cosmique et l’age de l’écologie*, în „Nouvelle Revue Théologique”, nr. 1/1994, p. 46.
[37] D. Popescu, *op. cit.*, p. 95.

în lume, care studiază această raţionalitate a cosmosului, ajung să afirme că universul postulează existenţa unei Raţionalităţi superioare. Ei sunt primii, după două secole dominate de pozitivism, de negare a oricărei metafizici şi a oricărei teologii, care îndrăznesc să afirme în mod public că ştiinţa îi duce la credinţa într-o Inteligenţă Organizatoare a lumii"[38] şi la comuniune.

Sfântul Atanasie cel Mare a fost unul dintre primii Părinţi ai Bisericii care a început să vorbească, în lumina prologului Evangheliei după Ioan, începând cu secolul al IV-Iea, despre raţionalitatea internă a creaţiei *(panarmonios kosmou syntaxis),* învăţătura aceasta fiind dezvoltată şi aprofundată apoi de Sfântul Maxim Mărturisitorul şi de Sfântul Grigorie Palama. În vremea noastră, Părintele Stăniloae s-a aplecat cu deosebită atenţie şi stăruinţă asupra raţionalităţii creaţiei, tocmai pentru că a intuit această dezvoltare neaşteptată a fizicii fundamentale contemporane, dar şi din dorinţa de a favoriza dialogul dintre teologie şi ştiinţă sub mai multe aspecte[39]. Iată câteva dintre ele: această raţionalitate sau ordine logică internă a universului depăşeşte dualismul dintre spirit şi materie, fiindcă ne arată că materia este, în ultimă instanţă, concentrare de lumină, raţionalitate şi energie. Sfântul Grigorie de Nyssa spunea că Dumnezeu a creat lumea din lumină. Apoi, ea mai scoate în evidenţă că structura internă a creaţiei este atât de complexă, încât nu mai poate fi explicată prin simple cauze naturale, aşa cum se întâmpla cu fizica mecanicistă a ultimelor secole. Cu alte cuvinte, am putea spune că ştiinţa a început să bată la porţile transcendenţei.

În cele din urmă, am dori să mai atragem atenţie asupra unui aspect extrem de important. Atâta vreme cât s-a făcut abstracţie de această ordine logică internă a creaţiei, Dumnezeu a fost considerat ca o simplă cauză externă a universului care nu interesa prea mult sau chiar deloc pe savanţi şi cercetători. Laplace susţinea chiar că Dumnezeu nu are loc în sistemul său cosmologic. Aceasta datorită faptului că, o dată cu Galileo Galilei, ştiinţa s-a aplecat în mod particular asupra cauzelor naturale care fac posibilă cunoaşterea şi existenţa universului, fără să se mai intereseze de baza supranaturală. Or, această raţionalitate interioară, care se manifestă prin mijlocirea *energiilor necreate* ale Divinităţii, îl înfăţişează pe Dumnezeu nu numai drept cauză exterioară a cosmosului, ci şi cauza lui internă, făcând posibil dialogul dintre teologie şi ştiinţă.

Energiile necreate au o importanţă decisivă pentru teologia creştină. Absenţa lor îl înfăţişează pe Dumnezeu ca un soare fără raze, izolat într-o transcendenţă rece şi inaccesibilă, fără relaţie dinamică cu lumea. Datorită acestui lucru se poate cădea în două extreme periculoase. Fie în panteism, care duce la confuzia dintre creatură şi Creator, la existenţa unei Divinităţi

[38] R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Fayard, Paris, 1974.
[39] D. Popescu, *op. cit*., p. 96.

impersonale, aşa cum se întâmplă în budism, hinduism sau şintoism, sau, mai bine zis, în marile religii asiatice, fie în deism, care duce la autonomia lumii şi la cultura secularizată, la care ne-am referit în acest studiu mai pe larg, cu toate consecinţele care decurg de aici[40]. Energiile necreate sunt razele divine prin care Soarele supraceresc, Hristos, Dumnezeu şi Om, coboară dinamic în lume, prin Biserică, pentru ca omul şi cosmosul să se înalţe şi să se îndumnezeiască în Sfânta Treime. Lumea în care trăim este o lume dominată din ce în ce mai mult de tehnică şi tehnologie şi are nevoie mai mult ca oricând de spiritualitate, care îşi are izvorul în relaţia dinamică dintre Dumnezeu şi cosmos. Această relaţie dinamică manifestată prin energiile necreate îl fereşte pe om să se transforme în sclavul lumii, adică să fie dominat de lucrul mâinilor sale, şi îl ajută să-şi găsească adevărata libertate de fiu al lui Dumnezeu, capabil să domine nu numai natura exterioară, ci şi pe sine, fiindcă doar astfel se manifestă ca făptură zidită după chipul şi asemănarea cu Dumnezeu[41]. În acest sens credem că nu este lipsit de interes să amintim demersurile făcute de unii teologi ortodocşi români, ca prof. D. Popescu[42] şi alţii, cuprinşi în programul Templeton, pe tema dialogului dintre Ştiinţă şi Religie, coordonat de acad. Basarab Nicolescu, şi în cadrul căruia se află şi o secţiune specială: „Ştiinţă şi religie ortodoxă", în care e implicată, pe lângă altele, şi Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, alături de savanţi de renume din cadrul UBB.

Iată astfel tot atâtea elemente, printre multe altele, care scot în evidenţă relevanţa teologiei ortodoxe pentru lumea contemporană şi pentru cultura europeană.

[40] *Ibidem*, p. 97.
[41] *Ibidem*, p. 98.
[42] Vezi, de pildă, studiul său: „Energiile necreate şi dogma catolică", în cartea amintită, p. 99 – 114.

SATANISMUL POST – MODERN –PERICOL MAJOR LA ADRESA RELIGIEI REVELATE

GHEORGHE ISTODOR

ABSTRACT

Modern Satanism represents the climax of the dehumanising, "the accomplishment" of all the lay ideologies and philosophies, atheistic and materialistic, that the Christianity confronts with nowadays.

The worship of Satan was prophesized by St. Paul the Apostle in the second epistle to the people of Thessaloniki in the second chapter, but its institutionalisation as "a church" is an offence and an insult first of all for the Church, but also for the religious manifestation, in general.

The demonic materialism of the Satan's "church" is nothing else but the illogical exaggeration of the "scientific", atheistic materialism and the "scientific" evolutionary Darwinism.

The satanic spiritualism of "Set's temple" is nothing else but an exaggeration of the sectary spiritualism, the emphasized side being that of the personal character of Set (Satan) and the belief in him as a base of a religiosity, competing with the authentic, revealed, Christian religiosity.

În cercetarea satanismului postmodern, subiect încă „tabu" pentru mulţi cercetători ai postmodernităţii şi cu atât mai mult pentru „profani", plecăm cu un capital important de idei preconcepute. Credem că satanismul postmodern e tot una cu lupta făţişă împotriva adevăratului Dumnezeu şi că sataniştii sunt într-o continuă legătură cu demonii şi aceştia li se supun lor. Avem aşadar o imagine „pitorească" despre satanism, un fel de satanism al imaginarului creştin, în care demonii sunt realităţi personale foarte distructive şi nu subiecte de delectare. Însă, la o cunoaştere la propriu a fenomenului satanist, suntem şocaţi să observăm, că fondatorii acestor mişcări ideologice, care socotesc uneori o „religie" organizaţia lor, nu sunt deloc nişte ignoranţi şi mai ales nişte figuri care nu fascinează, iar Bisericile lor sunt

comunităţi foarte selecte şi chiar filosofice. Proiecţiile noastre despre satanism sunt puerile tocmai pentru că facem câteva greşeli regretabile în înţelegerea fenomenului. Pe de o parte confundăm satanismul cu magia neagră[1] iar pe de altă parte dăm un credit prea mare satanismului ca mişcare anti-teistă, fără a percepe cadrul teluric, ideologic, al satanismului postmodern, cu toate punctele lui spiritualiste evidente.

Andreea Porcarelii iniţiază discuţia despre satanismul postmodern cu un nume marcant al fenomenului ca atare şi anume: Aleister Crowley (1875-1947)[2], chiar dacă el iese, temporal vorbind, din spaţiul postmodernităţii. Despre acesta, autoarea noastră spune următoarele: „Aleister Crowley, fără îndoială inspiratorul multor autori satanişti contemporani, a făcut explicită legătura dintre exaltarea omului şi războiul împotriva lui Dumnezeu, când a înfiinţat o sectă fundamentalistă. „Nu există lege", a scris Crowley în cartea sa „Liber legis", „cu excepţia aceleia de a face ce vrei...Omule, fii puternic! Bucură-te şi te veseleşte de toate simţurile şi de extazul lor şi nu te teme, căci nici un Dumnezeu nu-ţi va respinge acest lucru. Orice bărbat şi orice femeie sunt o stea, dacă ei găsesc în ei înşişi adevărata voinţă. Altfel sunt doar un sclav şi o sclavă care vor trebui să slujească. Lasă la o parte mila. Ea trebuie să fie exclusă din noi şi toţi cei care vor avea compasiune faţă de cineva vor fi pedepsiţi. Omoară şi torturează, nu cruţa pe nimeni!"[3].

Fundamentul satanismului primar cu alte cuvinte este antropologic. Antropologia satanistă este antrenată de starea de frondă vizavi de Divinitate, care nu seamănă cu Dumnezeul Ortodoxiei nicidecum. Motivaţiile lui Crowley sunt filosofice şi imperativele sale vor să scoată umanitatea dintr-un conformism care să o propage „înainte". Este interesant de observat că ideea „eliberării interioare", în satanismul predicat de Crowley, este una anarhică şi libertină, chiar cu tente ucigaşe.

Despre primul „cult satanic din Europa", adică despre mişcarea satanistă a lui Crowley, profesorul Jurcan scria într-un articol al său, că el căuta „obţinerea eliberării printr-un tantrism de stânga"[4], adică eliberarea nu era adusă de Satana, ci de o sexualitate ritualică. Aleister Crowley, după ce toată

[1] Paul Ştefănescu, „Magia Neagră", ed. Saeculum vizual, Buc., 2003, p. 5. Autorul nostru, spune tot în această pagină, că „magia este ştiinţa tradiţională a secretelor naturii care ne vine de la magii Orientului. Prin intermediul acestei *ştiinţe*, adeptul este investit cu un fel de atotputere relativă putând să acţioneze într-un mod suprauman, adică depăşind dimensiunea comună a oamenilor", pe când vrăjitoria nu e declarată o ştiinţă, diferenţa dintre magie şi vrăjitorie fiind aceea, că magia e ştiinţa care comandă forţelor Răului, pe când vrăjitoria, încearcă doar să stăpânească aceste forţe malefice, cu o iniţiere în micile mistere, în comparaţie cu magia care e o iniţiere în marele mistere, cf. Idem, p. 8.

[2] Andrea Porcarelli, „An anthropological view of Satanism", in „L'Osservatore Romano", from February 5, 1997, cf. http: / www.cin.org/ .

[3] *Ibidem*.

[4] Prof. Drd. Emil Jurcan, „Mişcarea satanistă şi influenţa ei în societatea contemporană", în „Studii Teologice" XLV (1993), nr. 5-6, p. 103.

viaţa sa învăţase „pan-satanismul”[5] şi că „ adevăratul dumnezeu este omul”[6], moare în 1947 fiind sărac şi narcoman, cu un chip trist, în urma acestei lupte epuizante cu Dumnezeu.[7]

Autoarea de origine italiană citată anterior, propune ca un al doilea nume marcant al satanismului şi ca iniţiator al satanismului postmodern, pe Anton Szandor La Vey, născut în 1930.[8] Părintele Profesor Petru I. David propunea pe Szandor, cu probabilitate, ca fiind un „maghiar din Transilvania”[9], lucru pe care îl afirmă tangenţial şi John Godwin, care măreşte spectrul său etnic în mod considerabil : „whose exotic names derive from Romanian, Alsatian and Georgian ancestry”.[10] Pentru faptul că La Vey a avut cumva şi sânge românesc în vene, ar trebui să se constituie într-un punct de reflecţie pentru noi şi mai ales motivaţiile sale, care au o anume legătură cu filosofia comunist-ateistă de până la 1989, după cum vom arăta pe larg în secţiunea următoare.

La Vey fondează Biserica Satanei[11] în data de 30 aprilie (Walpurgisnacht) 1966, în oraşul San Francisco.[12] Pentru această Biserică el va scrie câteva cărţi, în care va detalia filosofia satanistă pe care o susţine. Cele mai importante cărţi ale sale sunt *The Satanic Bible*, Avon Books, USA, 1969, *The Compleat Witch*, Lancer Books, USA, 1971, *The Satanic Rituals*, Avon Books, USA, 1972 şi *The Satanic Which*, Feral House Books, USA, 1989.

Însă Kristiansen, în erudita sa lucrare citată anterior, spune într-o notă de început, că materiale privitoare la istoria şi practicile rituale ale CoS găsim şi în *The Secret Life of a Satanist* , Feral House, USA, 1990 şi în *The Church of Satan*, Hell’s Kitchen Productions, fără an de publicare, scrise de Blanche Barton, secretarul lui La Vey şi administratorul actual al CoS.[13]

În „*Handbook for Chaplains*” a armatei americane, se specifică faptul, că rădăcinile istorice ale CoS sunt următoarele: „Biserica Satanei este

---

[5] Pan-satanismul lui Crowley nu însemna nimic altceva, decât ideea că oamenii şi demonii trăiesc într-o simbioză inextricabilă.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*, p .104
[8] Andrea Porcarelli, „An anthropological view of Satanism”, art. web, cit. supra.
[9] Diac .P. I. David, „Invazia sectelor.„Proorocii” timpului, Dascăli mincinoşi, Antihrişti, Evanghelizatori”, vol. II, Ed. Europolis, Constanţa, 1999, p. 325.
[10] John Godwin, „Occult America”, Doubleday & Company, 1972., cf. http: / www. churchofsatan. com./Pages/ Navigate.html.
[11] Titulatura oficială este „The Church of Satan”. Pentru o citaţie mai fluidă vom apela la următoarea abreviere: CoS.
[12] Ph. D. Roald E. Kristiansen, „Satan in Cyberspace”, A Study of Satanism on the Internet in the 1990’s, prepared for the Lomonosov Conference in Archangelsk, Russia, November 1995, cf. http: / www.love.is/ roald/ english.html. O altă versiune a acestui articol a fost publicat în „*Religion, Church, and Education in the Barents Region*”, ed. by Roald E. Kristiansen and Nikolay M. Terebikhin. Arkhangelsk, Russia: Pomor University Publishing House, 1997.
[13] *Ibidem*.

o construcţie eclectică[14], ce are la bază mai multe linii directoare: practicile clasice voodoo, atmosfera existentă în clubul „Flăcările Iadului" din Londra secolului al XIX-lea, ritualurile magice ale lui Aleister Crowley şi practicile „Ordinului negru" din Germania, ce a funcţionat între 1920-1930. Dar îi desparte de predecesorii lor următoarele două lucruri: organizarea lor într-o Biserică şi deschiderea spre eforturi magice"[15].

Kristiansen vorbeşte de un număr între 10.000 şi 20.000 de satanişti în anul 1978.[16] CoS vede în Satana o personificare a iluminării, dar el nu este o fiinţă antropomorfică, ci reprezintă forţa naturii.[17] La Vey, dând un interviu lui Eugene Robinson, a declarat că el nu crede nici în Dumnezeu şi nici în Satana, ca fiinţe supranaturale, pentru că, îi spune el lui Robinson: „dacă vrei de la mine o definiţie a demonului, eu ţi-o voi da: e ceea ce nu te face să te simţi bine, care te doare, te răneşte, care te găseşte abraziv (care te atinge cu uşurinţă cu alte cuvinte n.n.), pe care îl găseşti neplăcut. Dumnezeu este cea ce simţi că e bun."[18] Răul este agentul depreciativ al fiinţei umane cu alte cuvinte – răul având conotaţia binelui pe care îl promovează credinţa ortodoxă – pe când binele este ceea ce te face puternic şi te face să îi domini pe alţii şi nu binele ca atare. De aceea el se confesează lui Robinson, spunându-i: „Când eu am admis afilierea satanică, numai atunci am înţeles cât de greu trebuie să fie...şi să realizezi, ceea ce în mod semantic termenul o reclamă".[19]

Satanizarea nu e o problemă uşoară pentru La Vey şi el nu se încrede în rezultatele de moment, ale noilor convertiţi la satanism. Trebuie să se renunţe definitiv la „greşelile" creştinismului : iubirea necondiţionată şi mila sau compasiunea. Astfel se pronunţa Peter H. Gilmore, mare preot în CoS şi creatorul Cyberspace-ului pentru această „biserică", diferenţiind satanismul de creştinism: „ satanismul este o religie brutală a elitismului şi un

[14] Trebuie să remarcăm de la bun început că satanismul postmodern, prin eclectismul său non-discriminativ se înscrie extraordinar de bine în sistemul de gândire postmodernist şi este unul din promotorii postmodernismului anarhist şi aneantizator. Fără încadrarea satanismului în postmodernitate înţelegerea lui devine una trunchiată şi satanismul va rămâne un fals „tabu", atâta timp cât el a devenit mai mult decât un cult sau o religie anarhistă şi anti-teistă, ci o stare de spirit mondială, pe care nu o rejectăm decât foarte puţini, în spaţiul nostru interior. Formele complexe ale satanismului postmodern nu trebuie să fie minimalizate, pentru că fără cunoaşterea lor nu vom putea discuta în cunoştinţă de cauză despre traiectoria spirituală a umanităţii din acest moment.

[15] Citatul e luat dintr-un pamflet numit „Religious Requirements and Practices of Certain Selected Groups", Headquarters, Department of the Army, April 1978, cf.http://www.marshall.edu/~allen12/pamp.html.

[16] Ph. D. Roald E. Kristiansen, „Satan in Cyberspace", art. web, cit. ant.

[17] *Ibidem*.

[18] Birth of Tragedy", Special Anniversary Edition The God Issue, in „Issue", No. 4, November '86 – January '87 (one interview of Anton La Vey by Eugene Robinson), cf. http: / www. churchofsatan. com./Pages/ Navigate.html.

[19] *Ibidem*.

socialism darwinian care caută să stabilească domnia sa peste toţi cei care sunt apţi de a fi idioţi, care vrea să facă justiţia imediată să devină injustiţie, şi care respinge pe de-a-ntregul egalitarismul ca un mit, care a făcut invalidă rasa umană timp de 2000 de ani”[20]. Despre situaţia de fapt a satanismului individualizat de la CoS, Kristiansen spune următoarele: „ individul însuşi este cea mai mare întrupare a vieţii umane şi este considerat sacru prin sine însuşi. Din această cauză satanismul poate fi definit ca o mişcare de susţinere a potenţialului uman, iar membrii săi sunt liberi să-şi dezvolte şi să exceleze în orice capacitate pe care şi-o doresc, ascensiune condiţionată numai de interesul raţional de sine”.[21]

Andreea Porcarelli duce mai departe această idee: „Negarea rolului lui Dumnezeu este însăşi condiţia satanică de împlinire a omului. Şi în acest sens, satanistul nu are nevoie de plecăciuni ale capului ca înainte, ci trebuie să îşi găsească în el toate resursele necesare de a-şi crea propria sa fericire pe pământ. „Toate religiile care compun natura spirituală a lumii”, scrie La Vey „sunt invenţii ale omului”, un fel de proiecţie în infinit a propriilor lui dorinţe frustrate şi a tuturor acelora care au vrut să facă ceva şi nu au putut. Însă satanismul e dimpotrivă altceva: „satanistul crede în completa gratificare a propriului său ego”; el trăieşte acum „asemenea unei sărbători”, fără să aibă sfârşit orice fel de satisfacţie de sine şi fără a cultiva vreun fel de dragoste pentru vreun om, care pentru un satanist este imposibil şi absurd de trăit: „Noi nu putem iubi pe toţi; este ridicol să credem că se poate întâmpla aşa ceva. Dacă noi iubim pe cineva sau ceva pierdem capacitatea noastră naturală pentru selecţie. Dragostea este unul dintre cele mai intense emoţii experiate de către un om, când urăşte pe altul. Atingerea experienţei dragostei nediscriminative este foarte a-natural. Dacă noi nu suntem în stare să experiem una din aceste emoţii, nici voi nu aveţi succes deplin în experienţe de alt fel.”

Iluzia divinizării de sine a omului, prin intermediul războiului împotriva lui Dumnezeu este cultivat şi la nivel ritualistic. Principala sărbătoare a membrilor Bisericii Satanei este propria lor zi de naştere (dată de ideea că „fiecare om este Dumnezeu”) şi totalitatea ritualurilor satanice sunt prezentate ca o serie de psihodrame[22], menite să-i elibereze pe iniţiaţi de neso-

[20] Cf. http://www.prairienet.org/~xx052/SATAN.html.

[21] Ph. D. Roald E. Kristiansen, „Satan in Cyberspace”, *art. web. cit. ant.*

[22] Pentru o mai bună înţelegere a ritualurilor satanice, vom reda aici, pentru început, calendarul satanic al CoS-ului, rămânând ca mai apoi să vorbim despre modul cum este conceput un ritual satanic şi obiectele necesare pentru un ritual satanic. Calendarul satanist anual al Bisericii Satanei este următorul:

7 ianuarie, Ziua Sfântului vin chel (ritual cu sânge); 17 ianuarie, Orgiile satanice (ritual sexual); 2 februarie, Orgiile satanice (ritual sexual); 25 februarie, Sfânta zi a Walpurgiei (ritual cu sânge); 1 martie, Ziua Sfântului Eichadat (ritual cu sânge); 20 martie, Sărbătoarea echinocţiului (ritual sexual); 1 mai-26 aprilie, Marea culme (ritual cu sânge); 21 iunie, Sărbătoarea solstiţiului (ritual

cotita moştenire creştină, pe care o au membrii acesteia în general şi în mod particular din mediul catolic (cf. *The Satanic Rituals,* New York, 1972).

Blasfemiile, pline de profanări ale slujbelor creştine, sunt făcute în mare parte, în contextul unui ritual care cheamă deopotrivă la acte heterosexuale şi homosexuale, referitor la care La Vey a spus în mod naiv că reprezintă gratificări sexuale, care sunt o bucurie fără îndoială, dar care nu pot fi urmărite, „decât de dragul lor". Şi, deşi La Vey a subliniat de nenumărate ori că aceste ritualuri au caracter psihodramatic, ele rămân fără îndoială o ambiguitate tipică satanismului. Pe de o parte, credinţa în Dumnezeu, în Iisus Hristos, în Biserică, în Taine şi în valoarea lor mântuitoare este negată, dar pe de altă parte lui Dumnezeu I se adresează totul în mod direct (deşi se afirmă că El nu există), care este Iisus Hristos (cu scopul de a-L jigni) şi I se consacră ostii care sunt folosite spre profanare în timpul ritualurilor lor. Astfel se manifestă toate aceste contradicţii cu referire la „războiul împotriva credinţei", în care negarea lui Dumnezeu poate fi considerată o simplă, dar concretă formă de ură satanică îndreptată împotriva Lui şi nu viceversa."[23]

Dar pentru a înţelege mai bine ce se petrece în interiorul comunităţilor sataniste, trebuie să descriem ritualurile satanice şi obiectele care se folosesc în acest context, cât şi semnificaţiile lor.

Steve Higginbotham ne dă informaţii concentrate despre vrăji, sacrificii satanice, cărţi şi obiecte satanice.[24] Spune Higginbotham că sunt trei feluri de vrăji: 1. vrăji de dragoste, cu intenţia de a inculca dorinţa sexuală într-o persoană; 2. vrăji de profit: sănătate, finanţe, fericire şi succese materiale; 3. vrăji de distrugere a cuiva. Fiecare satanist învaţă să facă vrăjile din cele două cărţi principale ale lui La Vey, Biblia Satanică şi Ritualurile satanice.

Sacrificiile satanice sunt şi ele de patru tipuri şi La Vey afirmă în Biblia satanică, că ritualurile satanice nu implică crima propriu-zisă.[25] Dar J.R.Lewis spune dimpotrivă: „În anii 80-90 au început să se tortureze copii la ritualurile satanice. Deşi Biblia Satanică spune că nu acceptă crima rituală, anumite pasaje din ea instigă la crimă, cum nu instigă Sfânta Scriptură, deşi şi aici

---

sexual) ; 1 iulie, Orgiile satanice (ritual cu sânge); 3 august, Orgiile satanice (ritual sexual); 7 sep, Căsătoria celor mai buni (ritual sexual); 20 septembrie, Gazda de la miezul nopţii (ritual cu sânge); 22 sept, Sărbătoarea echinocţiului (ritual sexual); 29 oct, Ajunul tuturor Sfinţilor (ritual cu sânge), 1 noiembrie Halloween-ul (Sărbătoarea tuturor Sfinţilor din catolicism), ritual sexual; 4 noiembrie, Orgiile satanice (ritual sexual); 22 decembrie, Sărbătoarea solstiţiului (ritual sexual); 24 dec, Cea mai înaltă culme (ritual cu sânge). Calendarul ne-a fost furnizat de art. „Satanic Ritualism",delivered by Steve Higginbotham at the 1995 Freed-Hardeman Lectures., cf. http://biphome.spray.se/d.scot/Rituals/Ritualshtml.

[23] Andrea Porcarelli, „An anthropological view of Satanism", art. web, cit. supra.

[24] Art. „Satanic Ritualism", delivered by Steve Higginbotham, *art. web, cit. supra.*

[25] La Vey afirmă ad litteram: „Sub nici un motiv un satanist nu trebuie să omoare un animal sau un prunc!", cf. Anton LaVey, The Satanic Bible, Avon Books, 1969, p. 89.

se prezintă anumite crime oribile."[26]. Deşi, nu se ştie în ce măsură sacrificiile rituale sunt sau nu simbolice, Steve Higginbotham vorbeşte de următoarele patru tipuri, după cum am mai spus, de sacrificii satanice : 1. sacrificiul de sine, 2. sacrificiul durerii (mutilarea unei părţi a corpului), 3. sacrificiul unei părţi a corpului, 4. sacrificiul format din unele lucruri. Şi cu tot simbolismul ritualic expus cu emfază în multe interviuri de La Vey[27], acesta socoteşte că sacrificiul ideal este acela în care omori pe cel ce te-a provocat.[28] În acest context afirmaţia lui J.R.Lewis şi mărturiile sale devin foarte concludente, că satanismul instigă la violenţă, viol, discriminare şi crimă.

Simbolurile satanice cele mai evidente sunt steaua în cinci colţuri întoarsă, Baphomet înscris în stea, numărul 666, crucea întoarsă, semnul anarhiei (un A înscris în cerc).[29]

Abdul al-Hazred, în celebra sa carte „Necronomicon" din secolul al VIII-lea, ne surprinde în capitolul intitulat „Diferite semne", cu detalierea unor simboluri sataniste străvechi, practicate însă astăzi decontextualizat. Domnul Paul Ştefănescu redă în întregime cartea lui Abdul, un arab din Damasc, care a scris-o pe la anul 730 d. Hr., ca un apendice al cărţii sale „Magia Neagră", citată la începutul acestui capitol.[30]

Abdul afirmă că semnele pe care le va descrie în acest capitol sunt „foarte puternice" şi că ele trebuie să fie „formate cu mâna stângă"[31]. Primul semn transmis de Abdul este semnul Voor, care nu e altul decât cel pe care cântăreţii de muzică rock îl fac pe scenă în faţa fanilor, dar şi fanii deopotrivă, în care degetul mijlociu şi arătătorul sunt aduse în palmă şi ţinute în această poziţie de către degetul mare iar arătătorul şi inelarul reprezintă coarnele Satanei, fiind ţinute drepte.[32] Abdul numeşte semnul Voor „adevăratul simbol al celor vechi."[33] El trebuie făcut „când doriţi să-i rugaţi pe aceia care aşteaptă îndărătul pragului"[34]. Semnul Kish este un alt simbol contemporan decontextualizat aproape deplin de bagajul său magic şi anume celebrul

---

[26] James R. Lewis, „The Satanic Bible: Quasi-Scripture/ Counter-Scripture", an article from at The 2002 CESNUR International Conference „Minority Religions, Social Change, and Freedom of Conscience", Salt Lake City and Provo (Utah), June 20-23, 2002.

[27] Ca spre exemplu: Reverend Bob Johnson, „Dinner with the Devil: An evening with Anton Szandor La Vey, the High Priest of the Church of Satan", in magazine „High Society", August, 1994. , cf. http: / www. churchofsatan. com./Pages/ Navigate.html.

[28] cf. Anton LaVey, The Satanic Bible*, op. cit.,* p. 89-90.

[29] Art. „Satanic Ritualism", delivered by Steve Higginbotham, *cit. supra*.

[30] Abdul al-Hazred, „Necronomicon", în Paul Ştefănescu, „Magia Neagră", *op. cit*., p. 151-171.

[31] *Ibidem*, p. 156. Aluzia la Sfânta Scriptură este evidentă. Dacă cei damnaţi sunt cei din stânga, atunci mâna stângă trebuie să fie partea corpului care trebuie să exprime împotrivirea noastră faţă de Dumnezeu şi slujirea adusă Satanei.

[32] Decontextualizarea ritualurilor satanice constă în aceea, că la concertele de muzică rock, se face acest semn cu ambele mâini şi fără semnificaţia primară din cadrul experienţelor magiei negre.

[33] Abdul al-Hazred, „Necronomicon", în Paul Ştefănescu, „Magia Neagră", *op. cit*., p. 156.

[34] *Ibidem*.

„Fuck you" ultrafolosit, concretizat în ridicarea degetului mijlociu şi îndoirea degetului mic, a inelarului şi arătătorului în palmă, pe când degetul mare formează litera V cu restul celorlalte degete.[35] Semnul Kish „doboară toate barierele şi deschide uşile planurilor celor mai îndepărtate".[36]

Semnul Koth şi semnul Zeilor precedenţi şi-au pierdut din întrebuinţare, de aceea nu le mai descriu, însă apare la sfârşitul capitolului Marele Semn al străvechilor zei, care e o stea în cinci colţuri înscrisă într-un inel[37], actualul Baphomet înscris în stea al CoS-ului.

Pe site-ul Bisericii Satanei, Baphomet înscris în stea este de culoare mov, steaua e neagră iar numele CoS e scris cu roşu aprins, pe fond roşu deschis. Baphomet nu e nimic altceva decât un ţap, cu urechi mari lăsate, cu două coarne în formă de V şi cu barbişon. Baphomet-ul satanist însă diferă de Baphomet-ul de pe coperta uneia din cărţile lui Eliphas Lévi din 1896, numită „Magia transcendentală" şi pe care Paul Ştefănescu l-a redat pe coperta cărţii sale.

El este mult mai schematic decât cel prezentat de Eliphas Lévi. La Eliphas, Baphomet este negru, pictat pe fondul unei nopţi negre dar totuşi cu un sfert de lună albă în partea dreaptă, care îşi împrăştie lumina în mod difuz pe trupul său. Baphomet are trup de bărbat de înălţime medie, nu viguros, cap de ţap, cu ochi mari, negrii, cu urechi întinse, paralele cu umerii, cu două coarne gigant în comparaţie cu capul păros şi cu un sceptru ieşit din mijlocul capului, ca o coroană; pe spatele lui tronează două aripi mari, negre, de înger căzut, barba îi curge între cei doi sâni de femeie, are păr pe burtă, nu şi pe mâini; pe mâna stângă scrie, cu litere romane, „Coacula" iar pe mâna dreaptă „Soive", stă pe un tron care e aşezat pe globul pământesc. Picioarele îi sunt aşezate „turceşte", în partea stângă a piciorului său este un alt sfert de lună – de astă dată de culoare neagră – e îmbrăcat în şalvari şi din sexul său răsare un sceptru format din doi şerpi încolăciţi, înscrişi în cerc.

Întorcându-mă la Steve Higginbotham, acesta admite drept cărţi principale ale satanismului postmodern, următoarele cărţi: „777", „The Book Of The Law", „The Black Arts" şi „The Satanic Mass" ale lui Aleister Crowley, „The Satanic Bible" şi „The Satanic Rituals" ale lui Anton LaVey, alături de „The Book Of Shadows".[38] Ultima dintre cărţi, spune el, „reprezintă agenda unui satanist cu date despre ritualuri şi vrăji. Multe lucruri din ea sunt scrise de mână şi câteva sunt scrise cu sânge. Despre această carte se spune că are puteri magice şi este păstrată foarte atent."[39]

[35] În mesajul obscen al zilei el indică organul sexual masculin în stare de potenţă. De aceea el nu mai are nimic de-a face cu caracterul magic al semnului Kish, decât într-un mod foarte larg.
[36] Abdul al-Hazred, „Necronomicon", în Paul Ştefănescu, „Magia Neagră", *op. cit.*, p. 156.
[37] *Ibidem*., p. 157.
[38] Art. „Satanic Ritualism", delivered by Steve Higginbotham, *art. web cit.*
[39] *Ibidem*.

Despre obiectele folosite de CoS în ritualurile sale, Higginbotham spune următoarele: „Obiectele satanice folosite la ritualuri sunt: robele negre, de preferabil cu glugă, bijuterii cu simboluri satanice, altarul satanist, lumânări negre, un clopot, un potir sau un pahar, o sabie sau o cârjă, tămâie şi ulei."[40]

Dar fără o prezentare a unui ritual în sine sau a unei „drame" sataniste, cum o numeşte La Vey, nu putem percepe prea bine atmosfera interioară a unui ritual satanic. John Godwin, în cuprinzătoarea sa lucrare despre America ocultă, ne dă următoarea descriere fidelă a ritualului de vineri seara: „Vineri noaptea e ziua cea mai mare pentru satanişti, noaptea înaltă (şi nu cea neagră) a missei satanice. Ea se deschide cu o lungă ceremonie în camera ritualică, condusă de însuşi La Vey în ţinută regală, întreţinută de un acoperământ pentru cap din mătase, din care ies două coarne. Se cântă la orgă şi din gură, cu accente melodice gregoriene, punctate de exclamaţia „Shemhamforash!" şi „Hail Satan!", care sunt repetate de către toţi.

Pe altarul gol stă întinsă o fată, care stă confortabil pe o carpetă din blană de animal. După ce La Vey termină potirul (cu un conţinut la alegere) el pune potirul pe pântecele fetei sau în regiunea pubisului ei, unde stă până la ultima parte a ritualului. Urmează partea de închinare a serii, dar aceasta este o expoziţie ritualică care mişcă spre orgii sexuale. Membrii vin şi îşi aduc cererile lor înaintea Satanei.... Cer dragoste, plăceri senzuale, triumf în societate. La Vey îi atinge pe ei cu sabia sa şi îi numeşte „nopţi", pe când congregaţia se adună într-o serviabilă împlinire, vocile lor strigând cu putere: „Salut, Satana!"; mesaj care îi însoţeşte până acasă.

Câteodată au loc şi psihodrame elaborate, în care un membru întruchipează pe cineva, bărbat sau femeie, pe care îl detestă. El poate fi un şef, un rival în dragoste sau – cel mai frecvent – un tată sau o mamă. Actorul face acest lucru cu bucurie: perorând, citind, scoţând nechezări din cele mai urâte, şi prezentând cele mai ridicole defecte ale acestuia. La Vey interpretează pe judecătorul, congregaţia reprezintă juraţii şi ei privesc spre acesta ca spre un obiect duşmănos. Dacă verdictul lor este „vinovat", ei pot cere o pedeapsă pentru cel care este adevăratul autor şi pe care unul dintr-ai lor îl interpretează. La sfârşitul serii participanţii sunt motivaţi emoţional din plin, încălziţi de mirosuri şi relaxaţi în mod plăcut."[41]

Dar Godwin nu a prezentat şi ritualurile sexuale. Kristiansen denumeşte ritualul sexual „sex magic" şi îl prezintă ca o masturbare în grup.[42] Dar el este mai mult decât atât: este o orgie sexuală în care nu se ţine nici o logică şi în care fiecare face sex cu cine vrea şi cum vrea.

---

[40] *Ibidem.*

[41] John Godwin, „Occult America", *art. web, cit. ant.*

[42] Ph. D. Roald E. Kristiansen, „Satan in Cyberspace", *art. web, cit. ant.*

În anii ’70 Biserica Satanei era singura mişcare satanistă oficială, care îşi putea boteza, căsătorii şi înmormânta adepţii[43]. Satanismul postmodern este descentralizat după moartea lui La Vey[44]. Biserica Satanei s-a dizolvat pe de-a-ntregul în 1975, moment după care a urmat o explozie pe internet a satanismului promovat de o aripă a CoS-ului, la jumătatea anilor ’90. Spiritul satanist promovat de CoS se transmite în prezent prin Biblia Satanică care se editează mereu, atât legal dar şi ilegal.[45]

James R. Lewis, în studiul său referitor la Biblia Satanică a lui La Vey, ajunge la constatarea că influenţa ei a fost hotărâtoare pentru liderii satanişti ce i-au urmat.[46] Anton La Vey prezisese acest lucru. Spunea el: „până acum oamenii nu au fost şocaţi intelectual prea mult dar va veni un moment când ei vor gândi şi se vor îndoi... Cred că Biblia satanică este acum mai actuală ca niciodată”.[47]

Următorul pasaj din lucrarea lui Lewis este grăitor, în ceea ce priveşte influenţa lui La Vey asupra celorlalţi lideri de Biserici sataniste: „Religia satanistă însă este cu atât mai interesantă, cu cât mediile academice o ignoră în mare parte. Dar studiind fenomenul, vedem că avem de-a face mai degrabă cu un fenomen trivial decât cu o religie serioasă. Însă satanismul e mai mult decât o luptă a tinerilor împotriva părinţilor lor, cum se crede adesea.

Relevant pentru cercetarea noastra este un studiu ce s-a efectuat pe date demografice. Este vorba de două chestionare la care s-a răspuns în 5-10 minute. Primul la începutul lunii august 2000 iar al doilea la sfârşitul lui februarie 2001, la care au răspuns 140 de persoane. Din cei 140 de inşi intervievaţi, 110 persoane erau din America de Nord, adică 80% dintre ei. Satanismul european este un fenomen diferit. În căutările pe internet se descopera faptul că Anton La Vey a fost o figură controversată între sataniştii contemporani. La Vey a promovat o imagine pozitivă a diavolului, fascinantă. Biblia satanică e încă singurul mare document care influenţează mişcarea satanistă contemporană. Prin aceasta el a vrut să facă din satanism o religie, iar el este figura cea mai reprezentativă a acestei religii. În cultura şi tradiţia vestică, demonul reprezintă ceva mai mult decât răul absolut. Din păcate, el a devenit o întrupare a celor mai atractive însuşiri.

[43] Art. „Satanic Ritualism”, delivered by Steve Higginbotham, *art. web cit.*

[44] John Godwin, ne dă următoarea schiţă biografică a lui La Vey: „El şi-a început cariera ca dresor de lei, tigri şi leoparzi, la „Clyde Beatty Circus”. Şi-a făcut apoi o formaţie de muzică. A învăţat singur să cânte la pian şi orgă şi a cântat la oboi în San Francisco, la „Ballet Symphony Orchestra”. De când era la circ s-a iniţiat în hipnoză şi magie. A devenit fotograf în departamentul de criminologie a poliţiei din San Francisco. Aici a stat trei ani. Din această cauză Biserica Satanei este unul din cele mai apărate stabilimente din oraş. S-a iniţiat în astrologie şi ESP şi a lecturat multe cărţi de hipnoză şi magie neagră. A fost medium.” , cf. John Godwin, „Occult America”, art. web, cit. ant.

[45] James R. Lewis, „The Satanic Bible: Quasi-Scripture/ Counter-Scripture”, art. web, cit. supra.

[46] *Ibidem*.

[47] Gavin Baddeley, „Lucifer Rising: Sin, Devil Worship and Rock’n’Roll”, in Plexus, London, 1999, p. 75.

Spre exemplu, pentru că tradiţia creştină a fost anti-senzualistă, Satana a fost asociat cu sexualitatea. Dacă tradiţia creştină a condamnat mândria, răzbunarea şi avariţia, celor care s-au aliat acestui statut, el le-a promis conformitate şi abundenţă. Satanismul celebrează viciile ca virtuţi. Avem de-a face aici cu un neopăgânism. În prezent satanismul s-a dezvoltat într-o direcţie diferită decât satanismul lui La Vey din anii ’60. Tot mai muţi satanişti contemporani văd în Satana o fiinţă conştientă. Şi e interesant de observat că umanismul lui La Vey a fost înlocuit cu un spiritualism satanic, care se bazează pe răspunsul direct. Astfel, 20% dintre intervievaţi au răspuns că nu „Biblia satanică” este mobilul important care i-a atras la satanism. Mulţi dintre ei vin din rândul creştinilor, care cunoşteau atmosfera unei confesiuni creştine. În convertirile satanice putem găsi multe exemple, în care cei în cauză au devenit satanişti fiind influenţaţi de Biblia satanistă a lui La Vey. Populara carte „Învierea lui Lucifer”, ne relatează cum Martin Lamers, fondatorul Bisericii Sataniste din Olanda, co-afiliată cu cea din Los Angeles, a fost inspirat de cartea lui La Vey.[48]

Autorul aceleiaşi cărţi *„Lucifer Rising”* (Învierea lui Lucifer), nota că „Biserica satanică a eliberării a apărut în ianuarie 1986, după ce fondatorul ei, Paul Douglas Valentine, a fost inspirat de citirea Bibliei Satanice”.[49]

Alte istorisiri de convertiri directe pe baza Bibliei satanice găsim la Michael A. Aquino, în „The Church of Satan”, 4th ed. Self-published, 1999, unde se relatează că Robert de Cecco, care va deveni ulterior un Stăpân al Templului,[50] şi Lilith Sinclair, ce v-a deveni preoteasă şi soţia lui Aquino[51], „au fost convertiţi datorită Bibliei satanice.”[52]

Ultimul lider de referinţă la care ne vom referi este Michael A. Aquino, iniţiatorul cultului „The Temple of Set”.[53] Referinţele despre Aquino şi organizaţia satanistă înfiinţată de el, le vom lua din articolul foarte elaborat al lui Kristiansen. El ne furnizează următoarele date: „Templul lui Set, numit aşa după zeul egiptean Set, zeul nopţii[54], a luat fiinţă în 1975, după ce Anton La Vey a jignit pe mulţi dintre membrii săi[55], care au plecat din Biserica Satanei şi s-au conformat propriei expresii a lui Aquino. În Templul lui Set conducerea o avea Marele Preot Michael Aquino. Templul a fost legalizat în California, ca o Biserică no-profit în 1975 şi a primit deopotrivă statutul şi cunoaşterea legală, cu exceptarea de la taxe faţă de stat. Din această

[48] *Ibidem*, p. 104.
[49] *Ibidem*, p. 153.
[50] Michael A. Aquino, în „The Church of Satan”, 4th ed. Self-published, 1999, p. 69.
[51] *Ibidem*, p. 82.
[52] James R. Lewis, „The Satanic Bible: Quasi-Scripture/ Counter-Scripture”, *art. web, cit. supra.*
[53] Vom prescurta această siglă sub această formă : ToS.
[54] Cf. http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/history_set.
[55] După cele spuse de Peter Gilmore, numărul celor care s-au disociat de La Vey este de 30, cf. http://www.marshall.edu/~allen12/pretend.txt.

cauză membrii Templului lui Set se consideră pe ei înşişi singura religie satanică, care posedă statut legal. Istoria Templului lui Set însă este detaliată într-un document numit: „The General Information and Admissions Policies Letter".[56] De aici aflăm, că Templul îşi trasează originile dintr-o civilizaţie dispărută a rasei umane, când oamenii se dezvoltau în sensul conştiinţei de sine, şi care a jucat un rol aparte în istorie, mai presus de toate celelalte. Dar umanitatea a reacţionat la această dezvoltare în două moduri. Câtorva le-a fost frică de conştiinţa de sine şi au promovat întoarcerea la Eden, la statutul de natură în care cineva nu are responsabilitate pentru deciziile şi acţiunile sale, fiindcă se cerea totala ascultate şi loialitate, pe când altă parte a omenirii a promovat conştiinţa de sine şi a privit viaţa în mod invers decât ceilalţi, impunându-se prin forţa naturală şi exercitând ideea că omul va fi puternic.

Tradiţia iudeo-creştină a urmat prima cale, pe când tradiţia egipteană şi grecească, în special lumea misterelor şi a ocultismului a mers pe a doua. Aderenţii Templului lui Set merg pe cea din urmă. Numele „Set" este legat etimologic de un cuvânt ebraic „Satana" iar el este legat de simbolurile dinăuntrul grupării, două la număr: „a fi mai mult" şi „conştiinţa de sine". Ei resping ideea creştină cum că Satana e tot cel ce se împotriveşte lui Dumnezeu şi e fiinţă spirituală căzută. Pentru ei acest amănunt este o erezie creştină."[57]

Filosofia lor de viaţă este fascinantă, mai ales prin spiritualismul ei categoric. Dar acum, apelând tot la Kristiansen, vom prezenta alcătuirea interioară a Templului şi viaţa de aici, pentru o perspectivă de ansamblu: „Templul lui Set e condus de Consiliul celor 9, care determină idealurile, alături de Marele preot al Lui Set şi directorul executiv. Există 6 grade de iniţiere pentru membrii (Setian I*, Adepts II*, Priests III*, Magisters IV*, Magi V*, Ipsissimi VI*), cu mai multe ordine şi fiecare este supervizat de magiştrii iniţiaţi de Marele Maestru.[58] Un ordin este un grup de membrii, care manifestă un interes special pentru istorie, filozofie, geografie sau psihologie, care să fie conform cu credinţele totale ale Templului şi se poate introduce prin acestea în procedurile rituale. Marele Maestru are deplina autoritate asupra oricărui ordin în parte. Un iniţiat poate fi numai într-un ordin. Câteva ordine ale Templului: „The Order of the Trapezoid", „The Order of the Scarab, „The Order of the Vampyre", „The Order of Shuti" şi „The Order of Leviathan".[59] Munca activă a ordinelor e făcută mai ales de II* şi IV*.

[56] Cf. http://www.xeper.org/pub/tos/infoadms.html şi http://www.xeper.org/pub/tos/xepera.html .
[57] Ph. D. Roald E. Kristiansen, „Satan in Cyberspace", *art. web, cit. ant.*
[58] Cf. http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/orders.
[59] Pentru o iniţiere în problematica acestor ordine ale Templului lui Set există următoarele adrese web: pentru Ordinul leviatanilor: http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/olstm.set; pentru Ordinul Shuti: http://www.textfiles.com/occult/oshutiset.occ; pentru Ordinul

Iniţiaţii V* sunt cei care stăpânesc magia neagră şi sunt membrii marcanţi ai Templului. Preoţii sunt responsabili cu integritatea Templului pe de-a-ntregul şi au autoritatea de a evalua iniţiaţii. Celor primiţi în Templu li se dă o copie după Crystal Tablet of Set[60], care conţine materiale cu conţinut de magie neagră, filozofie magică, o listă cu activităţile şi ţelurile unui iniţiat, informaţii despre membrii comunităţii, informaţii despre numeroasele ordine ale Templului, o listă a oficialilor curenţi ai Templului, o listă de cărţi pentru citit[6162] şi o bogată literatură scrisă de M. Aquino.[202] După doi ani novicele este calificat ca adept. Dacă nu evoluează e respins. Cel care este aprobat primeşte un medalion roşu şi e declarat ca nou afiliat al unui ordin al Templului şi se specializează într-un studiu după propria lui alegere. Templul are baze de date computerizate şi un buletin de informaţie computerizat numit Glinda.

Cei care vor să devină membrii sunt chestionaţi dacă nu cumva au fost criminali sau au intenţii non-etice şi pentru această încorporare în Templu, plătesc 60 de dolari la început iar anual 50 de dolari.[63] Membrii trebuie să aibă peste 18 ani. Templul nu se ocupă de copii, pentru că fundamentele Templului doresc fiinţe exclusiv raţionale, pregătite şi educate, pentru a putea primi filosofia şi credinţa pe care o vor. Relaţiile dintre Biserica Satanei şi Templul lui Set sunt încordate. O sursă spune: „a existat un război de cuvinte furios între Templul lui Set şi Biserica Satanei în ultimii douăzeci de ani”.[64] Însă niciodată Michael Aquino nu s-a referit la Anton La Vey cu un respect planificat şi în acelaşi timp criticile lui La Vey au fost tăioase numai cu privire la compromiterea satanismului şi a „bisericii”. Ideologic, Templul lui Set a văzut Biserica Satanei doar o formă temporară de afiliere, la ceea ce înseamnă eonul satanic.[65”66]

Ca şi concluzii, considerăm pe Aleister Crowley, ca punct de inspiraţie pentru satanismului postmodern, şi pentru promotorii principali ai satanismului postmodern, Anton Szandor La Vey şi Michael A. Aquino, au

---

vampirilor: http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/Vamp.set . Ultima adresă cuprinde şi o liturghie pentru Mesa neagră. O explicare a tuturor acestor ordine găsim la adresa: http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/fascism_debunked.gz .

[60] Această lucrare poate fi găsită la adresa: http:/ www. satanist. net/ satan/Satanism/Tos/Tdoc.1html.

[61] Cf. http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/Reading_lst/tsrl01 şi -/tsrl24.

[62] Cf. http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/crystal_tablet.

[63] Însă nu numai în ToS se cotizează financiar . Cf. http://www.prarienet.org/~xx052/cosmem.html, pentru a intră cineva în CoS trebuie să plătească 40 de dolari la început şi 100 de dolari anual, e chestionat şi i se imprimă „destinul satanic”.

[64] Cf. Peter Gilmore, „Pretenders to the Throne: Regarding the Temple of Set” at http://www.marshall.edu/~allen12/pretend. txt.

[65] Cf. cu *The Book of Coming Forth by Night*, on alt.satanism, aug. 1994.

[66] Ph. D. Roald E. Kristiansen, „Satan in Cyberspace”, *art. web, cit. ant.*

schimbat în mod considerabil atmosfera exterioară şi interioară a lumii postmoderne. Satanismul lor a depăşit graniţele primare şi a contaminat din abundenţă nivelul estetic şi comportamental al omului postmodern. Reprezentarea omului ca funcţie a răului, noul look al diavolului în lumea postmodernă ca o fiinţă „drăguţă", „amuzantă", care „ajută" pe om să devină ceea ce vrea el, spiritul individualist şi acaparator care defineşte postcapitalismul şi democraţia de astăzi, promovarea plăcerii şi a anarhismului de opinie şi acţiune, nu sunt decât rezultate foarte palpabile ale influenţei satanismului în lumea noastră. Fără a face prea mult tam-tam, satanismul s-a extins prin cultura internetului, prin producţiile de film ale Hollywood-ului, prin jocurile PC şi reclamele publicitare. Cred că pe viitor vom privi cu mai multă atenţie teritoriul satanismului, atâta timp cât influenţa lui nu este o problemă minoră.

Bibliografie

Aquino, Michael A., *In the Church of Satan*, 4th ed. Self-published, 1999

Baddeley, Gavin, *Lucifer Rising: Sin, Devil Worship and Rock'n'Roll*, in Plexus, London, 1999

Birth of Tragedy, Special Anniversary Edition The God Issue, in Issue, No. 4, November '86 – January '87 (one interview of Anton La Vey by Eugene Robinson)

David, Diac .P. I., *Invazia sectelor. Proorocii timpului, Dascăli mincinoşi, Antihrişti, Evanghelizatori*, vol. II, Ed. Europolis, Constanţa, 1999

Godwin, John, *Occult America*, Doubleday & Company, 1972

http: / www. churchofsatan. com./Pages/ Navigate.html

http: / www. churchofsatan. com./Pages/ Navigate.html

http: / www. churchofsatan. com./Pages/ Navigate.html.

http: / www.cin.org/

http: / www.love.is/ roald/ english.html.

http:/ www. satanist. net/ satan/Satanism/Tos/ Tdoc.1html.

http://biphome.spray.se/d.scot/Rituals/Ritualshtml.

http://www. marshall.edu/~allen12/pretend. txt.

http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/crystal_tablet.

http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/fascism_debunked.gz

http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/history_set.

http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/ol-stm.set

http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/orders

http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/Reading_lst/tsrl01 şi -/tsrl24.

http://www.lysator.liu.se/ftp/pub/religion/satanism/ToS/Vamp.set

http://www.marshall.edu/~allen12/pamp.html.

http://www.marshall.edu/~allen12/pretend.txt

http://www.prairienet.org/~xx052/SATAN.html.

http://www.prarienet.org/~xx052/cosmem.html

http://www.textfiles.com/occult/oshutiset.occ

http://www.xeper.org/pub/tos/infoadms.html şi http://www.xeper.org/pub/tos/xepera.html

Johnson, Bob, *Dinner with the Devil: An evening with Anton Szandor La Vey*, the High Priest of the Church of Satan, in magazine High Society, August, 1994

Jurcan, Prof. Drd. Emil, *Mişcarea satanistă şi influenţa ei în societatea contemporană*, în Studii Teologice XLV (1993), nr. 5-6

Kristiansen, Ph. D. Roald E., *Satan in Cyberspace*, A Study of Satanism on the Internet in the 1990's, prepared for the Lomonosov Conference in Archangelsk, Russia, November 1995

LaVey, Anton, *The Satanic Bible*, Avon Books, 1969

Lewis, James R., *The Satanic Bible: Quasi-Scripture/ Counter-Scripture*, an article from at The 2002 CESNUR International Conference Minority Religions, Social Change, and Freedom of Conscience, Salt Lake City and Provo (Utah), June 20-23, 2002

Porcarelli, Andrea, *An anthropological view of Satanism*, in „L'Osservatore Romano", from February 5, 1997

Religion, Church, and Education in the Barents Region, ed. by Roald E. Kristiansen and Nikolay M. Terebikhin. Arkhangelsk, Russia: Pomor University Publishing House, 1997

Religious Requirements and Practices of Certain Selected Groups, Headquarters, Department of the Army, April 1978,

Ştefănescu, Paul, *Magia neagră*, Ed. Saeculum vizual, Bucureşti, 2003

INTEGRAREA SPIRITUALĂ A ROMÂNIEI ÎN EUROPA ŞI REVENIREA EUROPEI LA BAZELE SALE CREŞTINE

MIRCEA GELU BUTA

Summary. Romania's Spiritual Integration in Europe and Europe's return to its Christian grounds.

For centuries the Orthodox, the Catholic and the Protestant Church have developed on their own way, dogmatic differences, of cult or organisation between them, increasing in time. Even more, these heresies have decided the social, political and institutional evolution of the nations in Europe, giving rise to some different ways of life.

In the name of so called spiritual unity of Europe, different western circles are following to impose the political model of the European construction in the religion's space.

But politics has its own laws, different from the religious identities or affinities, which seeks to subordinate. In this way is tried a vain translation of economical superiority of the protestant and catholic western states, regarding the orthodox states, in the spiritual domain or with other words an undermine of Orthodoxy. Certainly the economy wins the field day by day, and the competition spirit has moved to the human spirit level. Each individual dreams to become an *"entrepreneur"*, that is not depending on anyone anymore and to be his own *"manager"*.

That's why a long discussion separates today the European political leaders regarding the role and the place the religion has to play in the modern society.

Ce este mai rău decât puterea omului de a îndura? Poate lipsa credinţei? Sunt vremuri de vid moral? Este religia o soluţie? Un reper? Modernitatea pune cel puţin tot atâtea probleme, pe cât le rezolvă.

Religia este fundamentul tradiţiei, ori în modernitate religia este evacuată, mai întâi din spaţiul public în spaţiul privat, iar acum chiar şi din spaţiul privat, cu argumentul că sursa comportamentelor politice este spa-

ţiul privat, iar societatea nu este indiferentă la modul în care fiecare dintre noi practică religia în spaţiul privat.

În cele din urmă religia se stinge chiar şi în forul nostru interior, deoarece ea nu se mai hrăneşte din aspiraţiile noastre publice, ci numai din tânjirile noastre secrete.

Vitalitatea unei credinţe este asigurată numai de lupta dusă de un suflet pentru a o face publică. Cealaltă vitalitate, *a secretului* e a viciului. (*ex. protestantismul se naşte numai atunci când Luther declară în mod public că nu poate face altfel decât îi dictează conştiinţa*).

Problema actualei vârste a modernităţii este următoarea: raportul clasic dintre politic şi religios, aşa cum a fost acesta fixat prin Pacea Westfalică s-a epuizat. În lupta pentru afirmare istorică, Occidentul descoperă acum că şi-a pierdut încrederea în propriile valori, întrucât prin evaluarea religie din spaţiul public, tradiţia sa spirituală s-a volatilizat pe nesimţite. Dacă vrea să supravieţuiască şi să facă faţă provocării atacului politic al Islamului, Occidentul (şi cu el modernitatea) trebuie să-şi redefinească raportul dintre politic şi religios, trebuie să renegocieze funcţia publică a religiei şi, inevitabil, trebuie să revizuiască poziţia instituţiilor sale faţă de creştinism.

Anti-creştinismul programatic al modernităţii a sfârşit prin a-i ruina fundamentele. În momentul de faţă asistăm la înfruntarea dintre o lume care crede în mod fanatic în ceva şi una care crede în chip slab doar în propria bunăstare.

1. Cauzele crizei spirituale a modernității

Marea Schismă religioasă din anul 1054 a împărţit lumea creştină în ortodocşi şi catolici. Aruncarea actului de anatemizare asupra patriarhului de la Constantinopol de către cardinalul de la Roma, urmat de replica similară a Constantinopolului a marcat scindarea creştinilor în Biserica Ortodoxă şi Biserica Catolică.

În sec. al XVI-lea, odată cu reforma lui Luther, catolicismul s-a divizat generând apariţia Bisericii Protestante, denumire care desemnează acum o multitudine de comunităţi religioase printre care Biserica Lutherană, Biserica Calvinistă, Biserica Anglicană.

Timp de secole cele trei mari biserici au evoluat pe un drum propriu, diferenţele dogmatice, de cult sau de organizare dintre ele sporind odată cu trecerea timpului. Mai mult, aceste erezii au decis evoluţia socială, politică şi instituţională a popoarelor Europei, dând naştere unor moduri de viaţă diferite.

Apusul a urmat mai degrabă Vechiul Testament, atmosfera sa de efervescenţă constructivă, mobilitatea sa şi a înţeles să acumuleze. Omul aces-

tei zone se exprimă prin fapte şi opere, îl vezi în ceea ce a întreprins şi te minunezi.

Să ne amintim fugitiv de dezvoltarea ştiinţelor naturale şi a tehnicii, de descoperirea noilor continente şi de bogăţiile imense care vin de acolo în Europa, de ideile filosofice radicale despre liberalismul social şi politic care au urmat acestora, de expansiunea burgheziei şi revoluţiile pentru revendicarea drepturilor acesteia, de apariţia unei noi concepţii despre stat şi puterea politică, de apariţia capitalismului şi răspândirea uimitoare a folosirii maşinilor în producţie. Caracteristica principală a acestei transformări istorice este efortul occidentalului de a stăpâni realitatea fizică şi istorică prin propriile sale puteri şi posibilităţi, fără a recurge la sprijinul metafizicii sau la justificările religioase pentru iniţiativele sale.

Emanciparea progresivă de autoritate a Bisericii romano-catolice, şi în cele din urmă, disocierea până la opoziţie a elementului religios de cel lumesc, în cadrul vieţii cotidiene, au devenit caracteristici fundamentale ale epocii „*timpurilor moderne*" în Europa Occidentală.

Spre exemplu Germania sec. XXI demonstrează victoria modernă a protestantismului în bine şi în rău. Din catolicism rămân mănăstirile goale, programele caritative, asistenţa socială şi curiozităţile culinare. Se recunosc însă calităţile civice precum cultul exactităţii, seriozitatea promisiunilor, valoarea încrederii, toate fiind variaţii seculare ale unui etos religios, specific nordului european. Rata diminuării corupţiei ţine de o etică care la noi se găsea înainte de epoca comunistă, doar în comunităţile săseşti din Transilvania.

Spre deosebire de protestantism, preţuind şi respectând persoana, răsăriteanul şi-a şlefuit sinele prin reculegere, iar plinătatea dobândită astfel, caută să o „*risipească în comuniune*". Iubirea în Răsăritul ortodox a reuşit nu să dilueze autoritatea, ci să facă din ea tot o formă a dragostei. De aceea, interdicţia şi dojana nu sunt privite de creştinul ortodox sub aspect juridic punitiv, ci la modul părintesc.

Nu trebuie uitat că în Răsărit, întotdeauna inima trece înaintea creierului şi simţirea înaintea logicii. Poate de aici excesul de toleranţă, adică înţelegerea faţă de celălalt, acceptarea nuanţelor, a bogăţiei şi a diversităţii sub care se înfăţişează realitatea. Pe de altă parte, evitând conflictul şi disputa, creştinii ortodocşi au putut să se concentreze asupra credinţei lor, s-o adâncească şi s-o valorifice, în loc să-şi risipească credinţa în exterior.

O altă problemă a lumii răsăritene este planul concretului. O iniţiativă, o soluţie nu pot pătrunde în mod conceptual. Dacă îi arăţi omului planul unei construcţii, acesta va da din mână şi te va privi suspicios. Dar dacă va vedea în schimb fundaţia şi lucrătorii, vei fi înţeles şi chiar vei trezi entuziasm.

Răsăriteanul trebuie tratat ca o persoană, nu ca un „*individ*"; trebuie să-i vorbeşti faţă în faţă şi nu să-i trimiţi mesaje prin radio, televiziune sau ziare.

Există în Răsărit un anume scepticism faţă de spiritul de iniţiativă şi reînnoire. Aici nu trebuie să te expui. Doar Dumnezeu îşi asumă riscurile, noi nu. Ambiţia este asociată deseori cu ruşinea, iar negarea acestui fapt duce la duplicitate şi intrigă. Spre deosebire de normele vest europene, concurenţa, riscul, iniţiativa spectaculoasă, înnoirea trebuie să se producă între anumite limite.

Un om înstărit poate constitui un exemplu de bun gospodar, pe când un om prea înstărit sare deja în ochi, iese din tipic. Această contradicţie cu spiritul european este rodul sobornicităţii, adică al unanimităţii sau cu alte cuvinte un fel de nivelare. De altfel comunităţile ortodoxe par mai împăcate cu idealurile unei societăţi civile, decât cu cele ale unei democraţii liberale. Motivul ar fi acela că ele privesc pe acestea din urmă ca fiind măcinate de concurenţă şi confruntări, în timp ce Biserica depune eforturi în direcţia comunităţii şi armoniei.

O altă caracteristică a Ortodoxiei o constituie evitarea confruntării cu autoritatea statală. Acest concept bizantin reprezintă de fapt spiritul Fericitului Augustin care susţinea că prăpastia dintre „*Cetatea lui Dumnezeu*" şi „*Cetatea Omului*" poate şi trebuie să fie depăşită. Atât Statul cât şi Biserica trebuie să lucreze împreună pentru binele întregii comunităţi.

2. Eforturi care se fac pentru integrarea spirituală a popoarelor în Europa

În numele unei aşa numite unităţi spirituale a Europei, diferite cercuri occidentale urmăresc impunerea modelului politico-economic al construcţiei europene în spaţiul religiei. Acest demers este promovat cu o intensitate excesivă mai ales după eşecul diletantei teorii a lui Samuel Hutington, care încerca să regrupeze oamenii pe criterii religioase.

Cu alte cuvinte profesorul de la Harward susţinea că Uniunea Europeană trebuie să cuprindă doar statele majoritar catolice şi protestante, cele ortodoxe urmând să fie împinse spre Rusia, considerată eronat de către acesta, naţiunea pilot a Ortodoxiei. Se încerca astfel o translatare stupidă a superiorităţii economice a statelor occidentale, protestante şi catolice, faţă de statele ortodoxe, în domeniul spiritual sau cu alte cuvinte o subminare a Ortodoxiei.

Desigur economia cucereşte teren pe zi ce trece, iar spiritul de competiţie s-a deplasat până la nivelul spiritului uman. Fiecare individ visează să devină „*întreprinzător*", adică să nu mai depindă de nimeni şi să fie propriul „*manager*".

În ciuda experienţei protestante pe care sociologul Max Weber a pus-o la originea capitalismului modern, nu s-a dovedit până astăzi că economia poate mântui pe cineva. De altfel economia (viţelul de aur) pare o realitate

din ce în ce mai inaccesibilă omului de rând. Discrepanţele dintre săraci şi bogaţi sunt în creştere chiar în ţările în care competiţia cinstită în plan economic lasă în urma sa un echilibru acceptabil între conducători şi angajaţi, precum şi o clasă de mijloc destul de numeroasă.

Ţările occidentale trăiesc astăzi într-o economie cu productivitate restantă, beneficiind de achiziţiile structurale ale trecutului, dar avansând numai prin speculaţii financiare propagate de noul tip de economie „*casino*". Preluarea moştenirii estice şi costurile extreme ale asistenţei sociale au multiplicat riscurile pe piaţa occidentală de investiţii. Munca de bază, dar mai ales sentimentul datoriei, au început să fie preluate de străini, cei mai mulţi lucrând fără permise legale de şedere, cu drepturi reziliate sau chiar amputate. Majoritatea bărbaţilor, aceşti eroi disperaţi ai şantierelor, sunt exploataţi într-un regim cinic şi umilitor. „*Sclavie pe schele*" ţipa recent un tabloid nemţesc...

3. Rolul şi locul religiei în societatea postmodernă

O lungă discuţie separă astăzi liderii politici ai Europei în privinţa rolului şi locului pe care religia trebuie să-l joace în societatea modernă.

În viziunea conservatorilor, societatea şi conştiinţa sunt generate de o intenţie divină. Aceasta îi leagă pe oameni între ei printr-un lanţ etern de drepturi şi obligaţii. Egalitatea între oameni e una de ordin moral. Societatea trebuie să se schimbe, pentru că schimbarea lentă este mijlocul conservării ei, iar instrumentul potrivit pentru conservare este providenţa.

Desigur, nu putem să nu înţelegem şi argumentul stângii, cum că religia nu are ce căuta în proiecte constituţionale şi nici într-o societate democratică şi deschisă. Riscăm să îi deranjăm în felul acesta pe liber cugetători, care doresc mai mult decât orice să trăiască într-o societate moral neutră, care ar respecta prin urmare, conform părerii lor, drepturile omului.

Lista provocărilor la care este nevoită să facă faţă Uniunea Europeană este lungă: criza economică profundă, fiscalitatea excesivă, care încurajează frauda financiară, reformele dureroase ale sistemelor de asigurări şi ale mecanismelor sociale de solidaritate, lipsa unităţii europene în chestiunile importante ale politicii externe etc. Adăugând la acestea conflictele apărute din încercarea de integrare a grupurilor etnice şi religioase alogene, înţelegem eforturile euro-parlamentarilor de a reforma paradigma politicilor de integrare a ţărilor din Europa Centrală şi de Est.

4. Moştenirea culturală a României şi raporturile sale cu Uniunea Europeană

Oare România, se trezeşte la acest început de secol XXI, lipsită de experienţă şi încă nepregătită să se integreze în UE într-un timp record?

Desigur, concepte ca „*Europa Centrală habsburgică*" din care făcuse parte Transilvania sau fostele Imperii Bizantin şi Otoman, din a căror parte integrantă au fost Muntenia şi Moldova, înseamnă totuşi ceva tangibil căci, ce este prezentul dacă nu însumarea trecutului până în momentul de faţă?

Românii au trăit de secole lângă Rusia, iar apoi lângă Uniunea Sovietică, suferind repetate invazii din partea ruşilor, pe care nu au încercat să-i înţeleagă niciodată.

Au adoptat o Ortodoxie de la Bizanţul grecesc; au trecut prin anarhia şi subdezvoltarea determinată de dominaţia turcească; au trăit timp de zeci de ani sub proasta conducere a lui Ceauşescu, un despotic oriental care purta pecetea stalinismului. Românii vorbesc în schimb o limbă de origine latină şi şi-au dorit întotdeauna să facă parte din Occident.

România trăieşte astăzi dilema unui postmodernism, care nu succede în mod firesc modernismului occidental, ci doar comunismului. De fapt, de-a lungul şi de-a latul întregii lumi ex-comuniste, nu una ci mai multe generaţii au fost irosite.

Cei pe care îi numim lideri mesianici în România anului 2007, deţin puterea în numele poporului, fie că au fost aleşi, fie că au fost numiţi în funcţie de nişte aleşi, carisma lor fiind de tipuri şi grade diferite. Nu în ultimul rând „mesianicii" au diferite grade de bogăţie, dar forţa financiară, atunci când există, este ascunsă, iar uneori ca în cazul Patriarhului sau a Guvernatorului Băncii Naţionale ea nu îmbracă forma clasică a proprietăţii.

Un alt paradox al României este că aşa numita stângă politică este conservatoare, iar dreapta este progresistă, pe dos decât în democraţiile occidentale. În Europa de Vest stânga a apărut la jumătatea secolului al XIX-lea, ca un curent de gândire regulator, care tindea să uniformizeze diferenţele economico-sociale dintre bogaţi şi săraci. La noi, aceeaşi stângă este o moştenire a comunismului, deci încearcă să conserve într-un anumit grad stările de lucru de dinainte de 1989, inclusiv diferenţele sociale. Dreapta liberală prin contrast se vrea progresistă, fiindcă urmăreşte ameliorarea economică prin adoptarea modelului economiei de piaţă liberă.

O altă dilemă postcomunistă este că majoritatea oamenilor cu abilităţi analitice şi birocratice şi-i le-au dobândit prin activitatea lor în cadrul fostei elite comuniste, iar aceste abilităţi sunt folosite în afara sau împotriva birocraţiei. Sistemul otomano-levantin al României a descurajat în ultimii 15 ani investiţiile care-i putea schimba radical cultura, fiindcă valorile corporaţiilor internaţionale sunt occidentale.

5. Ce îi determină pe europeni să se considere deosebiți față de alții?

Întrebarea care se pune este ce îi determină pe europeni să se considere deosebiţi de alţii? Confuzia identitară care a dus la actualul impas politic

pare să fie risipită de cine ne aşteptam mai puţin: Papa Benedict al XVI-lea în conferinţa „*Credinţă, raţiune şi universalitate*" ţinută marţi 12 septembrie 2006, la Universitatea Regensburg. Cu multă delicateţe, Papa ne relatează un eveniment de acum 700 de ani, care aruncă o lumină nouă asupra situaţiei spirituale a omenirii actuale.

În anul 1395, Împăratul bizantin Manuel al II-lea Paleologus a descris disputa teologică pe care a purtat-o în anul 1391 cu un înţelept persan ce era Kadiu al Sultanului Baiazid I Fulgerul. Întrebarea pe care Împăratul a pus-o Kadiului făcea referire la ceea ce a adus nou islamismul, în afară de porunca de a răspândi credinţa prin sabie.

În interpretarea Papei, argumentul Împăratului Manuel împotriva convertirii prin violenţă este că „*a acţiona iraţional este împotriva naturii lui Dumnezeu*". Lucrurile sunt cu totul diferite în Islam, spune Suveranul Pontif, deoarece acolo „*Dumnezeu este transcendent la modul absolut. Voinţa Lui nu este limitată de nimic, nici măcar de raţiune*". Acest comentariu al Papei, interpretat de mulţi ca un atac la adresa Islamismului, se constituie de fapt ca o lecţie adresată Creştinătăţii.

Desigur nu este un secret că Papa Benedict, încă de pe vremea când era cardinal, se îndoia că Islamul poate fi acomodat unei societăţi pluraliste, căci tăria Islamului provine din convingerea adepţilor săi că acesta le asigură fundamentul spiritual al vieţii, spre deosebire de Europa unde, Suveranul Pontif consideră că există două probleme. Prima constă în faptul că modelul creştin de viaţă este astăzi neconvingător, iar a doua că credinţa a fost depăşită de ştiinţă şi nu poate ţine pasul cu raţionalismul modernităţii.

Papa ne avertizează că gândirea ştiinţifică este deseori intolerantă, iar gânditorii occidentali privesc preocupările metafizice care au precedat revoluţia ştiinţifică, aşa cum privesc islamiştii lumea dinainte de Mahomed, adică o lume barbară, iar teologii „eliberării marxiste" propuneau Bisericii chiar un socialism „ştiinţific".

Povestea bizantină i-a permis Suveranului Pontif să prezinte cu eleganţă un Dumnezeu fără raţionalitate şi o raţionalitate fără Dumnezeu. Deşi sugerează că creştinismul este *buna cale de mijloc*, totuşi Papa nu pretinde că acum Occidentul s-ar afla ca societate pe această cale. Mai mult principalul clivaj al lumii moderne se găseşte între credincioşi şi necredincioşi, iar creştinii fie ei catolici, ortodocşi, protestanţi sau chiar islamiştii şi budiştii au mai multe în comun decât au credincioşii cu ateii. Incomprhensiunea mutuală dintre credincioşi şi necredincioşi i se pare Papei principala schismă a societăţii contemporane, a cărei gravitate şi consecinţe abia acum începem să le înţelegem.

Iată de ce intelectualii seculari ar trebui să fie în armonie cu Biserica, chiar dacă nu sunt în comuniune cu ea, crede Suveranul Pontif. În definitiv

acesta a fost şi mesajul conferinţei de la Regensburg. În loc să încerce să-i convingă pe laici să intre în turma credincioşilor, Papa încerca să-i convingă că ei se află deja acolo. Nu, nici în postmodernism nu există o alternativă la cuvântul Dumnezeu. Iar pentru noi, aceasta poate să însemne doar următorul lucru: Oricât de pătat şi sfâşiat ar fi acest nume, să încercăm să-l ridicăm de la pământ şi să-l ridicăm în picioare în vremurile de mare restrişte.

În plan identitar, înseamnă că nu trebuie să ne silim să adoptăm un model din afara noastră. Modelul identitar european se află în noi şi nu trebuie decât să recunoaştem cu luciditate această subtilă combinaţie între raţiune şi credinţă.

Atunci când vom înţelege toate acestea vom putea rosti răspicat: *Ego homo europeus sum!*

Bibliografie

1. Barbu D. - *Firea românilor*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2004

2. Buta M.G., Buta I.A. - *Bioetica între mărturisire şi secularizare,* Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2008

3. Ciachir D. - *Cronica Ortodoxă*, Ed. Timpul, Iaşi, 2001

4. Crainic N. - *Transfigurarea românismului, Ortodoxia II* , (Creştinism şi românism), Bucureşti, 1943, pg. 182

5. Holban M. - *Călători străini despre ţările române*, vol. I, Bucureşti, 1968, pg. 407-408

6. Ică I. Jr., Morani G. - *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

7. Majuru A. - *Bucureşti mahalalelor sau periferia ca mod de existenţă*, Ed. Compania, Bucureşti, 2003

8. Rădulescu Motru C. - *Psihologia poporului român*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1999.

9. Stăniloaie D. - *Teologia dogmatică ortodoxă, III*, Bucureşti, 1978, pg.322-323.

II. PRELEGERE

„CREDEM ... ÎNTRU UNA, SFÂNTĂ, UNIVERSALĂ (SAU CATOLICĂ) ŞI APOSTOLICĂ BISERICĂ" – MĂRTURISIREA BISERICII EVANGHELICE-LUTERANE DIN WÜRTTEMBERG ÎN ORIZONTUL UNEI SOCIALIZĂRI CREŞTINE[1]

MANFRED WAGNER

Creştinătatea de confesiune evanghelică îl comemorează în acest an pe reformatorul Philipp Melanchton. El a fost unul din cei mai importanţi călăuzitori ai lui Martin Luther şi a murit în 1560, aşadar în urmă cu 450 de ani. Permiteţi-mi să îmi încep expunerea cu o rugăciune a lui Philipp Melanchton pentru unitatea învăţăturii creştine: „Dumnezeule veşnic şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos! Tu ai creat neamul omenesc pentru a-ţi aduna de aici Biserică veşnică şi a o face părtaşă la înţelepciunea şi bunătatea Ta. Te rog, călăuzeşte, pentru rugăciunile Fiului Tău, duhul povăţuitorilor şi învăţăceilor acestora, ca să se păzească din veac în veac singurul, adevăratul şi veşnicul glas al Evangheliei şi al Bisericii sobornicești. Lucrează prin vocea Evangheliei Tale ca mulţi să vină la Tine, să Te laude în rugăciune adevărată şi să devină astfel moştenitori ai Împărăţiei veşnice". Amin.

1. Cum am cunoscut Ortodoxia

Începând cu anul 1988 am avut posibilitatea să mă implic, în cadrul Bisericii Evanghelice din Württemberg, în stabilirea anumitor acorduri şi în organizarea anumitor întâlniri cu Bisericile Răsăritului. În acest scop am fost chemat de către episcopul de atunci, la o funcţie în conducerea (administraţia) bisericească. Pe atunci aceasta reprezenta o misiune cu totul nouă

[1] Prelegere a Prelatului Manfred Wagner, Reutlingen/Stuttgart la Conferinţa Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, 4-6 noiembrie 2010 Traducere: diacon Cosmin Daniel Pricop

pentru mine. Bisericile Răsăritului (Ortodoxe) îmi erau până atunci relativ străine. M-am străduit să cunosc mai multe prin studiu, precum şi prin mai multe vizitări ale impresionantei expoziţii organizate în anul 1988 în Stuttgart, cu ocazia aniversării unui mileniu de existenţă a Bisericii Ortodoxe Ruse. Un pastor mai în vârstă, care s-a dedicat studiului Bisericii Ortodoxe din momentul încheierii perioadei de prizonierat din Rusia de la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial, m-a ajutat mult în această direcţie, ca un profesor personal. O mai mare înţelegere am dobândit în scurt timp şi prin vizitele comunităţilor/parohiilor ortodoxe din Württemberg şi ale Bisericilor din Bulgaria, Egipt şi Polonia. Cu ocazia Paştelui anului 1994 Biserica Ortodoxă mi-a devenit mai apropiată într-un mod cu totul extraordinar. Prin mijlocirea bursierului Diakonisches Werk al EKD de atunci, Dr. Radu Preda, am avut posibilitatea de a fi oaspetele actualului Mitropolit al dumneavoastră, Bartolomeu, în Săptămâna Luminată a anului 1994. Dânsul a arătat faţă de mine o deschidere cu totul excepţională. În Catedrală am putut să rostesc un scurt cuvânt credincioşilor. După slujbele specifice perioadei primei săptămâni după Paşte, Arhiepiscopul de atunci Bartolomeu, a făcut împreună cu mine o călătorie la mănăstirile din Oltenia. În timpul acestui itinerariu, Înalt Preasfinţitul Bartolomeu şi-a rezervat zilnic câteva ore pentru a-mi povesti ceva despre şi din viaţa sa şi mai ales de a-mi explica anumite aspecte esenţiale ale Bisericii Ortodoxe şi ale culturii româneşti. Acest lucru m-a impresionat şi marcat profund. Am început astfel să cunosc Biserica Ortodoxă din interior. Toate acestea m-au ajutat în lucrarea mea din Württemberg, pentru a înţelege şi expune fiinţa eclesială ortodoxă într-un mod adecvat, dintr-o perspectivă interioară.

Din acea săptămână s-au dezvoltat în variate moduri numeroase legături între Arhiepiscopia Vadului, Feleacului şi Clujului şi Biserica Evanghelică din Württemberg. Mitropolitul Bartolomeu, Preasfinţitul Vasile şi mulţi alţii au fost în numeroase rânduri în Württemberg. De asemenea, membri ai administraţiei eparhiale württembergice au venit de mai multe ori în Cluj. Câştigarea sau mai bine zis convingerea oamenilor pentru astfel de vizite nu a fost întotdeauna uşoară. O dată, un membru al Sinodului Bisericii Evanghelice din Württemberg s-a arătat intrigat chiar înaintea unei călătorii la Cluj. Respectiva persoană a întrebat care este motivul pentru care unii membri ai Sinodului trebuie să călătorească neapărat în întunecatul Ev Mediu? Ce sens are? Din păcate, atât unii luterani, cât şi unii ortodocşi nu sunt corect informaţi în legătură cu cealaltă confesiune. Din acest motiv, astfel de persoane întreţin prejudecăţi profunde. Pe atunci am stabilit cu Mitropolitul Bartolomeu, ca zilnic să stea la dispoziţia oaspeţilor pentru discuţii mai îndelungate. S-a ajuns în acest fel la multe dialoguri care au făcut roade bune. Criticul acela a primit în cadrul Bisericii Evanghelice

din Germania (EKD), o poziţie înaltă. Din iniţiativa sa, numărul oaspeţilor veniţi cu ocazia marilor sărbători bisericeşti ale luteranilor germani a sporit semnificativ. Prin participarea mai numeroasă la astfel de evenimente ale Bisericii Evanghelice din Germania a delegaţilor Bisericilor Ortodoxe , Estul şi Vestul au mai făcut un pas spre apropiere. În cele din urmă, această participare în număr mai mare a ortodocşilor a dus la decizia conform căreia implicarea Bisericilor Ortodoxe din Germania la marea întâlnire ecumenică din 2010 de la München să devină un lucru firesc.

Alte rezultate născute din întâlnirile anului 1994 au fost: din 1999 şi până în 2006, doamna Maria Pleşa, teolog din Cluj, a fost prima angajată ortodoxă în domeniul ecumenic al administraţiei eparhiale din Württemberg, acest lucru fiind – după cunoştinţa mea – unic în contextul general al Bisericii Evanghelice din Germania. În mai 2000, corul bărbătesc din Stuttgart – Hymnus – a vizitat România, iar în acelaşi timp, Mitropolitul Bartolomeu şi episcopul din Württemberg, Eberhard Renz, au semnat o declaraţie comună pentru cooperare viitoare între Arhiepiscopie şi Biserica din Württemberg. Cu mulţumire putem privi la multe lucruri bune din trecut, nu fără a trece cu privirea iniţierea legăturilor dintre instituţiile de asistenţă socială, mai ales între Societatea Naţională a Femeilor Ortodoxe din România şi Organizaţia diaconală din Stuttgart.

De asemenea, nu trebuie excluse decepţiile şi evoluţiile nedorite. Încă mai sunt multe de făcut, pentru ca să crească înţelegerea, să fie depăşite necunoaşterea şi prejudecăţile, iar acuzaţiile reciproce ale teologilor evanghelici şi ortodocşi „să se şteargă din mintea noastră" – aşa cum a afirmat cândva un conducător bisericesc ortodox. În acest sens ne călăuzeşte îndemnul apostolic „Nu faceţi nimic din duh de ceartă, nici din slavă deşartă, ci cu smerenie unul pe altul să-l socotească mai de cinste decât pe el însuşi". Acest lucru nu este simplu, dar trebuie să se împlinească în nădejdea făgăduinţei lui Hristos, care spune că El Însuşi va fi prezent acolo unde se vor aduna doi sau trei în numele Lui. Cunoaşterea acestor lucruri încurajează şi oferă siguranţă şi nădejde în faptul că prin eforturile noastre se slăveşte Dumnezeul Treimic şi se promovează binele credincioşilor.

2. Biserica Evanghelică din Germania şi Crezul de la Niceea

În acest an, 2010, pomenim alcătuirea Mărturisirii de credinţă de la Niceea acum 1685 ani. Numărul 85 nu este luat în consideraţie absolut deloc la noi în Germania, atunci când este vorba despre jubileuri istorice. Însă eu îmi amintesc foarte bine când în urmă cu 35 de ani s-a sărbătorit în Württemberg al 1650-lea jubileu al Crezului niceean. A fost un eve-

niment important şi apreciat în consecinţă. Textul din anul 325 constituie fundamentul Crezului niceo-constantinopolitan, care la rândul său aparţine mărturisirilor de credinţă esenţiale ale Bisericii Evanghelice-Luterane din Württemberg. Această mărturisire se găseşte în Cartea de cântări bisericeşti a Bisericii sus amintite sub titlul general „Texte fundamentale ale slujbelor". Acolo este numit „mărturisirea de credinţă niceeană". Cu sau prin această mărturisire noi ne situăm în comuniune cu toate Bisericile evanghelice istorice, atât cu celelalte Biserici din Germania, cât şi cu Bisericile luterane naţionale din Danemarca, Norvegia, Suedia, Finlanda sau din alte ţări.

Prin Simbolul niceean ne situăm însă într-o comuniune a mărturisirilor de credinţă şi cu Biserica Romano-Catolică, în ciuda faptului că noi traducem în limba germană cuvântul grecesc *katholiki* nu prin „catolic", ci prin „universal, general". Aceasta este o traducere germană corectă şi ajută la evitarea unei confuzii a înţelegerii confesionale a cuvântului. Acest fapt corespunde felului în care Biserica Ortodoxă Română a tradus cuvântul grecesc *katholiki* prin „sobornicească".

Punctual, Biserica noastră este legată conştient, prin Simbolul niceean, şi de Bisericile Ortodoxe, în special în cei 450 de ani dinaintea Conciliului II Vatican, când nici Bisericile Evanghelice şi nici cele Ortodoxe nu erau recunoscute de „Roma" drept Biserici adevărate. Legătura esenţială cu ortodocşii în ceea ce priveşte mărturisirea de credinţă a fost cunoscută credincioşilor evanghelici. Astfel, ne este limpede că am preluat din tradiţia romano-catolică adaosul *Filioque*, dar la noi s-a hotărât că acest adaos nu trebuie să constituie un motiv al separării bisericeşti faţă de Bisericile Ortodoxe. Din acest motiv, în Biserica noastră este valabil următorul acord: la slujbele şi rugăciunile la care sunt prezenţi şi credincioşi ortodocşi împreună cu care mărturisim credinţa noastră, renunţăm la *Filioque* şi rostim mărturisirea de credinţă în forma lui originară.

Crezul niceean constituie în Biserica Evanghelică din Württemberg punctul de plecare şi baza doctrinei teologice, a propovăduirii şi a configurării practice a vieţii parohiale în cele aproximativ 1500 de parohii cu cei aproape 2.300.000. de credincioşi, care sunt călăuziţi de circa 3000 de pastori şi pastoriţe. Din anul 1534, landul Württemberg – teritoriul nostru canonic - a devenit evanghelic-luteran. Mărturisirea de credinţă de la Niceea a început din acel moment să fie interpretată împreună cu Mărturisirea de credinţă apostolică, în sensul Reformei luterane. Toţi strămoşii mei sunt marcaţi de această tradiţie, iar eu însumi am crescut în cadrul ei. În următorul capitol voi expune felul în care un copil şi un adolescent a fost influenţat de acest context. Ne vom preocupa în cele ce urmează de întrebarea referitoare la socializarea creştină şi credinţa personală în domeniul Bisericii din Württemberg.

3. Duminica - zi sfântă şi apostolicitatea Bisericii

Eu am crescut în Schönaich, un sat de ţărani şi muncitori în centrul Württemberg-ului, 24 de kilometri sud-vest de Stuttgart. Satul număra după cel de-Al Doilea Război Mondial aproximativ 4000 de locuitori. Până la sfârşitul războiului, satul era majoritar evanghelic. După război au început să locuiască în sat refugiaţi şi expatriaţi care erau într-un procent însemnat de confesiune catolică. În principiu, experienţele propriei mele copilării din satul natal sunt asemănătoare experienţelor din cele peste 1000 de localităţi din Württemberg-ul acelei perioade. Mai mult sau mai puţin, întreaga ţară era marcată din punct de vedere cultural-religios de către Biserica Evanghelic-Luterană.

Am crescut în primii ani de după război. Multe oraşe şi sate fuseseră distruse în război. În zona noastră trăiau multe văduve de război, copii orfani şi bărbaţi care supravieţuiseră conflagraţiei având răni grele. În staţiile de autobuz vedeam permanent bărbaţi cu un singur picior sau cu un singur braţ. Ideologia naţional-socialismului, care a dus Germania şi întreaga Europă într-o catastrofă, se prăbuşise. Industria era distrusă. Existau foarte mulţi şomeri care cerşeau mergând din casă în casă. Agricultura era mecanizată la nivel minimal, aşa cum astăzi se poate vedea în unele din satele româneşti de munte. Situaţia era pentru foarte multe familii dezastruoasă, iar din punct de vedere economic fără speranţă. Traiul zilnic era foarte greu. Însă în ciuda acestei situaţii triste, duminica reprezenta o zi cu totul specială. Era o zi de sărbătoare în cel mai propriu sens al cuvântului. Se împlineau numai activităţile absolut necesare. Sub nicio formă nu se lucra în grădină sau la câmp. Prăvăliile rămâneau închise, iar această realitate s-a păstrat, cu unele excepţii, până azi în Germania, prin implicarea expresă a Bisericilor.

În amintirile copilăriei mele se înscrie şi comportamentul din duminică al majorităţii enoriaşilor din sat. Oamenii erau îngrijiţi, îmbrăcau cele mai bune haine, bărbaţii mai în vârstă purtau frac şi joben. Erau apariţii demne de tot respectul. Gătiţi astfel, oamenii întregului sat se adunau în Biserică: muncitori, ţărani, învăţători, angajaţi, funcţionari şi fabricanţi, femei şi bărbaţi. Cotidianul erau dominat adesea de nevoia acută şi de pierderea oricărei mândrii a poporului; orice reputaţie naţională dispăruse. Unde se putea, în cazul de faţă, redobândi demnitatea? Aceasta era împărtăşită în Biserică. Acolo i se promitea fiecăruia, celui neînsemnat şi sărac precum şi celui bogat şi respectabil: Tu eşti creaţia minunată a lui Dumnezeu! Tu eşti chipul lui Dumnezeu în lume. Creatorul te-a făcut icoana lui Dumnezeu în lume.

O Biserică ce prin propovăduirea Ei mijloceşte demnitatea, eu o privesc ca o instituţie sfântă. Ea nu propoveduieşte de la sine, ci numai din tezaurul de credinţă, care i-a fost încredinţat de înaintaşii în credinţă ca un

dar. Ea face exact ceea ce o dată făcea şi Apostolul Pavel, dă mai departe ce i s-a încredinţat. Acest tezaur de credinţă este recapitulat în mărturisirile de credinţă niceeană şi apostolică. Pentru că Biserica din Württemberg priveşte aceste mărturisiri ca pe propriile sale fundamente, eu consider că Biserica noastră este o Biserică ce se află în succesiune apostolică. De fapt, acest lucru nu este valabil din perspectiva sensului istoric al transmiterii neîntrerupte a episcopatului. Căci păstrarea acestuia nu a fost posibilă în neliniştile specifice perioadei iniţierii Reformei. Dar în sensul credinţei apostolice noi ne considerăm credincioşi care îl urmează pe Hristos într-o Biserică ce poartă şi astăzi caracteristicile fundamentale ale Bisericii, indicate în Simbolul niceean.

Caracterul duminicii s-a schimbat semnificativ în Germania ultimilor decenii. În realitate, timpul slujbei în dimineaţa de duminică s-a păstrat încă şi magazinele sunt în majoritatea lor închise, dar prin mobilitatea societăţii, prin influenţa noilor mijloace mass-media şi prin variatele oferte de petrecere a timpului liber, participarea la slujbă nu mai reprezintă pentru majoritatea populaţiei din Germania un lucru de la sine înţeles. Din această cauză, Bisericile din ţara noastră se află în faţa unei serioase provocări misionare.

4. Biserica Apostolică şi educaţia în comunitatea creştină

Transmiterea Evangheliei generaţiei următoare reprezintă, după părerea mea, o trăsătură importantă a apostolicităţii unei Biserici. Fără această transmitere, Evanghelia şi-ar pierde puterea. Dar şi purtarea de grijă a întâistătătorilor Bisericii pentru cei slabi care au nevoie de ajutor, o consider a fi în mod asemănător un semn al apostolicităţii. În domeniul diaconiei sociale se realizează un impus central care a fost dat de către Iisus. El a spus: „Ce aţi făcut unuia din aceşti fraţi mai mici ai mei, Mie mi-aţi făcut". De aici conchid că cel care este privit şi apreciat în Biserică drept chip al lui Dumnezeu, acela se poate aştepta la purtare de grijă pentru el, atunci când este slab şi are nevoie de ajutor. Astfel, atât transmiterea credinţei, cât şi purtarea de grijă pentru aproapele reprezintă împreună un semn al vioiciunii Evangheliei. Sfântul Duh lucrează în Biserică prin misiunea cuvântului şi faptelor. În acest capitol doresc să vorbesc despre experienţele transmiterii credinţei către generaţia următoare din parohie.

La mijlocul secolului al XIX-lea, părţi mari ale ţării noastre erau sărăcite. Familiile erau ameninţate în multe feluri de sărăcie. În acel timp au luat fiinţă în Biserica din Württemberg primele grădiniţe evanghelice (confesionale), pentru a veni astfel în întâmpinarea familiilor şi în acelaşi timp pentru a ajuta la educarea copiilor în Duhul lui Iisus Hristos. Din 1856 au înce-

put să fie şcolarizate special pentru spaţiul Bisericii din Württemberg educatoare pentru cei mici. Până în urmă cu câteva decenii acestea erau diaconiţe, care îşi dedicau întreaga viaţă slujirii celor mici. Ele îşi înţelegeau slujirea urmând lui Hristos, Care a spus: „Lăsaţi copiii să vină la Mine şi nu-i opriţi; căci a unora ca aceştia este Împărăţia cerurilor". Prin intermediul activităţii diaconiţelor, copiii erau familiarizaţi cu istorisirile biblice expuse într-o formă adecvată. Astăzi Biserica noastră are la dispoziţie patru şcoli evanghelice pentru pedagogie socială, în care sunt formate educatoare evanghelice. În aproape toate parohiile există grădiniţe evanghelice. În unele locuri, acestea au trecut în jurisdicţia Comunelor (în România - consiliilor locale), atât din cauza aspectelor financiare, cât şi din cauza timpului tot mai crescut care trebuie investit pentru organizarea unor astfel de instituţii de învăţământ preşcolar. Însă în ciuda deplasării susţinerii financiare către comune, adesea parohiile şi-au rezervat dreptul de consiliere spirituală pentru copiii din grădiniţe. Astfel, în majoritatea cazurilor grădiniţele au putut să îşi menţină specificitatea creştină, chiar dacă parohia nu mai reprezintă de fapt adevărata susţinătoare a respectivei instituţii.

Un al doilea pilon important al educaţiei creştine în parohie este slujba specială pentru copii, la care aceştia sunt invitaţi în fiecare duminică. Pentru această slujbă sunt pregătiţi în parohie de către teologi unii laici. În mod normal, bărbaţii şi femeile care vor săvârşi această slujbă pentru copii se întâlnesc cu pastorul sau pastoriţa într-una din serile săptămânii premergătoare, pentru a se pregăti pentru duminica ce urmează. Dacă adolescenţii după confirmarea lor participă la organizarea slujbelor pentru copii, aceştia dobândesc o bună formare teologică prin pregătirile la care se implică în decursul câtorva ani. Mulţi din pastorii şi pastoriţele din Württemberg, dacă nu chiar aproape toţi, au ţinut în perioada propriei adolescenţe slujbe pentru copii, fiind motivaţi astfel spre studiul teologiei. Acesta poate constitui unul dintre motivele pentru care Biserica noastră până astăzi nu s-a confruntat absolut deloc cu o lipsă a candidaţilor sau pastorilor. De asemenea, cei care ajută la organizarea unei astfel de slujbe învaţă din timp să-şi asume responsabilitatea pentru Biserică. Membrii forurilor de conducere ale Bisericii noastre au exercitat deja frecvent, ca adolescenţi, un tip de responsabilitate pentru Biserică. Primele mele experienţe ecumenice ajung până la perioada slujbelor pentru copii. Misionari din Africa şi Asia vizitau în perioada concediilor din ţara natală slujbe pentru copii organizate în parohii şi relatau experienţele lor în misiunea de peste ocean. În acest fel, pentru mulţi copii din ţara noastră s-a constituit destul de devreme o conştiinţă a legăturii cu o Biserică a întregii lumi.

În celelalte zile ale săptămânii în multe parohii există alte oferte educaţionale pentru copii şi adolescenţi de toate vârstele. Aceste activităţi sunt

asumate de asemenea voluntar. Propovăduirea este integrată adesea în activităţile de petrecere a timpului liber a copiilor şi adolescenţilor prin jocuri, sport, teatru, excursii, tabere şi diferite grupuri muzicale corale şi instrumentale. Aceste întâlniri şi iniţiative sunt deschise şi închise, de regulă, cu o scurtă meditaţie biblică.

Responsabilii din grădiniţe şi voluntarii care activează în cadrul grupelor de copii şi adolescenţi sunt invitaţi de Biserica noastră la întâlniri anuale. Adolescenţii se întâlnesc în tabere cu ocazia vacanţei de Rusalii. Membrii corurilor de suflători au întâlniri o dată la doi ani în Ulm, cu ocazia unei zile dedicate lor în întreg landul. La încheierea acestei reuniuni participanţii interpretează împreună în piaţa din faţa domului din Ulm, o Biserică cu cel mai înalt turn din lume. Prin astfel de întrevederi se întăreşte convingerea că şi credincioşii care adesea provin din sate mici aparţin unei comuniuni mai mari, unei Biserici, care la rândul Ei este legată cu alte Biserici din lume. Adesea, la întâlnirile anuale ale Bisericii mele iau parte reprezentanţi ai Bisericilor din întreaga lume. Îmi amintesc de întâlnirea anuală a tinerilor din luna octombrie a anului 1994. La aceasta s-a implicat şi Mitropolitul Bartolomeu din Cluj. Într-o grupă de lucru acesta a povestit despre viaţa sa şi despre Biserica Ortodoxă Română. Întâlnirea respectivă a rodit însă frumos. Unii dintre tinerii care l-au întâlnit atunci pe Mitropolitul Bartolomeu, au participat mai târziu la diferite lucrări din Mănăstirea Piatra Fântânele. Astfel, pentru a numi un singur exemplu, mulţi credincioşi ai Bisericii noastre au intrat într-un mod pozitiv în legătură cu Biserica Ortodoxă. Toate acestea au contribuit esenţial la o mai bună înţelegere a creştinilor ortodocşi care trăiesc în satele şi oraşele noastre. În acest fel se împlineşte îndemnul apostolic ca „să nu caute nimeni numai ale sale, ci fiecare şi ale altuia”.

5. Biserică Apostolică şi predarea religiei

Orele de religie creştină au o lungă tradiţie în Biserica Evanghelică din Württemberg, care îşi are rădăcinile în perioada Reformei. După ce Martin Luther a tradus Sfânta Scriptură în limba germană, iar aceasta a fost tipărită prin intermediul invenţiei lui Johannes Gutenberg, poporului i se oferea posibilitatea de a citi Scriptura. De aceea erau necesare şcoli în cadrul cărora s-a deprins cititul pe baza Bibliei şi a Cărţii de cântări bisericeşti. Acesta a constituit începutul predării religiei în ţara noastră. Metodele de predare au suferit modificări substanţiale din perioada Reformei şi până azi. Astăzi sunt implicate în procesul de formare variate cunoştinţe din domeniul didacticii, pedagogicii şi psihologiei evolutive. Ora de religie este predată astăzi în toate şcolile de formare generală, precum şi în şcolile de meserii din Württemberg. Ora este benevolă. Aceasta înseamnă că elevii pot opta

pentru a nu beneficia de ora de religie, însă în acest caz trebuie să frecventeze o oră în domeniul eticii. Aceste anulări ale orei au rămas aproape pretutindeni o excepţie. Ora se predă pe de o parte de către pastori şi pastoriţe, pe de altă parte de profesori de religie, care au fost pregătiţi tot în facultăţi de teologie evanghelică. Ora este plătită de către stat, ceea ce înseamnă că o parte a salariului clericilor din Württemberg este asigurat prin predarea religiei în şcoli.

Eu însumi am beneficiat de două ore de religie săptămânal timp de opt ani, aşadar în toată perioada gimnaziului. Aceasta se întâmpla în anii 50 şi 60 ai secolului trecut. Pe atunci ora de religie se preda conform modelului „orei biblice". Mai târziu au apărut alte modele, precum cel problematic-orientat şi cel terapeutic. În timpul celor opt ani aveam de învăţat adesea pe de rost de la o oră la alta un citat biblic sau un vers al unui cântec bisericesc. Manualul de atunci, „Carte de citate şi de cântări", conţinea 257 de versete centrale din toate cărţile biblice, 42 de cântece, precum şi rugăciuni împreună cu o mică ediţie a Catehismului. În prefaţa cărţii, episcopul de atunci Martin Haug arăta că „noi împreună cu Părinţii Bisericii noastre mulţumim lui Dumnezeu şi Îl lăudăm pentru tot ce a făcut pentru noi". Aceste cuvinte le-am simţit curând a fi un indiciu în sensul legăturii Bisericii noastre nu numai cu reformatorii, ci şi cu învăţătorii şi părinţii credinţei Bisericii Primare.

În clasele a şaptea şi a opta pe lângă cele două ore săptămânale de religie s-au adăugat orele specifice pregătirii în vederea confirmării, cu o durată generală de doi ani. În fiecare miercuri şi vineri, pastorul locului susţinea aceste ore după amiaza în şcoală. Toate părţile esenţiale ale Catehismului erau explicate şi trebuia învăţate pe dinafară. [Două exemple aş dori să amintesc: prima întrebare în cadrul orelor de pregătire în vederea confirmării era „Care este vestea cea bună care se propovăduieşte nouă şi lumii întregi?" Răspunsul: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât El a trimis pe Fiul Său Cel Unul Născut, pentru ca toţi cei care cred în El să nu piară ci să aibă viaţă veşnică. Astfel Dumnezeu ne cheamă pe toţi prin Iisus Hristos în Împărăţia Sa, ca noi să fim una cu El în viaţă şi în moarte". Ultima întrebare a Cărţii confirmanţilor era a 92-a şi purta titlul: „Bucuria creştinilor". Aici se întreabă: „Putem să aparţinem cu bucurie Domnului nostru în viaţă şi moarte?" Răspunsul: „Nimeni dintre noi nu trăieşte pentru sine şi nimeni nu moare pentru sine. Căci dacă trăim, pentru Domnul trăim, şi dacă murim, pentru Domnul murim. Deci şi dacă trăim şi dacă murim, ai Domnului suntem. Căci pentru aceasta a murit şi a înviat Hristos, ca să stăpânească şi peste morţi şi peste vii." Mulţi dintre enoriaşii noştri mai în vârstă îşi amintesc tot ceea ce odată au învăţat pe de rost. La diferitele întâlniri cu enoriaşi mai în vârstă, pastorii şi pastoriţele se pot bucura de aceste comori duhovniceşti.]

Astăzi orele pentru confirmanţi oferă mult mai puţine cunoştinţe catehetice, însă accentuează participarea la viaţa parohiei. Acestea devin din ce în ce mai mult introduceri generale în viaţa respectivei comunităţi creştine şi în general în credinţă. Confirmanţii se implică în îngrijirea clădirilor bisericeşti, însoţesc pastorii la vizitele din casele oamenilor, la orele de studiu biblic şi la diferite prelegeri în comunitate. Tot în acest cadru adolescenţii cunosc diaconia (filantropia). Surorile dintr-o parohie iau confirmanţii în diferite vizite la enoriaşii ce au nevoie de îngrijire, dar şi la alte slujiri diaconale. De câţiva ani se organizează pentru confirmanţi diferite excursii în parohii evanghelice mai mici din zonele catolice ale Cehiei, Franţei şi Italiei. În acest fel cunosc şi experimentează co-responsabilitatea pentru minorităţi.

Programa actuală pentru confirmanţi încorporează şi introducerea în înţelegerea celorlalte confesiuni. În Germania este vorba în primul rând de Biserica Romano-Catolică. Însă datorită faptului că în ultimele decade numeroşi creştini ortodocşi din Europa de Est s-au mutat la noi, se oferă multe informaţii şi despre Biserica Ortodoxă. Grupe de confirmanţi vizitează ocazional, însoţiţi de pastorul lor, Biserici greceşti, ruseşti şi româneşti, putând câştiga o primă impresie despre fraţii noştri ortodocşi în Hristos.

O atât de vastă programă a orelor de religie şi a celor pentru confirmanţi, la care se adaugă slujba specială pentru copii, precum şi vizita altor grupe de copii şi adolescenţi, tinde către o configurare creştină unitară, suplimentară educaţiei creştine din casa părintească. Orele de religie creştină sunt predate în continuarea şcolii, în licee, până la încheierea învăţământului liceal în clasa a XII-a sau a XIII-a. Acest lucru semnifică, mai ales pentru viitorii universitari, o întâlnire îndelungă cu întrebări ale credinţei şi responsabilităţii creştine pentru întreaga lume. Cu toate acestea, iar aspectul nu trebuie neglijat, mijloacele media secularizate, în special televizorul şi internetul, constituie o concurenţă puternică. De aceea, cei responsabili în activităţile bisericeşti cu tineretul sunt provocaţi de o manieră substanţială în încercarea lor de a transmite în acest context credinţa generaţiei care va urma.

Anii pubertăţii reprezintă pentru orele de religie o provocare cu totul specială. Cum se poate preda în această perioadă, în care tinerii pun totul sub semnul întrebării, o oră de religie rezonabilă? Cum poate fi însoţit acest timp important pentru maturizarea unei personalităţi de către predarea religiei? Toate acestea au fost abordate în Biserica noastră prin eforturi substanţiale exercitate în domeniul pregătirii sau formării profesorilor de religie. Aceştia sunt sprijiniţi în sensul unei înţelegeri faţă de cei tineri. Dascălii constituie în acei ani adesea cei mai importanţi călăuzitori din viaţa adolescenţilor, cu excepţia casei părinteşti. Se creează în acest fel

o apartenenţă destul de puternică la Biserică, deşi tinerii după confirmare adesea nu mai frecventează slujbele Bisericii. Cu toate acestea, majoritatea rămân fideli Bisericii şi manifestă responsabilitate, dacă mai târziu sunt apelaţi în vreun oarecare fel. Faptul este înfăţişat în prezent printr-o relativ nouă campanie din Biserica noastră: aşa numita „noapte a Bisericii/Church Night" în noaptea de 31 octombrie spre 1 noiembrie. Data de 31 octombrie este sărbătorită în Germania ca zi festivă a Reformei, deşi în ultima perioadă din păcate s-au răspândit tot mai mult unele obiceiuri de Halloween, în spatele cărora se află interese comerciale. Ca în America, în noaptea dintre 31 octombrie şi 1 noiembrie trebuie să se „sărbătorească" Halloween-ul. Tinerii luterani din Württemberg au iniţiat împotriva acestui obicei mai nou „ChurchNight". În acest an deja în peste o mie de parohii tinerii au fost invitaţi în Biserică la un program eclesial specific lor, în noaptea de 31 octombrie – 1 noiembrie. Astfel, nu se demonstrează doar împotriva obiceiurilor de Halloween, ci se oferă un atractiv program de contrast. Acesta este un exemplu actual al modului în care în Biserica noastră se încearcă contracararea îndepărtării de Biserică, secularismului şi ateismului din societatea actuală. „ChurchNight" îmi aminteşte de Crucea mare care a fost înălţată la Mănăstirea Piatra Fântânele. Aceasta semnalizează călătorilor prin acea mirifică regiune muntoasă că România este o ţară creştină, România trebuie percepută ca o ţară creştină şi nu ca o ţară a lui Dracula. Într-un mod asemănător, „ChurchNight" este un semn al Evangheliei vii în Biserica noastră şi în ţara noastră, Evanghelie care îşi dezvoltă lucrător puterea sa şi în această perioadă, chemând pe cei tineri la urmarea lui Hristos.

6. Slujirea dragostei față de toți oamenii

Celor mai timpurii amintiri ale copilăriei mele le aparţine şi slujirea asistentelor medicale din parohie. Când într-o familie se ivea o problemă de sănătate, era cerută mai întâi părerea surorii medicale evanghelic-luterane înaintea deplasării la medic sau spital. Surorile erau până în urmă cu scurt timp diaconiţe, care de peste 150 de ani se formau în centrele organizaţiilor diaconale (filantropice). Aceste centre au trimis în total mai multe mii de asistente medicale în toate satele şi oraşele aflate sub jurisdicţia Bisericii din Württemberg. În strânsă legătură cu aceste instituţii au apărut spitale evanghelice de importanţă deosebită până astăzi. Doamnele din cadrul Societăţii Naţionale a Femeilor Ortodoxe din România, filiala Cluj, au o legătură de prietenie cu unul din aceste centre, mai precis cu Organizaţia Diaconiţelor Evanghelice din Stuttgart. Pe baza acestei prietenii se poate observa faptul că Bisericile noastre dovedesc faţă de toţi oamenii o purtare de grijă iubitoare. Adesea oamenii care apelează la consiliere medicală specific evan-

ghelică se află în cele mai nefaste stări de spirit. Apoi aceeaşi oameni înţeleg că prin dragostea lui Dumnezeu nu sunt lăsaţi singuri, chiar în cele mai deplorabile situaţii de viaţă, ci experiază o apropiere plină de devotament. Aceasta constituie o slujire misionară prin dragostea de aproapele, pe care eu o consider tot un semn al înrădăcinării apostolice a Bisericii noastre.

În aceeaşi ordine de idei aş dori să amintesc faptul că trei directori ale unor centre diaconale din Württemberg au avut, acum 16 ani, lungi discuţii cu IPS Bartolomeu. Aceste discuţii au putut contribui la dezvoltarea serviciilor de asistenţă socială din cadrul Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului. Dacă sunt bine informat, filantropia de aici a devenit un exemplu pentru întreaga Biserică Ortodoxă Română.

7. Concluzii

Despre apostolicitatea Bisericii noastre s-ar putea spune multe. Mă gândesc la structurile de conducere şi vizitele de la toate nivelurile ierarhiei bisericeşti, la întâlnirile ecumenice internaţionale şi la cooperările cu organele statului. Însă punctul central al expunerii mele s-a concentrat asupra cuvântului cheie „socializare". De aceea acum doresc să închei.

Este momentul în care îmi exprim mulţumirea sinceră pentru invitaţia la această conferinţă şi pentru posibilitatea de a vorbi despre experienţele mele în cadrul Bisericii din Württemberg. Mulţumesc conducerii Bisericii mele care mi-a înlesnit participarea şi că mâna pe care aceasta a întins-o timp de un deceniu şi jumătate a fost acceptată. Din raţiuni care ţin de timpul expunerii, am putut să vă prezint numai o mică parte din varietatea aspectelor vieţii Bisericii noastre şi din propriile mele experienţe. Nu vreau să trec cu vederea misiunea mea ca delegat pentru parteneriatele cu Europa de Est. Domeniul activităţii mele este încadrat în Oficiul pentru Misiune, Ecumenism şi Dezvoltare eclesială (DiMOE). Acestui oficiu îi aparţin momentan 12 referenţi, care au experienţa activităţilor în zonele din afara Europei, un delegat în ceea ce priveşte Islamul şi patru angajaţi în domeniul ecumenic. Momentan sunt angajaţi în acest birou o femeie din Africa, un brazilian, un palestinian şi din septembrie anul acesta un preot ortodox al Patriarhiei Moscovei din Belarus, fiecare cu câte un mandat de trei până la cinci ani. Prin acest oficiu (DiMOE), Biserica Evanghelică din Württemberg vrea să întărească în rândul credincioşilor ei conştiinţa unei apartenenţe universale.

Anumite aspecte ale expunerii mele pot fi apreciate ca excesiv de pozitive. Eu sunt însă conştient că noi în Württemberg nu suntem o Biserică perfectă, ci adesea purtăm o cruce grea, iar slăbiciunile umane cauzează de multe ori anumite neplăceri. Astăzi ne aflăm în faţa numeroaselor provo-

cări. Printre acestea se numără şi întrebarea legată de viitorul legăturilor cu Bisericile Ortodoxe. Prin intermediul cooperărilor mele îndelungate cu acestea, cunosc şi provocărilor lor, nu doar în România, ci şi în Grecia, Bulgaria, Serbia, Rusia şi în alte ţări. Simt că nicio Biserică nu trebuie să fie mândră. Mândria nu se numără, de altfel, printre virtuţile creştine. Mai curând mi se pare potrivit ca noi toţi, evanghelici şi ortodocşi, să nu păstrăm tăcerea în ceea ce priveşte două fraze: 1. Doamne miluieşte şi 2. Doamne ţie Îţi mulţumim. Legaţi în aceste rugăminţi trebuie să mergem în continuare unii spre ceilalţi, pentru a ne sprijini reciproc în marile provocări ale zilei de astăzi, ca astfel să ne cunoaştem mai bine şi să se nască un echilibru, atât în cele spirituale, cât şi în cele materiale, pe care să ni-l dăruiască nouă bunul şi milostivul Dumnezeu Treimic, prin bunătatea căruia noi toţi ne-am întâlnit astăzi în această sală.

ŞABATUL ÎN TALMUD. CONCEPTUALIZĂRI ŞI REPERE PRACTICE PENTRU ÎMPLINIREA PORUNCII A PATRA

PAULA BUD

Abstract:
The paper proposes an approach of three different Talmudic tractates dealing with the Shabbat. The Talmud complements the other Jewish writings like those of Philo Alexandrinus, Josephus Flavius or the Qumran Scrolls with the definition of fundamental sabbatical concepts such as *melakha, samar, zakar, private* and *public domain, eruv, oneg Shabbat*. According to the Talmud, during the Shabbat, the Jews become Israel, thus passing from being simple individuals to being a religious community, a chosen people subdued to God and called to be His witness to the entire world.

Centralitatea Şabatului în iudaism este o realitate recunoscută în chip unanim, care, considerăm, nu mai necesită vreo argumentare. Însă poate fi interesantă observarea diverselor maniere în care această centralitate a fost exprimată în cursul istoriei lui Israel. Filon Alexandrinul[1] identifica elementul determinant al importanţei şi al sfinţeniei Şabatului în faptul că Dumnezeu Însuşi a binecuvântat şi a sfinţit această zi[2], adevărată „aniversare a lumii" (τοῦ κόσμου γενέθλιον[3]).

[1] Filon din Alexandria (20 î.Hr. – 50 d.Hr.), reprezentant al iudaismului elenistic din perioada de tranziţie dintre platonism şi neoplatonism. În cadrul operei sale, abordează problematica Şabatului îndeosebi în lucrările: *De Decalogo, De Vita Mosis, De Legum Allegoriae, De Opificio Mundi*, Geoffrey Wigoder, red. coord., „Filon din Alexandria", în *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan şi George Weiner, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2006, p. 238.
[2] *De Vita Mosis II*, 210 în C. D. Yonge, trans., *The Works of Philo:* New Updated Edition. Complete and Unabridged in One Volume, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1993, p. 509.
[3] Κόσμου este forma de genitiv, masculin, singular a substantivului κόσμος, iar γενέθλιον este adjectiv

Iosif Flaviu[4] remarca faptul că respectarea Şabatului cu preţul vieţii[5] este semnul credinţei evreilor în Şabat ca darul cel mai de preţ al lui Dumnezeu pentru poporul Său. La Qumran[6], comunitatea îşi sporea în Şabat efortul ascetic, adăugându-i lupta gândurilor şi convingerea unei reale împreună-slujiri veşnice cu cetele îngereşti în această zi[7]. În acest context, cele trei tratate ale *Talmudului*[8] care au ca temă Şabatul (*Shabbat*, *Erubin*, *Shevi'it*) vin să complementeze scrierile anterioare cu precizări conceptuale: *melakha*, *şamar*, *zahar*, *domeniu public* şi *spaţiu privat*, *eruv*, *oneg Shabbat* şi modul în care acestea trasează conduita adecvată în timpul şabatic. Deşi abordează teme înrudite, fiecare dintre cele trei tratate are specificitatea sa: texte biblice fundamentale, obiective, dezvoltare legislativă proprii.

Odihna pământului (Tratatul *Shevi'it*). Trei texte vechitestamentare determină coordonatele acestui tratat: a) *Ieş*. 23, 10-11 prevede alternanţa şase ani de muncă – al şaptelea de odihnă, simultan cu soluţionarea unor aspecte sociale – săracilor li se îngăduie să se hrănească din roadele câmpului, din vii şi din măslini; b) conform *Lev*. 25, 1-7, legile anului şabatic se aplică numai în pământul Canaanului (v. 2), iar odihna pământului este în cinstea Domnului; c) *Deut*. 15, 1-3 introduce prevederile referitoare la iertarea datoriilor.

Ciclurile de şapte ani sunt gândite pe o structură similară ritmului săptămânii, cu şase unităţi de lucru şi una de odihnă. Apropierea celor două structuri este atât de mare încât se vorbeşte, în cadrul tradiţiei iudaice, despre o asimilare a anului şabatic în Şabat[9]. Această alternanţă muncă-odihnă conferă echilibru şi un ritm firesc vieţii omului, dar sensul ei în raport cu

neutru, singular, forma de acuzativ a lui γενέθλιος, on care vizează naşterea, iar expresia γενέθλιον ἡμέρα înseamnă *zi de naştere* (*Mc*. 6, 21).

[4] IOSIF FLAVIU (37-100 d.Hr.), cunoscut şi sub numele de Yosef Ben Matityahu (Yosef, fiul lui Matityahu), sau, ca cetăţean roman, Titus Flavius Josephus, istoric iudeu şi apologet aparţinând unei familii preoţeşti a Templului, înrudit cu dinastia elenistică a Haşmoneilor. A supravieţuit distrugerii Ierusalimului din 70 d.Hr. pe care a consemnat-o în opera sa. Lucrările sale oferă o perspectivă importantă asupra Iudaismului din primul secol creştin, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor* şi *Antichităţi Iudaice* sunt cele mai importante.

[5] În situaţii similare celor consemnate în *Cărţile Macabeilor* (I *Mac*. 2, 31-41 ş.l.p.).

[6] Manuscrisele descoperite în 1947 în grotele de la Qumran (la aproximativ 3 km de Marea Moartă) constituie probabil cea mai spectaculoasă descoperire arheologică a secolului XX. Ele conţin texte biblice, comentarii biblice, scrieri apocrife, scrieri specifice comunităţii, etc. A se vedea Pr. Ioan CHIRILĂ, *Qumran şi Mariotis - locuri ale îmbogăţirii duhovniceşti*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000 şi *Mesianism şi Apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1999.

[7] *Cântările Sacrificiului Şabatic* (4Q400-407, IIQ17), în Geza VERMES, trans., *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, revised ed., Penguin Books, London, 2004, p. 329.

[8] *Talmudul* este un corpus de scrieri ce stau la baza autorităţii legilor şi a tradiţiilor evreieşti acumulate timp de şapte secole în Israel şi Babilon. Cuprinde *Mishna* şi discuţiile rabinice ale Mishnei numite *Gemara*, G. WIGODER, „Talmud," 667.

[9] Esther STAROBINSKI-ŞAFRAN, *Tufişul şi vocea. Exegeză şi gândire iudaică*, trad. şi postfaţă Ţicu GOLDSTEIN, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2003, p. 90.

structurile şabatice poate fi mai lesne înţeles dacă lămurim în prealabil concepţia evreiască despre muncă: conceptul de *melakha*. Ideea de muncă este originată în contextul edenic: „Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden" (*Fac.* 2, 8). Acesta a fost primul contact al lui Adam cu Dumnezeu: L-a văzut pe Dumnezeu lucrând, căci „El planta...", adică săvârşea un act care presupune implicare (atenţie, concentrare), dar care este aducător de bucurie şi de nădejde[10]. În acest Gan Eden este aşezat omul, să-l lucreze şi să-l păzească (*Fac.* 2, 15): o grădină opulentă, dar în care, conform tradiţiei iudaice, roadelor le premerge efortul. Cele două acţiuni exprimate prin verbele *avad* – „a lucra" şi *şamar* - „a păzi" sunt complementare: „a lucra" ar fi a îndeplini munca cu conştiinciozitate, în timp ce „a păzi" e înţeles ca a descoperi în muncă sensul responsabilităţii înaintea Dăruitorului. Ori Dumnezeu este Dăruitorul nu numai al darului grădinii, ci şi al darului muncii (*melakha*), pe care, dintre toate făpturile create, o revelează numai omului[11].

Câteva aspecte trebuie avute în vedere atunci când abordăm chestiunea muncii. Firește, munca e concepută să răspundă unor necesităţi imediate, ea asigură cele necesare subzistenţei. Dar ea transcende (sau ar trebui să) cadrele stricte ale materialităţii, orientându-se în chip fundamental spre împlinirea binelui în relaţie cu aproapele şi înaintea lui Dumnezeu. În al doilea rând, conform tradiţiei iudaice, munca presupune aptitudini şi efort intelectual. Relaţia strânsă dintre cele două e limpede în formularea talmudică conform căreia evreul „are datoria de a-şi învăţa fiul atât Tora cât şi o meserie", şi, de asemenea, în Mishna care afirmă că „întreaga Tora dacă nu este însoţită de o muncă este zadarnică". În al treilea rând, munca afirmă libertatea, raţiunea şi alegerea, prin alegerea şi practicarea unei meserii (*omanut*), omul lucrează astfel asemănarea cu Dumnezeu. În acest fel, munca devine vocaţie/misiune (*malahut*), prin împlinirea căreia omul slujeşte Domnului şi aproapelui său. În sfârşit, făptura umană este chemată să-şi aducă aminte pururea că Stăpânul muncii sale este Dăruitorul acesteia, conştientizare fără de care munca riscă să devină blestem şi povară. Binecuvântarea dăruită de Dumnezeu muncii omului în Eden se păstrează dacă omul îşi exercită libertatea, privilegiile şi responsabilitatea faţă de aceasta[12].

Dumnezeu, nu omul, este stăpânul absolut al pământului. Iată mesajul fundamental al anului şabatic. Odihna pământului în cinstea Domnului este semnul stăpânirii Sale în creaţie. El exercită drepturi de proprietate alături de proprietarul israelit[13] pentru a-i reaminti acestuia că nu este stăpân

[10] Alexandru Şafran, *Etica evreiască şi modernitatea*, trad. şi postfaţă Ţicu Goldstein, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2005, p. 137.
[11] *Ibidem*, p. 138.
[12] *Ibidem*, pp. 138-142.
[13] Jacob Neusner, *Making God's word work: a guide to the Mishnah*, Continuum International Publishing Group, London/New York, 2004, p. 121.

absolut, ci că este numai dăruit cu rodnicia pământului. Respectarea acestui timp şabatic presupune credinţa în participarea lui Dumnezeu în toate aspectele vieţii umane.

În timpul anului şabatic, pe lângă interzicerea oricăror activităţi agricole, se formulează imperativul folosirii produselor numai pentru consum; nu este îngăduit ca ele să fie depozitate pentru un timp mai îndelungat, pentru ca din roadele acestui an să se hrănească deopotrivă bogaţii şi săracii. Mai mult chiar, rezervele de alimente rămase din anul precedent trebuie puse la dispoziţia tuturor. În acest mod, de la îmbelşugare şi foamete se realizează trecerea la asigurarea traiului zilnic pentru toţi israeliţii deopotrivă. Este ideea pe care o pune în evidenţă şi episodul manei din *Ieş*. 16. Efectul social al acestor prevederi este major: se reface coeziunea poporului, Israelul devine o entitate caracterizată de decenţă şi spirit comunitar. În acelaşi registru se înscrie şi porunca remiterii datoriilor[14], prin împlinirea căreia, în planul istoric, se restabileşte echilibrul economic al poporului, iar în plan moral, se oferă făpturii umane ocazia de a lucra asemănarea cu Dumnezeu prin împlinirea milei (*hesed*[15]) între semeni.

Există o relaţie foarte strânsă între anul şabatic şi pământul Canaanului. Textul poruncii este limpede: „*După ce veţi intra în pământul* pe care îl voi da vouă, să se odihnească pământul…" (*Lev*. 25, 2). Astfel, legile anului şabatic (cu excepţia datoriilor) se aplică deplin numai în Pământul făgăduinţei[16]. Important este faptul că de respectarea lor depinde păstrarea pământului sau pierderea lui, exilul fiind prezentat încă de la început ca pedeapsă pentru încălcarea acestui timp de odihnă în cinstea Domnului (*Lev*. 26, 34-35.43). Relaţia *pământul făgăduinţei – exil* este pusă în analogie cu relaţia *Eden – Adam şi Eva*. În situaţia nerespectării poruncii referitoare la anul şabatic, există riscul ca Israel să piardă darul Canaanului şi să sufere spinii şi pălămida exilului. De aceea, efortul lui Israel în timpul acestui an Şabatic trebuie să fie focusat pe păstrarea ritmului edenic în Canaan: şase zile/ani de muncă, una/unul de odihnă, fiindcă odihna anului Şabatic reprezintă în

[14] Remiterea datoriilor nu se aplică în cazul plăţii lucrătorilor, cf. *The Talmud. A Selection*, *Shebi'it*, *cap. 10*, selected, trans. and ed. Norman SOLOMON, Penguin Group, London, 2009, p. 66.

[15] *Hesed* (*Fac*. 19, 19; *Ieş*. 15, 13; *Deut*. 5 10; *Ios*. 2, 12; *Iov* 10, 12; *Ps*. 135) – „milă", „dragoste neclintită", „bunătate" şi „iubire" este „un termen des utilizat în Vechiul Testament pentru a exprima dragostea lui Dumnezeu în urma legământului, îndurarea, permanenta purtare de grijă pe care Dumnezeu o are pentru Israel şi care se exercită atât în vremurile de stabilitate în credinţă, cât şi în cele grele", iar Israel este chemat „să răspundă cu aceeaşi loialitate şi dragoste iubirii lui Dumnezeu", Pr. Ioan CHIRILĂ, *Cartea Profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, p. 145; John R. KOHLENBERGER, James A. SWANSON, *The Hebrew English Concordance to the Old Testament with the New International Version*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1998, pp. 559-561.

[16] Ulterior, aplicabilitatea acestor legi a fost extinsă asupra unor regiuni ca Siria şi Libanul de azi, pentru a evita migrările israeliţilor care aveau ca scop evitarea acestor legi, *The Talmud*, p. 62.

Canaan imaginea acelui timp desăvârşit din Eden în care creaţia întreagă se odihnea[17] (*Fac.* 1, 31-2, 2-3).

Pornind de la imaginea grădinii Edenului, văzută de această dată ca „spaţiul privat" al lui Dumnezeu, Tratatul *Shabbat* dezvoltă şi argumentează prevederile şabatice prin raportare permanentă la distincţia dintre domeniul public şi cel privat.

Domeniu public şi spaţiu privat (Tratatul *Shabbat*). Fundamentală în cadrul acestui tratat este distincţia care se face în zi de Şabat între domeniul public (satul/oraşul) şi spaţiul privat (gospodăria, casa), în raport cu care sunt formulate restricţiile de deplasare şi de transport impuse evreului[18]. În domeniul public, reglementările deosebit de restrictive privind transportarea obiectelor au determinat găsirea unor soluţii alternative. Una dintre acestea este transformarea domeniului public în spaţiu privat prin marcarea lui fie cu obiecte personale, fie cu mâncare, înainte de începerea Şabatului[19]. Accentul pus pe delimitarea public/privat şi restricţionarea activităţii în domeniul public se datorează faptului că focusul vieţii în acest timp sfinţit trebuie să fie îndreptat înspre casă/gospodărie, aflată în centrul Şabatului[20]: „Rămâneţi fiecare în casele voastre..." (*Ieş.* 16, 29).

Se face o distincţie clară între timpul sfinţit al Şabatului şi restul zilelor. Importanţa acordată timpului şabatic reiese şi din grija pe care tradiţia iudaică a cultivat-o pentru a nu pierde nici măcar un singur moment din Şabat, astfel încât Şabatul este celebrat timp de aproape 25 de ore: începe vineri înainte de apusul soarelui şi se încheie sâmbătă, după asfinţit. Fiecare moment şi fiecare zi contează; conform gândirii rabinice, fiecare structură a timpului este de neînlocuit, iar în cazul în care vreuna este neglijată, ea poate chiar să împiedice bunul mers al structurilor temporale care o succed[21]. Iată ce justifică pregătirile laborioase pentru întâmpinarea Şabatului[22], precum şi cinstea deosebită acordată momentului inaugural, pe care înţelepţii Talmudului le consemnează: Rabbi Hanina, îmbrăcându-şi cele mai bune haine în ajunul Şabatului, stând în picioare, proclama: „Veniţi să o întâmpinăm pe regina Şabat!" (*malka haŞabat*); sau Rabbi Yanai care, într-o postură similară, proclama la rându-i: „Vino, mireasă! Vino!"[23].

Specifică zilei Şabatului este interdicţia de a îndeplini orice lucrare (melakha), interdicţie preluată de tradiţia iudaică din porunca Decalogului

[17] J. Neusner, *op. cit.*, p. 124.
[18] *Ibidem*, p. 126.
[19] Această problematică este dezvoltată cu precădere în tratatul *Eruvin*.
[20] J. Neusner, *op. cit.*, 127.
[21] Al. Şafran, *Israel şi rădăcinile sale*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2002, p. 322.
[22] *Kabalat Şabat* („întâmpinarea" sau „acceptarea Şabatului") este un serviciu religios oficiat vineri seara, înaintea serviciului obişnuit de seară (maariv), şi care îşi are originea într-un vechi obicei cabalistic datând din secolul al XVI-lea. G. Wigoder, „Şabat", în *op. cit.*, p. 641.
[23] Talmud, *Şabbath 16*, p. 119.

(*Ieş*. 20, 10): „Ziua a şaptea este odihna Domnului Dumnezeului tău: să nu faci în acea zi niciun lucru…”, şi ulterior dezvoltată în numeroase formulări legislativ-cultice. Astfel, dacă Sfânta Scriptură menţionează numai aprinderea focului (*Ieş*. 35, 3), aratul şi seceratul (*Ieş*. 34, 21) ca fiind interzise în ziua Şabatului, înţelepţii Mishnei au stabilit 39 de lucrări principale neîngăduite, cu subcategoriile lor, *toladot*. Punctul comun al acestor lucrări este aspectul lor creativ. Dar Talmudului nu îi sunt specifice generalizările abstracte, de aceea rabinii au găsit un model practic[24] pentru a identifica lucrările interzise în Şabat: construirea Cortului Sfânt. Astfel, se interzice abţinerea de la orice lucrare creatoare deliberată, ca un fel de *imitatio Dei* sugerat chiar de Torah[25]. Definirea actului creator respectă criterii cantitative şi calitative. Spre exemplu, înţelepţii Mishnei au decis că două litere constituie o unitate semnificativă, astfel încât scrierea a mai mult de o literă trebuie considerată ca lucrare în sensul deplin al termenului, şi, prin urmare, trebuie interzisă. În ce priveşte criteriul calitativ, se consideră că a distruge, a strica, a dărâma nu reprezintă lucrări decât dacă sunt urmate de refacerea, reconstrucţia obiectului sau clădirii afectate[26].

Talmudul introduce în discuţie o altă chestiune, cea a intenţiei (*kavanah*). Ceea ce Torah interzice este *lucrarea intenţionată* (*melekhet ma'chevet*), adică o lucrare care nu necesită un efort mental nu este creatoare, iar cel care o împlineşte fără să realizeze decât ulterior acest lucru, nu este culpabil, lipsind aspectul intenţional. Mai mult decât atât, o lucrare intenţionată este o lucrare împlinită având cunoştinţe prealabile despre consecinţele sale. Aşadar, cel care împlineşte o lucrare pe care nu avea intenţia să o împlinească nu poate fi considerat ca lucrând în ziua de Şabat. Un exemplu extrem ne oferă Rabbi Simeon Ben Yo'hai: un om care avea intenţia de a culege un ciorchine de struguri şi a cules accidental un altul, nu poate fi considerat că a lucrat cu adevărat[27].

Toate aceste prevederi legislative nu constituie esenţa acestui timp şabatic, ci ele au rolul auxiliar de a asigura frumuseţea spirituală a Şabatului. De aceea, Şabatul nu trebuie perceput ca fiind caracterizat exclusiv de interdicţii şi elemente negative. El este *sărbătoare/sărbătoarea sărbătorilor* şi *bucurie/zi de bucurie*.

Conceptul de „desfătarea Şabatului” (*oneg Shabbat*) articulează ceea ce Şabatul înseamnă pentru evreul practicant: cele spirituale nu sunt împlinite în opoziţie cu cele materiale, ci prin celebrarea creaţiei lui Dumnezeu[28].

[24] Adin STEINSALTZ, *Introduction au Talmud*, dans *Spiritualités vivantes*, trad. Nelly HANSSON, préface Josy EISENBERG, Fortress Press, Minneapolis, 2002, p. 124.
[25] *Ibidem*, p. 123.
[26] *Ibidem*, p. 125.
[27] *Ibidem*, pp. 125-126.
[28] TALMUD, *Şabath 16*, p. 117.

Expresia îşi are originea în textul profetului Isaia care prezintă binefacerile făgăduite cinstitorului zilei de Şabat ca zi sfinţită de Domnul (*Is*. 58, 13-14). Trei elemente sunt constitutive ale acestei *oneg Shabbat*: cele trei mese festive specifice zilei Şabatului, cutuma îmbrăcării celor mai frumoase haine, şi aprinderea luminilor Şabatului[29]. Caracterul festiv al Şabatului este marcat în primul rând prin respectarea celor trei mese în loc de două, într-o zi obişnuită. Importanţa lor este imensă, fiindcă, conform spuselor lui Rabbi Joshua ben Levi, cel care celebrează Şabatul cu trei mese va fi salvat de trei calamităţi eshatologice[30]. Conform Talmudului, cel care respectă cuvintele profetului Isaia, făcând din Şabat o zi de desfătare în Domnul, se va bucura de binecuvântare şi nespuse bunătăţi: va primi moştenire nemăsurată, în chipul celor spuse lui Iacov: „...tu te vei întinde la apus şi la răsărit, la miazănoapte şi la miazăzi...” (*Fac*. 28, 14); va fi ferit de suferinţele exilului; va fi dăruit cu toate dorinţele inimii sale, precum este scris: „Desfătează-te în Domnul şi îţi va împlini ţie cererile inimii tale” (*Ps*. 36, 4). Rav Hiyya bar Ashi spune că orice lucru, cât de neînsemnat, împlinit în cinstea Şabatului, devine desfătare[31].

Deschiderea eshatologică a Şabatului este marcată, în cadrul acestui tratat, de către Rabbi Yohanan: izbăvirea lui Israel (mesianică) va surveni respectării consecutive desăvârşite a două zile de Şabat[32].

De la individual la comunitar (Tratatul *Eruvin*). În continuarea firească a tratatului despre Şabat, tratatul Eruvin precizează care sunt restricţiile de deplasare şi transportare a obiectelor în timpul Şabatului. Structurat în zece capitole, tratatul indică limitele care trebuie respectate de Şabat, modul în care acestea pot fi extinse prin *eruv*[33], precum şi activităţile îngăduite la Templu în ziua Şabatului. Conform tratatului *Eruvin*, sunt permise, în domeniul privat, toate acele acţiuni sau lucrări care nu contravin spiritului Şabatului, adică acele lucrări care nu sunt constructive şi cu rezultate de durată, şi care sunt în consonanţă cu sfinţenia timpului respectiv[34].

Legea *Mishnei* dezvoltă în chip deosebit ideea renunţării la proprietatea privată reală în favoarea participării la o proprietate comună, fictivă, creată în zi de Şabat. Activitatea evreului în Şabat este strict limitată la spaţiul privat, însă i se oferă posibilitatea unei raze de acţiune mult mai mari. Prin unirea a numeroase spaţii private, se creează un spaţiu privat fictiv mult

[29] A. Steinsaltz, *Talmud*, pp. 127-128.
[30] Talmud, *Şabath 16*, p. 117.
[31] *Ibidem*, pp. 117-118.
[32] *Ibidem*, p. 119.
[33] *Eruv* este un procedeu legal specific tradiţiei rabinice, prin care se încearcă moderarea unora dintre prevederile legislativ-cultice privitoare la Şabat şi sărbători. Există patru feluri de *eruv*: *Eruv haţerot* („*eruvul* curţilor”), *Eruv reşuiot* („*eruvul* spaţiilor” sau doar „eruv”), *Eruv tavşilin* („*eruvul* alimentelor găsite”), şi *Eruv tehumin* („*eruvul* hotarelor”), G. Wigoder, „Eruv”, pp. 207-208.
[34] J. Neusner, *Guide to the Mishnah*, p. 128.

mai extins, stăpânit de toţi proprietarii care participă la crearea lui prin renunţarea la şi oferirea propriului spaţiu real tuturor celorlalţi. Aceasta înseamnă, în chip rezumativ, a deţine în Şabat mai puţin, dar a folosi mai mult decât în celelalte zile ale săptămânii[35]. Practica unirii limitelor are un impact comunitar enorm, creând legături foarte strânse între membrii comunităţii. Ea implică renunţare la sentimentul de stăpânire absolută şi disponibilitatea de a oferi aproapelui din bunătăţile tale, urmând ca, în chip firesc, să te bucuri la rându-ţi din darurile pe care Dumnezeu i le-a hărăzit lui. Există două variante de creare a acestui nou spaţiu privat: fie prin crearea unei mese comune fictive de unire (*eruv*), prin care spaţiul se împarte cu toţi ceilalţi proprietari, fie printr-o masă fictivă de parteneriat (*shittuf*), creată prin punerea la dispoziţia tuturor a unui vas cu mâncare sau băutură într-o zonă comună tuturor proprietăţilor reale participante la noul spaţiu fictiv, gestul fiind însoţit şi de afirmarea faptului că respectivul vas aparţine tuturor locuitorilor curţii respective[36]. Astfel, comunitatea se construieşte şi se întăreşte în jurul mesei sau, altfel spus, Şabatul conferă comunităţii şi întreţine dimensiunea sa euharistică.

Şabatul, ca şi anul şabatic, aduce o redefinire a domeniului public şi a spaţiului privat, dar, totodată, reconfigurează în chip radical viaţa societăţii israelite, redându-i caracterul euharistic şi comunitar prin care se apropie de idealul edenic asumat ca model.

Faptul că Mishna dedică un întreg tratat problematicii anului şabatic (*Shevi'it*), şi altele două prevederilor privind ziua Şabatului (*Eruvin*, *Shabbat*), ne arată că cele două structuri sunt percepute ca structuri distincte, bine delimitate. Şi totuşi, elementele comune ce pot fi identificate depăşesc cu mult simpla observaţie iniţială a configurării lor temporale similare pornind de la numărul 7. La nivelul limbajului, relaţia analogică dintre cele două este exprimată prin referirea la un Şabat al lui Israel şi la un Şabat al pământului (anul şabatic). La nivel ideatic, un loc central îl ocupă chestiunea redefinirii proprietăţii. În Şabat, prin stabilirea unor domenii fictive compuse din mai multe proprietăţi private, ceea ce în restul timpului este destinat uzului exclusiv, devine spaţiul de mişcare al unei întregi comunităţi, reunite prin intermediul unor practici cu dimensiune euharistică. Eruv simbolizează caracterul comunitar a ceea ce este consumat[37]. Proprietarii intraţi în acest domeniu fictiv extins devin, în Şabat, co-proprietarii unui spaţiu cu mult mai generos decât cel posedat în restul timpului. Într-o manieră similară, în anul şabatic, pământul nu mai este proprietate privată, dar, de această dată, omul devine co-proprietar cu Dumnezeu, iar

[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem*, p. 129.
[37] *Ibidem*, p. 132.

roadele aparţin tuturor. Şi iată cum comunitatea lui Israel se reuneşte, la fel ca în Şabat, împărtăşindu-se din darurile Domnului. În acest răstimp, roadele sunt numai pentru consumul imediat, iar mulţumirea pentru ele trebuie să fie adresată exclusiv Domnului[38], adevăratul Stăpân al pământului. Prin aceste prevederi se deschide posibilitatea reaşezării raporturilor dintre Dumnezeu şi poporul Său în firescul lor, după modelul primului Şabat, celebrat în Eden. Grădina Edenului, ca spaţiu privat al lui Dumnezeu, era oferită spre folosinţă protopărinţilor, care erau stăpânii (şi co-proprietarii) a tot ceea ce contemplau. Roadele Edenului nu aparţineau exclusiv nimănui, şi, în acelaşi timp, tuturor, cu excepţia pomului cunoştinţei binelui şi răului. Ceea ce defineşte o proprietate privată în timpul şabatic este pluralitatea proprietarilor[39].

Impactul social al împlinirii prevederilor specifice timpului şabatic este unul foarte puternic. În Şabat, spaţiul de mişcare se extinde, diferitele practici înlesnesc comunicarea dintre membrii comunităţii şi îi reunesc în jurul mesei. În anul şabatic, se produce o nivelare economică, se restabileşte echitatea socială, prin anularea categoriilor sociale specifice societăţii umane: din bogaţi şi săraci, toţi redevin pur şi simplu israeliţi, dar nu ca indivizi, ci ca parte integrantă a unei realităţi corporate, după modelul edenic. Israeliţii redevin poporul Israel. Se realizează trecerea de la individ la comunitate, de la independenţă la asumarea responsabilităţii ca popor ales. Ori acest popor este chemat ca, mai ales în timpul şabatic, să mărturisească stăpânirea lui Dumnezeu în creaţie[40].

[38] *Ibidem*, pp. 130-132.
[39] *Ibidem*, p. 131.
[40] *Ibidem*, pp. 132-135.

PATRIARHUL AVRAAM ŞI REGELE PREOT MELCHISEDEC

AURELIAN-NICU REIT

Abstract. The Patriarch Abraham and the King Priest Melchizedek.

In the contemporary context of increasing interest to redefine / restoring unity, the importance of the patriarch Abraham requires increasingly stronger.

A very important moment in the history of salvation is the meeting between the patriarch Abraham and Melchizedek, the high priest of Salem, since it calls into question the encounter between Abraham and the witness of universalism. This meeting points out the meeting between two different environments, but discovered that is a common belief in the same God.

Melchizedek's personality through his name and position itself to double as priest-king appears as a true foreshadowing of Christ's full Hierarch. As a priest, Melchizedek brought bread and wine of God's sacrifice. This offering is on the foundation of the covenant with Noah and is not made for one people, but has the character of universality, is the symbol of the sacrifice made by humankind.

a)În gândirea iudaică şi creştină

În contextul creşterii interesului contemporaneităţii pentru redefinirea/recâştigarea unităţii, importanţa patriarhului Avraam se impune din ce în ce mai pregnant. Conflictul civilizaţiilor/culturilor diferitelor neamuri din trecutul istoriei omenirii impune astăzi o reanalizare a raporturilor interetnice şi interreligioase de pe noi poziţii, ceea ce readuce în atenţie revenirea la izvoare. Însă răspunsul pentru mulţimea întrebărilor ce se nasc astăzi nu vine din mediul cognitiei politice, ci vrem, nu vrem, din mediul scrierilor scripturistice. Acest aspect, deloc neglijabil, în contextul radicalizării anumitor segmente ale societăţii mileniului al III-lea, determină o revenire la

mediul gândirii teologice în integritatea sa. Acest fapt, şi mai ales încercările de fundamentare a unui trialog între religiile cărţii a făcut ca interesul faţă de Vechiul Testament să fie universal, iar centrul atenţiei să fie îndreptat asupra personalităţii patriarhului Avraam, receptată ca punctul de legătură pentru iudaism, creştinism şi islamism.

Un moment deosebit de important in iconomia mântuirii este acela al întâlnirii dintre patriarhul Avraam şi Melchisedec, marele preot din Salem, moment ce pune în discuţie întâlnirea dintre Avraam şi un martor al universalismului. Această idee o regăsim şi la Elie Benmozegh care scrie: „Un personaj remarcabil, aproape enigmatic, îşi face o scurtă apariţie, dar câtă lumină proiectează el. Din întunecatele adâncuri ale lumii păgâne, din mijlocul decăderii şi erorii care deja predomină pretutindeni, iată, odată cu Melchisedec, urma indiscutabilă în păgânism a unei instituţii antice şi venerabile, a unui cult, a unui sacerdoţiu monoteist superior chiar şi celui al patriarhului evreu, din moment ce Avraam primeşte binecuvântarea acestui pontif al lui El-Elion, stăpân al cerului şi pământului, adică cel mai înalt Dumnezeu ce poate fi conceput”[1]

Melchisedec este menţionat în textul Vechiului Testament doar în Facere 14,18-20 şi în Psalmi 109,4, iar în Noul Testament el apare în epistola paulină adresată evreilor. Primul din aceste pasaje, Fc. 14,17-24 ne relatează întoarcerea lui Avraam şi tovarăşii săi, după înfrângerea lui Kedarlaomer şi a celorlalţi regi din coaliţie.

Cea de-a doua menţiune a lui Melchisedec, cea din Ps. 110,4 o găsim într-unul din Psalmii regali, în care un rege anonim al dinastiei davidice este adresantul. O victorie sau o cucerire este sărbătorită şi el spune că va fi „preot veşnic” şi este asociat cu urmaşii lui Melchisedec. Textul este tradus de obicei astfel: „Juratu-S-a Domnul şi nu-I va părea rău: *Tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec.*” (Ps. 109,4).

Acest text trebuie privit în perspectiva regalităţii şi preoţiei lui Mesia, deoarece el, împreună cu celelalte trei versete ale Psalmului care-l preced, descriu investitura lui Mesia cu cele două prerogative: regalitatea şi preoţia. De aceea citirea acestui verset davidic ne introduce întruna dintre temele preferate ale gândirii iudaice şi creştine adică întâlnirea în persoana lui Mesia a regalităţii cu preoţia. Aceste două atribute ale lui Melchisedec au determinat o receptare a acestuia ca tip al lui Hristos. Începutul versetului subliniază tocmai faptul că hotărârea luată de Dumnezeu este irevocabilă, având astfel un caracter neschimbabil. După Sfântul Atanasie cel Mare „jurământul Domnului e cuvântul Lui, care asigură că tot ceea ce el vesteşte se realizează întocmai”.[2] Persoana

[1] Apud. R.Aaron, *Le Dieu des origins (Histoire de Dieu),* ed. Plon.
[2] Sf. Athanasie cel Mare, *Expositio in Psalmos II* Migne - P. G., tom 27, col. 463, apud. Dr. Nicolae

lui Melchisedec ne introduce într-un plan în care se realizează relaţia dintre tip şi antitip. El este asemănare, căci vine ca rege înaintea lui Avraam dara duce jertfa ca un preot.

Întâlnirea dintre Melchisedec şi Avraam subliniază întâlnirea dintre două medii diferite, dar care descoperă un punct comun şi anume credinţa în acelaşi Dumnezeu. Asupra credinţei trebuie să spunem de la început că aceasta avea în centrul său ideea despre un Dumnezeu numit *El,* care arăta divinitatea şi care exprimă ideea de putere şi autoritate.[3] Pe acest Dumnezeu îl cinsteau şi-l recunoşteau Melchisedec şi Avraam, iar întâlnirea lor poate fi văzută şi ca o întâlnire a poporului ales, căci din Avraam se va naşte Hristos, cu neamurile care au păstrat şi ele *nostalgia paradisului pierdut*.

Deşi Melchisedec apare *ex abrupto* în Sfânta Scriptură, el este încărcat cu un simbolism aparte ce rezultă tocmai din caracterul istoric şi eshatologic al persoanei sale.

Cele mai multe informaţii asupra persoanei sale istorice le avem din cartea Facerii, 14, 17-20, unde ni se spune că patriarhul Avraam a purtat un război cu regele Elamului, Kedarlaomer, pentru a scoate din robia acestuia pe nepotul său Lot. Războiul are loc în localitatea Dan (Laiş-Lesem) pe afluentul mijlociu al Iordanului, Mahr- El Laddan.[4] Înfrângându-l pe Kedarlaomer, Avraam îi urmăreşte armata până în localitatea Hoba aflată în partea stângă a Damascului. În refugiul lor armatele elamito-caldeiene părăsesc prizonierii şi prada luată din ţinutul Pentapolei şi astfel Lot este salvat. Acest război purtat de Avraam a fost consemnat şi descris cu numeroase amănunte, în comparaţie cu alte asemenea evenimente, nu doar pentru importanţa sa istorică, ci mai mult pentru însemnătatea sa religioasă.[5] Acest război, prin urmările sale, este de mare valoare pentru iconomia Vechiului Testament, deoarece face să iasă la lumina istoriei biblice personalitatea acestui preot-rege, Melchisedec, care întâmpinând pe Avraam, jertfind lui Dumnezeu şi binecuvântând pe patriarh, ajunge să fie una dintre cele mai puternice dovezi ale păstrării revelaţiei primordiale, a credinţei curate.[6]

Sfântul Maxim Mărturisitorul în *Ambigua* face referire la persoana istorică a lui Melchisedec tratând despre genealogia lui, însă adânceşte lucrurile atunci când vorbeşte despre înţelesul duhovnicesc al acestuia . Astfel

Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*. Însemnări pe marginea textelor mesianice, Sibiu, 1944, p. 46.

[3] Pr. Prof. Athanase Negoiţă, *Istoria religiei Vechiului Testament*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2006, p. 44.

[4] Dr. Angelo S. Rapparort, *Histoire de la Palestine des origines jusqu'a nos jours*, traduction francaise par Georges Roth, Payot, Paris, 1932, p. 47.

[5] Ierom. Justinian Cârstoiu, *Melchisedec, preotul-rege din Salem, prefigurare a Mântuitorului Iisus Hristos,* în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", nr. 6/1987, p. 37.

[6] *Ibidem*, p. 38.

ni se spune: „Melchisedec acesta, care înseamnă „rege al dreptăţii? „ şi care era rege al Salemului şi era şi rege al păcii, despre el nu se spune nimic, nici că ar fi avut părinţi - nu se spune nimic despre părinţii lui - şi nu se spune nimic nici despre sfârşitul zilelor lui. Şi Sfântul Apostol Pavel in Epistola către Evrei, vorbind despre acest Melchisedec, spune ca a fost fără tată şi fără mamă, fără spiţă de neam şi mai spune ca acest Melchisedec fără tată şi fără mamă, fără spiţă de neam, era mai mare decât preoţii evreilor (Evr. 7, 3).”[7]

Sfântul Maxim Mărturisitorul având în vedere cele spuse de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Evrei, spune că într-adevăr, Melchisedec nu a avut tată şi mamă, dar nu în înţelesul ca nu s-a născut din nişte părinţi pământeşti, ci în înţelesul că a fost aşa de ridicat peste nivelul părinţilor lui, încât nu mai avea nici o legătură cu părinţii lui, ci toată legătura lui era cu Dumnezeu. Şi s-ar putea spune despre el că era împreună cu Dumnezeu fără de început, prin măreţia vieţii lui. Şi mai departe spune că acest Melchisedec n-a avut sfârşit al zilelor nu în înţelesul că nu a murit şi el la vremea lui, ci în înţelesul că aşa era de lipit de Dumnezeu încât se poate spune despre el că era veşnic ca Dumnezeu. Bineînţeles, acestea sunt lucruri de excepţie, noi nu ne putem gândi la aşa ceva, dar ne putem gândi la faptul că omul unit cu Dumnezeu trăieşte din Dumnezeu si ca Dumnezeu Se revarsă în om. În felul acesta se înţelege îndumnezeirea omului despre care vorbesc unii dintre părinţii cei duhovniceşti.[8]

În ceea ce priveşte înţelesul duhovnicesc al lui Melchisedec, Sfântul Maxim ne spune: „Aceasta, socotesc, cunoscând-o şi pătimind-o marele şi minunatul Melchisedec, despre care povesteşte cuvântul dumnezeiesc în Scripturi acele mari şi minunate lucruri, s-a învrednicit să devină mai presus de timp şi de fire şi să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, făcându-se adică, prin deprindere, după har, pe cât e cu putinţă, aşa precum credem că e însuşi Dătătorul harului după fiinţă. Căci ceea ce se spune despre el ca era „fără tată, fără mamă şi fără neam” (Evr. 7, 3), socotesc ca nu înseamnă altceva decât lepădarea deplină a trăsăturilor naturale, produsă în el de harul suprem din pricina virtuţii. Iar cuvintele: „n-avea nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii” mărturisesc cunoştinţa care circumscrie timpul si veacul, si contemplaţia ce depăşeşte existenţa a toata fiinţa materială şi nematerială. Apoi: „făcut fiind asemenea Fiului lui Dumnezeu el rămâne preot pururea” poate arăta că el e în stare să-şi păzească până la sfârşit ochiul mintal deschis, prin deprinderea neschimbata a virtuţii atotasemănătoare lui Dumnezeu, a privirii dumnezeieşti spre Dumnezeu.

Căci virtutea obişnuieşte să lupte cu firea, iar contemplaţia cea adevărată, cu timpul şi cu veacul. Pentru că cea dintâi vrea să rămână nerobită

[7] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* trad. de Pr. Prof. dr. D. Stăniloae, Bucureşti, 1983, p. 140.
[8] *Ibidem*, p. 142.

şi nestăpânită de celelalte câte se socotesc că sunt după Dumnezeu, ca una ce numai pe Dumnezeu îl ştie născător iar cea de a doua, necircumscrisă, nezăbovind în nici una din cele ce au început şi sfârşit, ca una ce da chip în sine lui Dumnezeu care hotărniceşte tot începutul şi sfârşitul şi atrage la Sine într-un extaz negrăit toată înţelegerea celor ce înţeleg - în acestea se arată asemănarea dumnezeiască, adică în cunoştinţă şi virtute. Şi prin aceasta e păzită în cei vrednici iubirea neclintită de Dumnezeu singur. Iar prin aceasta li se dă în chip demn de Dumnezeu vrednicia înfierii care le dăruieşte puterea de a interveni necontenit la Dumnezeu şi de a sta în faţă Lui, procurând celui ce intervine asemănarea dumnezeiască chiar cu scopul obţinerii îndurării Lui.

De aceea, pe drept cuvânt socotesc că nu prin timp şi fire, sub care petrecea natural marele Melchisedec, dar pe care, prin viaţă şi raţiune le depăşise şi părăsise cu totul, trebuie să se spună: „Cuvântul lui Dumnezeu l-a îndreptat pe el", ci din acelea şi prin acelea prin care el s-a prefăcut cu voinţa, adică din virtute şi cunoştinţă. Căci nu e drept ca - celor a căror voinţă a combătut vitejeşte prin virtuţi legea greu de învins a firii şi a căror mişcare a minţii a zburat prin cunoştinţă în chip neprihănit mai presus de timp şi veac - să se atribuie ca trăsătură însuşirea celor părăsite, ci mai degrabă măreţia celor primite, singurele din care şi în care sunt şi se cunosc. Fiindcă şi noi, privind în chip natural la cele văzute, cunoaştem şi numim corpurile din culori, de pilda aerul luminat, lumina, orice materie aprinsă de foc, foc, şi corpul înălbit, alb, şi câte altele de felul acesta.

Deci, dacă dumnezeiescul Melchisedec a preferat prin voinţă virtutea, firii şi tuturor celor ce ţin de ea, alegând prea frumos vrednicia noastră, şi a depăşit întreg timpul şi veacul prin cunoştinţă, lăsând cu o înţelegere superioară prin contemplaţie în urma sa toate câte sunt după Dumnezeu, nezăbovind în nici unul din lucrurile în care se observa sfârşitul; dacă s-a născut în Duh între fiinţele dumnezeieşti şi fara de început şi nemuritoare ale lui Dumnezeu prin raţiune după har şi poartă în sine nevătămată şi adevarată asemănarea lui Dumnezeu care l-a nascut (deoarece toată naşterea obişnuieşte să facă la fel cu născătorul pe cel născut: „Căci ceea ce e născut din trup, zice, trup este, iar ceea ce e născut din duh, duh este") - pe drept cuvânt nu s-a mai numit din însuşirile naturale şi temporale, între care se cuprinde tata şi mama şi neam, început şi sfârşit al zilelor, pe care le-a lepădat cu totul de la sine, ci din trăsăturile dumnezeieşti şi fericite, prin care şi-a schimbat chipul şi la care nu ajunge nici timp, nici fire, nici raţiune, nici minte, nici nimic altceva din cele ce sunt, ca să vorbim pe scurt. Deci marele Melchisedec a fost descris ca „fără tată, fără mamă, fără neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii", precum a lămurit cuvântul adevărat despre el al barbaţilor purtători de Dumnezeu, nu din pricina

firii celei create şi a celor din nimic, după care a început şi a sfârşit, ci din pricina harului dumnezeiesc şi necreat care exista pururea mai presus de toata firea şi tot timpul, din pururea existentul Dumnezeu, har după care se cunoaste ca fiind născut întreg cu totul prin alegerea voii Sale. Şi ne-a fost păstrat de Scriptură ca fiind singur de felul acesta, ca cel ce s-a ridicat poate primul prin virtute mai presus de materie şi formă, care poate sunt arătate prin cuvintele: „Fără tată şi fară mamă şi fără neam"; şi că şi cel ce a trecut prin cunoştinta peste toate cele de sub vreme şi veac, a căror existenţă a început în timp prin Facerea (care nu neagă începutul în oarecare timp), şi nu s-a abătut deloc de la drumul dumnezeiesc cel inteligibil, ceea ce înseamnă poate că „n-are început al zilelor şi nici sfirşit al vieţii". În sfârşit, ca cel ce a pătruns cu mintea în Dumnezeu însuşi, desfăcut de toate, în chip ascuns, tăcut şi, pe scurt, necunoscut, după negarea tuturor, e imprimat şi transformat întreg de calităţile lui Dumnezeu întreg. Aceasta se arată poate prin cuvintele: „Făcut asemenea Fiului lui Dumnezeu, rămâne preot în veac". Căci orice sfânt care a început să aibă un bine prin excelenţă, după acest bine e declarat şi chip al lui Dumnezeu care l-a dat. În sensul acesta, Şi acest mare Melchisedec, pentru virtutea dumnezeiască întipărită în el, s-a învrednicit să fie chip al lui Hristos Dumnezeu şi al tainelor Lui negrăite. Căci spre El se adună toţi sfinţii ca spre un arhetip şi cauza a binelui ce se arată în fiecare din ei, dar mai ales acesta, că cel ce poartă în sine, mai mult ca toţi ceilalţi, semnele lui Hristos."[9]

Preoţia la poporul evreu înainte de darea Legii pe Sinai prin Moise este amintită de cărţile Vechiului Testament, însă nu ca pe o instituţie specială, organizată şi permanentă.[10] De aceea preoţia anterioară celei levitice a fost exercitată prin aducerea de jertfe de către anumite persoane cum au fost Cain şi Abel (Fc. 4,3-4), Noe (Fc. 8,10) ş. a.

Pe lângă aceste forme de preoţie, Vechiul Testament mai vorbeşte şi despre o preoţie existentă în afara poporului evreu, iar reprezentantul acesteia a fost Melchisedec, despre care ni se spune că, pe lângă calitatea lui de rege al Salemului, era şi preot al „Dumnezeului celui preaînalt" (Fc. 14,18). Această expresie, atribuită lui Dumnezeu, exprimă „înălţimea, proeminenţa, sublimitatea fiinţei Dumnezeului celui adevărat, împotriva altor dumnezei".[11] Referitor la această expresie trebuie să mai spunem că ea accentuează şi mai mult transcendenţa şi sublimitatea fiinţei divine, deoarece *Elion*, reprezintă în sine şi sublimitatea dar şi transcendenţa metafizică.[12] Atât pentru Melchisedec, cât şi pentru Avraam, „Dumnezeul cel

[9] *Ibidem*, p. 143-146.
[10] Ierom. Justinian Cârstoiu, *art. cit.*, p. 37.
[11] Dr. V. Loichiţă, *Numirile biblice ale lui Dumnezeu şi valoarea lor dogmatică*, Cernăuţi, 1927, p. 26.
[12] *Ibidem*, p. 23.

Preaînalt" este Dumnezeul cel adevărat. Astfel vedem la Melchisedec, credinţa într-un singur Dumnezeu transcendent, stăpân a toate, Care este mai mare decât toţi zeii.

Aşadar preoţia lui Melchisedec nu trebuie văzută ca o funcţie pe care el ar fi primit-o printr-un act solemn, printr-o consacrare, lucru ce se va petrece abia începând cu familia lui Aaron. Melchisedec a fost preot al lui Dumnezeu, după vechiul obicei, anterior instituirii preoţiei levitice, conform căreia capul familiei sau întâiul născut îndeplinea funcţia sacerdotală.

Aaron întruchipa în modul cel mai înalt preoţia avraamică a credinţei, a aşteptării făgăduinţei. „Când vei intra în pământul pe care Domnul Dumnezeul tău ţi-l dă moştenire, şi-l vei lua în stăpânire şi te vei aşeza pe el, să iei pârga tuturor roadelor pământului ce vei lua tu din pământul tău pe care Domnul Dumnezeul tău ţi-l dă, să le pui în paner şi să te duci la locul acela pe care Domnul Dumnezeul tău îl va alege ca să-i fie acolo numele Lui; Să mergi la preotul care va fi în zilele acelea şi să-i zici: Astăzi mărturisesc înaintea Domnului Dumnezeului tău că am intrat în acel pământ pentru care Domnul S-a jurat părinţilor noştri să ni-l dea nouă. Iar când preotul va lua panerul din mâna ta şi-l va pune înaintea jertfelnicului Domnului Dumnezeului tău, Tu să răspunzi şi să zici înaintea Domnului Dumnezeului tău: Tatăl meu a fost un arameian pribeag, s-a dus în Egipt, s-a aşezat acolo cu puţinii oameni ai săi şi acolo s-a ridicat din el popor mare, puternic şi mult la număr." (Deut. 26, 1-5). Evreul, chiar ajuns în pământul făgăduinţei, nu trebuia să uite nici o clipă condiţia sa de pribeag prin aceasta lume, asemenea părintelui său Avraam.

Aceasta făgăduinţă nu s-a împlinit deplin nici măcar în momentul intrării evreilor în Canaan, ţara în care curge „lapte şi miere"; împlinirea definitivă avea să aibă loc abia cu venirea lui Mesia. Acesta este sensul capitolului al XI-lea al Epistolei către Evrei, care, pe scurt, spune următoarele: „Prin credinţă, Abel a adus lui Dumnezeu mai bună jertfă decât Cain, pentru care a luat mărturie că este drept, mărturisind Dumnezeu despre darurile lui; şi prin credinţă grăieşte şi azi, deşi a murit. Prin credinţă, Enoh a fost luat de pe pământ ca să nu vadă moartea, şi nu s-a mai aflat, pentru că Dumnezeu îl strămutase, căci mai înainte de a-l strămuta, el a avut mărturie că a bineplăcut lui Dumnezeu. Fără credinţă, dar, nu este cu putinţă să fim plăcuţi lui Dumnezeu, căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este şi că Se face răsplătitor celor care Îl caută. Prin credinţă, luând Noe înştiinţare de la Dumnezeu despre cele ce nu se vedeau încă, a gătit, cu evlavie, o corabie spre mântuirea casei sale; prin credinţă el a osândit lumea şi dreptăţii celei din credinţă s-a făcut moştenitor. Prin credinţă, Avraam, când a fost chemat, a ascultat şi a ieşit la locul pe care era să-l ia spre moştenire şi a ieşit neştiind încotro merge. Prin credinţă, a locuit vremelnic în pământul

făgăduinţei, ca într-un pământ străin, locuind în corturi cu Isaac şi cu Iacov, cei dimpreună moştenitori ai aceleiaşi făgăduinţe; Prin credinţă, Avraam, când a fost încercat, a adus pe Isaac (jertfă). Cel ce primise făgăduinţele aducea jertfă pe fiul său unul născut! Prin credinţă, Moise, când s-a făcut mare, n-a vrut să fie numit fiul fiicei lui Faraon, ci a ales mai bine să pătimească cu poporul lui Dumnezeu, decât să aibă dulceaţa cea trecătoare a păcatului, socotind că batjocorirea pentru Hristos este mai mare bogăţie decât comorile Egiptului, fiindcă se uita la răsplătire. Şi ce voi mai zice? Căci timpul nu-mi va ajunge, ca să vorbesc de Ghedeon, de Barac, de Samson, de Ieftae, de David, de Samuel şi de prooroci,care prin credinţă, au biruit împărăţii, au făcut dreptate, au dobândit făgăduinţele, au astupat gurile leilor, Şi toţi aceştia, mărturisiţi fiind prin credinţă, n-au primit făgăduinţa pentru că Dumnezeu rânduise pentru noi ceva mai bun, ca ei să nu ia fără noi desăvârşirea" (Evr. 11, 4-9, 17, 24-26, 32-33, 39-40).[13]

În ciuda faptului că Iosua îi adusese în Canaan, toţi marii oameni ai credinţei de dinaintea venirii lui Mesia au continuat să mărturisească fără echivoc că erau încă „străini şi călători pe pământ", asemenea strămoşului lor Avraam. Canaanul ar fi trebuit să fie, de fapt, ţara odihnei, a împlinirii făgăduinţelor făcute marelui patriarh Avraam, dar necredinţa continuă a evreilor a făcut ca această odihnă să fie amânată. Este tocmai ceea ce argumentează autorul Epistolei către Evrei când vorbeşte despre odihna pe care Domnul a făgăduit-o israeliţilor, dar pe care le-a retras-o, mâniat de necredinţa lor. Citând cuvintele psalmistului: „Juratu-s-a Domnul întru mânia sa: Nu vor intra în odihna mea" (Ps. 95, 11), autorul epistolei continuă: „Deci, de vreme ce rămâne ca unii să intre în odihnă, iar aceia cărora mai dinainte li s-a binevestit, pentru nesupunerea lor, n-au intrat, Dumnezeu hotărăşte din nou o zi, astăzi rostind prin gura lui David, după atâta vreme, precum s-a zis mai sus: „Dacă veţi auzi astăzi glasul Lui, nu învârtoşaţi inimile voastre". Căci dacă Iosua le-ar fi adus odihnă, Dumnezeu n-ar mai fi vorbit, după acestea, de o altă zi de odihnă. Drept aceea, s-a lăsat altă sărbătoare de odihnă poporului lui Dumnezeu. Pentru că cine a intrat în odihna lui Dumnezeu s-a odihnit şi el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale." (Evr. 4, 6-10).

Adevărata patrie, unde-l aşteaptă pe cel credincios odihna, nu poate fi decât cea mesianică. Autorul Epistolei către Evrei arată că arhiereul legii vechi intra într-o sfântă a sfintelor care nu era decât o umbră a celor viitoare, adică a împărăţiei cerurilor, adevărata patrie a odihnei veşnice. „Apoi, după catapeteasma a doua, era cortul numit Sfânta Sfintelor, având altarul tămâierii de aur şi chivotul Aşezământului ferecat peste tot cu aur, în care

[13] Vezi Pr. Stelian Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu veşnic, după epistola către Evrei*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, p. 240

era năstrapa de aur, care avea mana, era toiagul lui Aaron ce odrăslise şi tablele Legii. Deasupra chivotului erau heruvimii slavei, care umbreau altarul împăcării; despre acestea nu putem acum să vorbim cu de-amănuntul. Astfel fiind întocmite aceste încăperi, preoţii intrau totdeauna în cortul cel dintâi, săvârşind slujbele dumnezeieşti; În cel de-al doilea însă numai arhiereul, o dată pe an, şi nu fără de sânge, pe care îl aducea pentru sine însuşi şi pentru greşalele poporului….Căci Hristos n-a intrat într-o Sfântă a Sfintelor făcută de mâini – închipuirea celei adevărate – ci chiar în cer, ca să Se înfăţişeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu;" (Evr. 9, 3-7, 24).

Şezând de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl, Hristos-Mesia s-a odihnit El însuşi de faptele Sale mântuitoare şi odată cu El toţi cei ce cred in El. Prin Hristos Dumnezeu însuşi se odihneşte în Sabatul cel fără sfârşit al zilei a opta şi odată cu El umanitatea. Poporul lui Dumnezeu ajunge, în sfârşit, în patria odihnei adevărate şi veşnice făgăduită fiilor credinţei. În felul acesta Hristos este mai mare decât toţi arhiereii Legii vechi, care n-au putut conduce pe nimeni la adevărata odihnă, din moment ce nu numai că nu puteau curăţa real poporul de păcate, dar ei înşişi erau păcătoşi şi deci nevrednici să între în odihna Domnului.[14]

Mesia-Hristos, ca singurul cu adevărat neprihănit, se învredniceşte de odihna de-a dreapta lui Dumnezeu şi de aceea lui i se potriveşte cuvântul: „Zis-a Domnul Domnului Meu: „Şezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmaşii Tăi aşternut picioarelor Tale" (Ps. 109, 1). Autorul Epistolei către Evrei sugerează, aşadar, că, deşi Dumnezeu s-a odihnit de toate lucrurile sale în ziua a şaptea, El a promis, totuşi, evreilor odihnă pe când aceştia se aflau pribegi în pustia Sinaiului; dar pentru că aceştia şi-au manifestat răzvrătirea, împlinirea promisiunii este amânată pentru vremuri ulterioare şi consemnată ca atare de psalmistul David.[15]

Acesta este raţionamentul în baza căruia autorul arată că adevărata odihna a fiilor credinţei a survenit abia în Iisus Hristos, Marele Arhiereu al Noului Legământ, care a ajuns în adevărata sfântă a sfintelor, în patria cerească a odihnei veşnice (Evr. 3, 7-11; 4, 1-10).

Aici intervine însă o problemă: dacă autorul nostru şi-ar fi urmat până la capăt argumentarea, el ar fi trebuit să exemplifice raţionamentul de mai sus cu textul din versetul 1 al Psalmului 110, reprodus de însuşi Mântuitorul care a invocat acest text la Matei 22, 41-46. În realitate, autorul Epistolei către Evrei invocă doar versetul 4 al aceluiaşi psalm, anume cel în care este pomenit misteriosul Melchisedec, cel „Fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii, ci, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu, el rămâne preot pururea." (Evr. 7,3).

[14] Dr. Thomas L. Constable, *Notes on Genesis*, New York Abingdon, 2005, p. 127-128.
[15] Pr. Prof. dr. Stelian Tofană, *op. cit,* p. 223.

Dacă preoţia lui Hristos ar fi rămas în limitele comparaţiei cu aceea a lui Aaron, pe care a depăşit-o din motivele arătate, s-ar fi putut spune că preoţia lui Aaron a fost cu adevărat o prefigurare, o imagine nedesăvârşită a preoţiei lui Mesia, [16] tot aşa cum cortul însuşi a fost o prefigurare a adevăratului cort ceresc revelat lui Moise pe muntele Sinai. Şi totuşi, preoţia lui Hristos este „după rânduiala lui Melchisedec", iar nu după aceea a lui Aaron. Care este adevărata explicaţie a acestei uimitoare afirmaţii? Căci invocarea faptului că, în laconismul lui, textul biblic nu pomeneşte nimic despre originea, strămoşii şi urmaşii lui Melchisedec nu poate constitui un argument suficient în calificarea regelui Salemului ca prefigurare a preoţiei lui Hristos.

Invocarea lui Melchisedec în ascendenţa preoţiei lui Mesia trebuie să se bazeze pe o anticipare imperfectă a funcţiei, nu a personajului.[17] Dar ce spune Scriptura despre Melchisedec? „Şi când se întorcea Avram, după înfrângerea lui Kedarlaomer şi a regilor uniţi cu acela, i-a ieşit înainte regele Sodomei în valea Şave, care astăzi se cheamă Valea Regilor. Iar Melchisedec, regele Salemului, i-a adus pâine şi vin. Melchisedec acesta era preotul Dumnezeului celui Preaînalt. Şi a binecuvântat Melchisedec pe Avram şi a zis: „Binecuvântat să fie Avram de Dumnezeu cel Preaînalt, Ziditorul cerului şi al pământului. Şi binecuvântat să fie Dumnezeul cel Preaînalt, Care a dat pe vrăjmaşii tăi în mâinile tale!" Şi Avram i-a dat lui Melchisedec zeciuială din toate" (Fc. 14, 17-20).

Unii exegeţi consideră că din textul de mai sus este de reţinut faptul extrem de important că Melchisedec nu jertfeşte ceva Dumnezeului celui Preaînalt, Căruia îi era preot, ci-i aduce lui Avraam pâini şi vin! El îi aduce marelui patriarh daruri de pâine şi vin din oraşul păcii, al odihnei, Salem. Salemul apare aici ca un ţinut al păcii, al fericirii şi stabilităţii, la care Avraam, arameanul pribeag nu poate decât să viseze. Primind darurile regelui neprihănit, părintele credinţei capătă o prefigurare a ceea ce aveau să guste permanent urmaşii săi, când Dumnezeu avea să-şi împlinească promisiunea de a-i conduce în pământul făgăduinţei. Pâinea şi vinul din Salem nu erau, de fapt, decât o umbră a celor viitoare, o prefigurare a bogăţiilor ţării promise în care aveau să se odihnească fiii credinţei.[18]

O prefigurare similară aveau să primească evreii în pustiul Faran sub forma prepeliţelor şi a manei căzute din cer, dar mai ales sub aceea a strugurilor, a smochinelor şi a rodiilor aduse de trimişii lui Moise din Canaan (Num. 11, 4-16; 13, 1-27). Avraam a mulţumit regelui din oraşul odihnei, Salem, pen-

[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*.
[18] Pr. lect. dr. Adrian Niculcea, *Aaron şi Melchisedec- cele două preoţii* în „Glasul Bisericii", nr. 5-6/1982, p. 841.

tru darurile primite şi i-a dat lui Melchisedec zeciuială din toate, Israeliţii din pustiul Faran n-au dovedit aceeaşi recunoştinţă şi s-au revoltat împotriva lui Yahve şi a celor care aduseseră daruri din Canaan. Mânia lui Dumnezeu s-a aprins şi de aceea Canaanul istoric, deşi avea să fie cucerit ulterior, nu avea să mai fie ţara adevăratei odihne pentru evrei, ci doar o împlinire provizorie a unei făgăduinţe făcute cândva marelui patriarh Avraam.

Evenimentul din pustiul Faran avea sa devină paradigmatic pentru Iisus Hristos. Asemenea lui Moise de odinioară, Iisus anunţa apropierea împărăţiei cerurilor, a noului Canaan (Mt. 4, 17; Mc. 1, 14-15) în care, ca şi în vechiul, intrarea nu putea fi făcută decât prin forţă, prin cucerire (Mt. 11, 12, Lc. 16, 16). Şi tot asemenea lui Moise (Num. 13, 1-20), el alege 12 bărbaţi pe care-i trimite să anunţe vestea cea buna a apropierii împărăţiei şi să aducă în lume bogăţiile acesteia (Mt. 10, 1-8; Mc. 3, 13-19; 6, 7-13; Lc 9, 1- 6). Şi tot asemenea lui Moise (Num. 11, 16) Iisus mai alege, alături de cei 12, alţi 70 de ucenici ca să-i ajute pe aceştia în conducerea poporului către împărăţie (Lc. 10, 1-6).

În aceeaşi logică Iisus oferă apostolilor Săi şi prin ei poporului pâinea şi vinul împărăţiei (Lc. 22, 17-20; In. 6, 30-51). De data acesta, chiar dacă nu apare nici o referire în text, modelul urmat aici nu mai este neapărat acela al evenimentelor din pustiul Faran, la graniţele ţării Canaan, ci acela al întâlnirii dintre Avraam şi Melchisedec. Ca şi misteriosul personaj din cartea Facerii, Iisus oferă apostolilor pâine şi vin, darurile împărăţiei păcii veşnice (Lc. 22, 16, 18).

Din acest motiv Hristos este numit de autorul Epistolei către Evrei „preot al bunurilor viitoare": „În adevăr, Legea având umbra bunurilor viitoare, iar nu însuşi chipul lucrurilor, nu poate niciodată – cu aceleaşi jertfe, aduse neîncetat în fiecare an – să facă desăvârşiţi pe cei ce se apropie. Iar Hristos, venind Arhiereu al bunătăţilor celor viitoare, a trecut prin cortul cel mai mare şi mai desăvârşit, nu făcut de mână, adică nu din zidirea aceasta;" (Evr. 10, 1; 9, 11). Iată, deci sensul adânc al expresiei „după rânduiala lui Melchisedec". Iisus este noul rege al neprihănirii, Cel care aduce daruri de pâine şi vin din noul Salem, care este, de fapt, împărăţia cerurilor, a păcii veşnice (In. 14, 27; 16, 10)

Revenind însă la preoţia lui Melchisedec trebuie să mai facem câteva scurte precizări, şi anume că textul din Ps. 109, 4: „Juratu-sa Domnul şi nu-i va părea rău. Tu eşti preot în veac după rânduiala lui Melchisedec", literar era adresat regelui, căruia îi sunt atribuite funcţii sacerdotale dintre cele mai înalte şi care se regăseau în ritualul sărbătorii iudaice a întronizării.[19]

Mai târziu acest psalm a fost interpretat mesianic, cercetările mai noi arătând faptul că această interpretare era făcută nu doar de către creştni ci

[19] A. Weieser, *Die Psalmen*, ATD, 1950, p. 459.

şi de către iudei care ajunsese să-l identifice pe Melchisedec dacă nu chiar cu Mesia, cel puţin cu alte figuri eshatologice.

Acest lucru ne este dovedit şi de capitolul 7 al Epistolei către Evrei, singura carte a Noului Testament ce dezvoltă o hristologie completă, axată pe demnitatea arhierească a lui Hristos[20], pe care literatura patristică a dezvoltat o identificare a lui Melchisedec ca tip al lui Hristos. Acest capitol paulin implică existenţa unei tradiţii de natură iudaică asupra importanţei eshatologice a figurii Rege-Preot. Prin urmare, ideea unui Mesia-Arhiereu nu era deloc străină cugetării iudaice târzii, mai ales că Filon din Alexandria asimilează Logosul cu Melchisedec şi-l numeşte „Preotul lui Dumnezeu", identificându-l cu Mesia.

Aşadar personalitatea lui Melchisedec prin însuşi numele său şi funcţia sa dublă de preot-rege, ne apare ca o adevărată prefigurare a Arhieriei depline a lui Hristos. „Cele două chemări, de preot şi rege, pe care le-a întrunit Melchisedec în persoana sa, vor rămâne deosebite în Israel pentru că, până la Mântuitorul Iisus Hristos nimeni nu va mai întruni în persoana sa calitatea dublă de rege şi preot. Preoţia lui Melchisedec apare astfel superioară celei a lui Aaron, de aceea, despre Mântuitorul Iisus Hristos nu se spune că este preot în veac după rânduiala lui Aaron, ci după rânduiala lui Melchisedec. Ca preot el prefigura acea preoţie ideală, a unei rânduieli spirituale şi nu trupeşti, ca cea levitică, şi anume, preoţia care nu avea să înceteze niciodată."[21]

Desigur că în jertfa nesângeroasă adusă de Melchisedec trebuie să vedem doar caracterul de prefigurare a jertfei depline a Mântuitorului aşa cum erau şi celelalte jertfe căci prin binecuvântarea şi rugăciunile preotului, care însoţeau jertfele, „ credincioşii au primit harul sfinţilor" (Lev. 9,22, Num. 6,27). Împărtăşirea harului sfinţilor se evidenţiază cu mai multă pregnanţă din însăşi porunca lui Dumnezeu, care a zis, cu priviri la păcatul lui ce el l-a făcut şi i se va ierta lui" (Lev. 4,26, 5, l 3).[22]

În calitatea sa de preot, Melchisedec a adus jertfă lui Dumnezeu pâine şi vin. Prin jertfa sa a închinat lui Dumnezeu în primul rând pâinea care constituie hrana zilnică şi simbolizează trupul, în al doilea rând a jertfit vinul, pentru că în Vechiul Testament era numit sângele strugurilor şi simbolul sângelui din trupul omenesc. Jertfa lui se deosebeşte de jertfele mozaice, întrucât Melchisedec nu stă pe fundamentul legământului de pe Sinai, ci pe cel al legământului cu Noe. Această jertfă nu este adusă pentru un popor, ci are caracterul universalităţii, este simbolul jertfei aduse de omenirea întreagă.[23]

[20] Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană, *op.cit*., p. 224.
[21] *Ibidem*, p. 238.
[22] Conf. Dr. Pr. Petre Semen, *Arheologie Biblică în actualitate*, Iaşi, 1997, p. 75.
[23] Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *Melchisedec preot-rege din Salem*, Caransebeş, 1946, p. 17.

De altfel şi fragmentul qumranit 11Q Melchisedec, publicat de A.S. von der Woude[24] în 1956, şi care plasează în rolul central al planului eshatologic pe Melchisedec care are misiunea de a elimina puterea lui Veliar şi de a executa judecata lui Dumnezeu.

Aşadar Melchisedec a constituit mereu o piatră de încercare pentru exegeza biblică, indiferent de natura sa, deoarece personalitatea acestui contemporan al patriarhului Avraam este încărcată cu o însemnătate deosebită.

b) În gândirea islamică

Deşi la o primă vedere islamul nu-i acordă o atenţie deosebită lui Melchisedec şi episodului întâlnirii dintre acesta şi Avraam, totuşi în şiism, ramura islamică cu o dominantă mistică, descoperim primele aluzii privitoare la Melchisedec. Henry Corbin ajunge la concluzia că şiismul este bogat în tradiţii melchidesechiene, în punctul în care îl asimilează pe acesta cu *Imām*-ul însuşi: „Gnoza ismailită dă numelui de Melchisedec *Imām*-ului primelor trei perioade din ciclul profeţiei”[25]

Acest *Imām* este ascuns şi prezidează misterele, gnoza, esoterismul şi iniţierea, transmiterile Cunoaşterii şi pe cele ale funcţiilor spirituale. Vedem deci că există o anume asimilare între acest *Imām* ascuns şi Melchisedec, cel care va valida misiunea lui Avraam pentru monoteism şi va prefigura sacerdoţiul veşnic al Mântuitorului. Corbin este de părere că: „Fără îndoială că textele emoţionante pe care ni le relatează hagiografia celui de al XII-lea *Imām,* şi cu ea secretul dublei sale ocultări, nu sunt deloc textele ce rezultă din critica istorică în sensul obişnuit al cuvântului. Tot aşa am insistat pe calea fenomenologică ca fiind cea mai bună cale de abordare pentru cercetătorul în ştiinţele religiei. Iată într-adevăr mai mult de zece secole de când al XII-lea *Imām* duce o viaţă misterioasă într-o regiune de care nici un muritor nu se poate apropia şi căreia nu-i putem stabili coordonatele pe hărţi. El este înconjurat de tovarăşi ascunşi pentru lumea noastră sub acelaşi *incognito*. Nenumărate sunt mărturiile de unde rezultă că el însuşi, câteodată, sau unii dintre apropiaţii săi, se manifestă în aşa fel încât în general nu pot fi conştient de aceasta decât după, şi doar fiinţele excepţionale, iar fiinţele simple resimt doar ca o mare suferinţă, de exemplu scoaterea din banalitatea şi liniştea cotidiană.”[26]

Mai multe informaţii însă despre Melchisedec descoperim în şiismul ismailit reformat din Alamut, a cărui tradiţie a dat numele de Melchisedec Imamului din primele trei perioade ale ciclului nostru.

[24] A.S. von der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlosergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Hohle XI*, în „O.S.”, 14 (1956), p. 354-373.
[25] H. Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophic*, t. IV, Ed. Gallimard, Paris, 1973, p. 413.
[26] *Ibidem*, t. III, Gallimard, Paris, 1972, p. 326-327.

H. Corbin revine de multe ori asupra acestei funcţiuni melchidesechiene a imamatului. De asemenea gnoza ismailită dă numele Melchisedec Imamului veşnic deţinător al unui sacerdoţiu spiritual, iniţiator în sens ascuns al Revelaţiilor. Pentru islamul şiit acest Melchisedec, departe de a fi ignorat, se menţine prezent în funcţiunea asumată de imamat, care îşi înfinge rădăcinile în ideea unei religii profetice universale, a cărei înflorire o constatăm aici, deşi distingem încă neclar canalul de transmitere ce a adus-o până la ecumenismul esoteric al şiismului ce înglobează totalitatea hieroistoriei.

Acest al XII-lea Imam rămâne pentru islamul şiit Polul mistic ce tinde spre eshaton, deoarece acesta nu va avea succesor fiind de fapt *Qotb al-aqtab* (polul polilor). Astfel în lumina islamului şiit, Melchisedec este figura prin excelenţă a lumii non-corporale grosiere, aşezat la o distanţă infinit mai înaltă faţă de starea individuală omenească, adică, după expresia lui J. Tourniac[27], pe axa polară ivită din centrul primordial şi edenic a acestei stări, dar nu este totuşi, şi în nici un mod, realitatea totală a lui Hristos Dumnezeul-Om. Primul este relevat de hieroistorie, Cel de-al doilea este veşnicia.

Prin reuşitele şi nereuşitele lui Israel, Dumnezeu, Creatorul universului, ca şi al omului, a trasat calea poporului Său ales în arena internaţională a culturilor antice. Dumnezeu nu e numai Dumnezeul lui Israel, ci şi conducătorul suprem ce deţine controlul asupra problemelor tuturor naţiunilor. În consecinţă, Vechiul Testament înregistrează evenimente naturale, dar în această istorie lucrările lui Dumnezeu sunt întreţesute într-o manieră supranaturală. Această caracteristică distinctivă a Vechiului Testament — descoperirea lui Dumnezeu în evenimente şi mesaje istorice — îl ridică mai presus de literatura laică şi de istorie. Vechiul Testament poate fi înţeles în toată semnificaţia sa numai ca istorie sacră. Recunoaşterea faptului că atât naturalul cât şi supranaturalul sunt factori vitali în întreaga Sfântă Scriptură, este indispensabilă unei înţelegeri globale a conţinutului ei.

[27] A se vedea J. Tourniac., *Melchisedec sau tradiţia primordială*, Ed. Herald, Bucureşti, 2009, p. 125-142.

PATERNITATEA PAULINĂ A BISERICII DIN COLOSE – REPERE ŞI DILEME ÎN ISAGOGIA MODERNĂ –[1*]

OLIMPIU N. BENEA

Abstract

Who was founded the Church of Colossae? The identification of paternity of the Lycus Valley's Churches was a characteristic of the centuries of the great Holy Fathers of the Church: St. John Chrysostom and Theodoret of Cyr. It is resumed after a millennium in the comments of the Roman Catholic and Protestant Biblical scholars. The same concern for isagogy of Colossians was a characteristic of the Romanian Biblical Orthodox scholars of the last century. Their analysis, that makes the object of this study, shows the dynamics of biblical interpretation that has shaped this research about the founder of the Church of Colossae.

Preliminarii

Epistola Sf. Ap. Pavel către Coloseni, „cea mai fascinantă scriere din corpusul paulin",[2] reprezintă, pentru abordările ştiinţifice contemporane, o provocare nu doar pentru aspectele exegezei, ci şi pentru cele ale isagogiei sale. Isagogia unei epistole nu poate fi tratată doar ca un aspect necesar premergător unui comentariu, întrucât ea este determinantă în interpretarea detaliilor textului revelat.

Textul *Epistolei către Coloseni* este unic între mărturiile Noului Testament în ceea ce priveşte existenţa Bisericii creştine în zona văii Lycusului încă din timpul vieţii Sf. Ap. Pavel. Nici cartea *Faptele Apostolilor*, nici *Epistola către Filimon* şi nici *Apocalipsa* nu adaugă vreun detaliu *Epistolei către Coloseni* în privinţa misiunii Sfântului Ap. Pavel în Colose,

---

[1*] Referat susţinut în cadrul cursurilor de doctorat la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Univ. „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană, care a şi dat avizul pentru publicare.

[2] J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A commentary on the Greek text*. Grand Rapids, Mich.; William B. Eerdmans Publishing; Paternoster Press, Carlisle, 1996, p.19.

Laodiceea sau Ierapole. Relaţiile Bisericii din Colose cu Bisericile creştine din Laodiceea şi Ierapole, descrise în *Epistola către Coloseni* (Col 2,1; 4,13.16), scot în relief o Biserică bine organizată în Valea Lycusului.[3] Pentru Colose, cât şi pentru Laodiceea, Sf. Ap. Pavel foloseşte expresia „biserica din casa" – τῇ κατ᾽ οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ în cazul bisericii din casa lui Filimon (Filim 2) şi τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν în cazul bisericii din casa lui Nimfas (Col 4,15) – pentru a identifica „adunarea credincioşilor pentru săvârşirea Euharistiei".[4]

De asemenea, în *Epistola către Coloseni*, nu găsim indicii referitoare la urmările cutremurului devastator din anii 60 d.Hr. asupra vieţii Bisericilor din aceste localităţi. De aceea, problematica paternităţii şi istoriei acestor Biserici din valea Lycusului este caracterizată ca fiind o „enigmă istorică",[5] care a motivat, de-a lungul istoriei interpretării biblice, cercetarea isagogică în vederea formulării unui răspuns cât mai aproape de adevărul istoric. Săpăturile arheologice de la situl Colose se află, din acest punct de vedere, în faţa unor necunoscute care se aşteaptă descoperite şi interpretate în următorii ani.[6]

Problema identificării paternităţii Bisericii din Colose este caracteristică secolelor în care au propovăduit marii Sf. Părinţi ai Bisericii, Sf. Ioan Gură de Aur şi Fer. Teodoret de Cyr. Ea este reluată după un mileniu în comentariile care au frământat, până în prezent, spaţiul isagogiei biblice apusene, atât cel romano-catolic, cât şi cel protestant. Aceeaşi preocupare, pentru aspectul isagogic, nu este străină nici de şcoala biblică românească a secolelor XX şi XXI. Iată de ce, în prezentul studiu, pentru a înţelege reperele şi dilemele specifice isagogiei contemporane privind paternitatea Bisericii din Colose, vom parcurge dinamica interpretării biblice care a conturat această cercetare în perioada patristică (sec. IV-V), în şcoala biblică apuseană (sec. XVIII-XXI) şi, respectiv, în şcoala biblică românească (sec. XX-XXI).

---

[3] W. M. RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrigia*, vol. I (Clarendon Press, Oxford, 1895-97), pp. 208-221.

[4] Ioannis ZIZIOULAS, *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie şi episcop, în primele trei secole creştine*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2009, pp. 56, 91. Vezi şi Stelian TOFANĂ, „Dimensiunea unităţii fiinţiale a Bisericii în terminologia noutestamentară", în ed. Ioan-Vasile LEB şi Radu PREDA, *Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III*, Limes, Cluj-Napoca, 2005, pp. 30-42 (37).

[5] Pr. Dr. Haralambie P. ROVENŢA, *Epistola către Coloseni. Introducere şi comentar (Evanghelia în luptă cu începutul ereziilor)*, Bucureşti: Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1946, p. 9.

[6] W. J. HAMILTON, *Research in Asia Minor, Pontus, and Armenia* (London: J. Murray, 1842), pp. 506-513. Deşi lucrările arheologice la acest sit sunt încă în faza de proiect (vezi Michael TRAINOR, *Epaphras: Paul's Educator at Colossae*, Collegeville, Liturgical Press, Minnesota, 2008, p. 108, n. 11), neavând prioritate faţă de alte oraşe proeminente din istoria Noului Testament, totuşi există unele dovezi literare şi numismatice sugestive care pot deschide perspective ale înţelegerii vieţii acestui oraş (vezi D. A. DeSilva, *An Introduction to the New Testament: Contexts, methods and ministry formation*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2004, p. 690).

1. Originea criticii paternității pauline a Bisericii din Colose

Problema paternităţii Bisericii din Colose s-a conturat în omiliile marilor Sf. Părinţi ai Bisericii: Sf. Ioan Hrisostom (344/354–407 d.Hr.) şi Fer. Teodoret de Cyr (393-466 d.Hr.).[7] În prima sa omilie din Epistola Sf. Ap. Pavel către Coloseni, Sf. Ioan Hrisostom a definit foarte clar raportul dintre Sf. Ap. Pavel şi Biserica din Colose în ceea ce priveşte paternitatea Bisericii: „*Apostolul Pavel nu văzuse pe aceşti Coloseni*, nici pe Romani şi nici pe Evrei, *pe când le scria*."[8] În definirea concluziei sale privitoare la nepaulinitatea paternităţii Bisericii din Colose, Sf. Ioan Hrisostom porneşte de la argumentul a două texte ale capitolului al doilea din Coloseni (2,1 – „Καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί" şi 2,5 – „Εἰ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι"),[9] şi, în acelaşi context al omiliei I, tâlcuind textul din Col 1,7, îl identifică pe Epafras ca fiind cel care le propovăduise colosenilor Evanghelia.[10]

Fer. Teodoret al Cyrului, făcând referire la existenţa unei *opinio communis* printre teologii şi exegeţii antiohieni contemporani, posibil şi printre cei alexandrini, în ceea ce priveşte ipoteza epafrasiană, critică în prefaţa comentariului său la Epistola către Coloseni ipoteza nepaulinităţii folosindu-se de o nouă interpretare a aceluiaşi text din Col 2,1 („Καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί"), adăugând în argumentaţie şi perspectiva textelor din Faptele Apostolilor 16,6 şi 18,23.[11]

---

[7] Sf. Teofilact al Bulgariei (1050-1108 d.Hr.), în comentariul său la Epistola către Coloseni analizează argumentele ambilor Sf. Părinţi aparţinători ai şcolii exegetice antiohiene, insistând pe interpretarea Sf. Ioan hrisostom. În schimb, traducerea în neo-elină a comentariului Sf. Teofilact de către Nicodim Aghioritul în secolul al XVIII-lea, îmbogăţeşte acest tratat cu note care relevă predilecţia traducătorului pentru concluziile Fer. Teodoret. A se vedea în acest sens Sfîntul Teofilact, *Cele patru-spră-zece trimiteri ale sfântului, slăvitului şi întru-tot-lăudatului apostol Pavel* (trad. în neo-elină de Nicodim Aghioritul, iar în rom. de Mitrop. Veniamin Costache, II, Bucureşti, 1904) şi Sfântul Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Epistolelor către Galateni, Efeseni, Filipeni şi Coloseni a slăvitului şi prea-lăudatului Apostol Pavel, tălmăcită din elina veche în cea nouă şi împodobită cu felurite însemnări de Nicodim Aghioritul* (îndreptarea tălmăcirii, note ale ediţiei şi înainte-cuvântare Florin Stuparu, Editura Σοφια / Editura Cartea Ortodoxă, Bucureşti, 2006) pp. 312-313.

[8] Sfîntul Ioan Hrisostom, *Comentariile sau explicarea epistolei către Coloseni, I şi II Thesaloniceni*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, Atelierele grafice I.V. Socescu, str. Berzei no.59, Bucureşti, 1905, pp. 4-5. A se vedea J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, P.G. 62, 299-392.

[9] Acest tipar exegetic a determinat în decursul istoriei nu doar sensul textelor din Faptele Apostolilor 16,6; 18,23; 19,1.10, ci şi aspectele legate de paternitatea paulină a epistolei şi autenticitatea acesteia. În prezent, interpretarea celor cele două texte din Coloseni 2,1.5 a rămas ca argument incipient pentru tezele deutero-paulinităţii epistolei, respectiv a caracterului ei pseudoepigraf târziu. Vezi A. Standhartinger, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs*, Brill, Leiden / Boston / Köln, 1999, pp. 57-60.

[10] Vezi J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, P.G. 62, 299-392.

[11] „Unii sunt de părere că atunci când Sfântul Apostol a scris această epistolă, el nu îi văzuse pe

Se poate observa că în conturarea ambelor perspective asupra paternității Bisericii din Colose, atât *epafrasiană*, cât şi *paulină*, interpretarea argumentului critic (textul din Col 2,1) este definitorie pentru interpretarea argumentului inferențial (textele din FA 16,6 şi 18,23). Astfel, identitatea lui „ὅσοι" din expresia „καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί" (Col 2,1) devine determinantă în istoria isagogiei biblice, inclusiv cea modernă, privitoare la întemeierea Bisericilor din valea Lycusului.

2. Dezbaterea paternității pauline a Bisericii din Colose în şcoala biblică apuseană

Cele două păreri critice divergente din perioada patristică referitoare la paternitatea Bisericii coloseene au constituit pentru isagogia perioadei post-reformatoare puncte de plecare pentru noi abordări în încercarea de a concluziona datele isagogiei Epistolei Sf. Pavel către Colose.

Privitor la apărarea paternității pauline a Bisericii din Colose, există în spațiul apusean o voce aproape singulară care, în secolul al XVIII-lea, îşi câştigă un loc aparte în interpretarea biblică. Acest biblist de excepție este episcopul Dr. Nathaniel LARDNER, nume eludat de majoritatea comentarii-

Coloseni. Ei încearcă să îşi argumenteze opinia lor prin aceste cuvinte: *Căci vreau să ştiți cât de mare e lupta mea pentru voi şi pentru cei din Laodiceea şi pentru toți câți nu mi-au văzut fața trupească* [2,1]. Ei ar trebui însă să considere înțelesul cuvintelor ca fiind acesta: *Am nu numai o preocupare pentru voi, ci, de asemenea, şi o mare preocupare pentru toți aceia care nu m-au văzut*". Iar dacă el nu este înțeles în acest mod, nu-şi exprimă preocuparea pentru cei care l-au văzut şi care au fost învățați de el. Mai mult decât atât, binecuvântatul Luca spune în Faptele Apostolilor: *Şi după ce a stat acolo câtva timp, a plecat şi a străbătut pe rând ținutul Galatiei şi Frigiei, întărind pe toți ucenicii* [18,23]. Colose este un oraş din Frigia. Şi Laodicea, capitala provinciei, nu este departe de Colose. Cum a fost posibil ca el să fie în Frigia şi să nu propovăduiască Evanghelia în acele locuri? Şi în alt loc din Fapte, binecuvântatul Luca spune: *şi ei au străbătut Frigia şi ținutul Galatiei, fiind opriți de Duhul Sfânt să grăiască în Asia cuvântul* [16,6]." „Τινὲς μέντοι φασὶ μηδέπω τοὺς Κολασσαεῖς τεθεαμένον τὸν θεῖον Ἀπόστολον γράψαι πρὸς αὐτοὺς τὴν Ἐπιστολὴν, καὶ τοῦτο συνιστάνειν ἐκ τῶν ῥητῶν ἐκείνων ἐπιχειροῦσι· "Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν, καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ, καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί." Ἔδει δὲ συνιδεῖν τῶν ῥητῶν τὴν διάνοιαν. Βούλεται γὰρ εἰπεῖν, ὅτι Οὐ μόνον ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν μὴ τεθεαμένων με πολλὴν ἔχω φροντίδα. Εἰ γὰρ τῶν μὴ ἑωρακότων αὐτὸν μόνον τὴν μέριμναν περιέφερε, τῶν ἀπολαυσάντων αὐτοῦ τῆς θέας καὶ τῆς διδασκαλίας οὐδεμίαν ἔχει φροντίδα. Κατ᾽ ἐκείνην γὰρ τὴν διάνοιαν τοῦτό ἐστι νοῆσαι· "Ἡλίκον γὰρ, φησὶν, ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν, καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ, καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί." Δῆλον τοίνυν, ὡς οὐ περὶ αὐτῶν τοῦτο ἔφη, ἀλλὰ βεβαιῶσαι τὰ κατ᾽ αὐτοὺς βουληθεὶς ἐκεῖνο τέθεικεν, ὅτι "Οὐ μόνον ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν μηδέπω τεθεαμένων με πολλὴν ἔχω φροντίδα." Ἐδίδαξε δὲ ἡμᾶς καὶ ὁ τρισμακάριος Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσιν, ὡς κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν διῆλθε τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν. Τῆς δὲ Φρυγίας αἱ Κολασσαί· μητρόπολις δὲ αὐτῆς καὶ γείτων, ἡ Λαοδίκεια. Πῶς τοίνυν οἷόν τε ἦν αὐτὸν ἀφικόμενον εἰς τὴν Φρυγίαν, τὸ θεῖον αὐταῖς μὴ προσενεγκεῖν Εὐαγγέλιον; Οὐδὲ εἴποι τις ἄν, ὡς ὑπὸ τῆς θείας ἐκωλύθησαν χάριτος τοῦτο πρᾶξαι. Περὶ μὲν γὰρ τῆς Ἀσίας εἶπεν ὁ μακάριος Λουκᾶς κεκωλυκέναι αὐτοὺς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· περὶ δέ γε τῆς Φρυγίας οὐδὲν τοιοῦτον ἔφη."ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΤΥΡΟΥ, ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΣ ΚΟΛΑΣΣΑΕΙΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ, J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, P.G. 82: 592-593.

lor de specialitate de la sfârşitul secolului al XIX-lea până în prezent.[12] Dr. Nathaniel Lardner (1684 – 1768 d.Hr.) publica în 1757 un volum impresionant din lucrările sale,[13] în cadrul căruia, capitolul XIV („That the churches of Colossae and Laodicea were planted by the apostle Paul") a fost dedicat în întregime demonstraţiei paternităţii pauline a Bisericilor din Colose şi Laodiceea. Motivaţia abordării acestei problematici a venit din confruntarea cu argumentaţiile opiniei celor care resping această teză. Punctul de reper în studiul său sunt afirmaţiile Fer. Teodoret al Cyrului cu privire la paternitatea Bisericii din Colose,[14] cărora le adaugă a şaisprezece noi argumente care abordează atât textele din Faptele Apostolilor, cât şi cele din Epistola către Coloseni:

Argumentul 1: improbabilitatea ca Sf. Apostol Pavel să fi fost de două ori în Frigia (FA 16,6; 18,23; 19,1) şi să nu fi vizitat principalele localităţi ale acestei provincii.[15]

Argumentul 2: familiaritatea statutului roditor al vieţii Bisericii din Colose (Col 1,5-6.23; 2,6.7) pentru Sf. Apostol Pavel. O asemenea familiaritate este înţeleasă de către Lardner ca fiind dovada unei relaţii anterioare între Apostol şi această Biserică.[16]

[12] Explicaţia acestui fapt se poate datora şi poziţiei categorice în favoarea paternităţii pauline a Bisericii coloseene pe care o are în scrierile sale. Respingerea argumentelor de către bibliştii secolului al XIX-lea, a dus la focalizarea pe o altă problemă a isagogiei coloseene: paternitatea autorului epistolei. Considerându-se un punct de cercetare închis, bibliştii secolului al XX-lea nu mai apelează la argumentaţia lardneriană.

[13] Dr. Kippis publică în 1769 un studiu închinat personalităţii şi activităţii Dr. Nathaniel Lardner. Acest studiu este cuprins în toate ediţiile tipărite ale lucrărilor Dr. Lardner. A se vedea Nathaniel Lardner, *The Works of Nathaniel Lardner, D. D. with a life by Dr. Kippis*, vol. I-X, ed. V, London: Joseph Ogle Robinson, 1829.

[14] Nathaniel Lardner, *The Works*, vol. VI, ed. V, London: Joseph Ogle Robinson, 1829, p.152. (Book digitized by Canadian Libraries from the library of *University of Toronto* and uploaded to the Internet Archive).

[15] „The apostle was twice in Phrygia, in which were Colosse, Laodicea, and Hierapolis. Says St. Luke, in the places already cited by Theodoret, Acts xvi. 6, „Now when they had gone throughout Phrygia, and the region of Galatia, and were forbidden of the Holy Ghost to preach the word in Asia." And ch. xviii. 23, „And after he had spent some time there, [at Antioch,] he departed, and went over all the countries of Galatia and Phrygia, in order, strengthening the brethren." To which St. Luke refers again, ch. xix. 1, „Paul having passed through the upper coasts, came to Ephesus." St. Luke does not mention any cities by name. But there is no reason to say, that he was not at Colosse. It is much more reasonable to think, that in one, or rather in both those journeys, Paul was at Colosse, Laodicea, and Hierapolis, chief cities of Phrygia. For, as Theodoret says, how was it possible, that he should be in that country, yea, and go „through it," and „all over it," and not be in the chief places of it 2 St. Luke has not particularly named any places in Galatia, in which Paul was; but he must have been in several towns and cities in that country, where he planted divers churches, Gal. i. 1, 2. So was he, in like manner, in several cities of Phrygia: where also, in all probability, he planted divers churches. This argument alone appears to me conclusive. The accounts which St. Luke has given of St. Paul's journeys in Phrygia, are sufficient to assure us, that he preached the gospel there, and made converts, and planted churches in the chief cities." (Lardner, p. 152)

[16] „Ch. i. 6, „Which bringeth forth fruit, as it does also in you, since the day ye heard it, and knew

Argumentul 3: modul în care se face menţiunea despre Epafras în *Epistola către Colose*. Argumentul că Epafras nu a fost primul lor învăţător derivă, pe de o parte, din expresia καθὼς καὶ (Col 1,7), şi, pe de altă parte, din presupunerea că recomandările privitoare la Epafras din Col 1,7-8 şi 4,12-13, au fost scrise cu scopul de a proteja persoana lui Epafras în relaţiile deteriorate cu cei din Biserică, despre statutul cărora a adus un raport Sfântului Ap. Pavel – aspect inconsistent cu ideea de a fi fost întemeietorul Bisericii lor.[17]

Argumentul 4: Sf. Ap. Pavel se defineşte pe sine ca fiind slujitor al iconomiei lui Dumnezeu pentru ei, slujitor al Evangheliei pe care şi ei au auzit-o.[18]

---

the grace of God in truth." Of this St. Paul was assured. Which renders it probable, that he was their father, or first teacher. He speaks to the like purpose several times. Ch. ii. 6, 7. See likewise ch. i. 23. St. Paul knew that they had been rightly taught the gospel. Nothing more remained, but that they should persevere in the faith, which they had received, and act according to it." (LARDNER, pp. 152-153)

[17] „Epaphras was not their first instructor in the doctrine of the gospel. This may be concluded from ch. i. 7, the words following those quoted above from ver. 6, „As ye have also learned of Epaphras our dear fellow-servant, who is for you a faithful minister of Christ." The Colossians had been taught by Epaphras. But he was not their first instructor. However he had faithfully taught them, agreeably to the instructions which they had received. Theodoret upon ch. i. 7, 8, well observes, that the apostle bestows many commendations upon Epaphras, calling him „beloved," and „fellow-servant," and a „faithful minister of Christ," that the Colossians might have the greater regard for him. If Epaphras had first taught the Colossians the Christian doctrine, I think the apostle, when recommending him to their esteem and regard, would have added, „by whom ye believed," or „by whom ye were brought to the fellowship of the gospel," or somewhat else, to the like purpose. That would have been a great addition to what is said at ver. 7, before cited, and to what is said of him, ch. iv. 12, 13, „Epaphras, who is one of you, a servant of Christ, saluteth you, always labouring fervently for you in prayers, that ye may stand perfect and complete in all the will of God. For I bear him record, that he has a great zeal for you, and for them that are in Laodicea, and them in Hierapolis." „Epaphras, who is one of you." Would the apostle have used such an expression concerning Epaphras, if the church of Colosse had been founded by him? Impossible. He says as much of Onesimus, who was but just converted, and was now first going to appear among them as a Christian. His words at ver. 9, of the same chapter, are, „Onesimus, a faithful and beloved brother, who is one of you." I imagine, that St. Paul does the more enlarge at ver. 12, 13, upon the affectionate concern which Epaphras had for these Christians, being apprehensive of some prejudices taken up against him, that might obstruct his usefulness among- them. For he had brought the apostle an account of the state of this church. Which, though it was true and faithful, was not in all respects agreeable: as is concluded by commentators from what St. Paul writes in the second chapter of this epistle." (LARDNER, pp. 153-154)

[18] „St. Paul does in effect, or even expressly, say, that himself had dispensed the gospel to these Colossians, ch. i. 21-25. I shall recite here a large part of that context, ver. 23-25, „If ye continue in the faith, grounded and settled, and be not moved away from the hope of the gospel, which ye have heard whereof I Paul am made a minister. Who now rejoice in my sufferings for you, and fill up that which is behind of the afflictions of Christ in my flesh, for his body s sake, which is the church. Whereof I am made a minister, according to the dispensation of God which is given to me for you, to fulfil," or fully to preach,"the word of God." And what follows to ver. 29. St. Paul therefore had been the „minister of God" to these Colossians, as well as to other Gentiles. Nor would they have been excluded, but included among other Gentiles, to whom he had preached the word, if commentators had not been misled by a false interpretation of those words in ch. iv. 1, 2, of which we

Argumentul 5: există o diferenţă între modul de a se adresa al Sfântului Apostol Pavel către romani şi coloseni referitor la acelaşi subiect (Rom 14,1-2; Col 2,20-23);[19] în acest caz, dacă romanii n-au fost convertiţii săi, colosenii trebuie să fi fost.[20]

Argumentul 6: textul din Col 2,6-7 presupune că Sfântul Apostol Pavel însuşi ar fi fost întemeietorul Bisericii din Colose.[21]

Argumentul 7: dacă Epafras a fost trimis de către coloseni la Roma pentru a se îngriji de starea Sf. Ap. Pavel, aşa cum se poate înţelege din Col 4,7-8, ca semn de respect faţă de Apostol, se subliniază din nou relaţia personală dintre ei şi Sf. Pavel. Astfel se poate concluziona filiaţia lor duhovnicească faţă de Sf. Ap. Pavel.[22]

---

have already seen Theodoret's account, and shall say more presently. Those words having been misinterpreted, a wrong turn has been given to these likewise." (*Ibidem*)

[19] Această diferenţă este subliniată şi de Sfântul Ioan Gură de Aur în prefaţa sa la Romani: „Când văd, spre exemplu, pe Apostol scriind romanilor şi colosenilor asupra aceleiaşi probleme, însă în feluri diferite, ca de exemplu: „Primiţi-l pe cel slab în credinţă fără să-i judecaţi gândurile. Unul crede să mănânce de toate; cel slab mănâncă legume" (Romani 14, 1-2), pe când colosenilor, deşi le scrie în acelaşi sens, le spune cu mai mult curaj: „Dacă deci aţi murit împreună cu Hristos pentru înţelesurile cele slabe ale lumii, pentru ce atunci ca şi cum aţi vieţui în lume răbdaţi porunci ca acestea: Nu lua, nu gusta, nu te atinge! — Toate lucruri menite să piară prin întrebuinţare...şi sunt numai pentru saţiul trupului" (Coloseni 2, 20-23), nu găsesc în această deosebire altă cauză decât timpul în care au fost scrise." (Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani, traducere de P. S. Teodosie Atanasiu, revizuită şi îngrijită de Cezar Păvălaşcu şi Cristian Untea,* Editura Christiana, Bucureşti, 2005, prolog.)

[20] „Does not this observation lead us to think, that the Colossians were the apostles own converts, to whom a different address from that used toward others might be very proper? And there are other passages of this epistle beside that alleged by Chrysostom, which might be taken notice of, as confirming the same observation." (Lardner, p. 154).

[21] „Ch. ii. 6, 7, „As ye have therefore received Christ Jesus the Lord, so walk ye in him: grounded, and built up in him, and established in the faith, as ye have been taught, abounding therein with thanksgiving." Certainly these exhortations of the apostle are the more proper and forcible, supposing the Colossians to have been first taught and instructed by him. Nor had he any occasion to be more particular. They knew who had taught them. But I think that in this, or some other of .the places, where he reminds the Colossians of what they had heard, and had been taught, if those instructions had been received from another different from himself, that would have appeared in the expressions made use of by him. In short, if they were converted by the apostle, there could not possibly arise in his mind a doubt whether they remembered who had been their first teacher, and who were his fellow-labourers who had accompanied him in his journeys, when he was in their country. And therefore there was no need to remind them of himself more expressly than he has done. The thing is supposed all along." (Lardner, pp. 154-155)

[22] The presence of Epaphras with Paul at Rome is an argument that the Colossians had personal acquaintance with the apostle. Indeed Grotius upon ch. i. 7, says, that Epaphras is the same as Epaphroditus, mentioned in the epistle to the Philippians. But Beausobre well observes upon the same place: This may be the same name with Epaphroditus, Philip, ii. 25. But it is not probable that it is the same person. St. Paul had sent Epaphroditus to Philippi. But Epaphras was still at Rome. And there is reason to think, that he was a prisoner there. See Philem. ver. 23. If Epaphras was sent to Rome by the Colossians to inquire after Paul's welfare, as may be concluded from ch. iv. 7, 8, that token of respect for the apostle is a good argument of personal acquaintance. And it is allowed, that Epaphras had brought St. Paul a particular account of the state of affairs in this church. Which is another argument that they were his converts." (Lardner, p. 155)

Argumentul 8: textul din Col 1,8, „ne-a adus la cunoştinţă iubirea voastră întru Duh", este un alt argument pentru puternica relaţie personală a Bisericii cu Sf. Apostol Pavel.[23]

Argumentul 9: darurile duhovniceşti dobândite de coloseni (Col 3,16) le puteau primi doar prin punerea mâinilor unui Apostol.[24]

Argumentul 10: Col 2,1-2 nu vorbeşte despre coloseni la fel ca şi despre cei care „nu i-au văzut faţa" Sf. Ap. Pavel. Textul este interpretat după comentariul Fericitului TEODORET.[25]

Argumentul 11: prezenţa lui ἄπειμι în Col 2,5 implică o prezenţă paulină anterioară în mijlocul lor.[26]

---

[23] „Ch. i. 8, „ Who also declared unto us your love in the Spirit: „that is, says Grotius, how you love us on account of the Holy Spirit given to you. Or, as Peirce, Who also declared unto me the love you bear to me upon a spiritual account. Or, as Whitby, Your spiritual and affectionate love to me, wrought in you by the Spirit, whose fruit is love. All thus understanding it of their love of the apostle, and rightly, as seems to me. Nothing else can be meant by it. For before, at ver. 4, he had spoken of „their love to all the saints." This I take to be another good proof of personal acquaintance. And the place is agreeable to what lie writes to the Thessalonians, allowed by all to be the apostle s converts. 1Thess. iii. 6, „ But now when Timothy came from you unto us, and brought us good tidings of your faith and charity: [that is the same with Col. i. 4, „ Since we heard of your faith in Christ Jesus, and of your love to all the saints:"] and that ye have good remembrance of us always." (LARDNER, pp. 155-156)

[24] „Ch. iii. 16, „Let the word of Christ dwell in you richly in all wisdom, teaching and admonishing one another, in psalms, and hymns, and spiritual songs, singing with grace in your hearts to the Lord." This shows, that the Colossians were endowed with spiritual gifts. And from whom could they receive them, but from St. Paul ? Apostles [note: *Though several of the Christians had spiritual gifts, and miraculous powers, none but apostles could confer upon others such gifts and powers. Dr. Benson upon the Acts, Vol. I. p. 157, first edit. p. 162, second edit. In like manner other commentators. And see Acts, ch. viii. 5-25.*] only are allowed to have had the power and privilege of conveying spiritual gifts to other Christians. This text therefore had been a difficulty with such as have supposed that Paul never was at Colosse. But now that difficulty is removed." (*Ibidem*)

[25] „Ch. ii. 1, 2, „For I would, that ye knew, what great conflict 1 have for you, and for them at Laodicea, and for as many as have not seen my face in the flesh : that their hearts might be comforted." This quick change of persons upon the mention of such as had not seen the apostle s face, seems to imply, that the Colossians, to whom he is writing, had seen him. For if the Colossians had been among those who had not seen him, he would have expressed himself in this manner: „I would that ye knew, what great conflict I have for you, and for them at Laodicea, and for as many as have not seen my face in the flesh, that your hearts might be comforted." But upon the mention of such as had not seen him, he says: „that their hearts might be comforted." And having finished his testimony of concern for such „ as had not seen his face," he returns to the Colossians, to whom he was writing, and says, ver. 4, „And this I say, lest any man should beguile you with enticing words." Theodoret, beside what he had said in the preface to this epistle, which has been already transcribed, speaks again to this purpose in his paraphrase of ch. ii. 1, 2, I would have you be persuaded of my great concern for you, and for the Laodiceans: and not only for you and the Laodiceans, but likewise for all who have not seen me. And that this is his meaning, appears from what follows: „that their hearts may be comforted." He does not say „your:" but „their:" that is, of such as had not seen him." (LARDNER, pp. 156-157)

[26] „Ch. ii. 5, „For though I be absent in the flesh, yet am 1 with you in the spirit, joying, and beholding your order, and the steadfastness of your faith in Christ." It is here implied, if I am not mistaken, that the apostle had been with them, and had been present in the assembly of the believers at Colosse." (LARDNER, p. 157)

Argumentul 12: Col 4,7-9 este dovada deplină că Sf. Ap. Pavel îi cunoştea pe coloseni.[27]

Argumentul 13: salutările din 4,10.11.14 şi prezenţa lui Timotei, ca şi autor al epistolei, reprezintă o dovadă a relaţiei dintre Biserică şi conlucrătorii Sf. Pavel, respectiv dintre Biserică şi Sf. Pavel.[28]

Argumentul 14: îndemnul din Col 4,15 implică o relaţie anterioară între Sf. Apostol Pavel şi Biserica din Colose.[29]

Argumentul 15: rugăminţile din Col 4,3.4.18 implică o relaţie apropiată între Biserică şi Sf. Apostol.[30]

Argumentul 16: relaţia apropiată a Sf. Apostol Pavel cu Filimon şi cu familia acestuia, presupune faptul că Filimon fusese convertit de Sf. Pavel la Colose; rugămintea din Filimon 22 („pregăteşte-mi şi loc de găzduit, deoarece nădăjduiesc că prin rugăciunile voastre vă voi fi dăruit") este un argument al unei prezenţe anterioare la Colose a Sf. Apostol Pavel.[31] De asemenea, Lardner susţine că e foarte probabil ca Onisim să-l fi cunoscut pe Sf. Pavel înainte ca el să-l întâlnească la Roma.[32]

---

[27] What is said, ch. iv. 7-9, „All my state shall Tychicus declare unto you," and the rest, best suits the supposition of personal acquaintance, as before hinted. Indeed, I think it to be full proof, that Paul was acquainted with them, and they with him." (Lardner, p. 157)

[28] „The salutations in ver. 10, 11, 14, from Aristarchus, Mark, Luke, Demas, suppose the Colossians to have been well acquainted with St. Paul s fellow-travellers, and fellow-labourers. And Timothy's name is in the salutation at the beginning of the epistle. Consequently, the Colossians were not unknown to the apostle, nor unacquainted with him. And the like salutations are also in the epistle to Philemon, an inhabitant of Colosse." (Lardner, p. 157)

[29] „Ch. iv. 15, „Salute the brethren, which are in Laodicea, and Nymphas, and the church which is in his house. Ver. 17. And say to Archippus: Take heed to the ministry, which thou hast received in the Lord, that thou fulfil it." This shows, that Paul was well acquainted with the state of the churches in Colosse and Laodicea. And it affords an argument that he had been in that country, and particularly at Laodicea. He salutes the brethren there, and Nymphas by name, and the church in his house. It is probable, says Theodoret, that he was one of the faithful in Laodicea, who had made his house a church, adorning it with piety. As for Archippus, the same Theodoret says, That some had supposed him to have been minister at Laodicea: but, says he, the epistle to Philemon shows, that he dwelled at Colosse, where Philemon was. See Philem. ver. 2." (Lardner, p. 157)

[30] „Ch. iv. 3, 4, „ Withal praying also for us, that God would open unto us a door of utterance, to speak the mystery of Christ, for which I am in bonds, that I may make it manifest, as I ought to speak." And ver. 18, „Remember my bonds." Such demands may be made of strangers. But they are most properly made of friends and acquaintance. In a word, the whole tenour of this epistle shows, that the apostle is not writing to strangers, but to acquaintance, disciples, and converts." (Lardner, pp. 157-158)

[31] *Ibidem*.

[32] În capitolul anterior, XIII („That the Epistle inscribed to the Ephesians was written to them"), al lucrării sale, Lardner discută despre încă un argument pe care nu-l mai reia în seria de argumente din capitolul XIV: relaţia Sf. Apostol Pavel cu Onisim. Faptul că Filimon a fost convertit la credinţa Evangheliei de către Sf. Pavel, e evident din Filimon 19: „Eu, Pavel, am scris cu mâna mea; eu îţi voi plăti, ca să nu-ţi spun că şi tu îmi eşti dator cu tine însuţi". Lardner citează din prefaţa comentariului la Filimon al lui Isaac de Beausobre (1659-1738) şi L'Enfant: „Filimon a fost o persoană apreciată în Colose, un oraş al Frigiei. Sf. Pavel l-a convertit, fie la Efes, fie în alt oraş al Asiei, atunci când predicase Evanghelia în acea ţară: sau poate chiar în Colose, într-una din călă-

Concluzionând argumentaţia Dr. Nathaniel LARDNER, putem afirma caracterul aproape exhaustiv al abordării sale în apărarea ipotezei paternităţii pauline a Bisericii din Colose. Ceea ce trebuie subliniat însă, este lipsa unei analize critice a textului din Epistola către Coloseni, în special a textelor din 1,7 şi 2,1. Aşa se explică şi faptul că metodologia lui începe de la argumentele inferenţiale din Faptele Apostolilor spre cele critice din Coloseni şi Filimon.

În ceea ce priveşte respingerea paternităţii pauline a Bisericii din Colose, vom insista pe analiza opiniilor bibliştilor aparţinători secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, deoarece începând cu secolul XX, critica biblică apuseană a adoptat pe deplin ipoteza probabilităţii ca Epafras să fi fost întemeietorul acestei Biserici din valea Lycus. Majoritatea exegeţilor vor critica abordarea lui LARDNER, punând un accent mai mare pe aspectul criticii textuale.

În 1851, în introducerea la traducerea comentariilor lui J. CALVIN pe epistolele pauline: Filipeni, Coloseni şi Tesaloniceni,[33] John PRINGLE se referă

toriile pe care le-a făcut în Frigia". LARDNER susţine că e foarte probabil ca Onisim, cel pentru care se scrie această epistolă, să-l fi cunoscut pe Sf. Pavel înainte ca el să-l întâlnească la Roma. Trebuie să-l fi văzut pe Ap. Pavel în casa stăpânului său la Colose, sau la Efes, atunci când l-ar fi însoţit pe stăpânul său, Filimon, acolo. Sf. Pavel fiind prizonier la Roma, nu avea permisiunea părăsirii în scop evanghelistic a casei unde era păzit („Iar Pavel a rămas doi ani întregi în casa luată de el cu chirie, şi primea pe toţi care veneau la el, propovăduind împărăţia lui Dumnezeu şi învăţând cele despre Domnul Iisus Hristos, cu toată îndrăzneala şi fără nici o piedică" – FA 28,30-31). De aceea, se prea poate ca Onisim să fi venit prima dată la Sf. Pavel. Fiind la strâmtoare şi cunoscând firea binevoitoare a acestuia şi amabilitatea pe care a primit-o din partea stăpânului său, Filimon, el ar fi sperat un ajutor din partea lui. E posibil ca auzind despre Sf. Pavel că era în Roma, şi aducându-şi aminte propovăduirea pe care a auzit-o când îl însoţea pe Filimon, el a fost chinuit de remuşcări pentru greşelile de care ar fi fost vinovat şi a venit la Sf. Pavel pentru îndrumări în ale credinţei, pentru sfat şi mângâiere. El ar fi fost, de asemenea, încurajat cu nădejdea mijlocirii Sf. Pavel în favoarea sa şi obţinerea împăcării cu stăpânul său.

Citându-l pe Isaac de BEAUSOBRE, LARDNER spune că în prefaţa la Epistola către Filimon, a insistat pe ideea că „e greu să avem îndoieli în ceea ce priveşte faptul că pocăinţa faţă de greşelile sale l-ar fi motivat pe Onisim să vină la Sf. Ap. Pavel, pe care-l ştia ca prieten al stăpânului său. Altminteri, el ar fi putut rămâne un necunoscut la Roma".

Filimon îi era bine cunoscut Sf. Ap. Pavel. Totuşi, la începutul epistolei pe care o adresează lui Filimon, el îi mulţumeşte lui Dumnezeu deoarece a auzit „despre dragostea" „şi despre credinţa" lui Filimon. Dacă Sf. Pavel i-a scris astfel lui Filimon, celui pe care el însuşi l-a convertit, prieten al său şi împreună lucrător cu sine, el ar fi putut scrie la fel şi altor creştini, cărora el nu le era străin. De aceea la fel le scrie şi colosenilor: „mulţumim lui Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, rugându-ne totdeauna pentru voi, căci am auzit despre credinţa voastră în Hristos Iisus şi despre dragostea ce aveţi către toţi sfinţii" (Col 1,3-4), adică, spune LARDNER, „auzind despre continuarea credinţei voastre şi despre faptele bune ale ei". Despre toate acestea l-a încredinţat Epafras, care venise la Sf. Apostol, la Roma. Nu trebuie să presupunem că Sf. Pavel ar fi auzit acum întâia oară despre credinţa colosenilor şi laodiceenilor. „Cred", spune LARDNER „despre coloseni, că au fost convertiţi de Sf. Apostol Pavel şi că Biserica de acolo a fost întemeiată de el." Prin urmare, Sf. Apostol Pavel „nu i-a cunoscut pe coloseni doar acum, din relatările lui Epafras. El trebuie să-i fi cunoscut dinaintea venirii sale la Roma şi înainte de arestarea sa de la Ierusalim. Însă doar acum, târziu, a primit veşti bune cu privire la statornicia şi perseverenţa lor, de la cei care veniseră dintre ei la el, la Roma." Nathaniel LARDNER, *The Works*, vol. VI, pp. 112-151.

[33] John CALVIN, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians,Colossians, and*

la controversa paternităţii Bisericii din Colose, subliniind câteva din argumentele Dr. Lardner. Acestora, el le adaugă ideea că „many distinguished commentators are of opinion that the Church of Colosse was not founded by Paul”.[34] Astfel, folosindu-se de comentariile care i-au stat la dispoziţie, Pringle concluzionează că: *„John Calvin* vorbeşte despre Epafras şi alţi slujitori care le-au vestit colosenilor Evanghelia; *Hug* şi *Koppe* sunt încredinţaţi că Pavel n-a întemeiat Biserica din Colose, necunoscându-i personal pe creştinii de acolo; *Davenant* este de opinie că Biserica din Colose a fost întemeiată de Epafras; *Byfield* crede că Biserica nu a fost întemeiată de Pavel, ci de Epafras sau Arhip; *Doddridge* susţine că Epistola nu conţine nici un argument sigur din care să se poată deduce că Sf. Pavel să-i fi cunoscut personal pe coloseni; *Scott* crede că opinia care evidenţiază neprezenţa Apostolului în Colose este de departe mult mai credibilă decât cea care invocă prezenţa acestuia acolo”. Concluzia lui Pringle este că argumentele aduse de ambele părţi nu rezolvă problema, iar „incertitudinea dacă Pavel a fost vreodată în Colose se află încă în litigiu”.[35]

Wilhelm Martin Leberecht Wette, vorbind despre comunitatea creştină din Colose, aparţinătoare Frigiei Pacatiana, subliniază neprezenţa Sf. Apostol Pavel în Colose, deşi acesta a trecut de două ori prin ţinutul Frigiei (FA 16,6; 18,23). Drumul parcurs spre Galatia trecea prin nordul Asiei Proconsulare şi nu prin sudul Frigiei şi Colose.[36] John Eadie observă, de asemenea, că termenul Frigia a fost doar o exprimare geografică, sugerând un teritoriu a cărui extindere incertă era disputată.[37] În opinia lui Eadie, Dr. Lardner are convingerea că, încă de la început, creştinii din Colose au cunoscut adevărul (1,6), aşa cum Sf. Pavel l-ar fi propovăduit. „Contextul însă”, afirmă Eadie, „nu ne permite să susţinem această interpretare, deoarece o traducere corectă a acestui text ar fi: „cuvântul adevărului Evangheliei, care, ajungând la voi, precum şi în toată lumea, aduce roadă şi sporeşte întocmai ca la voi, din ziua în care aţi auzit şi aţi cunoscut, întru adevăr, harul lui Dumnezeu, precum voi aţi primit învăţătură de la Epafras”. Dovada bazată pe prezenţa conjuncţiei καί în fraza καθὼς καὶ ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ (Col 1,7), nu este validă în

Thessalonians, translated and edited from the original Latin, and collated with the French version, by the rev. John Pringle, Edinburgh: Printed for the Calvin Translation Society, 1851, pp. x-xi.

[34] *Ibidem*, p. x.

[35] Idem, p. xi. În concluzia sa, Pringle citează din articolul „Colossians” apărut în *Biblical Cyclopedia* lui Eadie, (cf. Ibidem).

[36] Wilhelm Martin Leberecht Wette, *Introduction to the Canonical Books of the New Testament*, translated from the fifth, improved and enlarged edition by Frederick Frothingham, Boston: Crosby, Nichols, and Company, 1858, p. 271. Wette citează întregul argument din von Wilhelm BÖhmer, *Theologische Auslegung des paulinischen Sendschreibens an die Colosser* (Breslau, 1835) p. 274.

[37] John Eadie, *Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Colossians*, London and Glasgow: Richard Griffin and Company, 1856, pp. xiv.

opinia lui EADIE, deoarece cele mai bune manuscrise exclud καί, deşi, susţine el, „WIGGERS afirmă că teoria prezentată [cu privire la rolul conjuncţiei καί în context ca argument împotriva ideii că Epafras ar fi fost primul propovăduitor al Evangheliei în Colose] poate fi exclusă”.[38]

În concluzie la perioada în care se respinge paternitatea paulină a Bisericii din Colose, observăm că analiza textelor deductibile din Faptele Apostolilor, în special a tratării cu minuţiozitate a rutei călătoriilor misionare pauline, va determina şcoala apuseană să definească argumentele *tezei galatice de nord*. Cu toate acestea, rămân nerezolvate textele deductibile din capitolul 19 al FA, dar se conturează tot mai mult o încercare de a defini foarte clar sensul textelor din Col 1,7 şi 2,1.

Angela STANDHARTINGER analizând dilema isagogiei contemporane privitoare la stabilirea paternităţii atât a Bisericii, cât şi a epistolei către Coloseni, concluziona că un „consens în această privinţă este greu de realizat”.[39] Cu toate acestea, secolul al XX-lea şi începutul celui de-al treilea mileniu au înclinat balanţa categoric înspre originea epafrasiană a Bisericii din Colose. Ceea ce se constată atât în isagogiile Noului Testament, cât şi în comentariile de specialitate, este o limitare a abordării subiectului, de cele mai multe ori la o singură frază. Argumentele care se aduc sunt doar versetele Col 1,7 şi 2,1 în cele mai multe situaţii. De aceea ne vom limita, în acest subpunct, la a aminti bibliştii contemporani care specifică faptul că Biserica din Colose a fost întemeiată de Epafras.

Printre bibliştii şcolii apusene care resping paternitatea paulină a Bisericii din Colose îi amintim pe D. GUTHRIE,[40] David E. GARLAND,[41] N.T. WRIGHT,[42] C.F.D. MOULE,[43] Ralph P. MARTIN,[44] Norman L. GEISLER,[45]

[38] Idem, p.xvi. În exegeza sa la textul din Coloseni 1,7, Eadie detaliază: „Se poate replica, pe baza unei tradiţii vechi, că Epafras a fost considerat singurul întemeietor al Bisericii [din Colose], iar καί, în acest caz, a fost omis din text. WIGGERS a avansat un asemenea argument (*Studien und Kritiken*, 1838, p.185). Când ar putea însă καί să nu însemne „într-adevăr, cu adevărat” – „precum ***într-adevăr*** aţi primit învăţătură de la Epafras”? Învăţătura lui Epafras este astfel pecetluită prin autoritatea inspirată. Apostolul [Pavel] nu este marcat de invidie, ci, mai degrabă, îl caracterizează [pe Epafras] ca „iubitul, împreună slujitor cu noi”.” (EADIE, pp. 16-17).

[39] Angela STANDHARTINGER, „Colossians and the Pauline School”, *New Testament Studies*, Volume 50, Issue 04, October 2004, pp. 572-593 (585).

[40] Guthrie, D., *New Testament Introduction* (4th rev. ed.). Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press. 1996, c1990, p.564.

[41] David E. GARLAND pledează pentru Epafras ca „misionar care a întemeiat Biserica din Colose” (David E. GARLAND, *Colossians and Philemon*, The NIV Application Commentary, Terry Muck (ed.), Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1998, p.23).

[42] Nicholas Thomas WRIGHT , *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries, Canon Leon Morris (ed.), Inter-Varsity Press, Leicester; William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1988, p.22.

[43] C. F. D. MOULE, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon: An Introduction and Commentary*, Cambridge Greek Testament Commentary; Cambridge: Cambridge University, 1957, pp.27-28.

[44] R. P. MARTIN, *Colossians and Philemon*, NCBC; London: Marshall, Morgan, and Scott, 1973, pp.6-7.

[45] „Pavel nu a înfiinţat Biserica din Colose şi nici nu a vizitat-o până la data scrierii acestei scrisori

Arthur G. Patzia,[46] D.A. Carson şi Douglas J. Moo,[47] F. Foulkes,[48] Pat Alexander,[49] W. MacDonald,[50] C. J. Hemer,[51] Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy,[52] Moorna D. Hooker,[53] F. F. Bruce,[54] James D. G. Dunn,[55] Clinton E. Arnold,[56] Carl R. Holladay,[57] Udo Schnelle,[58] Margaret Y. MacDonald.[59] Eduard Lohse[60] este de părere că neavând nici o informaţie directă privitoare la începuturile creştine în localităţile văii Lycusului, orice detaliu despre întemeierea Bisericii creştine din Colose ar trebui con-

(1,4.7-9; 2,1). Evanghelia a ajuns la Colose prin Epafra (1,7; 4,12)" (Norman L. Geisler, „Coloseni" în John F. Walvoord, Roy B. Zuck (eds.), *Comentariu al Noului Testament. O expunere a Scripturilor făcută de profesorii de la Seminarul Teologic Dallas*, Fundaţia E.B.E. România & Editura Multimedia, Arad, 2005, pp. 659-678) (660).

[46] Patzia recunoaşte puţinele date de care dispunem în Fapte pentru a identifica originea Bisericii din Colose. Referindu-se la Col. 2,1, Patzia îi identifică pe cei care nu-i văzuseră faţa Ap. Pavel ca fiind convertiţi recent. De asemenea, reconstruieşte scenariul posibil în care Ap. Pavel este întemeietorul Bisericii, dar indirect, prin intermediul lui Epafras (Arthur G. Patzia, , *Ephesians, Colossians, Philemon*, New International Biblical Commentary, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 2004, pp. 3-4).

[47] „Biserica din Colose nu a fost întemeiată de Pavel (2,1). Se pare că Epafra a fost predicatorul care a adus Evanghelia în acest oraş (1,7)" (D.A. Carson, Douglas J. Moo, *Introducere în Noul Testament*, Editura Făclia, 2007, p.601). Vezi şi Douglas J. Moo, *The Letter to the Colossians and Philemon*, The Pillar New Testament Commentary Series, Grand Rapids: Eerdmans, 2008, pp. 26-27.

[48] F. Foulkes, „Epistola către Coloseni" în J.D. Douglas (ed.), *Dicţionar Biblic,* Societatea Misionară Română, Editura „Cartea Creştină", Oradea, 1995, pp. 245-247 (246).

[49] Pat Alexander (ed.), *Enciclopedia Bibliei. Viaţa şi vremurile, mesajul şi înţelesurile – un ghid comprehensiv*, Editura Logos, Cluj-Napoca, 1996, p.104.

[50] W. MacDonald, *Comentariul biblic al credinciosului. Noul Testament*, ediţia a II-a, Christliche Literatur-Verbeitung: Bielefeld / Imprimeria de Vest: Oradea, 2004, p. 826.

[51] C. J. Hemer, „Colossae" în J. D. Douglas (ed.) *The Illustrated Bible Dictionary. Part 1. Aaron-Golan*, Inter-Varsity Press / Tyndale House Publishers, Leicester, 1988, p. 304.

[52] „Epafras, un colosean care a fost convertit, probabil, de Paul, la Efes, a dus credinţa la Colose şi, poate, şi în oraşele vecine, Laodiceea şi Ierapole (1,6-7; 2,1; 4,12-13)" (Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, *Introducere şi comentariu la SFÂNTA SCRIPTURĂ*, volumul I, Traducere şi prelucrare pentru limba română: P. Dumitru Groşan, Galaxia Gutemberg, 2005, p. 1001).

[53] „Biserica din Colose a fost întemeiată de către Epafras, asistentul lui Pavel, dar Pavel s-a simţit responsabil pentru creşterea acesteia" (Morrna D. Hooker, „Colossians" în James D. G. Dunn (gen. ed.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Mi / Cambridge, UK, 2003, pp. 1404-1412) (1404).

[54] F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit,* The Paternoster Press: Exeter, 1985, p. 408.

[55] James D. G. Dunn, „Colosse / Letter to Colosse" în Neil M. Alexander (coord.), *The New Interpreter's® Dictionary of the Bible. A – C. Volume 1*, Abingdon Press: Nashville, 2006, pp.701-706 (702).

[56] Clinton E. Arnold, „Colossians" în Clinton E. Arnold (ed.), *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary. Volume 3,* Zondervan: Grand Rapids, Mi, 2002, pp.371-403 (374).

[57] „Chiar dacă Pavel n-a vizitat Colose (cf. 1,4; 2,1), grija sa pastorală pentru Biserică este palpabilă" (Carl R. Holladay, *A Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*, Abingdon Press: Nashville, 2005, p.392).

[58] Udo Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings*, translated by M. Eugene Boring, Minneapolis: Fortress Press, 1998, p. 289.

[59] Margaret Y. MacDonald, *Colossians and Ephesians*, Sacra Pagina Series, vol. 17, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000, p. 9.

[60] E. Lohse, *Colossians and Philemon*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1971, p. 2.

turat doar în lumina epistolei. LOHSE elimină astfel posibilitatea interpretării Faptelor Apostolilor (cap. 16 şi 19) în favoarea misiunii pauline în Asia Mică, afirmând că Apostolul Pavel nu a ajuns în valea superioară Lycusului, argumentul său fiind interpretarea textului din Col 2,1.

În concluzie, observăm că, în abordarea isagogiei apusene, se uzează două tipuri de argumente referitoare la subiectul paternităţii Bisericii din Colose: inferenţiale şi textuale. Ambele categorii sunt analizate de către fiecare biblist cu minuţiozitate, însă se poate sesiza că, în general, interpretarea argumentelor textuale (în special Col 1,7; 2,1) determină interpretarea argumentelor deductibile (FA 16,6; 18.23; 19.1.10.20.26). Se impune observaţia că, pentru LARDNER, argumentul forte îl reprezintă argumentul inferenţial. După combaterea în secolul XIX a ipotezei lui LARDNER, aparţinătoare secolului al XVIII-lea, observăm că, în secolul XX, isagogia biblică optează aproape în totalitate pentru ipoteza „probabilităţii" ca Epafras să fi fost întemeietorul Bisericii din Colose. BARTH şi BLANKE[61] dezvoltă această ipoteză în ultimul deceniu al secolului trecut. Începutul noului mileniu aduce cu sine un studiu al lui PEARSON[62] care, criticând concluziile lui LIGHTFOOT şi ale lui RAMSAY, readuce ipoteza paternităţii pauline a Bisericii din Colose în dezbaterea studiilor biblice. Se poate însă observa lipsa demonstraţiei lui LARDNER din argumentaţia sa. Comentariile biblice pe Epistola către Coloseni, publicate după 2001, nu i-au în discuţie acest subiect.

3. Dezbaterea paternităţii pauline a Bisericii din Colose în şcoala biblică românească

Încă din anul 1648, odată cu tipărirea primului Nou Testament de la Bălgrad, în „Preadoslovia către Colaseani", observăm opţiunea pentru paternitatea epafrasiană a Bisericii din Colose.[63]

Prof. Dumitru POPESCU MOŞOAIA,[64] la începutul secolului al XX-lea (1901), îl identifică ca întemeietor al Bisericii din Colose pe Epafras.[65] Argumentul

[61] Markus BARTH, Helmut BLANKE, Astrid B. BECK (trad.), *Colossians*, Anchor Bible 34B, New Haven, Conn. / London: Yale University Press, 1995.

[62] Brook W. R. PEARSON, *Corresponding Sense: Paul, Dialectic, and Gadamer* (Biblical Interpretation Series 59), Brill Academic Publishers, Leiden / Boston / Köln, 2001.

[63] „Apostol Pavel s-au îndemnat a scrie această carte, pentru aceasta: Epafra, sluga lui Hristos credincios, întorsease pre colaseani cătră Hristos, şi întemeiase pre ei (în) învăţătura dereaptă a apostolilor, iar unii, slugile Satanei, apostoli strâmbi, amăgia pre colaseani, cu filosofiia şi obiceaiul legiei lui Moisei amăgindu-i, carele auzind Pavel, fiind în prinsoare în Roma, că el nicidinioară n-au fost în Colas". *NOUL TESTAMENT – 1648*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988, p. 499.

[64] Dumitru POPESCU MOŞOAIA, *Studiu istoric-exegetic asupra Epistolei către Coloseni. Teză de licenţă*, Tipografia „Bukarester Tagblatt", Strada Şelari no.7, Bucuresci, 1901.

[65] „Epafras, probabil discipol al lui Pavel Apostolul, şi fondatorul Bisericii din Colose (Col. 1,6.7) şi închis cu Pavel la Roma (Filimon 23)" (Idem, p.13).

său este preluat din studiul lui Gioranni Luzzi, *La lettera din San Paolo ai Colossesi: studii* (Ermano, Loescher, 1892). Odată cu apariţia lucrării de isagogie a Pr. Prof. Dr. I. Olariu,[66] în 1912, se constată o analiză ştiinţifică a problematicii paternităţii Bisericii din Colose, deşi ocupă un spaţiu restrâns de abordare. Pr. Olariu afirmă despre întemeietorul Bisericii din Colose că este „necunoscut".[67] La fel şi Iconom Stavrofor P. Romanescu, aminteşte tot în anul 1912, în studiul său despre *Epistolele Sfântului Apostol Pavel*,[68] că „Biserica din Colose nu-şi datorează existenţa ei activităţii directe a vreunui apostol." [69] Pr. Prof. Nicolae Colan, abordează în anul 1925, în seria Studii Biblice, epistola Sf. Pavel către Filimon.[70] Amintind de Sf. Apostol Pavel, Episcopul Nicolae Colan concluzionează că, „după propria lui mărturisire (Col. 2; Filimon 5), acesta n-a fost niciodată în Colose".[71]

În anul 1929, Arhipresbiter mitrofor dr. V. Gheorghiu, în lucrarea sa isagogică,[72] susţine că Apostolul Pavel n-a fost prezent în nici una din călătoriile misionare în regiunea văii Lycusului. Ideea nouă adusă de pr. Gheorghiu este legată de misionarii iudei frigieni convertiţi la Ierusalim în ziua pogorârii Duhului Sfânt (FA 2,10). Pr. Prof. Dr. L.G. Munteanu, în studiul „*Viaţa Sfântului Apostol Pavel*",[73] se întreba: „ce legături avea apostolul Pavel cu Colosenii şi cum ajunge să le scrie, când noi ştim că niciodată n-a propovăduit prin Colose? Tradiţia ne spune, şi din scrisoarea apostolului deducem că Epafras, un ucenic al lui Pavel, propovăduind, a întemeiat şi organizat o comunitate creştină în Colose, un oraş mare din provincia Frigia (Col. 1,7; 4,12)".[74]

---

[66] Dr. I. Olariu, *Introducere în cărţile vechi al T.V. şi N.*, ed. III, Editura autorului, Tiparul tipografiei diecezane, Caransebeş, 1912.

[67] Idem, p. 273.

[68] Iconom Stavrofor P. Romanescu, *Epistolele Sfântului Apostol Pavel. Studiu istorico-critic*, Tipografia Al. Codreanu S-sori, Focşani, 1912.

[69] Idem, p. 120.

[70] Prof. Nicolae Colan (profesor la Academia Teologică „Andreiană") – *Sf. Pavel către Filimon. Creştinismul şi sclăvia*. Seria Studii Biblice, Tiparul Tipografiei Arhiedecezane, Sibiu, 1925.

[71] Idem, pp. 9-10.

[72] Arhipresbiter mitrofor Dr. Gheorghiu, V., *Introducerea în sfintele cărţi ale Testamentului nou*, Editura autorului, Tipografia Mitropolitul Silvestru, Cernăuţi, 1929.

[73] Prof. Dr. L.G. Munteanu, *Viaţa Sfântului Apostol Pavel*, ed. a II-a, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, [1942] 2004.

[74] Idem, p.138. Pr. Ioan Vădean, în teza sa de licenţă: *Viaţa şi activitatea Sfântului Apostol Pavel de la anul 58 până la 67* (Institutul Teologic de grad universitar din Cluj, Cluj-Napoca, 1950) scrie despre epistola adresată comunităţii creştine din Colose, folosindu-se de două resurse: Dr. V. Gheorghiu, *Introducere în Noul T.* şi Dr. L.G. Munteanu, *Viaţa Sf. Ap. Pavel*, 1942, rămânând pe aceeaşi linie de abordare a paternităţii Bisericii: „Colose... are o comunitate creştină la care, apostolul Pavel încă, nu ajunsese să predice Evanghelia, însă care a luat fiinţă, probabil, datorită propovăduirii lui Epafras, originar de-aici. Epafras devine creştin şi ucenic al lui Pavel, probabil, de când apostolul predica în Efes. (p. 121). Despre Onisim spune că ajungând la Roma „probabil mânat de curiozitate, cu mulţimea , merge la locuinţa apostolului, unde este vrăjit de predicile sale. Se încreştinează şi rămâne alături de Pavel, stându-i la dispoziţia sa (cf. v. 13). Între timp, Sf. Apostol Pavel află că Onisim este

În anul 1946 se publica, post-mortem, comentariul Pr. prof. Haralambie ROVENȚA, *Epistola către Coloseni. Introducere şi comentar (Evanghelia în luptă cu începutul ereziilor)*, sub îngrijirea pr. Prof. Nicolae NICOLAESCU. Spaţiul extins dedicat problemei paternităţii pauline a Bisericii din Colose în comentariul său, dovedeşte că Pr. prof. Haralambie ROVENȚA a explorat cu minuţiozitate toate argumentele pe care le-a avut la îndemână din lucrările ştiinţifice de până la jumătatea secolului al XX-lea. Este de remarcat faptul că argumentele pe care le foloseşte în a demonstra paternitatea paulină a Bisericii din Colose sunt cele la care a recurs şi Dr. Nathaniel LARDNER. Faptul că atunci când pr. ROVENȚA îl citează pe Dr. LARDNER, o face prin intermediul lucrării prof. ALFORD,[75] ne poate duce la concluzia că argumentaţia sa ar fi fost mult mai îmbogăţită dacă ar fi analizat toate cele şaisprezece argumente ale lui LARDNER, şi nu doar zece pe care le prezintă şi le combate prof. Henry ALFORD. Spre deosebire de LARDNER, pr. ROVENȚA aduce un nou argument, anume cel din Fapte 19,22 unde se spune că Sf. Pavel „a petrecut un timp în Asia" (FA 19,22). „Aici sf. Luca nu mai spune că Apostolul a stat numai în Efes, ci că a petrecut o parte din acel timp chiar în provincia Asiei, aşa încât sf. Luca cunoştea unele călătorii misionare făcute de Sf. Pavel în oraşele acestei provincii. Numai aşa se explică afirmaţia sa că „ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας" (FA 19,10)."[76]

Toate argumentele pe care le găsim în a doua jumătate a secolului XX şi începutul secolului al XXI-lea în studiile de specialitate ale Prof. diac. Nicolae NICOLAESCU,[77] Pr. Prof. Dr. Ion CONSTANTINESCU,[78] Pr. Prof. Dr. Constantin CORNIȚESCU,[79] Pr. prof. univ. dr. Dionisie STAMATOIU,[80] Pr. Prof. Dr. Stelian TOFANĂ,[81]

---

sclavul lui Filimon. Apostolul îl îndeamnă să se reîntoarcă la stăpân..." (pp. 124-125).

[75] Vezi nota de subsol nr. 1 de la p. 9 şi lista bibliografică de la p. 126 din Pr. Dr. Haralambie P. ROVENȚA, *Epistola către Coloseni. Introducere şi comentar (Evanghelia în luptă cu începutul ereziilor)*, Bucureşti: Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1946. Lucrarea consultată a prof. Alford este ALFORD, Henry, Dean of Canterbury, *The Greek Testament: with A Critically Revised Text, a Digest of Varios Readings, Marginal References to Verbal and Idiomatic Usage, Prolegomena, and a Critical and Exegetical Commentary, vol. III containing the Epistles to the Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, - to Timotheus, Titus, and Philemon*, London: Rivingtons, Waterloo Place; And Deighton, Bell, And Co., Cambridge, 1856.

[76] ROVENȚA, pp. 12-13.

[77] Prof. diac. Nicolae NICOLAESCU, , *Ideile dogmatice şi misionare ale epistolei către Coloseni,* în M.O. V (1954), nr. 4-6, pp. 152-161.

[78] Pr. Prof. Dr. Ion CONSTANTINESCU, *Studiul Noului Testament*, E.I.B.M. al B.O.R., Bucureşti, 1981, pp. 283-284.

[79] Pr. Prof. Dr. Constantin CORNIȚESCU, *Studiul biblic al Noului Testament*, Curs pentru anul I, Partea a II-a, Universitatea Bucureşti, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Catedra de Studiul Noului Testament, 1996, pp. 8-9.

[80] STAMATOIU, pp. 295-296.

[81] Pr. Prof. Dr. Stelian TOFANĂ, *Studiul Noului Testament. Curs pentru anul II de studiu*, curs în manuscris.

Pr. Prof. Dr. Simeon Todoran,[82] întregesc aria de cercetare a problematicii paternităţii pauline a Bisericii din Colose prin re-analizarea şi re-accentuarea argumentelor Pr. prof. Haralambie Rovenţa.

Trebuie remarcat faptul că Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc[83] este continuatorul ipotezei originii epafrasiene a Bisericii din Colose. În opinia sa, pornind de la interpretarea textului din Col 2,1, specifică Sf. Ioan Hrisostom, Sf. Pavel *a auzit* de comunităţile din Colose şi Laodiceea (Col 1,4.9), iar ucenicul Sfântului Pavel, Epafras, originar din Colose (Col 4,12), a fost cel care evanghelizase atât oraşul său natal, Colose (Col 1,7), cât şi Laodiceea (Col 4,12).[84] Ipoteza Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc reprezintă aprofundarea argumentului pr. P. Benoit, prezentat în *Les Épîtres de Saint Paul aux Philippians, aux Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens*.[85]

De asemenea, Pr. prof. Ioan Chirilă, în încercarea de mediere a celor două argumentări ale paternităţii Bisericii din Colose, paulină şi epafrasiană, afirmă că Epafras, ca ucenic al Sf. Ap. Pavel, recurge la cel care l-a născut în Hristos, Sf. Apostol Pavel, prin învăţătura căruia el a fondat comunitatea din Colose. Cu toate acestea, subliniază Pr. prof. Ioan Chirilă, Sf. Ap. Pavel este „părintele Colosenilor care i-a născut în Hristos", deoarece Sf. Ap. Pavel „îi putea numi fii, întrucât ei, acceptând propovăduirea, devin fraţi în Hristos cu Epafras, al cărui tată, în credinţă, era Pavel şi mamă, Biserica pe care o slujea". Argumentul rezultă din „atitudinea lui Epafras: pleacă la învăţătorul său, îi expune situaţia şi primeşte soluţia".[86]

Pr. prof. Stelian Tofană, în prezentarea isagogiei *Epistolei către Coloseni*,[87] conturează cele două tendinţe ale şcolii biblice româneşti privind paternitatea Bisericii din Colose. Dezvoltând argumentele pr. Rovenţa privitoare la paternitatea paulină, şi prezentând, în acelaşi timp, şi perspectiva epafrasiană a întemeierii Bisericii din Colose, Pr. Stelian Tofană ajunge la concluzia că, „rezolvarea problemei întemeierii Bisericii din Colose" se rezumă la întrebarea *„dacă Apostolul Pavel n-a fost în Colose, mai precis în casa lui Filimon, unde l-ar fi putut cunoaşte sclavul acestuia, Onisim, pe Sf. Pavel*?".[88]

---

[82] Pr. Prof. Dr. Simeon Todoran, *Studiul Noului Testament. Curs pentru anul II: Epistolele pauline, Epistolele pebrine, Epistolele ioaneice, Apocalipsa*, curs în manuscris.

[83] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Introducere în Studiul Noului Testament. Volumul II*, curs în manuscris.

[84] Ibidem.

[85] P. Benoit, *Les Épîtres de Saint Paul aux Philippians, aux Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens*, 4ième édition revue, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1969.

[86] Pr. prof. Ioan Chirilă, „Hristos şi îngerii în Epistola către Coloseni" în *Credinţa Ortodoxă*, I (1996), nr.3, octombrie-decembrie, Universitatea „1 Decembrie 1918" Alba Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă, pp. 67-79.

[87] Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană, *Studiul Noului Testament. Curs pentru anul II de studiu*, curs în manuscris.

[88] „Onisim nu avea cum să fie întâlnit în altă parte decât în casa stăpânului său datorită legilor

Concluzie

Problema paternităţii Bisericii din Colose s-a conturat în omiliile marilor Sf. Părinţi ai Bisericii: Sf. IOAN GURĂ DE AUR şi Fer. TEODORET de Cyr. Cele două păreri critice divergente la adresa paternităţii Bisericii din Colose au constituit puncte de plecare în isagogia şi exegeza textelor din Coloseni, Filimon şi Faptele Apostolilor, de-a lungul istoriei Bisericii.

Dr. Nathanel LARDNER, o voce aproape singulară în secolul al XVIII-lea abordează aproape exhaustiv apărarea ipotezei paternităţii pauline a Bisericii din Colose. Se observă lipsa unei analize critice a textului din Epistola către Coloseni, în special a textelor din 1,7 şi 2,1. Metodologia lui începe de la argumentele inferenţiale din Faptele Apostolilor spre cele critice din Coloseni şi Filimon.

În ceea ce priveşte respingerea de către şcoala biblică apuseană a paternităţii pauline a Bisericii din Colose, analiza textelor deductibile din Faptele Apostolilor va determina definirea argumentelor *tezei galatice de nord*. Rămân nerezolvate textele deductibile din Fapte 19, dar se conturează tot mai mult o încercare de a defini foarte clar sensul textelor din Col 1,7 şi 2,1.[89]

În privinţa abordării paternităţii Bisericii din Colose, şcoala biblică românească se încadrează în acelaşi tipar de abordare ca şi cel din perioada patristică, respectiv din perioada modernă a şcolii biblice apusene. Bibliştii români, până la Pr. prof. H. ROVENŢA, admit în unanimitate ipoteza paternităţii epafrasiene a Bisericii din Colose. După publicarea comentariului pe Epistola către Coloseni a Pr. prof. H. ROVENŢA, în 1946, marea majoritate a bibliştilor şcolii româneşti acceptă ipoteza paternităţii pauline.

În perioada contemporană, în şcoala românească se constată două tendinţe definitorii: unii biblişti români au preluat în totalitate argumentele pr. ROVENŢA neprezentând şi varianta abordării epafrasiene a întemeierii Bisericii

sclaviei" (Pr. Prof. Dr. Stelian TOFANĂ, *Studiul Noului Testament*, curs în manuscris).

[89] În abordarea isagogiei apusene a secolului XX observăm folosirea a două tipuri de argumente referitoare la subiectul paternităţii Bisericii din Colose: inferenţiale şi textuale. Ambele categorii sunt analizate de către fiecare biblist cu minuţiozitate, însă se observă că, în general, interpretarea argumentelor textuale (în special Col 1,7; 2,1) determină interpretarea argumentelor deductibile (FA 16,6; 18.23; 19.1.10.20.26). Se impune observaţia că, pentru LARDNER, argumentul forte îl reprezintă argumentul inferenţial. După combaterea în secolul XIX a ipotezei lui LARDNER aparţinătoare secolului al XVIII-lea, observăm că, în secolul XX, isagogia biblică optează aproape în totalitate pentru ipoteza „probabilităţii" ca Epafras să fi fost întemeietorul Bisericii din Colose. BARTH şi BLANKE dezvoltă această ipoteză în ultimul deceniu al secolului trecut (Markus BARTH, Helmut BLANKE, Astrid B. BECK (trad.), *Colossians*, Anchor Bible 34B, New Haven, Conn. / London: Yale University Press, 1995). Începutul noului mileniu aduce cu sine un studiu al lui PEARSON (Brook W. R. PEARSON, *Corresponding Sense: Paul, Dialectic, and Gadamer* (Biblical Interpretation Series 59), Brill Academic Publishers, Leiden / Boston / Köln, 2001) care, criticând concluziile lui LIGHTFOOT şi ale lui RAMSAY, readuce ipoteza paternităţii pauline a Bisericii din Colose în dezbaterea studiilor biblice. Se poate însă observa din argumentaţia sa, lipsa demonstraţiei lui LARDNER. Comentariile biblice pe Epistola către Coloseni, publicate după 2001, nu i-au în discuţie acest subiect.

din Colose, iar pe de altă parte, alţi biblişti prezintă fie şi argumentele abordării epafrasiene (Pr. Stelian Tofană), fie o încercare de mediere a celor două argumentări ale paternităţii: pauline şi epafrasiene (Pr. Ioan Chirilă).

REPERE BIBLICE ALE ANTROPOLOGIEI SF. IRINEU DE LYON ÎN CELE PATRU EVANGHELII[1*]

DĂNUȚ JEMNA

Abstract

Saint Irenaeus's anthropology is built biblically. The main concepts that underpin its thinking about man are biblical concepts, having a unitary theological foundation that is offered by the unity of the revelation of the holy text. Written in a polemic context, the anthropology of Saint Irenaeus breaks up with the Greek and Hebrew classic vision about man. It is an anthropology centered on the event of the Logos incarnation, the Son of God, event witnessed by the Scriptures and the lively experience of the Church, in the economy of the Holy Spirit in the world. The life and words of the Saviour, narrated in the Gospels, represent the main source of Saint Irenaeus's understanding of man. The four Gospels do not provide too many texts with an explicit anthropological character, but the work of the bishop of Lyon contains references to such sources. Their analysis, that makes the object of this study, shows the importance given by St. Irenaeus to the Gospels and to the development of his thinking about man, as well as how he interpreted the biblical passages in an anthropological manner.

1. Introducere

În literatura de specialitate, se remarcă o creştere a preocupărilor pentru studiul din perspectivă biblică unor teme teologice fundamentale la Părinţii Bisericii, precum şi a locului şi a rolului Scripturii în gândirea patristică. Asemenea studii aduc în discuţie o serie de întrebări importante[2]

[1*] Referat susţinut în cadrul cursurilor de doctorat la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Univ. „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian TOFANĂ, care a şi dat avizul pentru publicare.

[2] M.C. STEENBERG, *Irenaeus on Scripture, graphe, and the status of Hermas*, „St Vladimir's Theological Quarterly", 53, 1, 2009, p. 29.

precum cele referitoare la semnificaţia unor concepte de bază din scrierile Sfinţilor Părinţi, aşa cum ar fi cele de Scriptură, Canon, autoritatea textului biblic etc., precum şi asupra fundamentării biblice a unor teme din domeniul teologiei creaţiei, antropologiei, eclesiologiei etc. În particular, un interes aparte îl reprezintă lucrările autorilor creştini timpurii care au jucat un rol important în deschiderea principalelor direcţii de gândire creştină şi în delimitarea acestei gândiri de tiparele filosofiei antice. Scrierile Sf. Irineu de Lyon reprezintă o provocare pentru asemenea studii, atât prin specificul lor tematic şi metodologic, cât şi prin contextul perioadei istorice în care au fost scrise, epocă în care Biserica nu dispunea de un canon al Scripturii, iar scrisul teologic era la început.

Antropologia teologică a Sf. Irineu reprezintă un câmp de cercetare important pentru că aceasta deschide un nou orizont[3] în gândirea antică, în special prin faptul că prezintă omul din perspectiva Scripturii creştine, ca o fiinţă unitară şi înţeleasă holistic, în relaţie cu întreaga realitate a existenţei. Această antropologie este construită biblic şi solicită studiul bazelor biblice care fundamentează gândirea despre om a episcopului de Lyon.

Sf. Irineu face apel la textele lăsate de apostoli şi le interpretează în spiritul tradiţiei hermeneutice primită de la înaintaşi. Prin opera sa, episcopul poate fi considerat primul teolog-antropolog creştin. Antropologia ocupă un loc central în gândirea Sf. Irineu şi este ancorată în viziunea trinitară a teologiei sale. Dumnezeu şi omul nu sunt doi poli opuşi, ci două fiinţe care se caută reciproc şi care au ceva în comun. Întâlnirea lor se realizează în evenimentul întrupării Fiului lui Dumnezeu, cel care deschide omului calea trăirii eterne cu Dumnezeu. Bazele acestei viziuni teologice sunt desprinse în principal din Sfânta Scriptură, pe care episcopul de Lyon o interpretează în spiritul tradiţiei apostolice. Cititorul operei Sf. Irineu poate lesne sesiza cât de mult apelează acest părinte al Bisericii la textele Scripturii[4], atât din Noul Testament (NT), cât şi din Vechiul Testament (VT). De asemenea, în opera Sf. Irineu se poate observa existenţa unei înclinaţii naturale a autorului de a apela la scrierile apostolilor ca la texte care au aceeaşi autoritate scripturală[5] cu a celor din VT, făcând transparentă conştiinţa unei continuităţi şi a unei unităţi tematice între cele două testamente, conştiinţă pe care episcopul şi-o asumă şi o afirmă explicit.

---

[3] D.J. CONSTANTELOS, *Irenaeus of Lyons and his central views on human nature,* „St. Vladimir's Theological Quarterly", vol.33, nr. 4, 1989, New York, p. 361.

[4] Există studii în care sunt numărate efectiv citările Sf. Irineu din Scriptură. Un exemplu îl constituie W. Harvey care găseşte că în opera *Adversus Haereses* se află 685 de citări sau trimiteri la textele VT şi 1065 de situaţii similare pentru cărţile NT, conform W. HARVEY, ed., *Libros Quinque Adversus Haereses,* Typos Academicis, Cambridge, 1857, pp. 513-529.

[5] J. Behr consideră că la Sf. Irineu scrierile apostolice sunt acceptate ca şi canonice alături de cele ale VT, conform J. BEHR, *The word of God in the Second Century*, „Pro Eclesia", 9, 1, 2000, p. 95.

Episcopul de Lyon a folosit Evangheliile în opera sa cu convingerea că aceste texte sunt inspirate şi că sunt o autoritate scripturală normativă pentru argumentarea şi fundamentarea oricărui mesaj creştin. În această lucrare, ne propunem să analizăm câteva dintre sursele biblice ale antropologiei Sf. Irineu din cele patru Evanghelii. Aceste surse sunt grupate în două categorii: sinoptice şi ioanine.

2. Sinopticii şi antropologia Sf. Irineu

Sf. Irineu este o sursă[6] importantă pentru teologia biblică prin mărturia pe care o dă despre redactarea şi receptarea Evangheliilor în Biserică înainte de stabilirea canonului NT. Acesta afirmă că Ap. Matei a lăsat o formă scrisă a Evangheliei pentru evrei, în limba lor, în perioada în care Ap. Petru şi Ap. Pavel evanghelizau Roma şi fondau Biserica. După moartea celor doi, Marcu scrie evanghelia sa, punând în scris ceea ce a predicat Apostolul Petru. Luca, însoţitorul Apostolului Pavel, a consemnat în scris Evanghelia predicată de apostolul neamurilor. În fine, Apostolul Ioan, ucenicul Domnului, a scris Evanghelia sa în timp ce se afla la Efes, în Asia[7].

Episcopul înţelege importanţa existenţei celor patru evanghelii şi consideră că fiecare are un specific aparte. Un exemplu prin care se evidenţiază acest specific îl reprezintă relaţia pe care el o realizează între cele patru Evanghelii şi făpturile vii din viziunea profetului Ezechiel. Aceste fiinţe au patru feţe: una de om, una de leu, una de taur şi una de vultur. Sf. Irineu asociază fiecare Evanghelie cu una dintre aceste feţe în funcţie de modul în care debutează textele Evangheliilor.

Matei îşi începe Evanghelia cu prezentarea genealogiei lui Iisus Hristos, fapt care îl conduce pe episcop să susţină că această Evanghelie are o formă umană, de-a lungul ei fiind prezentat Iisus ca un om umil, ca rob al lui Dumnezeu. Evanghelia după Luca are un caracter sacerdotal pentru că începe prin istoria preotului Zaharia care aduce jertfă lui Dumnezeu, deci simbolul

[6] Din toată opera Sf. Irineu au rămas doar două lucrări. Prima, *Adversus Haereses* (AH), este o lucrare în cinci volume, care s-a păstrat doar într-o versiune tradusă în limba latină, din originalul grec existând doar anumite fragmente. Citările din această lucrare sunt făcute după ediţia franceză publicată în colecţia Sources Chretiennes, astfel: *Livre I*: 263, 264 (1979): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau; *Livre II*: 293, 294 (1982): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau; *Livre III*: 210, 211 (1974): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau; *Livre IV*: 100; 2 vols. (1965): texte et trad. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, C. Mercier; *Livre V*: 152, 153 (1969): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Acolo unde a fost cazul, s-au consultat şi alte ediţii ale traducerii textului Sf. Irineu în limba franceză şi în limba engleză, sursele fiind precizate la bibliografie. A doua lucrare, *Demonstraţia propovăduirii apostolice* (Dem), s-a păstrat doar într-o traducere în limba armeană veche. Citările din această lucrare sunt realizate tot după ediţia franceză din colecţia Sources Chrétiennes: *Démonstration de la prédication apostolique*, texte et trad. A. Rousseau, 406 (1995), Les Editions du Cerf, Paris.

[7] AH 3.1.1

ei este taurul. Marcu îşi începe Evanghelia prin prezentarea Duhului profetic, astfel că ea este asociată cu vulturul în zbor, aşa cum Duhul Sfânt este deasupra Bisericii. În fine, Ioan prezintă în deschiderea Evangheliei preexistenţa Fiului, adică arată prin asta puterea sa regală, care este reprezentată de leu [8].

Sf. Irineu utilizează Evangheliile sinoptice ţinând cont de specificul fiecărei cărţi şi de intenţia fiecărui autor biblic în parte. În plan antropologic, din aceste Evanghelii episcopul foloseşte o serie de texte pe care le interpretează într-o viziune proprie. Ne oprim în continuare asupra câtorva dintre aceste pasaje biblice pentru a sublinia contribuţia lor la dezvoltarea gândirii creştine despre om.

a. Iconomia lui Dumnezeu sub semnul lui Iona (Mt. 12:39-40)

În AH 3.20.1-2, Sf. Irineu realizează o interpretare a semnului lui Iona pe care Mântuitorul îl dă ca răspuns la cererea Fariseilor. Scopul pentru care episcopul apelează la acest semn este să arate că învierea din morţi şi incoruptibilitatea pe care omul o primeşte de la Dumnezeu este un dar şi nu o capacitate intrinsecă a naturii omului de a fi asemenea lui Dumnezeu.

În înţelegerea semnului lui Iona[9], accentul episcopului cade pe îndurarea lui Dumnezeu care s-a manifestat în toată iconomia sa, încă înainte de cădere, prin faptul că Dumnezeu a pregătit mai dinainte soluţia la căderea omului prin Cuvântul său. La această îndurare sunt invitaţi şi evreii, care sunt chemaţi să se pocăiască şi să primească iertarea divină, aşa cum s-a întâmplat cu cei din Ninive. Prin interpretarea sa la pasajul biblic, Sf. Irineu realizează o paralelă între istoria lui Iona şi cea a omului[10] din perspectiva căderii şi a mântuirii: Dumnezeu a permis ca Iona să fie înghiţit

[8] AH 3.11.8

[9] Asupra limitelor analogiei dintre istoria lui Iona şi experienţa Mântuitorului se pronunţă cea mai mare parte a comentatorilor, de la Sfinţii Părinţi, până la interpreţii moderni. Sf. Chiril al Alexandriei, de exemplu, subliniază că există mai degrabă diferenţe semnificative între cele două istorii, însă ceea ce îi aseamănă este experienţa îngropării şi ieşirii lor în viaţă după trei zile: unul din gura peştelui, iar celălalt din mormânt, conform M. SIMONETTI, ed., *The Ancient Christian Commentary on Scripture. The Gospel of Matthew*, I a, InterVarsity Press, 2001, p. 257. D.A. Hagner este de părere că semnul lui Iona a avut la bază doar paralela dintre misiunea de a predica, realizată de Iona şi de Iisus (după cum o arată şi textul din Lc. 11:29-32), iar dimensiunea morţii şi învierii a fost elaborată mai târziu de Biserică, conform D.A. HAGNER, *Word Biblical Commentary, Volume 33A, Matthew 1–13*, Word Books, 1993, varianta electronică, cap. 14. Am putea considera că şi la Matei, accentul textului ar trebui pus pe modul în care omul răspunde la mesajul lui Iisus, precum şi pe dimensiunea judecăţii, care are de a face cu răspunsul omului.

[10] Deşi Iisus face o paralelă între istoria lui Iona şi moartea sa, Sf. Irineu realizează o altă paralelă, rămânând în spiritul textului care pune accent pe valoarea de semn a cazului Iona. Semnul lui Iona este plurivalent, iar interpretarea realizată de Sf. Irineu este în acord cu viziunea sa despre recapitularea omului realizată de Iisus, adică de asumarea întregii experienţe a omului, inclusiv a căderii. Interpretarea dată de Iisus în Evanghelie rezonează cu cea folosită de Sf. Irineu cu privire la îndurarea lui Dumnezeu şi la pedagogia iconomiei divine.

de monstrul marin şi să nu piară, tot aşa, la început, Dumnezeu a permis ca omul să fie înghiţit de marele monstru, autorul ispitirii (Satan), dar fără ca omul să dispară sau să piară în totalitate. Prin harul său, Dumnezeu a pregătit mai dinainte salvarea omului prin întruparea Cuvântului, pe calea semnului lui Iona[11], adică a crucii şi învierii. De această mântuire vor beneficia toţi cei care, ca şi Iona, vor recunoaşte iconomia lui Dumnezeu şi vor mărturisi slava lui prin credinţă.

Interpretarea semnului lui Iona are la Sf. Irineu valenţe antropologice, nu doar soteriologice. Mobilul căderii omului este legat de destinul său veşnic, acela de a fi asemenea lui Dumnezeu, de a avea incoruptibilitatea, însă omul a dorit să ajungă acolo pe cont propriu. Acesta este orgoliul creaturii care se răzvrăteşte împotriva creatorului, care se compară cu cel care l-a creat şi vrea să-i fie egal. Căderea omului, neascultarea (ca şi în cazul lui Iona) şi primirea mântuirii au un rol pedagogic pentru că îl învaţă pe om despre sine şi despre Dumnezeu, despre faptul că omul este muritor şi Dumnezeu este nemuritor, că omul are un destin pentru care a fost creat:

> „căci gloria omului este Dumnezeu, iar receptorul lucrării lui Dumnezeu şi a întregii sale înţelepciuni şi puteri este omul... Căci omul, după ce nu s-a supus lui Dumnezeu şi a pierdut nemurirea, a obţinut îndurare prin Fiul lui Dumnezeu, primind adopţia filială care vine prin el... Căci omul, rămânând în dragostea lui Dumnezeu, în supunere şi în lucrările harului, va primi de la el o slavă mai mare, progresând până la a deveni asemănător celui care a murit pentru el”[12].

Antropologia Sf. Irineu are în centru această viziune a omului care se împlineşte doar în Dumnezeu. Slava omului nu este proprie, ci ea este una primită prin participarea la slava lui Dumnezeu, prin progresul său spre unirea cu Dumnezeu. Această idee care susţine că prin Fiul omul dobândeşte o slavă mai mare concordă cu viziunea Sf. Irineu potrivit căreia omul nu avea perfecţiunea de la început, ci se afla într-o stare de copilărie care, dealtfel, a favorizat căderea sa. Întruparea Fiului vizează nu numai starea căzută a omului, ci destinul său de a fi asemenea lui Dumnezeu, de a vedea pe Dumnezeu:

> „Cuvântul lui Dumnezeu, care a locuit în om, s-a făcut Fiu al omului pentru a obişnui (*adsuesceret*) omul să îl primească pe Dumnezeu şi pentru a-l obişnui pe Dumnezeu să locuiască în om, după buna plăcere a Tatălui”[13].

Iona este pentru Sf. Irineu modelul omului care a învăţat să se raporteze la Dumnezeu din istoria căderii sale şi care ştie să vadă mântuirea ca

[11] AH 3.20.1

[12] AH 3.20.2

[13] În AH 3.20.2, Sf. Irineu arată că destinul omului este realizat hristologic. Fiul a devenit om, şi-a asumat natura căzută şi a omului şi a eliberat-o din păcat pentru ca omul să devină asemănător Fiului, imitator al lui Dumnezeu.

darul neașteptat al lui Dumnezeu, ca o intervenție în starea disperată și fără de ieșire a omului. Iconomia lui Dumnezeu are rol pedagogic și învață omul atât despre nespusa bunătate a lui Dumnezeu, îndurarea și răbdarea sa îndelungată cu omul, cât și despre destinul omului de a fi părtaș la slava divină, de a se uni cu Dumnezeu, grație întrupării Fiului. Semnul lui Iona este semnul iconomiei divine care nu se rezumă la rezolvarea problemei păcatului. Întruparea Fiului, ascultarea lui față de Dumnezeu, moartea și învierea lui reprezintă iconomia divină care are în vedere împlinirea scopului omului, dincolo de accidentul căderii:

> „Aceasta a fost îndelunga îndurare a lui Dumnezeu: el a permis ca omul să treacă prin toate situațiile și să cunoască moartea pentru a accede apoi la învierea din morți și să înțeleagă prin propria experiență cărui rău i s-a dat. Astfel va aduce mereu slavă lui Dumnezeu pentru că a primit de la el darul incoruptibilității și îl va iubi mai mult, dacă este adevărat că cel căruia i se iartă mult iubește mult. Astfel va ști că el însuși este muritor și neputincios și va înțelege că, dimpotrivă, Dumnezeu este nemuritor și puternic, că el dă celui muritor nemurirea și celui trecător eternitatea[14]".

b. Scopul omului este vederea lui Dumnezeu (Mt. 5:8)

În partea a doua a cărții a IV-a a lucrării *Adversus Haereses,* Sf. Irineu își propune să demonstreze că VT anunță profetic toate evenimentele din NT, că există un singur Dumnezeu creator al tuturor lucrurilor care a făcut omul în mod liber și din iubire prin cele două mâini ale sale: Cuvântul și Duhul Sfânt. Prin Spiritul profetic, oamenii lui Dumnezeu din vechime au anunțat întruparea Fiului prin care se realizează comuniunea omului cu Dumnezeu, după buna plăcere a Tatălui[15]. Una dintre temele anunțate de profeți este cea a vederii lui Dumnezeu despre care vorbește Mântuitorul în Predica Sa de pe Munte: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (Mt. 5:8).

Sf. Irineu este de părere că ceea ce VT spune despre faptul că omul nu-l poate vedea pe Dumnezeu (aici episcopul citează din Ieș. 33:20: „Apoi a adăugat: „Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască") se referă la imposibilitatea omului de a vedea prin puterile sale pe Dumnezeu. Însă, pentru Sf. Irineu, scopul omului este vederea lui Dumnezeu, comuniunea cu persoanele Sfintei Treimi în slavă. Acest lucru se realizează ca dar divin, prin puterea lui Dumnezeu: „pentru că ceea ce este imposibil la oameni, este posibil la Dumnezeu" (Lc.18:27).

---

[14] În acest pasaj din AH 3.20.2 apare ideea că omul este chemat să primească darul incoruptibilității și că acest dar va avea valoare tocmai prin asumarea experienței căderii, așa cum o indică și semnul lui Iona.

[15] AH 4.20.4

Vederea lui Dumnezeu nu este un obiectiv rezervat eshatonului[16]. Episcopul consideră că omul a văzut pe Dumnezeu, de-a lungul întregii sale iconomii treimice, în mai multe moduri şi că ţinta întregii lucrări divine este vederea lui Dumnezeu în slavă. Această vedere concordă cu lucrarea specifică a fiecărei persoane divine în iconomie, precum şi a relaţiei specifice la care este chemat omul cu fiecare dintre persoanele Sfintei Treimi. Omul a văzut pe Dumnezeu în chip profetic prin Duhul Sfânt, în faptele şi în expresia sa în proorocii din vechime. De asemenea, a văzut pe Dumnezeu prin Fiul, căci Fiul a venit în lume şi s-a întrupat şi a realizat lucrările Tatălui şi l-a chemat pe om să primească adopţia filială. În fine, omul îl va vedea pe Dumnezeu în Împărăţia cerurilor, când omul va fi restaurat şi va trăi veşnic cu Dumnezeu, ca fiu al său, ca o expresie a paternităţii Tatălui.

Iconomia divină este una treimică şi se desfăşoară în această perspectivă a vederii lui Dumnezeu, de la creaţie şi până la împlinirea tuturor lucrurilor în Împărăţia Tatălui:

> „Duhul pregăteşte omul pentru Fiul, Fiul îl conduce la Tatăl, iar Tatăl îi dă incoruptibilitatea şi viaţa veşnică, care rezultă din vederea lui Dumnezeu... Cei care îl văd pe Dumnezeu sunt în Dumnezeu şi participă la splendoarea sa, căci splendoarea lui Dumnezeu este dătătoare de viaţă. Cei care îl văd pe Dumnezeu vor avea parte de viaţă. Acesta este motivul pentru care ceea ce este de necuprins (*incapabilis*), de neînţeles (*incomprehensibilis*) şi invizibil (*invisibilis*) se oferă să fie văzut, înţeles şi cuprins de om: să le dea viaţă celor care îl primesc şi îl văd... Căci este imposibil a trăi fără viaţă, şi viaţă nu există decât prin participarea la Dumnezeu, iar această participare la Dumnezeu constă în a vedea pe Dumnezeu şi a te bucura de bunătatea sa”[17].

Întreaga operă divină are ca perspectivă pentru om vederea lui Dumnezeu. În condiţiile căderii, omul are nevoie să se întoarcă la Dumnezeu şi să înţeleagă cine este el şi cine este creatorul său, să înţeleagă că este chemat să-l vadă pe Dumnezeu. În tot acest timp al iconomiei omul are parte

[16] Exegezele realizate de specialişti la pasajul din Mt. 5:8 propun diverse interpretări cu privire la această fericire a vederii lui Dumnezeu. De exemplu, A. Clarke este de părere că „a vedea pe Dumnezeu” este un ebraism care se traduce prin a avea pe Dumnezeu, a fi în prezenţa lui şi a te bucura de fericirea lui. În consecinţă, vederea lui Dumnezeu din Mt. 5:8 trebuie înţeleasă contextual, din perspectiva cultului iudaic: cei curaţi pot intra în Templu, unde au parte de prezenţa lui Dumnezeu, deci de vederea lui Dumnezeu, iar accetul cade pe ideea curăţirii, conform A. CLARKE, *Clarke's Commentary NT, Volume 5, Matthew – Luke*, The Ages Digital Library Commentary, Books For the Ages, AGES Software, Albany, OR USA, Version 2.0, 1997, p. 93. J.W. Welch sintetizează mai multe interpretări şi este de părere că textul permite atât o interpretare în context iudaic, legată de purificare şi de Templu, dar admite şi dimensiunea eshatologică, adică vederea lui Dumnezeu în Împărăţia Sa. Autorul remarcă faptul că toate fericirile din predica de pe munte se referă la un atribut divin, în acest caz puritatea, şi admite că perspectiva eshatologică trebuie luată în considerare la interpretarea acestui pasaj în relaţie cu 1In 3:2, conform J.W. WELCH, *The Sermon on the Mount in the light of the Temple*, Ashgate, Burlington, 2009, pp. 54-56.

[17] AH 4.20.5

de asistenţa divină şi de vederea lui Dumnezeu, ca un dar al său, astfel încât omul să nu fie privat total de Dumnezeu:

> „Căci gloria lui Dumnezeu este omul viu, iar viaţa omului este vederea lui Dumnezeu”[18].

Vederea lui Dumnezeu în istorie, după întruparea Fiului, este viaţa creştinului în Biserică. Cel credincios primeşte arvuna Duhului - pecetea incoruptibilităţii - şi are parte de comuniunea cu Dumnezeu, de vederea lui, conform cu 1In. 4:12 („Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată, dar de ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne întru noi şi dragostea Lui în noi este desăvârşită”). În acord cu textul din Evanghelia după Mt. 5:8, cei vii sunt cei care au Duhul lui Dumnezeu, adică cei curaţi cu inima, pentru că Duhul lui Dumnezeu este cel care purifică omul şi îl ridică la viaţa cu Dumnezeu[19].

c. Dobândirea Duhului – un nou mod de viaţă (Mt. 22:1-14; Mt. 20:1-16)

Interpretarea Sf. Irineu la pilda nunţii fiului de împărat, relatată în Mt. 22:1-14, are ca scop principal să demonstreze, împotriva gnosticilor, că acelaşi Dumnezeu a trimis atât profeţii în vechime, cât şi pe Fiul în NT[20]. Robii trimişi cu invitaţia la nuntă sunt profeţii trimişi de Dumnezeu în Israel, cei care au anunţat dinainte venirea Fiului în lume, iar apostolii sunt cei care au mers la răspântii şi au adunat credincioşii care formează Biserica. Haina de nuntă este participarea omului la Duhul Sfânt, este modul nou de viaţă pe care trebuie să-l aibă cel invitat. Sf. Irineu interpretează haina de nuntă din pildă în relaţie cu textul din 2Cor. 5:4, menţionând că omul nu trebuie să se lepede de trupul său pentru a se uni cu Dumnezeu, pentru că ceea ce este muritor, trebuie să fie îmbrăcat în imortalitate[21].

Nunta din pildă este festinul incoruptibilităţii[22] pe care Regele îl dă în cinstea Fiului său. Prin conceptul de incoruptibilitate, interpretarea Sf. Irineu la această parabolă admite implicaţii antropologice. Participarea la nuntă înseamnă participarea la incoruptibilitate, la perfecţiune. Aceasta implică

[18] AH 4.20.7

[19] Conform AH 5.9.2, slăbiciunea omului (a cărnii, după formula din Mt. 26:41) este absorbită de puterea Duhului, astfel încât omul nu mai este „carnal”, ci „spiritual”, din pricina comuniunii cu Duhul Sfânt.

[20] AH 4.36.5-6

[21] În AH 3. 36.6, prin această relaţie, interpretarea pildei primeşte valenţe antropologice şi este vizată învăţătura gnostică a lepădării trupului la înviere.

[22] Conform AH 4.36.6, Sf. Irineu nu se pronunţă direct dacă nunta se realizează în eshaton sau admite o dimensiune în prezent. Prin conceptul de incoruptibilitate însă, el realizează o relaţie între prezent şi eshaton. A. Clarke este de părere că nunta este întruparea Fiului, iar sărbătoarea sau festinul nunţii este iconomia lui Dumnezeu care începe cu invitaţia la nuntă. Conform tradiţiei semitice, cel ce face invitaţia pregăteşte pentru cel invitat o haină de nuntă şi i-o trimite o dată cu invitaţia. Pentru Clarke, hainele reprezintă o marcă a dreptăţii sfinţilor, sfinţenia vieţii acestora, conform A. CLARKE, *Op. Cit.*, pp. 401-406.

intrarea în procesul de creştere, primirea Duhului ca arvună a incoruptibilităţii şi rămânerea în procesul de devenire până la capăt[23]. Incoruptibilitatea, ca destin al omului, se obţine prin răspunsul liber la invitaţia lui Dumnezeu şi prin efortul omului de a-şi atinge destinul ca proces de creştere continuă pe calea binelui.

Miza antropologică din pilda anterioară este susţinută şi de interpretarea Sf. Irineu la pilda lucrătorilor la vie din Mt. 20:1-16. Finalul pildei are aceeaşi morală cu cea din cap. 22, punând accentul pe alegerea personală a omului la invitaţia lui Dumnezeu. Pilda aceasta însă, aduce în discuţie efortul omului, participarea efectivă la iconomia divină, al cărei scop este incoruptibilitatea. Ispravnicul din parabolă este Duhul Sfânt care administrează toate lucrurile iconomiei divine şi care dă ca plată pentru munca realizată de lucrători incoruptibilitatea[24], care este înţeleasă aici drept cunoaşterea Fiului lui Dumnezeu. Dinarul primit de fiecare lucrător are pe el inscripţionat chipul[25] Regelui, ceea ce semnifică pe Hristos. Toţi lucrătorii primesc aceeaşi plată[26], indiferent când au răspuns invitaţiei, pentru că scopul este acelaşi pentru toţi cei care în mod liber îşi asumă efortul creşterii spre desăvârşire.

Deşi ambele pilde din Evanghelia după Matei au cu preponderenţă un caracter soteriologic, iar obiectivul principal al episcopului este de a demonstra unitatea dintre VT şi NT, prin exegeză sunt evidenţiate şi câteva trăsături antropologice. În principal, acestea sunt date de accentul şi insistenţa cu care Sf. Irineu plasează omul în relaţie cu destinul său. În Biserică, omul îşi redescoperă dimensiunea dinamică a fiinţei sale şi are şansa unei participări libere la procesul devenirii sale spre perfecţiune. Relaţia dintre prezent şi viitor, dintre istorie şi eshaton este realizată prin această miză a devenirii omului spre perfecţiune, spre scopul pentru care a fost creat. Libertatea, asumarea scopului pentru care omul a fost creat, participarea constantă la viaţa Duhului a omului complet - trup şi suflet - responsabilitatea alegerii reprezintă elemente prin care se face vizibilă gândirea Sf. Irineu despre om în interpretarea acestor pilde din Evanghelia după Matei.

---

[23] Pentru că „mulţi sunt chemaţi, dar puţini sunt aleşi". Episcopul citează acest text din finalul pildei şi îl corelează cu cel din 1Cor. 10:5 pentru a arăta corespondenţa cu vechea alianţă şi a evidenţia acelaşi principiu al libertăţii omului şi al responsabilităţii sale de a rămâne fidel alegerii făcute.

[24] AH 4.36.7

[25] Sf. Chiril al Alexandriei surprinde şi el nuanţele date de Sf. Irineu deoarece interpretează plata ca fiind harul Duhului Sfânt, care îi conduce pe sfinţi la perfecţiune, după asemănarea cu Dumnezeu, primind pecetea cerească în sufletul lor şi îi călăuzeşte spre viaţă şi imortalitate, conform M. SIMONETTI, ed., *The Ancient Christian Commentary on Scripture. The Gospel of Matthew*, I b, InterVarsity Press, Downers Grove, 2002, p. 108.

[26] Potrivit lui D.A. Hagner, accentul pildei cade pe harul lui Dumnezeu şi pe faptul că nu există o prioritate a celor din Israel faţă de neamuri, conform D.A. HAGNER, *Word Biblical Commentary, Volume 33B, Matthew 14–28*, Word Books, 1995, varianta electronică, cap. 4.

d. Libertatea omului (Mt. 8:13;11:12; 23:37; 24:48-51; Lc. 12:45-46)

Pentru a demonstra biblic adevărul potrivit căruia omul a fost creat ca o ființă liberă, Sf. Irineu apelează la o serie de texte din Evanghelia după Matei şi din Evanghelia după Luca. Un prim apel la Scripturi este cel din Mt. 23:37: „Ierusalime, Ierusalime, care omori pe proorocişi cu pietre ucizi pe cei trimişi la tine; de câte ori am voit să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu aţi voit". Episcopul consideră că acest text exprimă foarte bine ideea libertăţii[27] pe care Dumnezeu i-a dat-o omului la creaţie. Omul a fost creat liber de la început, având capacitatea să trăiască fără nici o constrângere din partea Creatorului, beneficiind din partea lui mereu de sfatul bun în toate lucrurile[28].

Puterea de alegere este la Sf. Irineu o facultate a fiinţelor raţionale, omul având această capacitate alături de îngeri. Dumnezeu a dat acestor fiinţe raţionale binele, care înseamnă supunerea faţă de creatorul lor, cu tot sfatul său în această privinţă, însă ele au ales să-l respingă. Cu această interpretare, scopul Sf. Irineu este să respingă teza gnostică care susţine existenţa celor două categorii de oameni care sunt prin natura lor fie buni, fie răi[29]. Conform accepţiunii biblice, oamenii sunt buni sau răi ca rezultat al exersării libertăţii primite prin creaţie şi nu reprezintă o determinare naturală.

Tot din sinoptici, Sf. Irineu citează la rând mai multe texte pentru a susţine aceeaşi libertate a omului şi implicaţiile folosirii ei:

> Mt. 5:16 – „să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor..."
> Lc. 21:34 – „luaţi seama la voi înşivă, să nu vi se îngreuieze inimile voastre de mâncare şi de băutura şi de grijile vieţii..."
> Lc. 12:35-36 – „Să fie mijloacele voastre încinse şi făcliile voastre aprinse. Şi voi fiţi asemenea oamenilor care aşteaptă pe stăpânul lor când se întoarce de la nuntă..."
> Lc. 12:45-46 – „Iar de va zice sluga aceea în inima sa: Stăpânul meu zăboveşte să vină... Veni-va stăpânul slugii aceleia în ziua în care ea nu se aşteaptă şi în ceasul în care ea nu ştie..."
> Lc. 12:47 – „Iar sluga aceea care a ştiut voia stăpânului şi nu s-a pregătit, nici n-a făcut după voia lui, va fi bătuta mult."
> Mt. 24:48-51 – „soarta lui va fi soarta fariseilor ..."

---

[27] AH 4.37.1

[28] Metafora păsării care îşi strânge puii sub aripi este una biblică şi se întâlneşte frecvent în VT pentru a sugera grija, ocrotirea şi hrana pe care o oferă Dumnezeu poporului său (Rut 2:12; Ps. 17:8; 36:7; Isaia 31:5, de exemplu).

[29] În AH 4.37.2 Sf. Irineu dezvoltă implicaţiile unei asemenea viziuni dualiste cu privire la om. Dacă a face binele, respectiv răul, este o determinare a naturii, rezultă că libertatea nu mai are sens şi nici responsabilitatea, care este legată de exerciţiul ei. De asemenea, nu are sens nici răsplata pentru rezultatele acţiunilor omului, pentru că toate faptele concordă cu natura omului, deci nu există nici un merit pentru realizarea lor.

> Lc. 6:46 – „Şi pentru ce mă chemaţi: Doamne, Doamne, şi nu faceţi ce vă spun ?"

Toate acestea arată libertatea omului şi sfatul lui Dumnezeu adresat unei fiinţe libere de a urma binele[30]. Neascultarea, ca respingere a binelui, este, de asemenea, în puterea omului, însă responsabilitatea aduce cu sine asumarea consecinţelor acestei alegeri.

Sf. Irineu leagă libertatea omului de chipul şi asemănarea lui Dumnezeu:

> „Omul este liber de la început – căci liber este Dumnezeu, după asemănarea căruia omul a fost făcut"[31].

Considerăm că în această afirmaţie episcopul nu face distincţia între chip şi asemănare, aşa cum o realizează în alte locuri, pentru că în paragraful următor consideră că omul îşi păstrează libertatea de alegere şi în privinţa credinţei, adică în starea de fiinţă căzută. Pentru a argumenta această idee, el apelează la alte pasaje din sinoptici:

> Mt. 9:29 – „După credinţa voastră, fie vouă!".
> Mc. 9:23 – „Totul este cu putinţă celui care crede".
> Mt. 8:13 – „Şi a zis Iisus sutaşului: Du-te, fie ţie după cum ai crezut."
> Mt. 23:37-38 – „de câte ori am voit să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu aţi voit. Iată, casa voastră vi se lasă pustie".

Pornind de la aceste texte, Sf. Irineu conchide că incoruptibilitatea[32] nu este doar pentru cei „aleşi", adică cei care prin natura lor sunt buni (după viziunea gnostică), ci se obţine în urma exerciţiului libertăţii omului de a urma sfatul lui Dumnezeu, de a alege credinţa. Lipsa de logică a existenţei celor două categorii de oameni, buni şi răi, nu doar că exclude libertatea, dar face comuniunea cu Dumnezeu fără valoare, iar destinul omului de a se uni cu Dumnezeu îşi pierde orice semnificaţie.

Consecvent antropologiei sale, potrivit căreia perfecţiunea se atinge în urma unui proces de creştere, astfel încât rezultatul să fie asumat cu discernământ şi preţuit la adevărata lui valoare, Sf. Irineu apelează la textul din Mt. 11:12: "Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum Împărăţia cerurilor se ia prin străduinţă şi cei ce se silesc pun mâna pe ea". Interpretarea episcopului este aceea că Împărăţia lui Dumnezeu este obiect al violenţei[33], adică

---

[30] AH 4.37.3

[31] În acest pasaj din AH 4.37.5, considerăm că avem o formă prescurtată a sintagmei din cartea Facerii, iar Sf. Irineu nu atribuie libertatea asemănării cu Dumnezeu.

[32] AH 4.37.6

[33] D.A. Hagner face o analiză a multiplelor interpretări ale textului din Mt. 11:12 şi consideră că varietatea interpretărilor este dată de modul în care sunt utilizaţi verbul βιάζεται (la diateza pasivă sau medie) şi substantivul βιασταί, primind un înţeles pozitiv – a veni cu putere – sau negativ – a suferi violenţă, precum şi combinaţiile posibile între acestea, conform D.A. HAGNER, *Word*

al luptei cu vigilenţă şi promptitudine[34]. Realizând o legătură cu imaginea paulină a atletului din 1Cor. 9:24-27, Sf. Irineu consideră că incoruptibilitatea se obţine ca o cunună, printr-un exerciţiu de libertate care ia forma unei lupte. De asemenea, el apreciază că Împărăţia cerurilor este cu atât mai preţioasă cu cât este iubită mai mult şi este cunoscută aici pe pământ. În această perspectivă, toată iconomia lui Dumnezeu în care omul îşi exersează libertatea prin stăruinţa în bine are ca scop:

> „împlinirea omului..., ca într-o zi, în final, omul să ajungă la perfecţiune, fiind matur în cunoaşterea şi vederea lui Dumnezeu"[35].

e. Noul Adam şi noua Evă. Adam ca tip al lui Hristos (Lc. 3:23-38; Lc. 1:38)

Interpretarea sintagmei pauline din Rom. 5:14, „Adam este tipul celui care avea să vină", este realizată de Sf. Irineu prin apelul la textul din Lc. 3:23-28, în care este prezentată genealogia lui Iisus[36]. Episcopul comentează că prin prezentarea celor 72 de generaţii de la Iisus la Adam[37] se realizează o unire a sfârşitului cu începutul: textul biblic ne lasă să înţelegem că Iisus a recapitulat în sine toate naţiunile, toate generaţiile de oameni şi toate limbile de la Adam, inclusiv pe el însuşi, până la Hristos.

Hristos este al doilea Adam care preexista la Tatăl ca model sau arhetip pentru primul Adam, astfel încât:

> „primul om, care a fost creat ca om psihic, să fie salvat de al doilea, Omul spiritual. Pentru că exista deja cel care trebuie să salveze, trebuia ca ceea ce va fi salvat să vină la existenţă, astfel încât acest Salvator să nu fie fără o raţiune de a exista"[38].

Deşi interpretarea Sf. Irineu rezonează în principal cu intenţia soteriologică a Ap. Pavel, în atenţie este şi planul antropologic, îndeosebi prin relaţia om „psihic" – om „spiritual". Primul Adam este creat în relaţie cu modelul său, Fiul întrupat, care a recapitulat în sine omul şi întreaga sa experienţă isto-

---

Biblical Commentary, Volume 33A, Matthew 1–13, Word Books, 1993, varianta electronică, cap. 6. Autorul preferă varianta negativă, atât pentru verb cât şi pentru substantiv, sugerând ideea persecuţiilor la care este supus creştinul care îşi asumă liber calea lui Hristos.

[34] *Et propter hoc Dominus violentum dixit regnum caelorum, et qui vim faciunt, inquit, diripiunt illud* – „Pentru aceasta Domnul a zis că Împărăţia cerurilor este un obiect al violenţei, şi, spune el, cei violenţi sunt cei care pun mâna pe ea", conform AH 4.37.7. Aici Sf. Irineu optează pentru sensul pozitiv, cel violent fiind ucenicul care luptă cu perspicacitate pentru obiectivele sale într-o lume care i se opune mereu.

[35] AH 4.37.7

[36] În AH 3.22.3-4, Sf. Irineu dezvoltă un întreg argument cu valenţe antropologice prin sesizarea faptului că evanghelistul Luca scrie genealogia invers, de la Iisus la Adam.

[37] J. Knight este de părere că Evanghelistul Luca a fost influenţat de Sf. Ap. Pavel în construirea genealogiei sale. Apostolul neamurilor îi dă lui Iisus numele de „al doilea Adam", în 1Cor. 15:45, iar în Evanghelia după Luca şi Iisus şi Adam sunt numiţi la fel cu titlul „fiul lui Dumnezeu", conform J. KNIGHT, *Luke's Gospel,* Routledge, London, 1998, p. 81.

[38] AH 3.22.3

rică pentru a o uni cu Dumnezeu. În plan soteriologic, relaţia dintre primul şi al doilea Adam este una care vizează iconomia lui Dumnezeu de salvare a omului prin Fiul. În plan antropologic însă, relaţia este inversă, conform cu genealogia evanghelistului Luca. Prin aceasta se sugerează ideea recapitulării în Hristos a tuturor generaţiilor de oameni până la Adam. Apariţia primului Adam este apariţia tipului, însă el este un om „psihic", adică un om nedesăvârşit. Venirea în fiinţă a primului Adam reclamă apariţia arhetipului, a celui de-al doilea Adam, care este omul spiritual, omul perfect. El vine să împlinească vocaţia omului de a fi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, de a ajunge la perfecţiune prin unirea cu Dumnezeu.

În paralel, Sf. Irineu creează o relaţie între Eva şi Sf. Fecioară Maria, mama Mântuitorului, prin apelul la textul din Lc. 1:38: „Şi a zis Maria: Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău! Şi îngerul a plecat de la ea". Ascultarea Mariei este o replică la neascultarea Evei prin care a venit păcatul în lume, nodul neascultării şi al lipsei de credinţă a Evei fiind dezlegat de ascultarea şi credinţa Fecioarei Maria[39]. Paralela dintre cele două Eve readuce în atenţie pe cea dintre primul şi al doilea Adam. Genealogia inversă a evanghelistului Luca are rolul de a arăta că nu părinţii din arborele genealogic i-au dat viaţă Domnului Hristos, ci, dimpotrivă, el este cel care îi face pe aceştia să renască la viaţă prin Evanghelia vieţii. Iisus Hristos, ca om spiritual, este principiul celor vii, aşa cum Adam a fost principiul celor morţi. Ca principiu al vieţii, Iisus nu aduce doar salvare pentru cei morţi, ci redă omului şansa împlinirii sale, atingerea perfecţiunii prin unirea cu Dumnezeu. Omul psihic indică starea de imaturitate, lipsa de perfecţiune. Împlinirea omului este atinsă graţie celui de-al doilea Adam, a Dumnezeu – omului. Pentru a susţine interpretarea de mai sus, reamintim că la Sf. Irineu căderea primului Adam a avut ca mobil destinul său veşnic, acela de a fi ca Dumnezeu, de a fi dumnezeu[40]. Căderea este o ratare a destinului omului, iar venirea celui de-al doilea Adam este o împlinire a acestui destin în persoana Fiului şi deschide omului posibilitatea de a ajunge la scopul său prin urmarea lui Hristos în ascultare şi credinţă, după modelul Fecioarei Maria.

3. Surse ioanine ale antropologiei Sf. Irineu

Din scrierile Sf. Ap. Ioan, episcopul de Lyon se inspiră în special din Evanghelie şi din prima epistolă. Interpretările la o serie de texte din Evanghelie contribuie la dezvoltarea gândirii creştine despre om prin crearea unei relaţii între teologia ioanină şi cea paulină cu privire la întrupa-

[39] AH 3.22.4

[40] În AH 3.23.1 Sf. Irineu apelează la pasajul din Mt. 12:29, realizând o paralelă între căderea omului şi mântuirea lui în Iisus Hristos. Primul Adam a căzut şi a fost legat de cel puternic, adică de ispititor. Al doilea Adam vine şi îl leagă pe cel tare, pentru a elibera astfel omul din casa robiei.

rea Fiului lui Dumnezeu şi implicaţiile acesteia în plan antropologic. Câteva dintre textele ioanine utilizate de Sf. Irineu permit evidenţierea acestor implicaţii.

a. Creaţia şi scopul omului. Filiaţia adoptivă şi gloria omului (In 1:1-18; 9:7; 15:16;17:5)

O idee directoare a antropologiei Sf. Irineu este aceea că omul a fost creat pentru a deveni fiul adoptiv al lui Dumnezeu, pentru a trăi etern în comuniune cu Dumnezeu, participând la slava fiinţei necreate. Această idee are la bază textul prologului Evangheliei după Ioan, în special versetele 12-14, pe care episcopul le interpretează în sens antropologic în relaţie cu întruparea Fiului:

> „Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul omului pentru ca, la rândul său, omul să devină fiul lui Dumnezeu".
> „Ei (gnosticii) ignoră faptul că Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul unic (μονογενής), care era prezent în lume, s-a unit, după buna plăcere a Tatălui, cu lucrarea pe care el a modelat-o (*suo plasmati*) şi s-a făcut trup (*caro factus,* σὰρξ ἐγένετο), iar Cuvântul făcut trup este Iisus Hristos Domnul nostru. [41]

Întruparea Fiului este exigenţa de nivel ontologic care asigură unirea omului cu Dumnezeu, pentru ca omul să primească incoruptibilitatea, adică filiaţia adoptivă:

> „Cum am putea avea noi parte de filiaţia adoptivă din partea lui Dumnezeu, dacă nu am fi primit prin Fiul lui Dumnezeu comuniunea cu Dumnezeu însuşi prin faptul că el s-a făcut trup? [42]"

Paralela realizată în In. 1:12-14 între Fiul lui Dumnezeu şi om este sugerată de câţiva termeni cu încărcătură teologică şi antropologică importantă: fiu, naştere, devenire. Calitatea de fiu al lui Dumnezeu omul o primeşte prin credinţă. Această calitate este prezentată în textul Evangheliei prin formula τέκνον θεοῦ, un apelativ specific Sf. Ap. Ioan care arată atât legătura intimă[43] de viaţă pe care o are omul cu Dumnezeu, precum şi procesul restaurării, al re-naşterii omului la o viaţă nouă în Hristos.

Devenirea (ἐγένετό) este termenul utilizat în textul Evangheliei după Ioan atât pentru ceea ce s-a realizat în dreptul Fiului, cât şi al omului care crede.

[41] Conform AH 3.10.2, AH 3.11.1-6 şi AH 3.16.6, contextul în care Sf. Irineu rosteşte aceste cuvinte, citând din Prologul Evangheliei a patra, este unul în care episcopul, apelând la mărturiile Evangheliilor, demonstrează unicitatea lui Dumnezeu şi a lui Hristos contra gnosticilor. Ereticii susţineau, pe de o parte, distincţia dintre Demiurg sau Dumnezeul creator şi Tatăl şi distincţia dintre Logos şi omul Iisus, pe de altă parte.

[42] AH 3.18.7

[43] F. Godet este de părere că formula υἱός θεοῦ, care este specifică Sf. Ap. Pavel în prezentarea statutului omului mântuit, este mai slabă şi nu depăşeşte nivelul juridic al adopţiei, al dreptului dobândit de credincioşi, pe când formula ioanină este mai tare şi arată comuniunea omului cu Dumnezeu, conform F. GODET, *Commentaire sur l'Evangile de Saint Jean,* Editions de l'Imprimerie Nouvelle L.A. Monnier, Neuchatel, 1970, pp. 63-64.

Devenirea Fiului înseamnă asumarea naturii umane şi trăirea în parametrii pe care îi oferă experienţa omului ca fiinţă creată prin consubstanţialitatea cu natura umană existentă în lume în momentul întrupării. Devenirea omului este o transformare profundă a modului de viaţă a omului, care se realizează prin participare şi nu prin consubstanţialitatea cu natura divină. Există un singur Fiu al lui Dumnezeu, unicul născut (μονογενής), care este cu Tatăl din eternitate, de aceeaşi natură cu el şi într-o relaţie de totală cunoaştere şi comuniune în iubire cu Tatăl (el este „în sânul Tatălui"). Calitatea de fii ai lui Dumnezeu se aplică celor care se nasc din Dumnezeu prin voia Tatălui. Ei sunt fii adoptivi pentru că primesc viaţa divină prin participare şi nu devin fii de aceeaşi natură cu Dumnezeu. La Sf. Irineu, ideea de participare este cea care produce delimitarea de viziunea gnostică a unei uniri la nivel de natură a omului cu Dumnezeu. Participarea la viaţa divină înseamnă primirea Duhului Sfânt[44], cel care îi dă omului puterea (ἐξουσία) să devină copil al lui Dumnezeu. Participarea este o experienţă personală, relaţională, care face persoana umană capabilă să trăiască după modul divin de existenţă. Episcopul vorbeşte despre o unire a Cuvântului şi a Duhului Sfânt cu omul modelat de Dumnezeu la început pentru a-l face un om viu şi perfect, capabil să-l cunoască pe Tatăl, care este perfect. Sf. Irineu citează din In. 1:13 şi consideră că acest text vorbeşte despre o re-naştere[45] a omului, despre o nouă naştere care dă ca moştenire viaţa, după cum, prin prima naştere, omul moşteneşte moartea. Această re-naştere este posibilă din pricina întrupării Fiului şi reprezintă împlinirea destinului omului:

> „de aceea, la sfârşit, 'nu prin voinţa cărnii şi nici prin voinţa omului', ci prin buna plăcere a Tatălui, Mâinile lui Dumnezeu au refăcut

[44] „Omul este viu graţie participării la Duhul" (*participationem Spiritus*), conform AH 5.9.2.

[45] Cu privire la pasajul din In. 1:13 există două direcţii interpretative în funcţie de utilizarea la singular sau la plural a verbului a naşte, direcţii pe care le întâlnim şi la Sf. Irineu. Unii comentatori aplică textul naşterii feciorelnice a Mântuitorului, deci verbul este la singular. Sf. Irineu foloseşte In. 1:13 în acest sens în contextul în care doreşte să demonstreze biblic întruparea Cuvântului lui Dumnezeu şi că omul Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu care a devenit om prin voia lui Dumnezeu, născut din Fecioara Maria, conform AH 3.16.2 şi AH 3.19.2. Pe aceeaşi linie interpretativă se află şi comentariul realizat de Şcoala Biblică de la Ierusalim care identifică în formula negativă triplă din acest pasaj o legătură cu Cartea lui Enoh cap. 15:4 unde apare o formulă asemănătoare cu referire la sânge. Prin această asociere, comentariul justifică şi apariţia termenului „sânge" la plural în In. 1:13, conform M.E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *L'Evangile de Jean. Commentaire,* Ecole Biblique de Jerusalem, Les Editions de Cerf, Paris, 1977, p. 78. De asemenea, există comentatori care aplică acest pasaj celor care cred, care s-au născut din Dumnezeu, conform cu In. 1:12. F. Godet remarcă această aplicare a textului persoanei lui Hristos, dar este de părere că el este în continuitate logică cu versetul 12 şi explică ce înseamnă copii ai lui Dumnezeu, conform F. GODET, *Op. Cit.,* pp. 65-66. L. Morris face aceeaşi remarcă a dublei utilizări a textului, dar susţine ideea naşterii omului din Dumnezeu, conform MORRIS, L., *The Gospel according to John*, The New International Commentary on the New Testament, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1995, pp. 100-101. În fine, Sf. Irineu foloseşte acest pasaj pentru a susţine că mâinile lui Dumnezeu, Duhul şi Fiul, care l-au creat pe om la început, îl readuc la viaţă, nu prin voia omului, ci prin voia lui Dumnezeu, conform AH 5.1.3.

omul viu, pentru ca Adam să devină după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu[46]".

Crearea omului şi scopul său sunt puse de Sf. Irineu în relaţie cu fiinţa lui Dumnezeu, care este liberă de orice determinare. Insistând asupra acestui adevăr al desăvârşirii fiinţei divine, episcopul utilizează textul Evangheliei după Ioan şi ajunge la câteva concluzii de ordin antropologic, prin relaţia pe care o stabileşte între fiinţa necreată a lui Dumnezeu şi fiinţa creată a omului. Conform pasajului din In. 17:5 („Şi acum, preaslăveşte-Mă Tu, Parinte, la Tine Însuţi, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea"), Sf. Irineu susţine că în Dumnezeu există o dinamică interpersonală care asigură perfecţiunea lui Dumnezeu şi lipsa oricărei necesităţi naturale a fiinţei divine. Înainte de a fi lumea, Tatăl îl glorifică pe Fiul şi Fiul îl glorifică pe Tatăl[47], fără să aibă nevoie de o altă fiinţă care să îi confirme slava. În consecinţă, nu Dumnezeu este cel care a avut nevoie de om, atunci când a fost creat Adam, ci scopul[48] creaţiei acestuia este ca omul să fie destinatarul binecuvântărilor lui Dumnezeu. Dacă omul îl slujeşte pe Dumnezeu, acesta nu reprezintă un favor adus fiinţei divine, ci omul este în final beneficiarul darurilor lui Dumnezeu, pentru că:

„Dumnezeu îi dă omului viaţa, incoruptibilitatea şi gloria eternă[49]".

Perfecţiunea şi lipsa de necesitate din Dumnezeu, împreună cu caracterul personal al fiinţei sale se reflectă nu numai în capacitatea sa creatoare, ci şi în viziunea sa despre om şi despre constituţia omului. Omul a fost creat să poată trăi în comuniune cu Dumnezeu, „căci Dumnezeu nu are nevoie de nimic, ci omul este cel care are nevoie de comuniunea cu Dumnezeu". Prin apelul la textul din In. 15:16 („Nu voi M-aţi ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi şi v-am rânduit sa mergeţi şi roadă să aduceţi, şi roada voastră să rămână, ca Tatăl să vă dea orice-I veţi cere în numele Meu"), Sf. Irineu susţine aceeaşi idee. Nu ucenicii îl glorifică pe Iisus prin faptul că îl urmează, ci, pentru a-l urma pe Iisus Hristos, ucenicii sunt cei glorificaţi de Dumnezeu[50].

---

[46] AH 5.1.3

[47] Comentatorii moderni sunt de aceeaşi părere că textul din In. 17:5 indică ideea comuniunii eterne a Fiului cu Tatăl în gloria fiinţei necreate. A se vedea, de exemplu, M.E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Op. Cit.,* p. 397; L. MORRIS, *Op. Cit.,* p. 721.

[48] AH 4.14.1

[49] Conform AH 4.14.1, aceste binecuvântări primite de om sunt de fapt caracteristici ale fiinţei divine la care omul este invitat să participe.

[50] Conform AH 4.14.1. Această idee a glorificării ucenicilor prin roadele aduse poate fi sugerată de continuarea textului care vorbeşte despre roadele ucenicilor şi despre faptul că ce vor cere de la Tatăl vor primi. M.E. Boismard şi A. Lamouille consideră că formula biblică din expresia „să mergeţi să aduceţi roadă" nu se referă la misiunea apostolilor, ci este vorba despre un semitism care ar trebui tradus prin „să purtaţi roade din ce în ce mai mult", conform M.E. BOISMARD şi A. LAMOUILLE, *Op. Cit.,* p. 372. Această interpretare susţine opinia Sf. Irineu despre glorificarea ucenicilor, despre progresul lor spre calitatea de ucenici perfecţi, care urmează modelul Maestrului şi iubesc pe oameni cu iubirea lui Dumnezeu.

De asemenea, ideea slavei[51] la care este invitat omul este întărită prin apelul la textul din In. 17:22-24 („Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem. Eu întru ei şi Tu întru Mine, ca ei sa fie desăvârşiţi întru unime, şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine. Părinte, voiesc ca, unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine şi aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava mea pe care Mi-ai dat-o, pentru că Tu M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii"). Iisus le-a dat deja ucenicilor slava lui şi anunţă că destinul lor este acela de a fi părtaşi slavei sale în eternitate. De aceea, îi cere Tatălui ca acest obiectiv să fie dus la îndeplinire şi îi înzestrează pe ucenici cu ceea ce el a avut pe pământ ca ei să poată ajunge acolo. În viziunea Sf. Irineu, pentru un asemenea scop, omul a primit o constituţie pe măsură, a fost modelat de Dumnezeu astfel încât să poată fi capabil să participe la fiinţa lui:

> „Dumnezeu l-a modelat (*plasmavit*) pe om de la început în vederea darurilor sale"[52].

Întruparea Fiului descoperă adevăratul scop al creaţiei omului şi asigură împlinirea lui încă din istorie, prin participarea omului la viaţa lui Dumnezeu în lume. Venirea Fiului în „domeniul propriu" (In 1:11) a adus cu sine coborârea Duhului Sfânt la oameni. Prin întrupare, Fiul a adus cu sine incoruptibilitatea pe care omul o primeşte prin comuniunea pe care o are cu Dumnezeu[53]. Prin conceptul de incoruptibilitate, Sf. Irineu dă o dimensiune istorică a împlinirii destinului omului prin trăirea sa cu Dumnezeu în Biserică, prin participarea la viaţa Duhului, cel care face omul să crească şi să tindă spre perfecţiune. Citând din 1In. 1:6-7 („Dacă zicem că avem împărtăşire cu El şi umblăm în întuneric, minţim şi nu săvârşim adevărul. Iar dacă umblăm întru lumină, precum El este în lumină, atunci avem împărtăşire unul cu altul şi sângele lui Iisus, Fiul Lui, ne curăţeşte pe noi de orice păcat), Sf. Irineu afirmă că omul îşi primeşte creşterea şi asemănarea cu Dumnezeu prin comuniunea pe care o are cu el:

> „noi primim creşterea de la cel care este perfect dinainte de toată creaţia, asemănarea cu el de la cel care este singur bun şi excelent, darul acestuia de la cel care are incoruptibilitatea"[54].

Evenimentul întrupării şi întreaga iconomie a Fiului demonstrează că omul aparţine lui Dumnezeu prin natura lui, fără să existe, ca la gnostici,

---

[51] Este important de observat că la Sf. Ap. Ioan tema slavei este legată de cea a unităţii ucenicilor şi a similitudinii relaţiei dintre Iisus şi ucenici, pe de o parte, şi cea dintre Iisus şi Tatăl, pe de altă parte. Unitatea din Sfânta Treime este modelul vieţii celei noi la care au fost invitaţi ucenicii, este participarea la viaţa şi slava lui Dumnezeu, care a găsit cu cale să vină să-şi facă locaş împreună cu omul în istorie, conform In. 14:23.

[52] AH 4.14.2

[53] AH 5.1.1

[54] Conform AH 5.1.1, Sf. Irineu continuă şi spune că toate acestea au fost hotărâte mai dinainte în Dumnezeu şi s-au împlinit la vremea potrivită prin iconomia Cuvântului.

oameni care să fie despărţiţi de Dumnezeu prin natura lor. Cuvântul Tatălui a luat un trup din natura umană existentă în Fecioara Maria şi arată prin asta că natura compusă a omului ţine de intenţia creatoare a lui Dumnezeu şi că apariţia materiei nu este un accident. Pentru a susţine această constituţie compusă a omului şi că omul în trup este chemat la viaţă, Sf. Irineu apelează la minunea vindecării orbului din naştere relatată în Evanghelia după Ioan cap. 9:1-12.

Pentru episcop, pericopa este un eveniment prin care se arată lucrarea lui Dumnezeu în toată profunzimea şi complexitatea ei. În vizorul interpretării nu este doar minunea şi puterea Mântuitorului, ci revelarea sub ochii noştri a modului în care a fost creat[55] Adam la început şi ce constituţie a primit de la creator. Cuvântul Tatălui este mâna lui Dumnezeu care l-a modelat pe om din ţărâna pământului. Această mână se face vizibilă şi arată lumii cine este creatorul de la facere. De asemenea, pentru Sf. Irineu este clar că pământul cu care Iisus a modelat ochii orbului este acelaşi cu pământul din care Adam a fost modelat la început[56]. În plus, pericopa din Evanghelie pune în evidenţă starea căzută a omului şi nevoia lui de baia regenerării (orbul a fost uns cu tină pe ochi şi apoi a fost trimis să se spele în scăldătoarea Siloam). Toată desfăşurarea lucrării lui Dumnezeu cu orbul combină planul creaţiei, constituţia compusă a omului şi planul iconomiei salvării. Orbul este un tip al omului care este invitat să recunoască pe cel care l-a modelat şi să înţeleagă că tot el este Domnul care l-a readus la viaţă prin venirea sa în lume[57].

b. Întruparea Fiului şi recapitularea tuturor lucrurilor (In. 1:12-14)

Prologul Evangheliei după Ioan asigură Sf. Irineu suportul pentru a realiza o legătură între întruparea Fiului şi recapitularea tuturor lucrurilor în Hristos, inclusiv a omului. Aşa cum am arătat în capitolul anterior, conceptul de recapitulare este unul complex şi are importante implicaţii antropologice.

În primul rând, participarea Fiului la condiţia omului de fiinţă creată reprezintă un principiu unificator[58] care împlineşte vocaţia întâiului Adam de

[55] Comentatorii moderni sesizează că această relaţie a textului cu crearea omului din ţărâna pământului se întâlneşte în gândirea patristică timpurie, aşa cum precizează, de exemplu, L. MORRIS, *Op, cit.,* p. 480.

[56] Conform AH 5.15.4-16.1, intenţia Sf. Irineu este dublă. Pe de o parte vrea să arate că minunea vindecării demonstrează că omul este creat din pământ, aşa cum afirmă Scriptura. Pe de altă parte, minunea confirmă identitatea aceluiaşi Dumnezeu creator de la început, a mâinilor lui Dumnezeu care sunt Fiul şi Duhul, cu Dumnezeul NT care a venit să salveze omul. Cuvântul este cel care la început a creat omul din ţărână şi tot el este cel care, potrivit relatării din Evanghelie, îl vindecă pe orb folosind ţărâna şi puterea sa creatoare.

[57] AH 5.15.3

[58] AH 3.16.6

a fi preot şi stăpân al creaţiei, de a uni şi a aduce toate lucrurile la Dumnezeu. Astfel, prin întrupare, Fiul împlineşte întreaga iconomie[59] a omului, inclusiv vocaţia sa de a fi mediator între lume şi Dumnezeu. Prin opera de recapitulare, omul are posibilitatea să actualizeze în istorie demnitatea sacerdotală a Fiului şi să fie un mijlocitor între lume şi Dumnezeu. Folosindu-şi creativitatea, omul foloseşte lumea pentru a crea şi aduce lumea înapoi la Dumnezeu ca un dar al lucrării sale[60].

În al doilea rând, prin întrupare, Fiul a recapitulat în sine întreaga experienţă umană şi a restaurat modul de existenţă a omului pierdut prin păcat, acela de a fi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu[61]. Această restaurare este înţeleasă de Sf. Irineu ca o remodelare[62] sau o renaştere a omului, idee care concordă cu viziunea Sf. Ap. Ioan potrivit căreia omul primeşte de la Fiul puterea să se mai nască o dată (In. 1:12-13).

c. Duh şi „carne". Omul perfect (In. 6:63)

Apelul Sf. Irineu la textul din In. 6:63 se realizează în contextul în care doreşte să demonstreze, contra gnosticilor, că trupul omului este destinat mântuirii în Împărăţia lui Dumnezeu. Un prim răspuns dat ereticilor este realizat de Sf. Irineu prin apelul la ceea ce el numeşte omul perfect, a cărui constituţie este Duhul, sufletul şi trupul[63]. Episcopul consideră că primul Adam nu a fost perfect[64], ci a fost creat ca o fiinţă care este chemată să atingă perfecţiunea în urma unui proces de creştere şi cu un ritm imprimat de Dumnezeu la creaţie. Argumentul principal al acestei viziuni este de ordin ontologic. Fiind creat, omul are un început al fiinţei sale şi este în mod necesar inferior celui care l-a creat, deci nu poate avea perfecţiunea Creatorului[65]. Conceptul de om perfect se conturează în special din metoda de lucru a Sf. Irineu. Acesta apelează la conceptul gnostic de om „spiritual" sau de om perfect, însă îl defineşte după viziunea sa antropolo-

[59] Conform AH 3.17.3-4, Sf. Irineu include în această iconomie divină coborârea Duhului Sfânt peste om, pentru ca omul să nu rămână steril, ci să se dezvolte după planul pe care Dumnezeu i l-a încredinţat.

[60] Am dezvoltat acest subiect în lucrarea „Închinarea prin darurile omului. O perspectivă antropologică şi eclesiologică la Sf. Irineu", lucrare nepublicată, prezentată în cadrul Şcolii doctorale.

[61] AH 3.18.1

[62] AH 5.1.1

[63] AH 5.9.1. În AH 5.9.1-14.4, Sf. Irineu realizează un amplu răspuns pentru gnostici, care utilizau textul Sf. Ap. Pavel din 1Cor. 15:50 pentru a susţine că trupul nu este destinat mântuirii.

[64] Conform AH 4.38.1, Sf. Irineu răspunde obiecţiei gnosticilor care întreabă: „Nu putea Dumnezeu să îl facă pe om perfect de la început?" Răspunsul episcopului nu vizează neputinţa lui Dumnezeu, ci statutul omului de fiinţă creată.

[65] Primul argument prezentat în AH 4.38.1 pune accentul pe faptul că omul abia creat este un copil. Această ideea a imperfecţiunii lui Adam nu înseamnă o lipsă în constituţia sa şi nici o ignoranţă a creatorului. Ca fiinţă creată, Adam are perfecţiunea fiinţei create, dar nu pe cea a creatorului.

gică biblică. În opinia episcopului, omul perfect are următoarea constituţie: trupul, sufletul şi Duhul[66].

Din textul cuvântării lui Iisus despre ”Pâinea vieţii” (In. 6:63: „Duhul este cel ce dă viaţă; trupul nu foloseşte la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh şi sunt viaţă”), episcopul preia ideea că Duhul este cel care dă viaţă şi că omul „spiritual” nu este omul fără trup, ci omul care are Duhul lui Dumnezeu. Iată ce înseamnă omul viu la Sf. Irineu:

> „sunt două lucruri care fac omul viu: este viu graţie participării la Duhul; este om prin substanţa cărnii[67]”.

În Evanghelia după Ioan, relaţia „carne” – Duh[68] mai apare în cap. 3:6, unde se vorbeşte despre cele două naşteri ale omului. Din text, pare că relaţia este una de opoziţie: Duhul contează, iar carnea nu foloseşte la nimic. Episcopul plasează însă apelul său la formula ioanină din cap. 6:63 într-un context paulin în care discută despre slăbiciunea cărnii şi despre faptul că această slăbiciune va fi absorbită de puterea Duhului, astfel încât omul să trăiască şi trupul său să fie luat în moştenire de Duhul Sfânt. Concluzia este că fără Duh, carnea rămâne moartă şi în final nu foloseşte la nimic, după formula ioanină.

Contextul euharistic în care apare textul utilizat de Sf. Irineu ar putea susţine interpretarea în sens paulin dată de acesta şi nu conduce la o viziune dualistă, conflictuală între „carne” şi Duh. Ucenicii nu înţeleg mesajul Mântuitorului şi se scandalizează la cele auzite pentru că se află în faţa unui adevăr care depăşeşte puterea lor firească de înţelegere. Reacţia lor este tipică pentru omul „carnal”, adică omul fără Duhul lui Dumnezeu, aflat în starea de cădere. Un asemenea om nu înţelege revelaţia, pentru că doar prin Duhul Sfânt se pot cunoaşte lucrurile lui Dumnezeu. Omul „spiritual”

---

[66] AH 5.9.1. Întâlnim aici o formulă care nu se înscrie nici în categoria dihotomistă şi nici în cea trihotomistă. Aşa cum menţionează A. Rousseau în nota 2 de la pag. 73, IRÉNÉE de LYON, *Contre les hérésies*, Sources Chrétiennes, Les Editions du Cerf, Paris, *Livre V*: 153, pp. 226-227, atenţia Sf. Irineu nu se concentrează pe al treilea element constitutiv al omului perfect, aşa cum interpretează unii autori moderni, ci pe primul, adică pe trup. Potrivit lui A. Rousseau, polemica cu gnosticii conduce la a spune că pentru Sf. Irineu omul perfect nu este doar unirea sufletului cu Duhul Sfânt, ci o unire din care nu trebuie să lipsească trupul.

[67] AH 5.9.2

[68] Există interpretări care sugerează că în In. 6:63 termenul „carne” trebuie înţeles „trupul” sau „carnea” lui Iisus despre care se vorbeşte un capitol mai sus. Ca atare, formula Mântuitorului face trimitere la iconomia completă a lui Dumnezeu care are în vedere venirea Duhului şi astfel se completează şi tabloul sacramental, căci de la Duhul Sfânt darurile euharistice devin trupul şi sângele Domnului, conform BEASLEY-MURRAY G.R., *Word Biblical Commentary, vol. 36, John*, varianta electronică, Word Books Publisher, Dallas, 1987, cap. 2. Pr. S. Tofană este de părere că termenul „carne” din acest verset are un înţeles negativ şi vizează slăbiciunea trupului omului care este privat de acţiunea Duhului. Ucenicii sunt dominaţi de „trup”, nu lasă Duhul să lucreze în ei şi nu pot primi cuvintele Mântuitorului, cf. S. TOFANĂ, *Cuvântarea despre Iisus “Pâinea vieţii”(In. cap.6) Repere în teologia ioaneică sacramentală,* „Studia Universitatis, Babes Bolyai, Theologia Orthodoxa”*,* 1-2, 2000, pp. 91-92.

poate primi cuvintele vieţii pentru că are Duhul Sfânt. El este omul viu, pentru că Duhul este cel care dă viaţă („cuvintele pe care vi le-am spus eu sunt Duh şi viaţă", In. 6:63).

d. Chipul lui Dumnezeu. Vederea lui Dumnezeu (In. 1:14-18, In. 14:9)

Sf. Irineu are de luptat cu gnosticii pe terenul interpretării Scripturii. Ereticii, fie citează eronat din Scriptură, fie interpretează după bunul lor plac textul sacru, astfel încât să îşi poată susţine tezele. Un astfel de exemplu este prezentat de Sf. Irineu cu privire la tema cunoaşterii Tatălui prin Fiul. Interpretând greşit textul din Mt. 11:27, gnosticii susţin că Dumnezeu nu a fost cunoscut de om înainte de venirea lui Hristos, deci profeţii din vechime au cunoscut şi predicat un alt Dumnezeu decât pe Tatăl lui Hristos[69]. Interpretarea Sf. Irineu şi replica dată gnosticilor este aceea că „nimeni nu-l poate cunoaşte pe Dumnezeu fără ajutorul lui Dumnezeu[70]", fără ca Dumnezeu să i se descopere. Aşadar, omul îl cunoaşte pe Dumnezeu doar prin voinţa Tatălui, care doreşte să se arate omului.

Revelaţia lui Dumnezeu s-a realizat în mai multe moduri: prin creaţie, care îl descoperă pe Dumnezeu ca un creator care aduce la fiinţă toate lucrurile fără ca acestea să fi existat mai înainte; prin om, care dovedeşte măiestria Artistului care l-a modelat; prin Fiul, care îl arată pe Tatăl cel nevăzut, conform cu In. 1:18: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut". Întruparea Cuvântului este evenimentul central şi punctul culminant al revelaţiei divine căci oferă omului posibilitatea să-l poată vedea[71] pe Dumnezeu, aşa cum afirmă şi pasajul din In. 14:9: „Iisus i-a zis: De atâta vreme sunt cu voi şi nu M-ai cunoscut, Filipe? Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl. Cum zici tu: Arată-ne pe Tatăl?". Sf. Irineu consideră că prin întrupare:

> „realitatea invizibilă, care se vede în Fiul, este Tatăl, iar realitatea vizibilă, în care este văzut Tatăl, este Fiul[72]".

În Hristos, Dumnezeul cel incomprehensibil şi invizibil s-a manifestat către om prin cel care poate fi înţeles şi văzut, adică prin Fiul său întrupat, care este în sânul Tatălui[73]. Relaţia dintre vizibil şi invizibil exprimă relaţia

[69] Conform AH 4.6.1, acest alt dumnezeu nu poate fi decât Demiurgul, o divinitate căzută şi ignorantă care se presupune pe sine singurul dumnezeu.

[70] AH 4.6.4

[71] Aşa cum afirmă textul din In. 14:9, vederea lui Dumnezeu este ceva care se întâmplă în istorie, în prezent, nu este ceva proiectat în viitor. Modul de viaţă al lui Iisus, faptele şi cuvintele sale trădează faptul că în lume se află un om diferit de toţi ceilalţi. Este vorba despre Fiul lui Dumnezeu care a devenit om dar care trăieşte într-o relaţie de unitate perfectă cu Tatăl, iar această relaţie face vizibilă identitatea sa divină şi îl reflectă pe Tatăl în lume.

[72] AH 4.6.6

[73] Conform AH 3.11.5-6, Sf. Irineu citează din In. 1:18 şi afirmă că: „Dumnezeul cel incomprehen-

dintre natura lui Dumnezeu, natura omului, întruparea Fiului şi scopul creaţiei. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat este chipul lui Dumnezeu, modelul după care a fost creat omul. În momentul creaţiei însă, acest chip era invizibil. Pentru Sf. Irineu, invizibilitatea chipului concordă cu starea de imperfecţiune a omului, pricina pentru care omul a fost instabil şi a pierdut repede asemănarea cu Dumnezeu, adică a căzut în păcat[74]. Întruparea Fiului face să apară chipul lui Dumnezeu. Prezenţa Cuvântului în lume ca om face ca arhetipul omului să devină vizibil în toată splendoarea sa. De aceea, al doilea Adam este omul perfect, omul care trăieşte plenar după constituţia omului de la creaţie, adică după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, în totală armonie cu Dumnezeu. În acelaşi timp, prin întrupare, Fiul îl arată omului pe Tatăl cel invizibil[75], pentru că el poartă pecetea Tatălui şi în el transpare asemănarea cu Dumnezeu. Asemănarea pierdută în primul Adam este restaurată într-un mod stabil în Iisus Hristos, care trăieşte după modelul de viaţă a lui Dumnezeu. De aceea, Iisus se miră de cererea lui Filip şi spune că cine l-a văzut pe el, l-a văzut pe Tatăl (In 14:9).

4. Concluzii

Sinopticii nu sunt o sursă foarte bogată pentru antropologia biblică în general şi nici pentru cea a Sf. Irineu. La episcopul de Lyon întâlnim totuşi câteva texte din aceste Evanghelii care sunt utilizate fie pentru a argumenta direct poziţia creştină a învăţăturii despre om în disputa cu gnosticismul, fie pentru a ajuta la clarificare altor texte biblice din perspectivă antropologică. În comparaţie cu literatura de specialitate, interpretările episcopului la textele analizate din sinoptici sunt originale şi aduc o serie de accente care contribuie la conturarea gândirii creştine despre om. Dintre acestea reţinem următoarele:

a. Destinul omului este acela de a fi părtaş la slava divină, de a se uni cu persoanele divine, de a-l vedea pe Dumnezeu. În iconomia sa treimică, Dumnezeu realizează progresiv acest obiectiv în istorie, iar punctul culminant al acesteia este întruparea Fiului, eveniment în care omul îşi găseşte împlinirea şi desăvârşirea.

b. Întruparea Logosului înseamnă repunerea omului pe direcţia progresului său către desăvârşire, către incoruptibilitate. Primind Duhul lui Dumnezeu, omul creşte întru asemănarea cu creatorul său prin asumarea liberă a vieţii celei noi întru Hristos şi prin efortul său susţinut de a rămâne

sibil s-a făcut cunoscut omului prin cel ce poate fi cuprins şi înţeles; Dumnezeul cel invizibil s-a făcut vizibil prin cel care poate fi văzut, adică Fiul Tatălui", care este în sânul lui şi care l-a făcut cunoscut pe Tatăl lumii.

[74] AH 5.16.2

[75] AH 5.16.2

pe această cale a desăvârşirii. Perfecţiunea omului se atinge în urma unui proces de creştere, incoruptibilitatea fiind o cunună, rezultatul unui exerciţiu de libertate care ia forma unei lupte.

c. Iconomia lui Dumnezeu nu se rezumă doar la rezolvarea problemei păcatului. Întruparea Fiului recapitulează omul şi întreaga sa istorie. Cuvântul vine să împlinească vocaţia omului de a fi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, de a ajunge la perfecţiune prin unirea cu Dumnezeu.

Evanghelia a patra îi asigură Sf. Irineu un suport teologic consistent pentru a susţine antropologia sa profund hristologică. Distanţa ontologică dintre om şi Dumnezeu admite o punte de legătură între creat şi necreat în evenimentul întrupării, iar devenirea Fiului relevă o serie de elemente privitoare la constituţia omului, destinul său şi modul de viaţă la care a fost chemat prin actul creaţiei:

a. Gândirea teologică trinitară a episcopului de Lyon evidenţiază caracterul personal al fiinţei umane şi capacitatea sa de a fi în comuniune cu Dumnezeu. Această corespondenţă dintre modul personal de viaţă al fiinţei divine şi cel al omului este acoperită de conceptul biblic de chip al lui Dumnezeu.

b. Întruparea Fiului descoperă adevăratul scop al creaţiei omului şi asigură împlinirea lui încă din istorie, prin participarea omului la viaţa lui Dumnezeu. Omul este creat ca o fiinţă liberă şi este chemată să fie destinatarul harului şi slavei lui Dumnezeu.

c. Fiul lui Dumnezeu a devenit fiul omului pentru ca omul să renască la adevărata viaţă şi să devină fiul adoptiv al lui Dumnezeu. Devenirea Fiului are ca efect devenirea omului, naşterea sa din Dumnezeu fiind o reoriginare, o schimbare fundamentală a statutului său ontologic.

d. Nu există un conflict între „carne” şi Duh, pentru că omul „perfect” este omul natural (trup şi suflet) care primeşte Duhul Sfânt şi participă la viaţa divină. Dualismului grec şi oricărei forme de spiritualism i se răspunde prin viziunea biblică despre om ca o fiinţă compusă destinată să participe la incoruptibilitatea fiinţei lui Dumnezeu.

e. Chipul şi asemănarea lui Dumnezeu sunt revelate în omul Iisus Hristos şi apoi sunt actualizate în lume prin lucrarea Duhului Sfânt în cei ce cred în Fiul. Cuvântul întrupat face vizibil arhetipul după care a fost creat primul Adam şi modul personal de viaţă la care acesta a fost chemat, ca să trăiască etern prin relaţia sa cu persoanele Sfintei Treimi.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE MAESTRU AL GENULUI EPISTOLAR

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

St. Basil the Great Master of Epistolary Genre.

The letter, this species extra-church but New Testamentary species was highly praised by the Fathers, who used the epistolary genre ambivalent: both for interpersonal communication and the spread of complex theological options for support and their generalization.

Correspondence is one side of the representative aspect of the rich cultural and spiritual heritage father of St. Basil the Great. This collection of letters is important not only for theologians, but also for historians alike, providing valuable information about the distant past of Christianity, as well as other issues illustrating avatars that passed Oriental Roman in the fourth century

The letters of Cappadocian hierarch have privileged to transmit rudimentary information, direct, spontaneous manner, directly to the issuer that was addressed, with all the explanations that can be attached, providing for the historian a basis of interpretations and a horizon of connections with other source categories.

Epistola – gen al literaturii patristice

Genul epistolar este cel mai vechi gen al literaturii patristice, epistola fiind considerată forma filologică prin care îşi face apariţia literatura patristică însăşi[1]. Înainte de a fi avut tratate dogmatice, expuneri istorice ori colecţii de predici, Biserica creştină a avut o literatură de gen episto-

[1] Prof. dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie,* vol. I, traducere de lect. dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 107.

lar[2]. Din cele 27 de cărţi ale Noului Testament, 21 sunt epistole. Apoi, o parte consistentă a literaturii Bisericii primare este constituită din scrisori, care întrupează într-un mediu creştin incipient varietatea de forme şi funcţii pe care epistola le avea în literatura elenistică.

Moreschini şi Norelli reiau în primul volum din lucrarea dedicată istoriei literaturii creştine vechi, distincţia pe care o face A. Deissmann[3] între scrisorile propriu-zise, destinate comunicării imediate şi având un caracter privat, şi epistole, producţii în care forma epistolară este doar un artificiu şi serveşte ca suport pentru tratarea unui subiect destinat unui public larg, ajungând la concluzia că prezenţa unor elemente formale tipice pot conferi aspect epistolar unor scrieri foarte diverse[4].

La rândul său, Hubertus R. Drobner oferă o privire sintetică asupra trăsăturilor principale ale genului literar epistolar şi a funcţiilor acestuia în literatura patristică[5]. Potrivit aprecierilor acestuia există, de asemenea, două mari categorii de scrisori care pot fi circumscrise acestui gen: scrisori particulare şi scrisori literare sau epistole.

Scrisori particularele, iniţial, nu au fost redactate în vederea publicării întrucât evidenţiau aspecte ale vieţii cotidiene, dar care, fie în timpul vieţii fie după moartea expeditorului sau a destinatarului, datorită conţinutului lor au fost făcute publice intrând astfel sub incidenţa categorială a acestui gen literar.

Epistolele au fost redactate de autorii lor, de la început, cu intenţia clară a publicării. Principale forme pe care genul literar epistolar le-a dezvoltat, în opinia lui Drobner, sunt următoarele: scrisori oficiale[6], scrisori instructive/educative[7], scurte tratate tematice[8], scrisori „din cer”[9] şi scri-

---

[2] Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Studiu introductiv,* în Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole,* traducere, introducere şi note de pr. Teodor Bodogae, ediţie revăzută de Tudor Teoteoi, Editura Basilica, Bucureşti, 2010, p. 9.

[3] Această distincţie este amplu argumentată şi exemplificată, în special cu privire la epistolele nou testamentare de A. Deissmann în lucrarea *Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt,* Mohr, Tübingen, 1923.

[4] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine,* vol. I, *De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare,* traducere de Hanibal Stănciulescu şi Gabriela Sauciuc, ediţie îngrijită de Ioan-Florin Florescu, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 16.

[5] Vezi excursul său pe această temă în Hubertus R. Drobner, *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction,* translated by Siegfried S. Schatzmann, Henderson, Peabody, Ma, 2007, pp. 174-180.

[6] Acestea exprimau puncte de vedere cu privire la probleme sociale, politice şi ulterior religioase.

[7] Erau adresate de regulă de către persoane mai în vârstă unor tineri (tatăl către fiu, maestrul către ucenic) şi cuprindeau îndemnuri filosofice, morale şi îndrumări de viaţă.

[8] Prin intermediul acestora se răspândeau ideile noi.

[9] Li se atribuia autoritate divină fiind prezentate ca scrisori educative provenind de la zei. De regulă cuprinsul lor era organizat în trei părţi: o primă parte în care era descrisă modalitatea în care au fost primite sau descoperite de cel care le-a consemnat în scris; urmau apoi inevita-

sori pseudonime[10].

În literatura creştină au fost preluate şi adaptate toate aceste forme ale genului epistolar[11]. Mai mult ele au fost îmbogăţite, apărând elemente noi. Dintre acestea amintim: scrisorile sinodale[12], scrisorile de mărturie[13], scrisorile pascale[14] şi scrisorile papale[15].

Scrisoarea/epistola, această specie *extra-bisericească dar şi nou testamentară*[16], a fost foarte preţuită de către Sfinţii Părinţi, care au întrebuinţat genul epistolar în mod ambivalent: atât pentru comunicare interpersonală, cât şi pentru răspândirea unor opţiuni telologice complexe, pentru susţinerea şi generalizarea lor.

Factorii care au contribuit la preluarea în literatura patristică a genului epistolar sunt sintetizaţi de Ioan G. Coman care consideră că *legăturile neîntrerupte dintre comunităţile creştine, nevoia de a catehiza la distanţă, interesele şi afecţiunea dintre prieteni, dintre rude, dintre mărturisitorii aceleiaşi credinţe, dorinţa de a răspunde la o nedumerire doctrinală şi alte imponderabile ale vieţii au provocat o foarte bogată literatură epistolară*[17].

În ciuda vechimii epistolei ca gen literar, abia în perioada post-constantiniană, în epoca de aur a literaturii creştine, asistăm la alcătuirea celor mai însemnate colecţii epistolare. Acestea ne descoperă nu numai multiplele preocupări ale autorilor lor, ci sunt impregnate cu elemente doctrinare şi oferă mărturii despre aspectele religioase, sociale, politice sau eco-

---

bil mustrările şi avertizările şi, în final, recomandările profilactice. Exemplul clasic din canonul scriptiuristic nou testamentar este Apocalipsa, iar dintre scrierile părinţilor apostolici, Păstorul lui Herma.

[10] În antichitate era o practică des întâlnită aceea de a pune o scrisoare sub numele unei mari personalităţi care îi conferea astfel autoritate.

[11] Dintre lucrările care se ocupă pe larg cu aceste aspecte amintim: Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity,* The Westminster Press, Philadelphia, 1989; Ernest Randolph Richards, *Paul and first-century letter writing,* InterVarsity Press, 2004; J. L. White, *Light from Ancient Letters,* Fortress Press, Philadelphia, 1986; Hans-Josef Klauck, *Ancient Letters and the New Testament,* Baylor University Press, 2006; H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts,* New Haven, 1995; A. J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists,* Scholars Press, Atlanta, 1988.

[12] Erau adresate comunităţilor ecleziale sau unor Biserici care nu au fost reprezentate la întrunirile sinodale, pentru a face cunoscute hotărârile luate în sinod.

[13] Sunt frecvent întâlnite la finalul persecuţiei lui Deciu. Prin intermediul lor mărturisitorii îi recomandau pe lapsi în vederea reintegrării în comunităţile euharistice.

[14] Iniţial, prin intermediul lor, patriarhul Alexandriei comunica, în urma observaţiilor astrologilor, data serbării paştilor. Ulterior, pe lângă aceste chestiuni de ordin tehnic, au fost abordate şi probleme teologice, spirituale sau disciplinare.

[15] Acestea erau de fapt hotărâri oficiale cu privire la diverite aspecte ale vieţii bisericeşti luate de episcopul Romei. Dacă iniţial tonul acestor acte era unul frătesc, spre sfârşitul secolului al IV-lea şi mai ales în secolul al V-lea, acestea au fost redactate pe un ton foarte oficial, autoritar.

[16] Prof. dr. Stylianos G. Papadopoulos, *op. cit.,* p. 107.

[17] Pr. prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995, p. 25.

nomice ale vremii. Practic, întreaga societate a acelor timpuri se aşterne şi trăieşte în faţa noastră, graţie colecţiei de scrisori personale sau enciclice ale Sfinţilor Atanasie[18], Vasile cel Mare, Grigore Teologul[19], Grigore de Nyssa[20], Ioan Gură de Aur[21] sau Sinesiu de Cirene[22].

Dintre toate acestea, scrisorile Sfântului Vasile cel Mare sunt receptate ca adevărate perle ale artei epistolare creştine, neîntrecute atât din punct de vedere al stilului şi al limbii, cât şi în ceea ce priveşte profunzimea şi căldura sentimentelor sau varietatea ariilor de interes şi a cunoştinţelor personale pe care le întrupează.

Sfântul Vasile cel Mare – maestru al genului epistolar

Corespondenţa constituie o latură dintre cele mai reprezentative ale bogatei moşteniri culturale şi duhovniceşti a marelui părinte capadocian. Această colecţie de scrisori este importantă nu numai pentru teologi, ci şi pentru istorici, în egală măsură, oferind valoroase informaţii cu privire la trecutul îndepărtat al creştinismului, ca şi la alte aspecte ce ilustrează avatarurile prin care trecea romanitatea orientală în secolul al IV-lea[23].

Corpusul epistolar vasilian numără 365[24], 366[25] sau 368[26] de scrisori,

[18] Din corpusul epistolar atanasian s-au păstrat doar un număr redus de scrisori. Dintre acestea doar puţine au caracter personal sau privat, majoritatea fiind decrete sau acte oficiale, iar unele chiar adevărate tratate teologice. Din acest motiv ele prezintă o importanţă majoră pentru istoria arianismului şi pentru dezvoltarea doctrinei creştine în secolul al IV-lea. Majoritatea acestor documente se regăsesc în P.G., vol. 26.

[19] Grigorie de Nazianz este primul autor creştin de limbă greacă de numele căruia se leagă constituirea şi publicarea, în timpul vieţii, a unei colecţii de scrisori, dar şi elaborarea unei teorii a epistolografiei. Scrisorile sale se regăsesc în PG, vol. 37; din punct de vedere metodologic reprezentativă este Scrisoarea 51 către Nicobul.

[20] S-au păstrat un număr de 30 de scrisori. P.G., vol. 44, col. 999-1108.

[21] Se păstrează 236/242 de scrisori, majoritatea datând din perioada celui de al doile exil al său (404-407). PG, vol. 52. În limba română au fost publicate în ediţie completă în traducerea pr. prof. Dumitru Fecioru, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrisorile; Către persoane oficiale; Către diaconiţa Olimpiada; Către alte persoane,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2008. Vezi, de asemenea, scrisorile către Olimpiada, în volumul Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrisori din exil către Olimpiada şi cei rămaşi credincioşi, despre deprimare, suferinţă şi providenţă,* traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, f.a., pp. 135-329.

[22] Colecţia epistolară sinesiană numără 156 de scrisori, P.G., vol. 66, col. 1321-1560. Johannes Quasten, *Patrology,* vol. III, Christian Classics, Ave Maria Press, Notre Dame, IN, f.a., p. 4.

[23] Tudor Teoteoi, *Notă asupra ediţiei*, în Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole,* traducere, introducere şi note de pr. Teodor Bodogae, ediţie revăzută de Tudor Teoteoi, Editura Basilica, Bucureşti, 2010, p. 5.

[24] P.G., vol. 32, col. 220-1112

[25] Basil, *Letters and Select Works,* in *Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. 8, second series, edited by Philip Schaff and Henry Wace, second printing, 1999, pp. 109-327 şi Sfântul Vasile cel Mare, *Corespondenţă (Epistole),* în vol. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, partea a III-a,* traducere, studiu-introductiv, comentarii şi indici de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în colecţia Părinţi şi Scriitori Bisericeşti (P.S.B.), vol. 12, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988, pp. 93-636.

[26] Hubertus R. Drobner, *op. cit.,* p. 273.

în funcţie de ediţie, Quasten organizând aceste scrisori în opt grupe tematice: scrisori de prietenie[27], scrisori de recomandare[28], scrisori de consolare[29], scrisori canonice[30], scrisori morale şi ascetice[31], scrisori dogmatice[32], scrisori liturgice[33] şi scrisori istorice[34].

Din punct de vedere al numărului scrisorilor, Sfântul Vasile cel Mare este întrecut, dintre autorii din veacurile IV şi V, doar de Isidor Pelusiotul († 440) de la care ni s-a păstrat un corpus epistolar însumând 2012 scrisori[35] şi de Nil de Ancira sau Sinaitul († 430) de la care s-au păstrat 1061 de scrisori[36].

Dintre cei mai cunoscuţi corespondenţi ai Sfântului Vasile cel Mare amintim: Ambrozie al Milanului[37], Amfilohie de Iconiu[38], Apolinarie de Laodiceea[39], Atanasie al Alexandriei[40], Barsas al Edesei[41], Papa Damasus[42], Diodor de Tars[43], Epifaniu de Salamina[44], Eusebiu de Samosata[45], Eustatiu al Sebastei[46], Grigorie de Nazianz[47], Grigorie de Nyssa[48], Himerius[49], Meletie al Antiohiei[50], Libanius[51], Petru al Alexandriei[52], ş.a.. Scrisorilor adresate acestor

---

[27] Scrisorile 1, 3, 4, 7, 12-14, 17, 19-21, 27, 56-58, 63, 64, 95, 118, 123, 124, 132-135, 145-149, 152-158, 162-165, 168, 172-176, 181, 184-186, 192-196, 198, 200, 201, 208-210, 232, 254, 255, 259, 267, 268, 271, 278, 282, 284, 285, 320, 332-334.

[28] Scrisorile 3, 15, 31-37, 72-78, 83-88, 96, 104, 108-112, 137, 142-144, 177-180, 271, 273-276, 279-281, 303-319. În aceeaşi categorie se regăsesc şi scrisorile schimbate de Vasile cel Mare cu Libaniu, 335-359. Dintre acestea, doar scrisorile 335-346 şi 358 sunt acceptate, de majoritatea cercetătorilor, ca fiind autentice.

[29] Scrisorile 5, 6, 28, 29, 62, 101, 107, 139, 140, 206, 227, 238, 247, 256, 269, 300-302.

[30] Scrisorile 53, 54, 188, 199, 217.

[31] Scrisorile 2, 10, 11, 14, 18, 22-26, 49, 65, 83, 85, 97, 106, 112, 115, 116, 161, 173, 174, 182, 183, 197, 219-222, 240, 246, 249, 251, 259, 277, 283, 291-299, 366.

[32] Scrisorile 9, 52, 105, 113, 114, 125, 129, 131, 159, 175, 210, 214, 226, 233-236, 251, 258, 261, 262.

[33] Scrisorile 93, 207.

[34] Scrisorile 39, 40, 41, 60 şi 204. Quasten, *op. cit.,* pp. 221-226.

[35] P.G., vol 78.

[36] P.G., vol. 79, 81-582.

[37] Scrisoarea 197.

[38] Scrisorile 150, 161, 176, 188, 190, 199-202, 217, 218, 231-236, 248.

[39] Scrisorile 361, 363.

[40] Scrisorile 61, 66, 67, 69, 80, 82.

[41] Scrisorile 264, 267.

[42] Scrisoarea 371.

[43] Scrisorile 135, 160.

[44] Scrisoarea 258.

[45] Scrisorile 30, 34, 48, 95, 100, 127, 128, 136, 138, 141, 145, 162, 198, 209, 237, 239, 241, 268.

[46] Scrisorile 79, 119, 223.

[47] Scrisorile 2, 7, 14, 19, 71, 368.

[48] Scrisorile 38, 58.

[49] Scrisorile 274, 275.

[50] Scrisorile 57, 68, 89, 120, 129, 216.

[51] Scrisorile 335-359.

[52] O analiză minuţioasă şi aproape eshaustivă asupra universului de prieteni ai Sfântului Vasile

personalităţi li se adaugă altele adresate unor episcopi cărora nu li se specifică numele, preoţilor, călugărilor, magistraţilor, ofiţerilor, soldaţilor, asceţilor, laicilor, unor comunităţi sau conducătorilor acestor comunităţi[53].

Toate aceste scrisori ne demonstrează marea arie de influenţă pe care a exercitat-o Sfântul Vasile cel Mare în epoca sa, el având o poziţie privilegiată nu numai în gestionarea unor situaţii particulare din jurisdicţia sa eclezială, ci determinând în mod hotărâtor viaţa publică, politica ecleziastică şi viaţa religioasă a vremii[54].

Din punct de vedere al conţinutului, unul dintre cei mai buni cunoscători ai problematicii epistolarului vasilian, traducătorul în limba română a acestuia, pr. prof. Teodor Bodogae, opinează că *epistolele păstrate sub numele Sfântului Vasile n-au pereche în toată literatura creştină prin mulţimea şi varietatea informaţiilor privitoare la viaţa bisericească în general, la controversele dogmatice, morale, ascetice, canonice, dar şi literare şi culturale din acel timp*[55].

Ceea ce a contribuit şi mai mult la creşterea prestigiului deosebit al Sfântului Vasile pe tărâmul literaturii epistolare a fost admiraţia marelui său prieten, Grigorie Teologul, care a şi dispus să se multiplice textul scrisorilor sale şi să fie prezentate ca „model al genului”[56]. Editorii şi comentatorii scrisorilor Sfântului Vasile cel Mare, dar şi a celorlalţi capadocieni constată o reală influenţă a epistolografiei greceşti din epoca sofisticii târzii asupra scriitorilor capadocieni. Semnificativă este, din această perspectivă, epistola 51 a Sfântului Grigorie Teologul adresată unui nepot al său, Nicobul, în care, imitând principiile retoricii lui Gorgias din dialogurile lui Platon, recomandă un scris cu fraze cât mai concise, cât mai clare şi compuse cât mai fermecător şi mai elegant. Căci, zicea el, „cea mai bună şi mai reuşită epistolă e cea care va putea convinge în acelaşi timp atât pe omul simplu, cât şi pe cel cult, fără să mai fie nevoie de comentarii. Frumuseţea frazei nu o dau nici ornamentul şi nici încărcătura podoabei, ci felul în care foloseşti o sentinţă, o zicală, o glumă chiar, dar să le ştii doza în aşa fel încât să nu abuzezi afecând prin grosolănie, prin risipă de vorbe ori prin

---

cel Mare din perspectiva corespondeţei sale o găsim la Robert Pouchet, *Basile le Grand et son universe d'amis d'apres sa correspondance: Une stratégie de communion,* Studia Ephemeridis „Augustinianum”, 36, Institutum Pontificium Augustinianum, Roma, 1992, 799 p.. Vezi şi excelenta analiză asupra corespondenţei lui Vasile cel Mare a lui Paul Jonathan Fedwick, *The Letters,* Corpus Christianorum, Bibliotheca Basiliana Universalis, I, 1993, 797 p..

[53] Hubertus Drobner, *op. cit.,* pp. 275-276. Cea mai recentă lucrare apărută în literatura teologică românească dedicată exclusiv analizei corpusului epistolar vasilian este cea semnată de Pr. dr. Mircea Florin Cricovean, *Destinatarii şi problematica scrisorilor vasiliene,* Editura Emia, Deva, 2007.

[54] Hubertus Drobner, *op. cit.*, p. 275.

[55] Pr. Prof. Teodor Bodogae, *art. cit.,* p. 10.

[56] *Ibidem,* p. 11.

aluzii prea provocatoare. Cea mai mare frumuseţe constă în aceea de a nu te lăuda cu ea”[57].

Dacă avem în vedere aceste criterii ale artei epistolare enunţate şi aplicate de Sfântul Grigorie de Nazianz şi, totodată, aprecierile sale, Sfântul Vasile cel Mare s-a dovedit un adevărat maestru al genului. Acest fapt este certificat şi de un alt erudit corespondent al său, retorul Libaniu, care recunoaşte că a fost înfrânt de Vasile cel Mare „prin frumuseţea scrisorilor”[58]. Sfântul Grigorie Teologul, el însuţi un poet şi scriitor de geniu[59], va recunoaşte deschis într-una din epistolele sale: „Totdeauna am pus pe Vasile deasupra mea, cu toate că el gândea că lucrurile ar sta invers. Din respect faţă de adevăr, totdeauna am pus scrisorile lui înainte, abia pe locul al doilea lăsând să urmeze ale mele. Doresc să fim mereu puşi unul lângă altul fără să mă dau pe mine drept pildă de cumpătare şi de condescendenţă”[60].

Dincolo de aceste considerente de ordin stilistic, corespondenţa Sfântului Vasile cel Mare excelează şi în ceea ce priveşte funcţiile pe care le instrumentează. Astfel, pentru marele ierarh capadocian, epistola este nu numai un mijloc de comunicare, ci şi unul apologetic, o excelentă armă pentru apărarea credinţei, un instrument prin intermediul căruia propovăduieşte, încurajează, mustră, îndrumă şi conduce comunităţi şi persoane. Din acest punct de vedere, scrisorile vasiliere sunt, după descrierea lui Grigorie de Nazianz, adevărate „săgeţi cu cerneală”[61], parte a strategiei şi a „arsenalului” de conducere a comunităţilor creştine aflate sub jurisdicţia şi influenţa sa.

Dacă analizăm textul scrisorilor putem constata că Vasile se foloseşte de ele pentru a încuraja pe cei persecutaţi, pe cei care au suferit pierderi sau au fost nedreptăţiţi; pentru a explica în detaliu unele chestiuni legate de credinţă, cum ar consubstanţialitatea lui Hristos, divinitatea şi umanitatea sa, precum şi natura necreată a Duhului Sfânt; pentru a confirma validitatea unor hotărâri bisericeşti; pentru a clarifica principiile vieţii evanghelice sau pentru a apăra drepturile celor oprimaţi[62].

Adesea, deşi exista posibilitatea ca scrisorile să fie trimise pe cale oficială, Sfântul Vasile cel mare opta pentru trimiterea lor prin mesageri de încredere, care, prin viu grai, aveau posibilitatea să ofere explicaţii şi să întărească cele relatate în scris. Elocvent în acest sens este următorul pasaj dintr-o scrisoare adresată episcopului Elpidios, unul dintre ierarhii apropiaţi

[57] P.G. 37, 105, apud Ibidem, p. 10.
[58] Scrisoarea 338, *Libaniu către Vasile,* în Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole,* p. 488.
[59] Vezi lucrarea lui Ioan G. Coman, *Geniul Sfântului Grigorie de Nazianz,* Editura Institutului Român de Bizantinologie, nr. 3, 1937.
[60] P.G. 37, 109, apud Pr. Prof. Teodor Bodogae, *art. cit.,* p. 11.
[61] P.G. 36, 553A, apud Paul Jonathan Fedwick, *The Church and the charisma of leadership in Basil of Caesarea,* second edition, Wipf and Stock Publishers, f. a., p. 167.
[62] Paul Jonathan Fedwick, *The Church and the charisma of leadership in Basil of Caesarea,* p. 171.

lui: „Iarăşi am angajat pe scumpul nostru co-preot, Meletie, să aducă salutările mele iubirii Tale. Ne hotărâsem, cu toate acestea, să-I cruţăm din pricina bolii pe care o contractase de bunăvoie, făcându-şi trupul rob de dragul Evangheliei lui Hristos, dar m-am gândit că mi s-ar fi cuvenit să Te salut eu personal prin astfel de mijlocitori în stare să suplinească cu uşurinţă prin ei înşişi tot ce n-a fost notat în scrisoare şi să devină pentru cel care o primeşte, ca şi pentru cel care o scrie, un fel de **scrisoare însufleţită** (s. n.)”[63].

În alte împrejurări transmiterea scrisorilor prin prieteni devotaţi era o opţiune dictată de raţiuni de securitate a corespondenţei. Sfântul Vasile însuşi explică aceste raţiuni şi mecanismul de transmitere a epistolelor sale: „Îndată ce am găsit prilej, am trimis scrisoarea pe adresa preaminunatului bărbat care e comitele Terenţiu, gândindu-mă că aş provoca mai puţine bănuieli dacă în problemele amintite i-aş scrie prin mijlocirea unor persoane străine, dar, în acelaşi timp, vrând ca nici să nu lipsească cu totul din această acţiune preaiubitul frate Akakios. Am predat, aşadar, epistola perceptorului de impozite din ordinul prefecţilor, care călătoreşte cu poşta publică, cerându-i ca mai întâi scrisoarea să-ţi fie predată ţie”[64].

În ciuda faptului că Sfântul Vasile constientizează şi utilizează ca nimeni altul scrisoarea ca instrument care permite largi şi variate aplicaţii, preocuparea sa esenţială este una de natură spirituală şi anume aceea de a zidi duhovniceşte prin intermediul ei şi prin intermediul oricărei alte scrieri: „nu ne lăsăm antrenaţi la scris de dorul după măriri deşarte, ci doar de intenţia de a lăsa fraţilor noştri sfaturi de discursuri utile”[65].

Acest principiu pe care îl aplică în redactarea propriilor scrieri îi permite, atunci când i se cere părerea, să emită judecăţi de valoare obiective şi argumentate asupra unor scrieri. Astfel este cazul cu două lucrări ale preotului Diodor din Antiohia, ulterior episcop de Tars, pe care Vasile le analizează punând în lumină, atât din punct de vedere al fondului cât şi a formei, moştenirea culturii clasice şi modul asumării ei în literatura creştină: „Am citit cărţile trimise de desăvârşirea ta. Cea de-a doua mi-a făcut plăcere deosebită, nu numai din pricina scurtimii ei, lucru firesc la un om zăbavnic şi mai obosit în toate, ci în acelaşi timp şi pentru că e concentrată în idei, iar combaterea ereziilor şi răspunsurile cuvenite sunt limpede expuse. În acelaşi timp, şi simplitatea expresiilor şi lipsa unui limbaj meşteşugit mi s-au părut foarte potrivite cu ceea ce se aşteaptă de la un creştin care scrie nu atât ca să impresioneze prin ştiinţă, cât mai ales spre folosul de obşte. Prima carte, în care vigoarea ideilor e aceeaşi în ceea ce priveşte tratarea problemelor, dar fiind încărcată de expresii mai bombastice, de figuri de

[63] Scrisoarea 205, *Vasile către episcopul Elpidios,* în Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole,* p. 317.
[64] Scrisoarea 215, *Vasile către preotul Dorotei,* în Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole,* p. 335.
[65] Scrisoarea 135, *Vasile către preotul Diodor,* în Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole,* p. 221.

stil mai variate şi de farmecul tipic dialogurilor, mi-a făcut impresia că cere mai mult timp, în cazul în care ai vrea să o pătrunzi până la capăt, precum şi un apreciabil efort de gândire pentru cel ce ar dori să înţeleagă ideile şi să le reţină în memorie. Întrucât chiar dacă obiecţiile şi problemele folosite aici în expunere par a introduce în lucrare o vioiciune obişnuită dialogului, totuşi, prin oprirea şi întârzierea pe care o produc întrerup continuitatea gândirii şi reduc din puterea discursivă a cuvântului"[66].

Sfântul Vasile cel Mare nu a fost preocupat numai de fixarea unor norme cu privire la fondul scrierilor, ci a adresat sfaturi utile şi celor care se ocupau efectiv cu scrierea textelor, cu forma, tahigrafii şi copiştii.

Tahigrafului îi spune: „Cuvintele au o fire înaripată, de aceea au nevoie de semne, pentru ca scribul să le prindă repede în zbor. De aceea tu, fiule, formează deplin semnele scrisului şi punctează logic pasajele. O greşeală oricât de mică poate strica o cuvântare întreagă, în schimb sârguinţa scriitorului marchează corect ceea ce spune"[67].

Unui copist îi cere: „Să scrii drept şi să te folosesti de linii drepte: mâna să n-o apuce nici deasupra, nici să coboare în jos ca în nişte prăpăstii. Nu sili condeiul să meargă brambura, cum făcea racul lui Esop, ci mergi drept, ca şi cum ai lua-o după sfoara întinsă a zidarului, care păstrează peste tot aceeaşi distanţă şi care se fereşte de orice nereguli. Ceea ce-i strâmb e urât, pe când ceea ce-i drept e plăcut la vedere şi nu lasă ochii cititorului să se ridice sau să coboare ca pompele, aşa cum mi s-a întâmplat şi mie de câte ori am citit scrisorile tale. Intrucât liniile tale parcă urcă pe o scară, am fost nevoit ca, atunci când trec de la un rând la altul, să-mi ridic ochii tocmai spre limita cea mai de sus şi apoi să cobor spre celălalt colţ al hârtiei, iar şirul nu-l vedeam nicăieri: de aceea am fost nevoit să mă trag înapoi ca racul şi să văd care-i ordinea, urmând mersul lui Teseu atunci când a luat-o după firul Ariadnei. De aceea, să scrii drept şi să nu-ţi mai toceşti mintea cu o scriere strâmbă şi imperfectă"[68].

Această preocupare meticuloasă pentru detalii şi pentru modul de prezentare a conţinutului izvora la Vasile cel Mare din dorinţa ca autorii creştini să nu fie dispreţuiţi de marii admiratori şi promotori ai culturii clasice şi să nu fie acuzaţi că sunt neglijenţi şi nesocotesc arta scrierii, atât de preţuită de elini.

Întrucât Sfântul Vasile a aplicat la propriile scrieri exigenţele impuse altora, aceasta a făcut ca peste veacuri, pentru arta epistolară şi retorică, el să fie un adevărat exemplu. În secolul al IX-lea, Fotie, în celebra sa Biblioteca, remarca cu privire la lucrările sale următoarele virtuţi: puritatea stilului,

[66] *Ibidem*, pp. 220-221.
[67] Scrisoarea 333, *Vasile către un secretar/tahigraf,* în Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole,* p. 484.
[68] Scrisoarea 334, *Vasile către un copist,* în Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole,* pp. 484-485.

ordinea şi luciditatea gândirii, fluiditatea ideilor şi forţa persuasivă. Având în vedere aceste calităţi care fac, în special, din scrisorile vasiliene modelul perfect, Fotie nu ezita să recomande ca, în studiul artei retorice, lucrările lui Vasile cel Mare să înlocuiască pe cele ale lui Platon sau Demostene[69].

Din punct de vedere al valorii istorice a corespondenţei ierarhului capadocian, trebuie să remarcăm că scrisorile sale au privilegiul de a transmite informaţia frustă, directă, într-o manieră spontană, direct emitentului căruia îi era adresată, cu toate explicaţiile ce o pot însoţi, asigurând istoricului atât un temei al interpretărilor, cât şi un orizont al conexiunilor cu alte categorii de surse.

În general, scrisoarea este un izvor subiectiv, ca orice sursă narativă, valabil deoarece oferă o informaţie pentru un moment dat, un moment în care istoricul trebuie să plaseze faptul respectiv, altfel informaţia poate fi perimată. De la conţinut la limbaj sau scriitură, de la expresiile de adresare până la cele de încheiere, scrisoarea are şi meritul că transmite, pe lângă o informaţie istorică, o stare de spirit, un caracter; adeseori poate dezvălui o personalitate sau pur şi simplu gândurile ori simţămintele unui om într-o anumită condiţie fizică sau stare emoţională, prins într-un climat politic ostil sau aflat în momente de reculegere. Deseori scrisoarea reprezintă şi un mijloc de eliberare pentru autorul ei, în confruntarea cu diverse obstacole din viaţă, de aceea este în primul rând subiectivă, reprezintă personajul care o scrie şi atitudinea faţă de corespondent.

[69] Paul Jonathan Fedwick, *The Church and the charisma of leadership in Basil of Caesarea,* p. 173.

BISERICILE ROMÂNEŞTI DIN COMITATUL TURDA-ARIEŞ ŞI MIŞCAREA NAŢIONALĂ A ROMÂNILOR DIN IMPERIUL HABSBURGIC ŞI AUSTRO-UNGARIA (1850-1900)

DAN MELENTI

The present study emphasizes the involvement of the Romanian Church from the Turda-Arieş county in the national movement of the Romanians from the Austro-Hungarian Empire. After almost a decade of recess, under absolute regime and along with the new realities of the liberal period, Turda county, former center of resistance in the 1948 Revolution, had quickly came back as the forefront of the political life of the Romanians from Ardeal, through ecclesiastic as well as laic figures. The spokesmen of the people from Turda had partaken to all the major events of the Romanian political life and two of the Greek Catholic protopopes of the county had made their mark as important figures during the period 1861-1869: Ilie (Elie) Vlassa and Simion Balint. They, along with other priests, were the ones to tacitly support the ascension of Ioan Raţiu as the head of the national movement after the conference at Miercurea. Also, they consistently supported the passive current that was imposed by Ioan Raţiu and George Bariţiu. After 1869, when the lead of the national movement was taken over by laics, the spokesmen of the church from Turda-Arieş continued their political mission locally : they supported various political manifestations, the electoral passivity and they manifested their solidarity with the heroes of the Independence War. In the decade before the Transylvanian Memorandum, the same clerics had supported again the ascension of Ioan Raţiu as the head of the signers of the Memorandum and, after the historic event of submitting the Memorandum, they showed solidarity and mobilised the masses to support the signers of the Memorandum that were taken to trial. At the same time, the church in the Turda-Arieş county proved to be an important and constant factor of fighting against magyarization and of conserving the national essence.

Preoţimea românească din comitatul Turda şi din scaunul Arieşului, de ambele confesiuni, a fost implicată profund în evenimentele anilor revoluţionari 1848-1849, aflându-se atunci când nevoia a impus în fruntea celor pe care îi păstoreau, conducându-i de data aceasta nu pe căile spirituale, ci pe calea luptei pentru păstrarea libertăţii şi chiar a vieţii, în faţa acţiunilor violente ale trupelor maghiare şi secuieşti revoluţionare. Faptul că o parte din evenimentele sângeroase ale acestor ani s-au desfăşurat pe teritoriul comitatului Turda şi în scaunul Arieşului, în Munţii Apuseni, a contribuit la o implicare mai sporită a preoţimii din aceste regiuni faţă de alte zone din Transilvania[1]. Aceste premise au contribuit în mod major la atitudinea pe care, pe parcursul celei de a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, clerul turdean o va avea faţă de mişcarea naţională.

a. Perioada absolutistă şi cea liberală (1850-1866)

Suprimând, la 31 decembrie 1851, Constituţia din martie 1849, Curtea a revenit la regimul absolutist. Noul absolutism a promovat unele reforme în sectoare a căror restructurare nu afecta unitatea politică a imperiului: economie, învăţământ şi Biserică. În aceste condiţii elita românească s-a orientat spre consolidarea şi crearea de noi instituţii naţionale în domeniile admise. Un succes în acest sens a fost ridicarea episcopiei greco-catolice de la Alba Iulia la rang de mitropolie (1850-1855), în consistoriul din 16 noiembrie 1854, ţinut în Vatican, anunţându-se numirea episcopului Alexandru Şterca Şuluţiu ca mitropolit[2].

În vederea găsirii unei conduite unitare între românii ardeleni, bănăţeni şi bucovineni, are loc adunarea de la Sibiu din 28 decembrie 1848. Comunitatea de idei a fruntaşilor români din cele trei provincii se materializează prin *Memoriul* din 25 februarie 1849, act întocmit în sprijinul opţiunii pentru federalizarea imperiului, care preconiza unirea românilor din statul austriac într-o singură naţiune ca parte integrantă a imperiului. Acest Memoriu poate fi considerat act de referinţă, deoarece, marcând reluarea petiţionarismului politic orientat spre Curte, rămâne un model în întocmirea petiţiilor până în decembrie 1851[3].

Cu toate acestea, în perioada absolutistă nu se poate vorbi de manifestări politice ale mişcării naţionale şi deci, nici de sprijinul Bisericii în acest

[1] Selectiv, pentru implicarea în Revoluţie a românilor din comitatul Turda se pot consulta: George Barițiu*, Părţi alese din istoria Transilvaniei pre două sute de ani în urmă*, vol. 1, Sibiu, 1889, p. 661; *Ibidem,* vol. 2, p. 124, 126, 133-134; Horia Ursu, *Avram Iancu*, Bucureşti, 1966, p. 103*;* Ioan Georgescu, *Dr. Ioan Raţiu - 50 de ani din luptele naţionale ale românilor*, Sibiu, 1928, p. 17.
[2] Ioana Mihaela Bonda, *Mitropolia română unită în timpul păstoririi lui Alexandru Şterca Şuluţiu,* Cluj-Napoca, 2008, p. 89.
[3] Cornelia Bodea, *1848 la români*, vol. II, Bucureşti, 1982, p. 960-964.

sens, căci acest tip de iniţiative erau prohibite prin lege şi cei care le-ar fi iniţiat ar fi fost aspru pedepsiţi. Abia măsurile de liberalizare caracteristice anilor ’60 în imperiu, încurajează elita românească în reluarea militantismului naţional pentru înfăptuirea programului politic. Patenta din februarie 1861, corectând în sens centralist Diploma din octombrie 1860, recunoaşte în administraţie individualităţile istorico-politice, cărora le acordă autonomie cu guverne şi diete locale. Sub aceste auspicii se relansează, odată cu convocarea Conferinţei naţionale din 1-4 ianuarie 1861, lupta pentru drepturi naţionale, a cărei dinamism şi amploare ating cea mai înaltă cotă din perioada postrevoluţionară. Programul românilor, bazat pe noile principii liberale, pretinde ca întrunirea Dietei să se facă după criterii democratice, de proporţionalitate, în timp ce privilegiaţii fac apel la dreptul istoric, la legislaţia din 1848, nerecunoscând noua ordine constituţională[4].

Din comitatul Turda şi scaunul Arieşului au fost prezenţi la acest important eveniment următoarele feţe bisericeşti[5]: Absolon Popoviciu, protopopul ortodox al Lupşei; Simeon Balint, protopopul unit al Roşiei; Alexandru Bariţiu, paroh în Filea de Jos; Ilie Vlassa, protopop unit în Turda (trecut greşit în textul broşurii cu participanţii: *protopop gr. res.*); Sam. Laszlo Vlasa, administrator protopopesc unit în Indol; I. Moga de Kiheria de Sus, paroh în Tritu. De asemenea au participat următorii laici: Strimbu Georgiu din Luduş; Theop. Corcheş, jurist absolut din Câmpeni.

Se pot uşor observa două caracteristici ale acestei delegaţii:

1. preeminenţa clericilor – indicând rolul important jucat în mişcarea naţională de servitorii bisericeşti la acea dată şi

2. preeminenţa delegaţilor de confesiune greco-catolică – reflectând situaţia confesională a zonei.

Corolarul luptei românilor transilvăneni pentru recunoaşterea lor ca naţiune egal îndreptăţită cu celelalte l-a constituit, fără îndoială, în primele decenii de după revoluţia de la 1848, *Dieta din 1863-1864*, aşa-numita „*Dietă românească de la Sibiu*”. Ea a însemnat momentul finalizării luptei de mai bine de un secol pentru recunoaşterea legislativă a naţiunii române, a limbii şi confesiunilor sale[6]. Conferinţa naţională din aprilie 1863, fiind convocată pe baza prevederilor electorale liberale, la ea au luat din nou parte reprezentanţi ai comitatului Turda şi ai scaunului Arieşului,

---

[4] Nicolae Bocşan, *Revoluţia de la 1848*, în vol. *Memorandul - 1892-1894. Ideologie şi acţiune politică românească*, Bucureşti, 1994, p. 205.

[5] Cf. *Protocolulu şedinţelor conferinţei naţionale româneşti ţinute din 1/13 până în 4/16 ianuarie 1861 la Sibiu sub preşedinţia a doi arhiepiscopi români din Transilvania cu aclusele sale şi cu un comentariu,* Sibiu, 1861, p. 54-58.

[6] Cea mai bună analiză a acestei perioade în lucrările: S. Retegan, *Dieta românească a Transilvaniei (1863-1864)*, Cluj, 1979; Idem, *Reconstrucţia politică a Transilvaniei în anii 1861-1863*, Cluj-Napoca, 2004.

după cum urmează[7]: din protopopiatul ortodox al Lupşei (Zlatna de sus): Absolon Popovici protopop, Lazăr Pipoş oficial la oficiul montan şi Petre Şiuluţiu, negustor şi curator prim-bisericesc; din protopopiatul ortodox al Turdei: Simeon Pop Moldovan protopop, Ioan Moldovan asesor la judecătoria comitatensă şi Michaele Orbonasiu protonotar la tabla regească; reprezentanţi greco-catolici: Ioan Groza, vice-comite în comitatul Turdei, Dionisiu Şterca Ţuluţiu, asesor de sedrie din Turda, Simeon Balint, protopopul Roşiei. Lor li s-a adăugat, ca substitut dr. Ioan Raţiu, avocat în Turda. Faţă de situaţia din 1863 acum se poate observa că delegaţii laici îi domină ca număr pe cei clericali.

Dieta de la Sibiu în care preponderent a fost numărul deputaţilor aleşi (125) faţă de cei numiţi (40), fapt cu importante repercusiuni asupra însăşi caracterului acestei instituţii[8]. Din cuprinsul legilor adoptate de această Dietă, deosebit de importantă pentru români a fost legea electorală, care – cu tot caracterul ei incomplet – marchează trecerea de la vechiul regim politic, bazat pe privilegii, la alcătuirea politică modernă, structurată pe principii liberale. De la „naţiunea tolerată", practic inexistentă în viaţa politică, românii devin majoritari în dietă. În aceste condiţii Dieta de la Sibiu legiferează câteva din cele mai importante postulate ale programului autodeterminării româneşti, printre care egalitatea naţiunii, a limbii şi confesiunilor sale, cu celelalte naţiuni din Transilvania[9].

Şi în comitatul Turda românii s-au manifestat politic cu acest prilej. După cum menţiona istoricul S. Retegan, preluând din „Telegraful Român", *„cete de cete se prezentau în comitatul Turda din locuri depărtate, înaintea comisiilor de verificare"*. Însă comisiile electorale maghiare au recurs la toate subterfugiile posibile pentru a anihila voturile majorităţii româneşti. Spre exemplu voturile date protopopului Ilie Vlassa din cercul Câmpiei în comitatul Turda au fost scindate după pronunţa fonetică a numelui său (Ilie sau Elie)! Acelaşi lucru s-a întâmplat în cercul Găneşti din comitatul Turda cu Ioan Rus. În cercul Câmpeni a fost ales Iosif Hodoş, fost avocat în Abrud şi din 1861 vice-comite al Zarandului, iar alţi aleşi din comitatul Turda au fost: Ioan Raţiu, Ilie Vlassa, Dionisie Şterca-Şuluţiu şi Matei Nicola[10].

La 24 decembrie 1864 s-a încheiat cu succes un alt demers îndelung al românilor transilvăneni: ridicarea episcopiei ortodoxe din Sibiu la rang de mitropolie, având pe Andrei Şaguna mitropolit şi în subordine episcopiile din Arad şi Caransebeş.

---

[7] Cf. *Protocolulu congressului naţiunei romane din Ardealu, ce s'au tienutu in Sabiiu la 20/8 Prieru 1863,* Sibiu, 1863, p. 5-13.
[8] S. Retegan, *Dieta românească a Transilvaniei 1863-1864*, p. 64-79.
[9] *Ibidem,* p. 182-210.
[10] *Ibidem,* p. 70-77.

Un moment important al luptei politice a românilor transilvăneni de după Revoluţia de la 1848-49 a fost *Petiţia celor 1493 din decembrie 1866*. Astfel, la 31 decembrie 1866, Ioan Raţiu, avocat turdean, înainta tronului o petiţie care a rămas în istorie sub denumirea de Petiţia celor 1493 din decembrie 1866. Aceasta urmărea ca scopuri imediate: preîntâmpinarea instaurării dualismului austro-ungar, susţinerea şi apărarea autonomiei Marelui Principat al Transilvaniei şi redeschiderea dietei totodată cu continuarea lucrărilor ei. Era însoţită de 37 de plenipotenţe care totalizau 1493 de semnături. Petiţia a fost integral redactată de George Bariţiu dar a fost semnată şi de dr. Ioan Raţiu care şi-a asumat singur gestul de a o prezenta împăratului la Viena.

Tonul „memorialului" este încă de petiţie, însă redactată de data aceasta cu susţinerea a 1493 de locuitori din Transilvania, toţi ştiutori de carte. Era deci o „petiţie" „cu o greutate mai mare"[11]. Răspunsul împăratului a fost, ca şi altă dată în trecut, sibilinic şi neangajant, dar deosebit de afabil: „Contez pe credinţa D-voastră şi în viitor; iară dorinţele şi cererile românilor le voi considera"[12].

Şi preoţimea română şi ceilalţi slujitori ai bisericii din comitatul Turda s-au ridicat în acest demers naţional. Astfel *plenipotenţa X dată în Indol la 21 octombrie 1866*[13] este subscrisă de 55 de persoane, dintre care 20 preoţi, 6 învăţători, un învăţător şi cantor şi 2 cantori, adică mai mult de jumătate din semnatarii plenipotenţei. *Plenipotenţa XVI dată în Abrud în 1866*[14] a fost subscrisă în total de 66 de persoane, dintre care 15 preoţi, 2 învăţători şi un cantor. Printre semnatarii *plenipotenţei XXVI dată în Turda la 3 noiembrie 1866*[15] figurează şi Iacob Lugoşian, paroh şi protopop român în Turda, alături de alte 37 de persoane, dintre care 11 preoţi, un teolog absolut, 7 învăţători, 2 cantori şi 2 coratori, adică mai mult de jumătate din semnatarii plenipotenţei. *Plenipotenţa XXVII dată în Sâniacob la 28 octombrie 1866*[16] a fost subscrisă de 33 de persoane, dintre care 14 preoţi, 3 învăţători, un învăţător şi cantor şi un cantor, adică mai mult de jumătate din semnatarii plenipotenţei. Semnatarii *plenipotenţei XXX dată în Săcalul de Câmpie (azi Bărboşi) la 2 octombrie 1866*[17] sunt 36 la număr, dintre care 11 preoţi, 4 învăţători şi 3 cantori, adică jumătate din semnatarii plenipoten-

[11] *Istoria României. Transilvania*, vol. II, Cluj-Napoca, 1997, p. 427; S. Retegan, *Lupta naţională a burgheziei române din Transilvania în anii negocierii pactului dualist*, în „Studii şi articole de istorie", XIII, Bucureşti, 1969, p. 35-38.
[12] G. Bariţiu, *op. cit.*, vol. 3, Sibiu, 1891, p. 121-133.
[13] „Federaţiunea", 1868, nr. 60, 19 aprilie / 1 mai 1868, p. 235.
[14] *Ibidem,* nr. 61, din 21 aprilie / 3 mai, p. 238-239.
[15] *Ibidem,* nr. 65, din 28 aprilie / 10 mai, p. 255.
[16] *Ibidem,* p. 256.
[17] *Ibidem,* nr. 67, din 1 / 13 mai, p. 263.

ţei. O ultimă *plenipotenţă* din zona Turzii, numărul *XXXIV, dată în Săcalul de Câmpie la 2 noiembrie 1866*[18] a fost subscrisă de 55 de persoane, dintre care 16 preoţi, 8 învăţători, 6 cantori şi un teolog absolut, adică mai mult de jumătate din semnatarii plenipotenţei.

Acest memorand cu 1493 de semnături, cu principalele revendicări româneşti, prezentat împăratului de Ioan Raţiu la 31 decembrie 1866, n-a avut nici un rezultat din partea Vienei, dar a fost totuşi un câştig în planul exerciţiului unităţii româneşti în demersurile ce vor urma. Important este şi faptul că, după cum se vede, o mare parte din semnături au fost adunate din zona Turda, demonstrând importanţa acestui comitat şi a liderilor români de aici pentru întreaga mişcare naţională, aşa cum evenimentele o vor demonstra ulterior, la sfârşitul secolului al XIX-lea.

b. Perioada dualistă (1867-1900) Pronunciamentul de la Blaj (mai 1868)

Noua situaţie politică a determinat pe români să întreprindă câteva slabe acţiuni, deşi curentul pasivist câştigase teren în rândul intelectualilor transilvăneni. O primă mare reacţie românească împotriva actului din 1867 a constituit-o mişcarea naţională cunoscută sub numele de „Pronunciamentul de la Blaj", din mai 1868, în care au fost implicate şi personalităţi clericale locale, între care şi canonicul Ioan Micu-Moldovan, viitor preşedinte al ASTREI. Semnatarii declarau că naţiunea română din Transilvania rămâne credincioasă principiilor şi revendicărilor formulate, tot la Blaj, cu 20 de ani în urmă; cereau reconvocarea Dietei Transilvaniei, ca singurul for competent să decidă viitorul locuitorilor ei, recunoaşterea autonomiei Transilvaniei şi punerea în aplicare a legilor votate de Dieta de la Sibiu din 1863-1864, precum şi redeschiderea Dietei „pe baza unei adevărate reprezentări populare". Ministrul Justiţiei din Guvernul de la Budapesta a ordonat deschiderea unei acţiuni penale împotriva semnatarilor Pronunciamentului, prin Curtea superioară de Justiţie din Târgu Mureş, sub învinuirea de „*agitaţie împotriva unităţii şi securităţii statului*"; s-au făcut percheziţii amănunţite la redacţia *Gazetei Transilvaniei*, care publicase textul *Pronunciamentului*. Au fost acuzaţi Iacob Mureşianu, redactorul „Gazetei" şi o seamă de canonici, dintre care unii din regiunea Turda: Basiliu Raţiu, Elie Vlassa, Grigorie Mihali şi profesorii: Ioan Micu Moldovan, cunoscutul istoric, Gavril Pop, Alexandru Micu şi Dimitrie Farago, toţi din Blaj, acuzaţi de „conturbare a păcii publice". Se pare că teama de unele „agitaţii în afara monarhiei" l-au determinat pe împăratul Francisc Iosif să dispună închiderea procesului, la 16 decembrie 1868[19].

[18] *Ibidem*, nr. 68, din 4 / 16 mai p. 268.

[19] „Telegraful Român", XVI, 1868, nr. 43 din 30 mai/11 iunie; S. Retegan, *Pronunciamentul de la*

Orientarea spre pasivism şi conferinţa de la Miercurea (martie 1869)

Dezvoltarea mişcărilor naţionale, intensificarea opoziţiei maghiare, precum şi înfrângerile suferite de imperiu în războiul cu Prusia din 1866, au determinat Curtea vieneză să caute noi soluţii în vederea salvării monarhiei şi a întregului imperiu. Guvernul imperial începe negocieri cu aristocraţia ungară şi la 27 mai/8 iunie 1867, împăratul Francisc Iosif I s-a încoronat rege al Ungariei şi a sancţionat legea asupra încorporării Principatului Transilvaniei la Ungaria. Alipirea Transilvaniei la Ungaria – condiţia esenţială a pactului dualist încheiat între clasele dominante austriece şi ungare – a însemnat o grea lovitură pentru naţiunea română. Îşi vedea astfel ameninţate însăşi existenţa naţională, interesele, proiectele, perspectivele de viitor[20].

Se impunea organizarea rezistenţei naţionale prin intermediul unui partid. Această cerinţă a coincis cu apariţia în cadrul elitei intelectuale româneşti a două orientări politice: prima, susţinută de „pasivişti", în frunte cu George Bariţiu şi Ioan Raţiu, care se definea ca o formă de protest faţă de dualism prin abţinerea de la viaţa politică oficială. Optând pentru autonomia Transilvaniei, acest curent a uzat de atitudinea sa nonparticipativă, în semn de protest împotriva statului alcătuit împotriva voinţei românilor; cel de-al doilea curent, al „activiştilor", îndrumat de mitropolitul Andrei Şaguna, milita pentru recâştigarea drepturilor prin participarea românilor la viaţa politică a statului.

În acest context are loc conferinţa de la Miercurea, acum constituindu-se Partidul Naţional Român din Transilvania[21]. Conferinţa şi-a însuşit ca document oficial Marea Petiţie Naţională semnată de George Bariţiu şi Ioan Raţiu şi înaintată împăratului la 30 decembrie 1866[22].

La conferinţa de la Miercurea au luat parte 12 reprezentanţi ai comitatului Turda şi ai scaunului Arieş[23]: Dr. Ioan Raţiu, advocat, Turda; Simion Balint, protopresbiter gr. cat., Roşia Montană; Petru Vlassa, preot în Arieş; Ioan Brad din Ciugud; Alexandru Leliu, proprietar, Cacova; Constantin Popovici, notar, Cacova; Ioachim Crişanu, paroh gr. cat., Ighiu; Nicolae Mihu din Cacova; Mestecanu, paroh gr. ort. Roşia Montană; Nicolau Florescu, propr., Ighiu.; Iosif Moga, pensionist din Turda; Georgiu Vraciu, proprietar, Cacova. Se poate observa că şi acum, ca şi în 1863, numărul mirenilor este

Blaj (1868), în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj", IX, 1966, p. 127-142.

[20] *Istoria României*, IV, Bucureşti, 1964, p. 439.

[21] Liviu Maior, *Constituirea Partidului Naţional Român. Conferinţa din 12-14 mai 1881,* în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Series Historia", Fasc.1., XV, 1970, p. 91-107.

[22] Bujor Surdu, *Conferinţa naţională de la Miercurea (1869)*, în „Anuarul Institutului de istorie din Cluj", VIII, 1965, p. 173-205.

[23] Idem, *Visarion Roman 1833-1885,* Cluj-Napoca, 2008, p. 262-269.

superior celui al clericilor, marcând definitiva trecere a conducerii mişcării naţionale din mâinile înalţilor ierarhi în cele ale elitei laice burgheze.

Dintre aceştia a vorbit în cadrul Conferinţei protopopul Turdei, Elie Vlassa, a cărui cuvântare a sprijinit punctul de vedere pasivist[24]. Însă cel mai important participant la Miercurea din comitatul Turda a fost dr. Ioan Raţiu, cel care a intervenit deseori pe parcursul discuţiilor în favoare pasivităţii[25] şi care se va impune în timp ca un important lider politic român, culminând cu funcţia de preşedinte al PNR şi organizator al acţiunii memorandiste. El a fost unul dintre liderii importanţi ai elitei laice, alături de George Bariţiu, originar tot din proximitatea Turzii, din zona Trascăului. Iată cum, în 1869 atât clerul cât şi mirenii din comitatul Turda au fost implicaţi la vârf în luptele politice româneşti, din rândul lor fiind aleşi chiar trei membrii ai Comitetului Central Electoral al Partidului Naţional Român din Transilvania: doi clerici, protopopi uniţi: Elie Vlassa şi Simeon Balint şi mireanul Ioan Raţiu, avocat, tot greco-catolic şi el.

Răsunetul Războiului de independenţă

Proclamarea Independenţei de Stat a României, la 9 mai 1877, ca şi războiul care a urmat, au avut un puternic ecou şi în rândurile populaţiei româneşti din Transilvania şi din comitatul Turda-Arieş în particular, care vedeau conturată astfel posibilitatea unei viitoare desăvârşiri a unităţii noastre naţionale.

Deosebit de interesantă este o adresă a ministrului Cultelor şi Instrucţiunii din Budapesta, Trefort Agoston, cu data de 3 martie 1878, către mitropolitul Miron Romanul, în care-i relata că în Câmpeni şi în jurul comunei Sohodol, la 14-15 septembrie 1877, în urma căderii Plevnei, „*s-au făcut demonstraţii antistatale şi cu acea ocazie, participanţii, în stare de beţie, au rostit toasturi împotriva ţării, au spus cuvinte de laudă despre România, despre ruşi, despre domnitorul Carol şi despre anul 1848; aceleaşi persoane au organizat demonstraţia în amândouă localităţile, au tulburat liniştea cu detunături de teasc (tun mic, n.n.), cântece, muzică şi strigături şi multe alte excese; Tribunalul crăiesc din Alba Iulia este în curs de cercetare*". În cadrul acestor cercetări, un rol însemnat a avut învăţătorul confesional Ioan Palade (absolvent de teologie de la Sibiu din 1876, fost coleg cu Vincenţiu Grama). I se cerea mitropolitului să ceară o anchetă şi să înştiinţeze Ministerul de măsurile luate. Din păcate nu cunoaştem urmările[26].

[24] Teodor V. Păcăţian, *Cartea de aur sau Luptele politice-naţionale ale românilor de sub coroana ungară,* vol. V, Sibiu, 1909, p. 105.
[25] *Ibidem,* p. 100-115 passim.
[26] Cf. Ilie Frăcea, *Un document inedit despre ecourile proclamării Independenţei de stat a României în Transilvania*, în „Mitropolia Ardealului", XXII, 1977, nr. 4-6, p. 361-364.

Solidaritatea preoţimii turdene de ambele confesiuni cu fraţii din România a fost evidentă în timpul Războiului de Independenţă. S-au făcut manifestaţii la Turda şi Baia de Arieş în zilele de 14-15 decembrie 1877 în care s-a toastat pentru România şi victoria ei armată. Printre cei prezenţi la manifestaţii a fost şi *preotul greco-catolic Iuliu Poruţiu*, născut la Ceanu Deşert (azi Ceanu Mic), *paroh în Câmpeni*, iar procurorul regal Csekme Bela ordonă să se intervină pe lângă mitropolitul Ioan Vancea pentru luarea unor măsuri disciplinare împotriva acestuia. Tot preoţimea conducea numeroasele comitete de ajutorare a soldaţilor, constituind centre de selectare a ofrandelor din ţinutul Turzii. Sunt consemnate la *Ceanu Deşert, condus de preotul Ştefan Poruţiu, de la Deleni, condus de Alexandru Vlassa, de la Câmpia Turzii, condus de preotul George Suciu* şi de *cantorul Vasile Pintea*[27].

Implicarea în mişcarea naţională în perioada prememorandistă (1869-1892) şi în constituirea Partidului Naţional Român din Transilvania şi Ungaria (1881)

Deznaţionalizarea naţiunilor nemaghiare, practicată şi în epoca anterioară, devine după 1867 politică de stat, deservită de instituţii, autorităţi şi oficiali, adică întregul aparat politico-administrativ. Asimilarea naţională avea prioritate la toate nivelurile acestui aparat. După 1875, autorităţile au declanşat o adevărată ofensivă în scopul maghiarizării şi asigurării dominaţiei politice şi economice asupra populaţiilor nemaghiare. În 1879 apare Legea învăţământului a ministrului Trefort. Aceasta impunea predarea limbii maghiare în şcolile confesionale româneşti, într-un număr de ore foarte ridicat; totodată obliga pe învăţătorii şi profesorii români să-şi însuşească temeinic limba maghiară, sub ameninţarea destituirii lor şi închiderea şcolilor.

Între reprezentanţii din Comitetul Central al Partidului Naţional Român au fost prezenţi, în mod constant după 1869 şi reprezentanţi ai comitatului Turda-Arieş. În 1869 fac parte din Comitetul Central al PNR Ioan Raţiu, avocat în Turda, Simeon Balint, protopopul unit al Roşiei şi Elie Vlassa protopopul unit al Turzii[28]. În 1872 la conferinţa activistă din Sibiu a luat parte din Turda un singur deputat: Filipescu – acesta a susţinut pasivitatea[29]. Tot în 1872, la conferinţa pasivistă de la Alba Iulia din 5-6 mai, Ioan Raţiu şi Elie Vlasa sunt aleşi reprezentanţi în CCE al PNR[30]. În 1875, la conferinţa

[27] Direcţia Judeţeană Cluj a Arhivelor Naţionale, Fond Prefectura judeţului Turda-Arieş, dosar 262/1878.
[28] T.V. Păcăţian, *op cit.,* vol. V., p. 115.
[29] *Ibidem,* vol. VI, Sibiu, 1910, p. 16.
[30] *Ibidem,* p. 59.

din 23 mai de la Sibiu doar Ioan Raţiu mai reprezenta comitatul Turda în CCE al PNR[31]. În 1878, la conferinţa din 8/20 iulie de la Sibiu nici măcar I. Raţiu nu mai este ales în CCE deoarece în acest an are loc un reviriment activist[32]. Se poate uşor observa cum implicarea reprezentanţilor comitatului Turda-Arieş în viaţa politică a românilor din Ungaria cunoaşte în vârf în perioada 1869-1872 şi o curbă descendentă între 1872-1880, aceasta şi pe fondul luptelor interne dintre activişti şi pasivişti.

În anul 1880 s-au cristalizat în mare măsură acţiunile concrete în direcţia unificării celor două partide româneşti, din Ardeal şi Banat. Ca urmare, Ioan Raţiu anunţa la 18 decembrie 1880 în paginile ziarului „Observatoriul", redactat de George Bariţiu, că: „*clubul alegătorilor români din municipiul Turda-Arieş s-a constituit în 11 novembre a.c. Alegătorii români din acest municipiu sunt rugaţi prin aceasta a cerceta cât mai des întrunirile clubului, cari se ţin regulat de trei ori pe săptămână: sâmbătă, duminecă şi mercurea după ameazi. Localitatea clubului se află în [h]otelul «la Coroana» în piaţa Turde*i"[33]. În 17 februarie 1881, viceprotopopul greco-catolic din Turda, Iacob Lugoşianu, va expune, într-un articol pentru „Observatoriul", motivele pentru care românii trebuie să menţină linia pasivistă[34].

În data de 12 mai 1881 are loc la Sibiu conferinţa de înfiinţare a Partidului Naţional Român din Transilvania şi Ungaria. Momentul acesta are o puternică relevanţă pentru întreaga mişcare naţională, căci marchează unificarea luptei politice a ardelenilor şi bănăţenilor. Ioan Raţiu a fost ales vicepreşedinte al conferinţei şi a susţinut în plen poziţia pasivistă, fiind ales şi membru în Comitetul Central Electoral al Partidului[35].

Însă nu doar participarea la activitatea PNR a marcat implicarea reprezentanţilor Bisericii din comitatul Turda-Arieş în lupta naţională, ci şi o întreagă serie de acţiuni locale la care au luat parte preoţi şi învăţători, toate menite să susţină prezervarea identităţii şi a spiritului naţional în faţa constantelor tentative de maghiarizare.

În data de 20 iulie 1882, ministrul de interne ungar dă ordin comitelui suprem al comitatului Turda pentru supravegherea strictă a unor români care intenţionează să vină în Transilvania în scop de instigare[36].

De remarcat că la 10 martie 1883, „Adunarea Generală a Alegătorilor Români din municipiul Turda-Arieş a primit în unanimitate toate „concluse" Conferinţei Naţionale din 12-14 mai 1881 de la Sibiu; mulţumeşte

[31] *Ibidem,* p. 513.
[32] *Ibidem,* p. 636.
[33] „Observatoriul", 1880, 10/22 decembrie, nr. 99, p. 398.
[34] *Ibidem*, 1881, 18 februarie/2 martie, nr. 15, p. 57-58.
[35] L. Maior, *op. cit.,* p. 102-105.
[36] Direcţia Judeţeană Cluj a Arhivelor Naţionale, Fond Prefectura judeţului Turda-Arieş, Prezidenţiale, nr. 145/1882, f. 1.

Comitetului Central şi lui George Bariţiu pentru „Memorialul" din 1882; protestează împotriva legilor şcolare ale lui Trefort; însărcinează biroul Clubului Electoral să facă o situaţie a introducerii limbii maghiare „în comunele curat româneşti" pentru ca la viitoarea întrunire să se preconizeze unele măsuri; „la propunerile protopopului greco-catolic din Turda, Iacob Lugoşianu şi a inginerului Onoriu Tilea, Adunarea Generală recunoaşte necesitatea înfiinţării unui ziar politic naţional cotidian[37]. Acesta va fi „Tribuna" de la Sibiu, fondat la 14/26 aprilie 1884, care va deveni mai târziu organ al partidului şi care va juca un rol de prim rang în viaţa politică a românilor transilvăneni în următoarele decenii.

La primirea informaţiilor neliniştitoare că la sfârşitul lunii noiembrie al aceluiaşi an, 1884, mai precis în data de 30, referitoare la pregătirea aniversării răscoalei lui Horea, planificată de români pentru 28 februarie 1885 la Alba Iulia, autorităţile au intrat în alertă. Astfel ministrul de interne ungar trimite un ordin către comitele suprem al comitatului Turda-Arieş, prin care dispune măsuri de împiedicare a acestei aniversări. Autorităţile erau informate că românii doreau să ridice la locul execuţiei o cruce din marmură şi totodată strângeau subscripţii pentru cheltuielile prilejuite de această aniversare[38]. Iniţiativa privind această comemorare a fost luată în România de Societatea „Carpaţii", în Bucureşti şi mai multe oraşe mari. Totodată ziarele româneşti au dus o largă campanie de evocare a faptelor acestor mari bărbaţi ai neamului. Acestea au produs mari agitaţii în Munţii Apuseni.

Încercările de a înfiinţa societatea culturală „Opinca", având ca ţintă propagarea culturii în rândul ţăranilor români au fost cu promptitudine semnalate la Budapesta; ca urmare la 8 februarie 1885, ministrul de interne ungar trimite un ordinul circular către comitele suprem al comitatului Turda-Arieş prin care dispune urmărirea acţiunilor îndreptate în acest scop [39].

Budapesta era foarte bine informată de tot ceea ce se întâmpla în comitatul Turda-Arieş. Iată un astfel de raport al judelui din Câmpeni către comitele suprem al comitatului Turda-Arieş, prin care îl informează despre măsurile luate pentru împiedicarea manifestărilor dedicate centenarului Horea. Acesta era informat deja în data de 24 februarie că în 28 februarie se vor ţine în toate bisericile slujbe religioase în memoria martirilor. Mai mult, în Albac urma să se pună o placă comemorativă pe casa lui Horea. Fiind informat că un grup de organizare a acestei activităţi se va întâlni în acea seară la restaurant, a mers acolo împreună cu asistentul său. Acesta din urmă a fost insultat de învăţătorul ortodox Nicolae Corcheş şi de preotul ortodox

[37] „Observatoriul", 1883, 2/14 martie, nr. 17, p. 65-66.
[38] Direcţia Judeţeană Cluj a Arhivelor Naţionale, Fond Prefectura judeţului Turda-Arieş, Prezidiale, nr. 155/1884, f. 1.
[39] *Ibidem*, Comite suprem, nr. 24/1885, f. 1.

din Sohodol, Nicolae Motora. Judele a cerut protopopului ortodox să nu ţină slujbă religioasă în data de 28 februarie[40].

Faptul că în ziua de 28 februarie nu au fost incidente între populaţia română şi unguri s-au datorat „cumpătării înţelepte a oficialităţilor", adică celor doi juzi şi primarului care au reuşit să-i izoleze pe extremişti[41]. În schimb judecătoria de plasă ca reprezentantă a intereselor statului maghiar a fost tot timpul indiferentă la ce se petrecea, deoarece judele de plasă este un domn bătrân şi fricos; vicejudele Dumitru Muntean şi executorul judecătoresc George Deceanu „*sunt români de origine şi s-au comportat mai mult provocator decât neutru*". Deci nu se putea conta pe „serviciile patriotice" ale personalului judecătoriei locale.

În anul 1884 s-a înfiinţat un cor românesc având ca preşedinte pe Gherasim Candrea, iar ca şef de orchestră pe Nicolae Corcheş junior, învăţător român, „*cei mai periculoşi agitatori ai populaţiei*". Statutul corului a fost aprobat de ministrul de interne, dar acest cor cânta mai mult „cântece politice antistatale", decât melodii populare româneşti. La 13 ianuarie 1885, acest cor a prezentat un concert, la care au participat şi puţinii unguri din Câmpeni. Acesta s-a desfăşurat în linişte, până când „*fanaticul învăţător român*" (N. Corcheş) a recitat o poezie pe care „*a întregit-o cu expresii jignitoare la adresa ungurilor*", încât ungurii au fost nevoiţi să plece[42].

Un ordin telegrafic din 2 septembrie 1885 primit de comitele suprem al comitatului Turda-Arieş îl atenţionează pentru urmărirea proclamaţiilor „Iredentei române", răspândite în Transilvania[43]. Agentul informator angajat la începutul lunii, trimite unul dintre primele sale rapoarte (poate primul), la 31 octombrie 1885, către comitele suprem al comitatului Turda-Arieş privind atmosfera politică din zona munţilor Apuseni. Poporul de rând – spune el – trăieşte în pace şi nu cunoaşte manifestările contra guvernului, ca efect al oprimării românilor. În schimb sunt peste tot avocaţi, notari, preoţi, dascăli şi comercianţi care răspândesc în rândul maselor impresia proastă despre guvern, aceste idei găsesc teren fertil în rândurile populaţiei. Cu câtva timp înainte aici se citeau declaraţii iredentiste, dar acum este mare linişte. Poate măsurile severe luate de guvern au avut efectul scontat asupra populaţiei, concluzionează informatorul[44].

O acţiune concertată a clericilor ortodocşi şi greco-catolici din comitatul Turda-Arieş s-a desfăşurat la Miheş. Astfel la 11 august 1889, avem

[40] *Ibidem*, nr. 30/1885, f. 4-5.
[41] „Tribuna", nr. 45 din 26 februarie/10 martie 1885, p. 177-178.
[42] Despre serbarea din 1/13 ianuarie 1885 a „Reuniunii de cântări a plugarilor din Câmpeni" relatează „Tribuna", II, 1885, 18/30 ianuarie, nr. 14, p. 55.
[43] Direcţia Judeţeană Cluj a Arhivelor Naţionale, Fond Prefectura judeţului Turda-Arieş, Comite suprem, nr. 107/1885, f. 2, telegramă cifrată.
[44] *Ibidem*, nr. 116/1885, f. 4-5.

adresa preotului ortodox din Miheş către protopop prin care solicită o acţiune urgentă, în colaborare cu protopopul lui, pentru anularea deciziei de înfiinţare a unei şcoli de stat în localitate[45]. Răspunsul protopopului greco-catolic din Pogăceaua către preotul ortodox din Miheş, în 31 august 1889, propune încheierea unei convenţii pentru susţinerea unei şcoli confesionale comune[46].

Toate aceste mici activităţi la nivel local demonstrează că preoţimea de ambele confesiuni din comitatul Turda-Arieş era profund implicată în lupta naţională, pe care o sprijinea pe teren cultural şi religios.

Memorandul şi preoţimea din comitatul Turda-Arieş

Cel mai însemnat moment politic al românilor transilvăneni din a doua jumătate a secolului al XIX-lea este, fără îndoială, mişcarea memorandistă.

Şi slujitorii Bisericii turdene au fost implicaţi în mişcarea memorandistă. Astfel, încă la Adunarea de la Sibiu din 20-21 ianuarie 1892 care a hotărât redactarea şi răspândirea Memorandului, au fost prezenţi *preoţii Ioan Todescu* (*ortodox din Bucium-Cerbu*) şi *Petru Iacobescu* (*greco-catolic din Unirea*). După începerea procesului, în fiecare sat românesc, preotul anunţa poporului din amvon că acuzaţii sunt asupriţi şi că „*poartă lanţurile robiei ungureşti*". Agitaţiilor făcute de preoţii români în biserici au început să le răspundă, pe aceeaşi cale, preoţii maghiari. Se afirmă că „*agitaţia făcută de preoţii români chiar în biserică*" nu poate fi contrabalansată de autorităţile publice pentru că acolo stăpânul, suveranul, este preotul. Prefecţii unguri credeau că ministrul ar trebui să intervină pe lângă autorităţile superioare bisericeşti, pentru ca acestea, dându-şi seama de răspunderea grea pe care o au, să oprească preoţimea de la slujbe bisericeşti noi, proiectate cu prilejul pronunţării sentinţei în procesul Memorandului.

Un alt eveniment politic desfăşurat la sfârşitul secolului al XIX-lea a fost procesul de presă intentat unor intelectuali (printre care şi preoţi), turdeni, care s-au ridicat cu curaj să-şi apere identitatea şi aspiraţii naţionale în plin proces de maghiarizare. Există o similitudine între acest proces şi Memorand atât prin conţinut, cât şi prin judecarea acuzaţiilor în sala clujeană „Reduta" prin felul în care s-au apărat. În ultimă instanţă şi prin aceea că ambele procese au pornit din Turda. Se poate spune că micul memorand din 1893 este un preludiu ce a pregătit opinia publică românească pentru 1894. Celor 16 semnatari ai scrisorii de aderenţă la „Replică" (9 învăţători, 2 teologi de la Blaj şi câte un student, preot, primar, funcţionar, proprietar), toţi din Turda şi localităţile de la Câmpie, li s-au alăturat şi redactorul de la „Tribuna" din

[45] *Ibidem*, Fond Protopopiatul Ortodox Român Turda (neinventariat), nr. 311/1889.
[46] *Ibidem*, nr. 308/1889, f. 376.

Sibiu. Semnatarii scrisorii de aderenţă erau: *Teodor Trâmbiţaş* (*învăţător la Poiana de Arieş*), *Romul Romonţan* (*preot din Săndulești*), *Iuliu Petricaş* (*învăţător în Coc*), *Simion Poruţiu* (*învăţător la Şcoala greco-catolică din Turda*), Ştefan Mărieş (teolog din Blaj), Valer Moldovan (student), Nicolae Rus (student), *George Tătar* (*învăţător la Mischiu*), *Ioan Giurgiu* (*învăţător la Iara*), Ioan Cadar (primar la Indol), *Constantin Florian* (*învăţător la Copand*), *Iuliu Mureşan* (*învăţător la Feurdeni*), *Simeon Nicoară* (*învăţător la Luna*), Septimiu Bazil Mureşan (teolog la Blaj), Ion Goia (proprietar din Turda), Andrei Balteş (redactor la „Tribuna" din Sibiu)[47].

De altfel, toate acţiunile făcute de români puteau fi calificate drept antipatriotice, antistatale, extremiste, etc. mai ales când se bănuia sau se constatau legături sau influenţe transcarpatice. Socotite instigatoare şi deosebit de nocive pentru coeziunea statului dualist, aceste „uneltiri" au fost urmărite pas cu pas. Astfel, la 1 august 1892, ministrul comerţului trimite o adresă către ministrul de interne ungar prin care solicită detalii în vederea completării ordinului privind confiscarea manifestelor antistatale[48]. În multe cazuri au fost înlocuiţi atât jandarmii locali cât şi comandanţii de posturi, a fost mărit numărul jandarmilor şi s-a căutat pe cât posibil ca aceştia să fie doar maghiari.

Comitele suprem Bethlen Géza al comitatului Turda-Arieş trimite în 4 august 1892, un raport ministrului de interne regal maghiar privind starea de spirit a populaţiei româneşti din comitat. Primul raportează superiorului său că în comitat este „*aproape linişte*" iar ţăranii nu prea dau curs „*activităţii agitatoare a preoţilor români*". Dar este inevitabil, spune comitele suprem, instigaţiile asupra populaţiei să meargă spre confruntări sângeroase, deoarece atât preoţimea română cât şi marea majoritate a învăţătorilor nutresc „*vechi sentimente dacoromâne*", fiind credincioşi fanatici ai comitetului de la Sibiu. Dar comitele suprem este realist că ceea ce pot să facă oficialităţile (şi prin ele statul maghiar) este să limiteze mişcarea naţională, dar dispariţia ei totală nu este posibilă, deoarece în comitat „*nu este mic numărul românilor*" care instigă şi „*nu lasă să se stingă jarul nemulţumirii*"[49].

Vicecomitele scrie un raport în 27 august 1892 şefului său, comitele suprem al comitatului Turda-Arieş, privind starea de spirit din Munţii Apuseni. Îi comunică printre altele că la preotului ortodox din Certege s-a găsit un exemplar al Memorandului român. Populaţia românească era aparent liniştită, dar era mult tineret studios în zonă[50].

---

[47] Valentin Vişinescu, *Micul Memorand. 1893*, în „Tribuna", nr. 9/l988.
[48] Direcţia Judeţeană Cluj a Arhivelor Naţionale, Fond Prefectura judeţului Turda-Arieş, Comite suprem, nr. 569/1892, f. 2-4.
[49] *Ibidem*, nr. 39/1892.
[50] *Ibidem*, nr. 44/1892, f. 1-2.

Tot contele Bethlen Géza, comitele suprem al comitatului Turda-Arieş, la 12 octombrie 1892 trimite un nou raport către ministrul de interne, prin care revine insistent asupra instalării unei garnizoane militare permanente la Turda din cauza pericolului mişcării naţionale româneşti. Aceasta ar fi necesară pentru siguranţa oraşului Turda şi a „puţinilor maghiari" din comitat. Reşedinţa comitatului este „nodul gordian" al mişcărilor „antipatriotice"[51].

Conferinţa (Adunarea) naţională extraordinară a delegaţilor români, convocată la Sibiu în 1893, a fost precedată de o seamă de alte adunări de protest, pricinuite de cauze cum ar fi: proiectul legii căsătoriilor civile, susceptibile a facilita maghiarizarea numelor de botez. Preotul greco-catolic Romul S. Orbean din Iclănzel, secretarul Clubului electoral al Partidului Naţional Român din zonă, ţine un discurs la reuniunea care a avut loc la Luduş în 14 martie 1893, cu prilejul adunării alegătorilor români pentru a protesta împotriva proiectelor de legi bisericeşti aduse în discuţia parlamentului maghiar în primăvara anului 1893: căsătoriile civile, starea civilă de stat şi salarizarea învăţătorilor[52]. Vocea vorbitorului răsună cu tărie şi convingătoare: „*Vedem cu ochii noştri cum se maghiarizează şcolile ridicate cu sudoarea noastră, cum sunt batjocorite bisericile, vedem cu ochii noştri cum bărbaţii noştri cei mai iluştri, care luptă pentru dreptate, sunt întemniţaţi, ocărâţi şi batjocoriţi pe toate căile, drepturile noastre călcate în picioare ... învăţătorii noştri, preoţii, studenţii şi militarii sunt permanent sub observaţie*", într-un stat care se denumeşte cu ipocrizie liberal[53].

De menţionat că preşedintele Clubului electoral român din cercul Mureş-Luduş era preotul Vasile Suciu din Căpuşu de Câmpie, personalitate de seamă a Câmpiei Transilvaniei[54]. Oficialităţile au fost deranjate de întrunirea aceasta şi ca urmare, la 17 martie vicecomitele comitatului Turda-Arieş trimite un ordin către judele suprem al plăşii Luduş privind adunarea românilor în care au protestat împotriva proiectului legii privind căsătoriile civile şi salarizarea învăţătorilor. Îi cere judelui suprem să cerceteze cine a fost autorul moral al adunării, dacă adunarea a fost anunţată din timp şi dacă a obţinut aprobarea oficialităţilor; îi mai cere să-i trimită cuvântarea preotului Romulus Orbean[55]. Dar adunarea a fost anunţată în termenul legal[56].

Împotriva politicii religioase a guvernului s-a desfăşurat şi Adunarea alegătorilor români din Trascău (azi Rimetea) şi comunele învecinate, la 25

[51] *Ibidem*, nr. 48/1892, f. 3.
[52] „Tribuna", X, 1893, nr. 46 şi 49.
[53] Direcţia Judeţeană Cluj a Arhivelor Naţionale, Fond Prefectura judeţului Turda-Arieş, Vicecomite, nr. 2633/1893, f. 5-7.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*, nr. 2633/1893, f. 4.
[56] cf. „Tribuna", X, 1893, 28 februarie/12 martie, nr. 46.

martie 1893. Judele suprem al plăşii Câmpeni scrie un raport către vicecomitele comitatului Turda-Arieş în legătură cu adunarea românilor din cercul electoral Trascău – unde a fost prezent şi el – în care s-a protestat contra politicii religioase a guvernului. Adunarea a fost convocată de preotul greco-catolic Iuliu Poruţiu şi de protopopul ortodox Romulus Furdui. Motivul convocării a fost politica religioasă a guvernului. Adunarea a avut loc în data de 13/25 martie 1893 în sala hotelului din Câmpeni[57].

Aşadar, numeroase proteste ale românilor, cărora le răspunde supravegherea atentă a autorităţilor. Majoritatea adunărilor de protest au decurs în ordine, fără tulburări, în acest context politic efervescent, dar sever monitorizat de autorităţi, şi pe fundalul unui sentiment de nemulţumire generală, creată de desfăşurarea demersului memorandist.

Emoţionantă a fost solidaritatea, adeziunea şi manifestările de simpatie şi de sprijin ale acţiunii memorandiste, dovedite în chip minunat de românii din Turda, cu ocazia delegaţiei la Viena, a Conferinţei Naţionale din 1893 şi a procesului de la Cluj. Turdenii au făcut demonstraţii cu ocazia procesului din mai 1894, iar când trenul cu membrii Comitetului Naţional a mers de la Sibiu spre Cluj, preoţii, în fruntea poporului, i-au întâmpinat în gară la Ghiriş: „*Cu toate măsurile luate de jandarmii unguri, un mare număr de oameni din Turda, Ghiriş şi din apropiere, au ieşit în întâmpinarea trenului ... Publicul ce aşteptase sosirea trenului era strâmtorat în apropierea staţiei şi nu i se dase voie nici să-şi manifeste bucuria decât prin ridicarea pălăriilor ... Jandarmii aflaţi în gara Ghirişului au deschis vagonul în care se afla Dr. Ioan Raţiu şi i-au smuls acestuia cu violenţă coroana de foi de stejar ce-i fusese oferită la banchetul de la Sibiu de către domnişoarele române*”[58].

Să mai amintim că în timpul desfăşurării procesului de la Cluj, adunări protestatare, precum aceea de la Ghiriş, unde se adunaseră locuitorii din satele vecine şi încă în multe alte localităţi ale fostului comitat Turda-Arieş[59].

În timpul procesului, la Ormeniş (jud. Turda-Arieş) şi în satele învecinate, românii ţin câte 2-3 adunări pe săptămână (nota ziarul clujean „Ellenzek” din 18 mai). Aceştia aşteaptă numai sfârşitul procesului de la Cluj pentru ca apoi, la 3 iunie, să dezlănţuie rebeliunea. Toată responsabilitatea cădea pe preoţii români, care ţin noaptea adunări prin biserici, relatează ziarul sus-amintit.

Iată deci că în deceniile nouă şi zece ale secolului al XIX-lea, aportul românilor mireni şi clerici din comitatul Turda-Arieş adus cauzei naţionale a fost de mare răsunet în epocă, fapt demonstrat atât de amploarea perso-

[57] *Ibidem*, 6/18 martie, nr. 51.
[58] I. Georgescu, *op.cit.*, p. 28.
[59] Ştefan Pascu, *Din răsunetul procesului memorandist în masele populare*, Sibiu, 1944, p. 14.

nalităţilor ce au reprezentat această zonă, cât şi de acţiunile populare, inspirate de multe ori de preoţii români, prin care membrii naţiunii şi-au manifestat solidaritatea cu elita politică.

*

* *

În paginile acestui studiu am încercat să reliefăm implicarea Bisericii româneşti din comitatul Turda-Arieş în mişcarea naţională a românilor din Austro-Ungaria. După violenţele revoluţiei, care au catalizat redeşteptarea atitudinii civice şi naţionale, după aproape un deceniu de pauză sub regimul absolutist, odată cu noile realităţi ale perioadei liberale, comitatul Turda revine puternic în prim-planul vieţii politice a românilor ardeleni, atât prin personalităţi ecleziastice cât şi laice. Reprezentanţii turdeni iau parte la toate evenimentele majore ale vieţii politice româneşti, iar doi dintre protopopii greco-catolici ai comitatului se impun ca figuri importante în perioada 1861-1869: Ilie (Elie) Vlassa şi Simion Balint. Ei, alături de alţi preoţi au fost cei care au sprijinit tacit ascensiunea lui Ioan Raţiu în fruntea mişcării naţionale, după conferinţa de la Miercurea. De asemenea, ei au sprijinit constant curentul pasivist care a fost impus de Ioan Raţiu şi George Bariţiu. După 1869, când conducerea mişcării naţionale a fost preluată de laici, reprezentanţii bisericii din Turda-Arieş şi-au continuat misiunea politică pe plan local: au sprijinit numeroase manifestaţii politice, au sprijinit pasivitatea electorală, şi-au manifestat solidaritatea cu eroii Războiului de Independenţă. În deceniul prememorandist aceiaşi clerici au sprijinit din nou ascensiunea lui Ioan Raţiu în fruntea mişcării memorandiste şi, după evenimentul istoric al înaintării Memorandului s-au arătat solidari şi au mobilizat masele în sprijinirea memorandiştilor împrocesuaţi. În paralel, biserica din comitatul Turda-Arieş s-a dovedit şi un important şi constant factor de luptă împotriva maghiarizării şi de păstrare a fiinţei naţionale.

OMILIA XXIII LA ROMANI A SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR – SCURT TRATAT DE TEORIE POLITICĂ –

ADRIAN PODARU

Abstract.

The present paper surveys the main ideas contained in the XXIII[rd] Homily on Romans of St. John Chrysostom concerning his political view, and the way in which this survey is done is by textual analysis. The political authority existent in this world is seen in close relation with the human condition corrupted by the Fall of our ancestors. In this homily, the political authority, represented at the highest level and at that time by the emperor Theodosius the Great, is extolled, although it has, essentially, a negative function. One may easily perceive, beyond the political system, the will and providence of God.

Rostite în perioada în care era preot în Antiohia, probabil în 392[1], *Omiliile la Romani* ne pun în faţă câteva consideraţii teoretice ale Sf. Ioan Gură de Aur privitoare la stăpânirea omului de către om, stăpânire percepută atât ca o consecinţă a păcatului strămoşesc, cât şi ca un remediu al acestuia. Este vorba în special de *Omilia XXIII*, care se ocupă de textul cuprins în Ep. către Romani 13, 1-10 şi care, pentru Johannes Quasten, reprezintă „un excepţional tratat compact de gândire politică creştină”[2].

Ioan îşi deschide această omilie cu observaţia că, dacă în capitolul anterior al epistolei sale, Sf. Ap. Pavel ne îndemna să răsplătim cu bine pe cei ce ne-au făcut rău, căci aceasta este singura cale posibilă de a birui răul, în capitolul XIII, acelaşi Pavel ne sfătuieşte să ne supunem de bună voie celor ce ne fac binele, adică stăpânitorilor lumeşti. Cu alte cuvinte, Ioan, în acord cu Pavel, vede în autoritatea lumească un organ ce administrează binele,

[1] Vezi J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, 1995, p. 90.
[2] J. Quasten, *Patrology*, vol. III, Christian Classics, Inc., Westminster, Maryland, 1990, p. 444.

adică lucrează în conformitate cu legea divină. Supunerea faţă de o astfel de autoritate nu vatămă cu nimic credinţa[3], şi aceasta pentru că e voită de Dumnezeu Însuşi.

În acest punct al omiliei, Ioan poartă un dialog imaginar cu Pavel: „Dar ce spui? Aşadar orice stăpânitor este hirotonisit şi aşezat de Dumnezeu în slujba de stăpânitor? «Nu am spus aceasta, zice, şi nici că este vorba de fiecare dintre stăpânitori; ci deocamdată eu vorbesc despre faptul în sine. A fi stăpâniri, şi unii să stăpânească, iar alţii să fie stăpâniţi, toate acestea nu se petrec în lume la voia întâmplării, nu se perpetuează printre popoare ca nişte valuri de mare purtate de vânt încoace şi încolo, ci toate sunt lucrarea lui Dumnezeu şi a tainicei Lui înţelepciuni». De aceea nici n-a zis că «nu este stăpânitor, decât numai de la Dumnezeu», ci vorbeşte de lucrul în sine, zicând: *nu este stăpânire, fără numai de la Dumnezeu, iar cele ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite*"[4].

Ceea ce face Ioan aici este să delimiteze clar între stăpânire ca fapt în sine, instituită de Dumnezeu, şi stăpânitori, adică cei care îşi asumă acest act al stăpânirii. Necesitatea acestei diviziuni, ca unii să conducă, iar alţii să fie conduşi, îşi are raţiunea în evitarea dezordinii, a haosului, a anarhiei: „Dar fiindcă egalitatea în cinste de multe ori atrage după sine sfadă şi luptă, de aceea Dumnezeu a făcut multe stăpâniri şi multe supuneri în acelaşi timp: ca de pildă între bărbat şi femeie, între fiu şi părinte, între cel bătrân şi cel tânăr, între rob şi slobod, între dascăl şi ucenic, între stăpânitor şi stăpâniţi. (...). Anarhia pretutindeni este un mare rău şi pricină a tuturor tulburărilor"[5].

Nesupunerea faţă de autorităţile stabilite de Dumnezeu echivalează cu nesupunerea faţă de Dumnezeu Însuşi, Care a instituit o nouă ordine pentru starea umană de după păcat, o ordine optimă pentru ca omul să poată lucra în pace la mântuirea lui. Dacă cineva ar ridica obiecţia că cei ce conduc nu îşi îndeplinesc îndatoririle încredinţate lor, el le replică următoarele: „Nu-mi spune despre unul care se foloseşte în mod nevrednic de acest lucru [adică

[3] *In epist. ad Rom. hom.* 23, 1 (PG 60, 615): οὐδὲ γὰρ ἀνατρέπει τὴν εὐσέβειαν αὕτη ἡ ὑποταγή.

[4] *Ibidem* 23, 1 (PG 60, 615): Τί λέγεις; πᾶς οὖν ἄρχων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κεχειροτόνηται; Οὐ τοῦτο λέγω, φησίν· οὐδὲ γὰρ περὶ τῶν καθ' ἕκαστον ἀρχόντων ὁ λόγος μοι νῦν, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ τοῦ πράγματος. Τὸ γὰρ ἀρχὰς εἶναι, καὶ τοὺς μὲν ἄρχειν, τοὺς δὲ ἄρχεσθαι, καὶ μηδὲ ἁπλῶς καὶ ἀνέδην ἅπαντα φέρεσθαι, ὥσπερ κυμάτων τῆδε κἀκεῖσε τῶν δήμων περιαγομένων, τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἔργον εἶναί φημι. Διὰ τοῦτο οὐκ εἶπεν· Οὐ γάρ ἐστιν ἄρχων, εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ, ἀλλὰ περὶ τοῦ πράγματος διαλέγεται λέγων· Οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ· αἱ δὲ οὖσαι ἐξουσίαι ὑπὸ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν.

[5] *Ibidem* 23, 1 (PG 60, 615): Ἐπειδὴ γὰρ τὸ ὁμότιμον μάχην πολλάκις εἰσάγει, πολλὰς ἐποίησε τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποταγάς, οἷον ὡς ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, ὡς παιδὸς καὶ πατρὸς, ὡς πρεσβύτου καὶ νέου, ὡς δούλου καὶ ἐλευθέρου, ὡς ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, ὡς διδασκάλου καὶ μαθητοῦ...Καὶ γὰρ ἡ ἀναρχία πανταχοῦ κακὸν, καὶ συγχύσεως αἴτιον.

de funcţia sa de conducere], ci priveşte la buna întocmire a instituţiei în sine şi vei vedea marea înţelepciune a Celui care a rânduit această lege”[6].

Cu excepţia acestei scurte remarci privitoare la cel care administrează stăpânirea în mod rău, Ioan îi are aici în vedere pe cei care, deţinând puterea, se folosesc de ea cu înţelepciune, creând mediul optim pentru credincioşi. Nu trebuie să ne mire faptul că Ioan trece aici cu destulă uşurinţă peste cazul stăpânitorului rău, dacă avem în vedere că în acea perioadă (anul 392), împărat era Teodosie cel Mare, şi dacă ne amintim că, doar cu câţiva ani înainte, la 387, acelaşi împărat ierta Antiohia de o iminentă pedeapsă cumplită, urmare a revoltei cetăţenilor şi a distrugerii statuilor imperiale[7]. Este explicabil atunci de ce Ioan, ajungând să vorbească despre capitolul XIII al Epistolei către Romani, ia în considerare cazul stăpânitorului bun, înţelept, aflat în slujba lui Dumnezeu şi purtând de grijă binelui obştesc. De fapt, acesta este şi motivul originar pentru care oamenii, de comun acord, au creat statul, ai cărui reprezentanţi – dregătorii –, de vreme ce se ocupă de binele comun, sunt plătiţi de obşte. Potrivit lui Quasten[8], Sf. Ioan este primul scriitor teolog care descoperă originea autorităţii politice într-un pact dintre oameni. Referindu-se la versetul 6 din capitolul XIII[9], Sf. Ioan spune astfel: „De ce plăteşti tu darea către împărat? Nu oare pentru că el se îngrijeşte? Nu oare pentru că el este întâiul promotor al îngrijirii publice îi plătim noi leafă? Noi n-am fi plătit, dacă am fi ştiut de la început că nu vom câştiga din această purtare de grijă a lui. Dar tocmai pentru aceasta, încă dintru început, după consimţământul obştesc, toţi au crezut de cuviinţă ca stăpânitorii să fie întreţinuţi de noi, căci ei, neglijând afacerile lor, se îngrijesc de treburile obşteşti, şi în acest scop ei îşi cheltuiesc toată vremea şi energia lor, iar cele ale noastre sunt astfel toate în siguranţă”[10].

---

[6] *Ibidem* 23, 3 (PG 60, 618): Μὴ γάρ μοι τοῦτο εἴπῃς, εἴ τις κακῶς τῷ πράγματι κέχρηται, ἀλλ᾽ αὐτῆς βλέπε τῆς διατάξεως τὴν εὐκοσμίαν, καὶ τὴν πολλὴν ὄψει τοῦ ταῦτα ἐξ ἀρχῆς νομοθετήσαντος σοφίαν.

[7] Ca urmare a unui nou impozit impus de împăratul Teodosie cel Mare, populaţia Antiohiei s-a răsculat, iar nemulţumirea acesteia s-a manifestat în distrugerea statuilor imperiale, ceea ce echivala cu crima de lezmajestate. După ce revolta a fost potolită, cetăţenii trăiau cu groază de pe o zi pe alta, aşteptând pedeapsa imperială, care putea ajunge până la distrugerea completă a cetăţii şi ştergerea ei de pe faţa pământului. Episcopul de atunci al Antiohiei, Flavian, îşi asumă misiunea de a merge în solie la Constantinopol pentru a cere iertarea cetăţii, iar pe toată durata lipsei acestuia, Ioan mângâie şi îmbărbătează comunitatea antiohiană de la amvon (ulterior, aceste predici vor primi denumirea de „Omilii la statui”). Pentru o analiză detaliată a evenimentului şi a omiliilor rostite de Ioan cu acest prilej vezi Frans van de Paverd, în *St. John Chrysostom, the Homilies on the Statues, An Introduction*, „Orientalia Christiana Analecta” (239), Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1991.

[8] J. Quasten, *op. cit.*, p. 444.

[9] Rom. 13, 6: *Că pentru aceasta plătiţi şi dări. Căci [dregătorii] sunt slujitorii lui Dumnezeu, stăruind în această slujire neîncetat.*

[10] *In epist. ad Rom. hom.* 23, 2 (PG 60, 617): Διὰ τί γὰρ, φησὶ, φόρους δίδομεν βασιλεῖ; Οὐχ ὡς προνοοῦντι, οὐχ ὡς προϊσταμένῳ μισθὸν τελοῦντες κηδεμονίας; Καίτοι γε οὐκ ἂν

Pentru că stăpânitorul se îngrijeşte de binele obştesc, el devine co-lucrător al preotului: „Gândeşte-te bine: eu, de pildă, sfătuiesc pe fiecare să fie prudent, dar şi dregătorul acelaşi lucru îl spune prin legile pe care le aplică; îndemn pe fiecare să nu fie lacom şi nici să nu răpească dreptul altuia, dar şi dregătorul pentru asemenea fapte este pus să judece. Aşa că el este conlucrător nouă şi ajutor, şi pentru aceasta a fost trimis de Dumnezeu”[11].

Textul de mai sus nu trebuie să ne lase impresia că sferele de activitate sau metodele folosite de preot şi de dregător sunt identice. În această omilie, Ioan ne va spune doar cu ce se ocupă stăpânitorul sau dregătorul: el „devine binefăcătorul tău în cele mai mari nevoi, căci el este cel ce promovează pacea şi protectorul instituţiilor civile”[12]; sau, în altă parte: „lăsând la o parte enumerarea tuturor binefacerilor aduse de dregători cetăţilor, ca de pildă buna ordine, pacea şi celelalte slujbe, precum cele cu privire la armată şi la cei ce săvârşesc treburile publice…”[13]. Sarcinile stăpânitorului vizează asigurarea unui climat optim *în viaţa aceasta* pentru supuşii săi, pentru ca preotul să-i poată pregăti cum se cuvine pentru viaţa viitoare.

Separaţia sferelor de activitate a celor doi, dregătorul şi preotul, o găsim clar expusă în altă parte, şi anume în *Omilia IV la Ozia*: „Căci atât stăpânirii lumeşti, cât şi preoţiei le sunt rânduite anumite hotare… Regele ia parte la cârmuirea celor pământeşti, dar hotărârile legiferate de preoţi sunt rânduite de sus: *Oricâte veţi lega pe pământ vor fi legate şi în cer* (Matei, 18: 18). Regelui i se încredinţează lucrurile pământeşti, iar mie, lucrurile cereşti (…..). Regelui i se încredinţează trupurile, iar preotului sufletele. Regele iartă oamenii de datoriile lor băneşti, preotul iartă păcatele oamenilor. Primul constrânge, al doilea povăţuieşte. Primul se foloseşte de arme lumeşti, al doilea se foloseşte de arme duhovniceşti. Primul se luptă cu barbarii, al doilea se luptă cu demonii. Aceasta [preoţia] este o cârmuire mai mare şi, din această pricină, regele este cel care-şi aşează capul în mâinile preotului, căci pretutindeni în Vechiul Testament, preotul ungea fruntea regilor cu untdelemn” [14].

ἐτελέσαμεν, εἰ μὴ ἐξ ἀρχῆς ἔγνωμεν, ὅτι κερδαίνομεν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπιστασίας· ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἄνωθεν κοινῇ γνώμῃ πάντων ἔδοξε τοὺς ἄρχοντας τρέφεσθαι παρ᾽ ἡμῶν, ὅτι τῶν οἰκείων ἀμελοῦντες, τῶν κοινῶν κήδονται πραγμάτων, καὶ εἰς ταῦτα τὴν σχολὴν ἀναλίσκουσιν ἅπασαν, δι᾽ ὧν καὶ τὰ ἡμέτερα σώζεται.

[11] *Ibidem* 23, 2 (PG 60, 616): Σκόπει δέ· συμβουλεύω περὶ σωφροσύνης ἐγὼ, καὶ ἐκεῖνος τὰ αὐτὰ λέγει διὰ τῶν νόμων· παραινῶ περὶ τοῦ μὴ δεῖν πλεονεκτεῖν μηδὲ ἁρπάζειν, κἀκεῖνος ὑπὲρ τούτων κάθηται δικάζων. Ὥστε συνεργός ἐστιν ἡμῖν καὶ βοηθὸς, καὶ παρὰ τοῦ Θεοῦ εἰς τοῦτο ἀπέσταλται.

[12] *Ibidem* 23, 2 (PG 60, 617): ἐν τοῖς μεγίστοις εὐεργέτης σου γίνεται, εἰρήνης ὢν πρόξενος καὶ οἰκονομίας πολιτικῆς.

[13] *Ibidem* 23, 2 (PG 60, 617): Ἀφεὶς εἰπεῖν κατὰ μέρος τὰς εὐεργεσίας τὰς ἀπὸ τῶν ἀρχόντων ταῖς πόλεσι γινομένας, οἷον τὴν εὐταξίαν, τὴν εἰρήνην, τὰς ἄλλας διακονίας, τὰς ἐπὶ τῶν στρατιωτῶν, τὰς ἐπὶ τῶν τὰ κοινὰ πραττόντων…

[14] *In illud: Vidi Dominum hom.* 4 (PG 56, 126): ἄλλοι ὅροι βασιλείας καὶ ἄλλοι ὅροι

Şi în privinţa metodelor folosite, stăpânirea lumească foloseşte forţa, coerciţia, frica de pedeapsă, de aceea şi poartă sabia, folosind-o împotriva celui ce săvârşeşte răul. Dar Ioan ţine să reamintească ascultătorilor că aceste metode opresive sunt folosite în slujba lui Dumnezeu, pentru ca voia Lui să fie împlinită. De cealaltă parte, preotul foloseşte sfatul, încurajarea, apelul la conştiinţă, pentru că el respectă liberul arbitru al fiecăruia: „Nu avem autoritate asupra credinţei tale, iubiţilor, şi nici nu vă poruncim aceste lucruri în mod despotic. Suntem numiţi pentru predicarea cuvântului, nu pentru putere, nici pentru autoritate absolută. Noi ţinem locul sfătuitorilor pentru a vă îndruma. Sfătuitorul îşi spune părerile sale, neforţându-şi ascultătorii, ci lăsându-le stăpânire deplină asupra alegerii lor faţă de spusele lui”[15].

De ce, totuşi, aceste metode opresive din partea stăpânirii lumeşti? Sf. Ioan o spune foarte clar, oarecum surprinzător: „Mulţi la început îndeletnicindu-se cu fapta bună de frica dregătorilor, după aceea fac aşa şi pentru frica de Dumnezeu. *Pe oamenii proşti nu-i pot înfricoşa atât cele viitoare, pe cât cele prezente*. Cel ce pregăteşte mai dinainte sufletele celor mulţi cu frica şi cu cinstea, ca astfel să devină mai pricepuţi în învăţătura cuvântului lui Dumnezeu, unul ca acesta este pe drept numit slujitorul lui Dumnezeu”[16]. Pentru că majoritatea oamenilor au urmat şi încă urmează

ἱερωσύνης...Οὗτος μὲν γὰρ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἔλαχεν οἰκονομεῖν· ὁ δὲ τῆς ἱερωσύνης θεσμὸς ἄνω κάθηται. Ὅσα ἂν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ. Ὁ βασιλεὺς τὰ ἐνταῦθα πεπίστευται, ἐγὼ τὰ οὐράνια... Ὁ βασιλεὺς σώματα ἐμπιστεύεται, ὁ δὲ ἱερεὺς ψυχάς· ὁ βασιλεὺς λοιπάδας χρημάτων ἀφίησιν, ὁ δὲ ἱερεὺς λοιπάδας ἁμαρτημάτων· ἐκεῖνος ἀναγκάζει, οὗτος παρακαλεῖ· [ἐκεῖνος ἀνάγκῃ, οὗτος γνώμῃ·] ἐκεῖνος ὅπλα ἔχει αἰσθητά, οὗτος ὅπλα πνευματικά· ἐκεῖνος πολεμεῖ πρὸς βαρβάρους, ἐμοὶ πόλεμος πρὸς δαίμονας. Μείζων ἡ ἀρχὴ αὕτη· διὰ τοῦτο ὁ βασιλεὺς τὴν κεφαλὴν ὑπὸ χεῖρας τοῦ ἱερέως ἄγει καὶ πανταχοῦ ἐν τῇ Παλαιᾷ ἱερεῖς βασιλέας ἔχριον.

[15] *In epist. ad Ephes. hom.* 11, 5 (PG 62, 87): Οὐ κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀγαπητοὶ, οὐδὲ δεσποτικῶς ταῦτα ἐπιτάττομεν· εἰς διδασκαλίαν λόγου προεχειρίσθημεν, οὐκ εἰς ἀρχὴν οὐδὲ εἰς αὐθεντίαν· συμβούλων τάξιν ἐπέχομεν παραινούντων. Ὁ συμβουλεύων λέγει τὰ παρ᾽ ἑαυτοῦ, οὐκ ἀναγκάζων τὸν ἀκροατὴν, ἀλλ᾽ αὐτὸν ἀφίησι τῆς τῶν λεγομένων αἱρέσεως κύριον· Dacă o persoană se îndepărtează de la calea cea dreaptă, sunt necesare din partea preotului multă muncă, perseverenţă şi răbdare, căci acela nu poate fi târât înapoi prin forţă, nici înfrânat prin frică, ci trebuie recuperat prin convingere. În tratatul *Despre preoţie*, datând anterior *Omiliilor la Efeseni*, Ioan va spune acelaşi lucru: pentru a-l face pe om mai bun, preotul va folosi persuasiunea, nu violenţa. Va avea nevoie de multă iscusinţă, căci nici măcar cuvintele tăioase nu aduc vreun folos. Atunci când cineva păcătuieşte, pedeapsa nu trebuie să fie pe măsura păcatului, ci trebuie să se ţină seama de voinţa păcătosului, ca nu cumva, vrând să faci un bine, să săvârşeşti un rău şi mai mare. Acest procedeu dă roade mai ales faţă de cei slabi şi timoraţi, care trebuie scoşi din păcatele lor treptat, nu deodată. Încercarea de a ruşina sufletul brusc şi prin violenţă duce la insensibilitatea lui (vezi pe larg Sf. Ioan Gură de Aur, *De sacerdotio* 2, 3-4; PG 48, 634-635).

[16] *In epist. ad Rom. hom.* 23, 2 (PG 60, 617): Καὶ γὰρ πολλοὶ πρότερον διὰ τοὺς ἄρχοντας ἀρετὴν ἀσκήσαντες, ὕστερον καὶ διὰ τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ ταύτης ἐπελάβοντο. Τῶν γὰρ παχυτέρων οὐχ οὕτω τὰ μέλλοντα, ὡς τὰ παρόντα καθάπτεται. Ὁ τοίνυν τὴν ψυχὴν τῶν πολλῶν προευτρεπίζων τῷ φόβῳ καὶ ταῖς τιμαῖς, ὥστε γενέσθαι ἐπιτηδειοτέραν τῷ τῆς διδασκαλίας λόγῳ, εἰκότως οὗτος διάκονος κέκληται τοῦ Θεοῦ.

exemplul lui Adam, adică alegerea răului în locul binelui, astfel de guvernare este indispensabilă şi este girată de Dumnezeu: „Dumnezeu Însuşi i-a înarmat pe magistraţi cu putere... Dumnezeu se îngrijeşte de siguranţa voastră prin ei... Dacă îi înlături pe magistraţi din cetăţi, vom fi nevoiţi să ducem o viaţă mai puţin raţională decât cea a animalelor, muşcându-ne şi devorându-ne unii pe alţii ... Căci ceea ce sunt grinzile pentru case, aceea sunt conducătorii în cetăţi, şi precum, dacă le-ai lua pe acelea, zidurile fiind separate, ar cădea unele peste altele, tot astfel, dacă ar fi să lipseşti lumea de magistraţi şi de teama care vine de la aceştia, case, cetăţi şi naţiuni vor cădea unele peste altele într-o confuzie totală, neexistând nimeni care să reprime, să respingă sau să le convingă, prin teama de pedeapsă, să redevină paşnice”[17]. Forţa şi coerciţia constituie apanajele puterii imperiale, sunt surogate ale dragostei şi ale conştiinţei, şi sunt folosite pentru realizarea păcii, a armoniei şi a ordinii unei societăţi care ar fi trebuit să le aibă pe acestea în mod firesc, după chipul vieţii treimice: „Căci nenumărate bunuri prin aceste stăpâniri se acordă cetăţilor, şi dacă vei desfiinţa aceste stăpâniri, toate vor pieri, şi nu numai cetatea, nici numai ţara, sau casa ori târgul, ci nimic nu va putea sta; totul se va răsturna pe dos, şi cei mai tari vor înghiţi pe cei mai slabi[18].

Există însă ispita ca un creştin adevărat să considere sub demnitatea lui a se supune celor care administrează stăpânirea lumească, de vreme ce această stăpânire se ocupă de lucrurile trecătoare şi are validitate doar *hic et nunc*. Ioan avertizează asupra acestui pericol şi îi sfătuieşte să nu cedeze acestei ispite şi să nu creeze dizidenţă, şi aceasta din două motive:

a) creştinii au fost acuzaţi încă de pe vremea Sf. Ap. Pavel că sunt nişte răzvrătiţi care, conformându-se noii învăţături, încearcă să răstoarne legile obşteşti. Supunerea creştinilor faţă de autoritatea stabilită trebuie, astfel, să demonstreze că legea lui Hristos nu vine în contradicţie cu legile divine, ci

[17] *Ad pop. Antioch. hom.* 6, 1 (PG 49, 81-82): Καὶ γὰρ τοὺς ἄρχοντας αὐτὸς ὥπλισεν ... ὁ Θεὸς τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν οἰκονομεῖ ... τῶν πόλεων τοὺς ἄρχοντας ἂν ἀνέλῃς, θηρίων ἀλόγων ἀλογώτερον βιωσόμεθα βίον, δάκνοντες ἀλλήλους καὶ κατεσθίοντες ... Ὅπερ γάρ εἰσιν ἐν ταῖς οἰκίαις τῶν ξύλων αἱ ἱμαντώσεις, τοῦτο καὶ οἱ ἄρχοντες ἐν ταῖς πόλεσιν· καὶ καθάπερ ἂν ἐκείνας ἀνέλῃς, διαλυθέντες οἱ τοῖχοι συμπίπτουσιν ἀλλήλοις αὐτόματοι· οὕτω τῆς οἰκουμένης ἂν ἀφέλῃς τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν ἐκ τούτων φόβον, καὶ οἰκίαι καὶ πόλεις καὶ ἔθνη μετὰ πολλῆς ἀλλήλοις συμπεσοῦνται τῆς ἀδείας, οὐδενὸς ὄντος τοῦ κατέχοντος καὶ ἀνακρουομένου, καὶ τῷ φόβῳ τῆς κολάσεως ἀναπείθοντος ἡσυχάζειν.

[18] *In epist. ad Rom. hom.* 23, 2 (PG 60, 617): Καὶ γὰρ μυρία ἀγαθὰ διὰ τῶν ἀρχῶν τούτων ταῖς πόλεσι γίνεται· κἂν ἀνέλῃς αὐτὰς, πάντα οἰχήσεται, καὶ οὐ πόλεις, οὐ χωρία, οὐκ οἰκία, οὐκ ἀγορὰ, οὐκ ἄλλο οὐδὲν στήσεται, ἀλλὰ πάντα ἀνατραπήσεται, τῶν δυνατωτέρων τοὺς ἀσθενεστέρους καταπινόντων. Vezi şi *Interpretatio in Isaiam prophetam cap.* 1, 8 (PG 56, 24): Ἀρχόντων γὰρ τοῦ δήμου τὰς ἀταξίας καταστέλλειν καὶ πρὸς τὸ δέον ῥυθμίζειν καὶ τῷ νόμῳ ποιεῖν καταπειθεῖς („Căci conducătorii trebuie să reprime neorânduielile oamenilor, să-i înveţe tot ceea ce este de trebuinţă şi să-i facă ascultători faţă de lege”).

le înnobilează: „…Hristos a introdus legile Sale nu cu scopul de a răsturna ordinea obştească a statului, ci în scop de mai bună îndreptare”[19];

b) viaţa aceasta este doar o etapă tranzitorie spre viaţa veşnică, de aceea condiţia creştinului aici este cea de străin şi călător, iar bunurile pe care viaţa aceasta le oferă nu trebuie să prezinte nici un interes pentru cel ce caută Împărăţia cerurilor: „Dar dacă spui că ţie ţi s-au încredinţat lucruri mai mari, apoi află că nu este acum timpul tău, căci aici tu eşti străin şi trecător. Va veni timpul când tu te vei arăta ca fiind mai strălucit decât toţi… Aşadar, nu căuta răsplată în viaţa aceasta trecătoare, ci chiar de ar trebui să stai înaintea dregătorului cu frică, totuşi să nu crezi că aceasta este nedemn de nobleţea ta”[20].

Există totuşi o limită a supunerii faţă de autoritatea lumească, despre care Ioan nu vorbeşte aici, în *Omiliile la Romani*, ci în *Omiliile la Evanghelia după Matei*, şi anume aceea când stăpânitorul lumesc ar cere supuşilor săi ceva ce intră în contradicţie cu legea divină, cu credinţa. Comentând Matei 22, 21, Ioan tâlcuieşte îndemnul Mântuitorului astfel: „Când auzi pe Hristos spunând: *Daţi, deci, Cezarului, cele ce sunt ale Cezarului*, află că îţi spune să dai Cezarului numai acelea care nu vatămă cu nimic credinţa; altfel, n-ar mai fi o dajdie şi o vamă dată Cezarului, ci diavolului”[21]. Exemplul cel mai la îndemână este pretenţia împăratului de a i se aduce un cult, pretenţie care nu a fost satisfăcută de creştinii primelor secole şi care a dus la persecutarea acestora; în acest caz, creştinii nu trebuie să se supună. Totuşi, această nesupunere nu trebuie să îmbrace forma unei revolte, ci doar pe aceea a refuzului de a îndeplini, chiar cu preţul vieţii, ceea ce cere împăratul şi care vine în contradicţie cu credinţa şi morala creştină.

Concluzie. Privită în ansamblul ei, această omilie la Romani ar putea lăsa impresia unei atitudini entuziaste din partea Sf. Ioan Gură de Aur faţă de organizarea politică şi, de aceea, l-ar putea conduce pe cititor la concluzia că Ioan este adeptul unei concepţii politice „triumfaliste”, pe linia inaugurată de Eusebiu de Cezareea[22]. Impresia este falsă şi ea poate fi corectată

---

[19] *In epist. ad Rom. hom.* 23, 1 (PG 60, 613): …οὐκ ἐπ᾽ ἀνατροπῇ τῆς κοινῆς πολιτείας ὁ Χριστὸς τοὺς παρ᾽ αὐτοῦ νόμους εἰσήγαγεν, ἀλλ᾽ ἐπὶ διορθώσει βελτίονι.

[20] *Ibidem*. 23, 3 (PG 60, 618): Εἰ δὲ λέγεις, ὅτι σὺ μείζονα ἐμπεπίστευσαι, μάθε ὅτι οὐκ ἔστι σου νῦν ὁ καιρός· ξένος γὰρ εἶ καὶ παρεπίδημος, Ἔσται καιρὸς, ὅτε λαμπρότερος πάντων φανήσῃ… Μὴ ζήτει τοίνυν ἐν τῷ ἐπικήρῳ τούτῳ βίῳ τὴν ἀμοιβὴν, ἀλλὰ κἂν μετὰ φόβου παρεστάναι δέῃ τῷ ἄρχοντι, μὴ νομίσῃς ἀνάξιον εἶναι τοῦτο τῆς σῆς εὐγενείας.

[21] *In Matt. hom.* 70, 2 (PG 58, 656): Σὺ δὲ ὅταν ἀκούσῃς, Ἀπόδος τὰ τοῦ Καίσαρος Καίσαρι, ἐκεῖνα γίνωσκε λέγειν αὐτὸν μόνον, τὰ μηδὲν τὴν εὐσέβειαν παραβλάπτοντα· ὡς ἄν τι τοιοῦτον ᾖ, οὐκέτι Καίσαρος, ἀλλὰ τοῦ διαβόλου φόρος ἐστὶ καὶ τέλος τὸ τοιοῦτον.

[22] Eusebiu de Cezareea este cel dintâi scriitor creştin care conturează o teorie politică bizantină conform căreia Imperiul Roman devine o copie a Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ, împăratul este Viceregentul lui Dumnezeu, este deasupra legii (*legibus solutus*), fiind el însuşi o lege vie

printr-o analiză obiectivă şi generală a operei hrisostomice[23]. Pentru Sf. Ioan Gură de Aur, autoritatea imperială are o funcţie esenţialmente negativă, aceea de a înfrâna de la rău, prin folosirea mijloacelor coercitive, o umanitate înclinată cu uşurinţă spre păcat şi fărădelege. Departe de a-l urma pe Eusebiu, Ioan nu atribuie acestei autorităţi nici o valenţă „mesianică"; sarcinile ei se rezumă la sfera pământescului, la organizarea unei vieţi cât mai sigure şi mai paşnice *hic et nunc*. Necesitatea unei astfel de orânduiri politice este dincolo de orice îndoială, şi aceasta din pricina păcatului introdus în lume prin neascultarea strămoşilor, însă aceasta este doar o necesitate istorică, cu valenţe negative, şi nimic mai mult.

(*nomos empsychos*), având cunoaşterea celor dumnezeieşti şi a celor omeneşti şi putând să decidă chiar şi în problemele dogmatice ale Bisericii.

[23] Vezi, în acest sens, teza noastră de doctorat: *Autoritate ecleziastică şi putere imperială în Antichitatea Târzie: Sfântul Ioan Gură de Aur şi Fericitul Augustin*, 2010, nepublicată încă.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE, SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ ŞI ORIGENISMUL

NICOLAE-DRAGOŞ KEREKES

Abstract. St. Basil the Great, St. Gregory Nazianzen and Origenism.

St. Basil the Great and St. Gregory Nazianzen, who extracted useful and spiritual passages from the works of Origen and gather them in one volume, calling it Philokalia, may be appointed Origenian because of their admiration for Origen and because they used to a greater or lesser extent, his writings and can not be appointed Origenist because that they have not unfit the condemned Origenist doctrinal errors and have not worked. They remain admirers of Origen's writings over the centuries and models of how theat should be read and used. Origen's influence is evident in theology, exegesis, or the rhetoric of St Basil and Gregory, but nowhere in their works do not find testimonials that would support apokatastasis or preexistentialism.

Personalitatea complexă a lui Origen[1], catehet la şcoala din Alexandria şi mai apoi la cea din Cezareea Palestinei – întemeiată de el însuşi – a stârnit admiraţii şi controverse secole de-a rândul. Opera[2] imensă a alexandrinului a stat la baza atitudinii urmaşilor direcţi sau mai îndepărtaţi de la catedra acestor şcoli catehetice. Fineţea limbajului şi adâncimea învăţăturilor, dublate de o viaţă în consonanţă cu acestea, i-au adus preţuire vreme îndelungată din partea multor ierarhi şi personalităţi bisericeşti. Încă din secolul al IV-lea, doi dintre părinţii capadocieni, Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz, extrag pasaje folositoare şi duhovniceşti din opera lui Origen şi le adună într-un volum, numindu-l *Filocalia*.

[1] Nicolae-Dragoş Kerekes, *Origen – schiţă biografică*, în „Credinţă şi Viaţă în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului", anul II: 2009 (2010), pp. 363-380.

[2] Nicolae-Dragoş Kerekes, *Opera lui Origen după Eusebiu şi Ieronim*, în „Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca", XI: 2007-2008 (2009), pp. 89-113.

Existenţa acestui volum şi atestarea contribuţiei celor doi cu privire la elaborarea lui i-au determinat pe unii dintre antiorigeniştii secolelor IV-VI să-i acuze pe cei doi de origenism. Cine au fost ei şi în ce măsură au fost ei origenişti? Răspunsul la această întrebare ne propunem să îl dăm în prezentul studiu.

Sfântul Vasile cel Mare (329/330-†379)

Unul dintre marii capadocieni ce are o oarecare legătură cu Origen şi opera lui este Sfântul Vasile cel Mare[3]. Despre el s-a scris mult în literatura de specialitate[4].

Ştirile despre viaţa sfântului Vasile cel Mare le avem, în primul rând, în propriile sale scrieri şi mai ales în *Scrisorile* lui, 366 la număr. La acestea se adaugă: a) *Cuvântul funebru în cinstea sfântului Vasile* rostit în 381 de sfântul Grigore de Nazianz[5]; b) *Cuvântul funebru* rostit de fratele său, sfântul Grigore al Nisei[6]; c) *Viata cuvioasei Macrina* de sfântul Grigore al Nisei[7]; d) *Cuvântul sfântului Efrem Sirul,* după unii pseudo-Efrem; e) *Viaţa sfântului Vasile cel Mare,* atribuită prietenului său sfântul Amfilohie al Iconiei, este o lucrare scrisă în secolul al optulea[5]; f) în sfârşit, în istori-

---

[3] Despre viaţa şi opera Sfântului Vasile cel Mare a se vedea: Basilio Steidle, *Patrologia seu historia antiqæ litteraturæ ecclesiasticæ*, Herder & Co., Typographi editores pontificii, Friburgi Brisgoviae, 1937, pp. 111-116; Johannes Quasten, *Patrology. The Golden Age of Greek Patristic Litterature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, vol. III, Christian Classics, Inc., Westminster, Maryland, 1953, pp. 204-236; Ernest Simmons, *The Fathers and Doctors of the Church*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1959, pp. 31-36; Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare. Profil istoric şi spiritual (330-379)*, în: „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa", în Biblioteca teologică 3, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980, pp. 24-50; Pr. D. Fecioru, *Introducere*, în: Sfântul Vasile cel Mare, „Scrieri. Partea întâi. Omilii la Hexaemeron. Omilii la Psalmi. Omilii şi cuvântări", traducere, introducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, în PSB 17, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1986, pp. 7-68; Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1993, pp. 290-298; Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, Dervent, 1999, pp. 111-114; Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitraşcu, *Patrologie*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2004, pp. 154-165; Nicolae-Dragoş Kerekes, *Sfântul Vasile cel Mare (329/330-†379) - schiţă biografică*, în „RR", serie nouă, anul XX (2009), nr. 1 (255), pp. 7, 12.

[4] O bogată listă bibliografică a se vedea la Pr. D. Fecioru, *Introducere*, pp. 47-68; Ioana Zmeu, *Sfântul Vasile cel Mare în bibliografia românească*, în: „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa", în Biblioteca teologică 3, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980, pp. 429-454.

[5] S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Oratio XLIII*, în PG XXXVI, Paris, 494A-606A, tradus în româneşte în Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoţie şi Elogiu sfântului Vasile*, traducere de Pr. Prof. N. Donos, Huşi, 1931, pp. 118-204.

[6] S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni, *Oratio funebris qua fratris sui Basilii Magni laudes et memoriam concelebrat*, în PG XLVI, Paris, 1863, 787C-818.

[7] S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni, *Vita S. Macrinæ virginis sororis Basilii Magni*, în PG XLVI, Paris, 1863, 959-999B, tradus în româneşte în Sfântul Grigorie de Nissa, *Viaţa cuvioasei Macrina*, traducere de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1947.

cii bisericeşti: Ieronim[8], Socrate[9], Sozomen[10], Teodoret[11], Filostorgiu[12], precum şi Biblioteca lui Fotie[13].

Sfântul Vasile cel Mare s-a născut în jurul anului 329[14]-330[15], ca fiu al lui Vasile şi Emilia[16], al doilea din cei zece fraţi: Macrina, un fiu mort de tânăr, Vasile cel Mare, Naucratie, Grigorie, viitor episcop de Nyssa, patru fete şi Petru, viitor episcop al Sevastiei[17].

Educaţia primită în familie a continuat-o la şcolile din Cezareea Capadociei, localitatea în care s-a născut şi unde se întâlneşte cu Grigorie de Nazianz[18]. Şi-a continuat studiile la Constantinopol şi mai apoi, alături de Grigorie de Nazianz, la Atena[19], studiind „retorica, gramatica, regulile povestirii, legile metricii şi ale poeziei, filozofia, dialectica, astronomia, geometria, matematica şi medicina"[20] vreme de 4-5 ani[21]. De la Socrate[22] şi Sozomen[23] aflăm numele a doi dintre profesorii lor din Atena: Himerie şi Proheresie şi a profesorului de la Antiohia: Libaniu [24].

---

[8] S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyter, *De viris illustribus liber ad Dextrum praetorio praefectum* CXVI, în PL XXIII, Paris, 1845, 707C.

[9] Socratis Scholastici, *Historia Ecclesiastica* IV, 11, 23, 26, în PG LXVII, Paris, 1864, 482A-483A, 510B-522C, 527B-535A.

[10] Sozomen, *Istoria bisericească*, tradusă în românesce de IPS Iosif Gheorghian, mitropolit primat al României, Tipo-Litografia „Cărţilor Bisericeşti", Bucuresci, 1897 VI, XV-XVII, pp. 229-232 şi VI, XXI, pp. 236-237.

[11] Episcopul Cirului Teodoret, *Istoria Bisericească* IV, 19, în PSB 44, traducere de Pr. Prof. Vasile Sibiescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995, pp. 175-178.

[12] Philostorgii, *Ex Ecclesiasticis Historiis* VIII, 11-13, în PG LXV, Paris, 1864, 564C-566C.

[13] Photius, *Bibliothèque*, tome II (codices 84-185), texte établi et traduit par René Henry, în CB tome II, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1960, cod. 141-144, pp. 109-110; Photius, *Bibliothèque*, tome III (codices 186-222), texte établi et traduit par René Henry, în CB tome III, Société d'édition „Les Belles Lettres", Paris, 1962, cod. 191, pp. 72-74.

[14] Basilio Steidle, *Patrologia*..., p. 111; Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitraşcu, *Patrologie*, p. 154.

[15] Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 204; Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie (seminarii)*, p. 111; Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, p. 25.

[16] Bunica lui Vasile cel Mare dinspre tată, Macrina cea Bătrână, fusese ucenica Sfântului Grigorie Taumaturgul, discipolul lui Origen, Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, p. 25.

[17] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 9.

[18] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, pp. 25-26.

[19] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 10; J. Quasten afirmă că Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz se întâlnesc abia la Atena, după 351, Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 204.

[20] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 13.

[21] Până în 356, cf. *Ibidem*, p. 14.

[22] Socratis Scholastici, *Historia Ecclesiastica* IV, 26, în PG LXVII, 530.

[23] „Ei studiaseră împreună la Atena în juneţea lor, sub Himeriu şi sub Proheresius, cei mai renumiţi profesori în elocvenţă din vecul lor, apoi la Antiochia sub Libanius, născut în Siria", Sozomen, *Istoria bisericească* VI, XVII, p. 231.

[24] Părintele D. Fecioru afirmă că Libaniu a fost profesorul celor doi prieteni la Antiohia, Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 14; Părintele I. G. Coman şi I. N. Floca consideră Constantinopolul ca loc unde Libaniu i-a avut ucenici pe cei doi: Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, p. 26; Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Sfântul Vasile cel Mare, reorganizator al*

Sozomen ne dă informaţia prin care cei doi prieteni (Vasile şi Grigorie) lasă retorica şi dreptul şi se hotărăsc a studia şi practica „sfânta Filosofie”[25], ajutându-se în demersul lor de scrierile exegetice ale autorilor dinaintea lor, în special de comentariile lui Origen, ajungând să fie un sprijin partizanilor sinodului I ecumenic[26].

La întoarcerea în Cezareea a fost timp de 2 ani[27] profesor de retorică[28], bucurându-se de mare cinste, iar apoi s-a convertit şi a fost botezat în jurul anului 357-358[29].

Mai târziu Sfântul Vasile a făcut o călătorie în Egipt şi Asia Mică şi a fost mişcat de pilda multor părinţi[30] din Alexandria şi alte părţi ale Egiptului[31], din Palestina, Mesopotamia şi Cele-Siria şi dorind şi el o viaţă asemănătoare cu a lor[32]. La întoarcerea din această călătorie, şi-a împărţit şi restul averii sale la săraci şi s-a retras în Pont, pe malul râului Iris, într-o localitate numită Anesi, nu departe de Neo-Cezareea. Acolo mama sa Emilia şi sora sa Macrina întemeiaseră o mânăstire de călugăriţe în care vieţuiau ca monahii. Sfântul Vasile s-a stabilit pe celălalt ţărm al râului Iris, în faţa mânăstirii maicii sale şi a înfiinţat şi el o mânăstire[33] de călugări[34]. Aici îl cheamă pe prietenul său Grigorie[35], care vine în jurul anului 358 şi împreună alcătuiesc *Filocalia*[36],

vieţii monastice, în: „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa”, în Biblioteca teologică 3, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 334.

[25] „...avend desgust pentru retorică şi pentru profesiunea de avocat, ei se hotărîră de a se aplica cu totul la studiul şi la practica sfintei Filosofii”, Sozomen, *Istoria bisericească* VI, XVII, p. 231.

[26] „Dupe ce au întrebuinţat cât-va timp cu învеţătura sciinţelor păgânilor, ei se aplicară la lectura comentariilor ce Origen şi alţi autori bisericeşti au făcut asupra cărţilor sfinte, atât înainte, cât şi după acest renumit scriitor şi ajutoră forte mult pre acei ce susţineau credinţa Sinodului de la Niceea, susţinend-o forte puternic ei însuşi şi arătând Arienilor, că ei nu înţelegeau nimic în nici un lucru şi mai cu semă în doctrina lui Origen, de care ei se serveau spre a-şi întemeea rătăcirile lor”, *Ibidem* VI, XVII, pp. 231-232.

[27] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 15.

[28] Va renunţa la retorică la insistenţele surorii sale Macrina şi se va dedica complet slujirii lui Dumnezeu, Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, p. 27.

[29] Dr. Gheorghe Drăgulin, *Filocalia: de la Sfântul Vasile cel Mare până în zilele noastre*, în „ST”, seria II, anul XXXII (1980), nr. 1-2, p. 67.

[30] „a părăsit catedra de retor din Cezareea, a împărţit averile la săraci şi, după ce s-a botezat, a cercetat pe atleţii pustiei din Alexandria, Egipt, Palestina, Siria şi Mesopotamia, mânat de gândul mărturisit în epistola sa”, Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 16.

[31] O scurtă relatare despre cei doi ani petrecuţi în pustia Egiptului a se vedea şi la Prof. Iorgu D. Ivan, *Studiu introductiv*, în: Sfântul Vasile cel Mare, „Scrieri. Partea a doua. Asceticele”, traducere, introducere, indici şi note de Prof. Iorgu D. Ivan, în PSB 18, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1989, pp. 18-20.

[32] Sancti Patris Nostri Basilii, *Epistola CCXXIII*, în PG XXXII, Paris, 1886, 823.

[33] Sozomen ne spune că Vasile a întemeiat mai multe mănăstiri: „Basiliu avu pentru sine cetăţile vecine de Pont, unde a întemeeat o mulţime de monastiri şi unde a întărit poporele în credinţa adevăratei doctrine”, Sozomen, *Istoria bisericească* VI, XVII, p. 232.

[34] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 16.

[35] Sancti Patris Nostri Basilii, *Epistola XIV*, în PG XXXII, Paris, 1886, 275B-278C.

[36] J. Quasten aşează compunerea Filocaliei în jurul anului 358, Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 205; alţii o consideră compusă în jurul anului 360-361, Dr. Gheorghe Drăgulin, *Filocalia:*

o antologie din scrierile lui Origen. Vasile scrie de asemenea în aceeaşi perioadă *Regulile mari* şi *Regulile mici* şi alte lucrări ascetice[37].

Ca simplu monah participă în anul 360 la dezbaterile teologice din Constantinopol dintre omousieni şi anomei[38].

După moartea episcopului Dianie din anul 362, ajunge episcop un laic, anume senatorul Eusebie, care îl ia lângă el, îl hirotoneşte preot[39], însă la scurtă vreme apar neînţelegeri între ei, datorită[40] studiilor, talentului şi preţuirii de care se bucura Vasile. Ca urmare, Vasile se reîntoarce în Pont în jurul anului 363[41].

Vizita anunţată la Cezareea a împăratului Valens, ocrotitor al arienilor, îl determină pe Grigorie[42] să-l înduplece pe Vasile să meargă la Cezareea şi să stea alături de Eusebie, episcopul său, mijlocind împăcarea[43]. Vasile primeşte şi ajunge sfetnic al acestuia, conducând din umbră treburile episcopiei[44].

Împarte din nou la săraci averea moştenită la moartea mamei sale, iar în anul 368, în timpul foametei, prin cuvânt şi faptă aduce alinare celor suferinzi, atât trupească, cât şi sufletească[45].

În anul 370, după moartea episcopului Eusebie, Vasile este ales episcop al Cezareei Capadociei[46], cu sprijinul episcopului Eusebie al Samosatei şi al episcopului Grigorie de Nazianz, tatăl Sfântului Grigorie de Nazianz[47].

---

de la Sfântul Vasile cel Mare până în zilele noastre, p. 69. Despre *Filocalia* vezi şi Éric Junod, *Introduction*, în: Origène, „Philocalie 21-27 Sur le libre arbitre", introduction, texte, traduction et notes par Éric Junod, în SC 226, Les Édition du Cerf, Paris, 1976, în SC 226, pp. 11-126; Marguerite Harl, *Introduction*, în: Origène, „Philocalie 1-20 Sur les Écritures et La lettre à Africanus sur l'Histoire de Suzanne", Philocalie, 1-20 Sur les Écritures, introduction, texte, traduction et notes par Marguerite Harl et La lettre à Africanus sur l'Histoire de Suzanne, introduction, texte, traduction et notes par Nicholas de Lange, în SC 302, Les Édition du Cerf, Paris, 1983, în SC 302, pp. 19-159.

[37] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 16.

[38] *Ibidem*.

[39] În jurul anului 364, Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 205.

[40] Datorită acestei „boli a prieteniei" cum o numeşte Grigorie, în S. P. N. Basilii, Cæsareæ Cappadociæ Archiepiscopi, *Homilia XI. De invidia*, în PG XXXI, Paris, 1885, 379.

[41] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, pp. 16-17.

[42] Grigorie îi scrie o epistolă lui Vasile în care îi promite ajutorul şi îl determină să se întoarcă la Cezareea şi să se împace cu episcopul său, ceea ce şi face, cf. Preotul Grigorie, *Viaţa Sf. Grigorie Teologul*, în: Sf. Grigorie de Nazianz, „Cuvântări teologice", traducere din limba greacă: Pr. Gh. Tilea şi Nicolae Barbu, precedate de Viaţa Sf. Grigorie Teologul alcătuită de preotul Grigorie (sec. VIII), traducere N. Donos, Ed. Herald, Bucureşti, 1999, p. 20.

[43] Sozomen, *Istoria bisericească* VI, XV, p. 229.

[44] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, pp. 17-18.

[45] *Ibidem*, p. 19.

[46] Sozomen ne dă informaţia prin care împăratul Valens a voit să îl alunge pe Vasile, dar visul soţiei sale şi moartea fiului său Galatie l-ar fi împiedicat la aceasta „El [Valens] încercă să-l alunge, însă fu silit să renunţe la întreprinderea sa", Sozomen, *Istoria bisericească* V, XVI, p. 230.

[47] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, pp. 19-20; Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, p. 29.

A fost un bun administrator, un mare orator şi un purtător de grijă al credincioşilor săi. A dus lupte cu invidioşii, ereticii şi chiar cu împăratul Valens şi alţi demnitari[48]. A fost la un pas de a fi exilat de către împărat. Cu rugăciunile lui a ameliorat boala fiului împăratului şi a însănătoşit pe prefectul Modest[49].

Unii dintre episcopii sufragani nu s-au arătat binevoitori lui Vasile pentru trei importante pricini: în primul rând pentru că nu acceptau dogmele de credinţă propovăduite de sfântul Vasile, decât numai constrânşi de popor; în al doilea rând, erau încă supăraţi că fusese ales el episcop al Cezareii şi nu unul dintre ei; şi în cel de-al treilea rând, nu puteau suporta prestigiul de care se bucura sfântul Vasile. Datorită acestor pricini s-a luptat uneori cu ei[50], iar cu precădere, atunci când i s-a împărţit mitropolia în două. Cu această ocazie va ridica la rangul de episcop pe Grigorie de Nazianz şi Grigorie de Nyssa[51].

„A creat în apropierea Cezareii un mare complex filantropic, care cuprindea: biserică, spitale, leprozerii, azile pentru bătrâni, case pentru străini; la acestea se adaugă clădirile cele de trebuinţă pentru satisfacerea nevoilor tuturor acestor aşezăminte: bucătării, ateliere de tot felul şi alte dependinţe necesare; nu lipseau nici şcolile în care copiii învăţau carte şi nici şcolile pentru învăţarea meseriilor. Astfel, sfântul Vasile cel Mare a creat lângă oraşul Cezareea un alt oraş, pe care poporul l-a numit cu numele întemeietorului lui: Vasiliada”[52].

Vasile scrie apoi guvernatorului provinciei Capadociei – Ilie, în anul 372, o scrisoare în legătură cu acestea, cu scopul de a îndepărta acuzaţiile cum că s-ar opune ordinii statale[53].

A fost unul dintre cei mai renumiţi oratori, alături de Grigorie de Nazianz[54] şi l-a preţuit pe Efrem Sirul[55]. A murit la începutul lunii ianuarie 379[56].

Dintre scrierile[57] lui le amintim doar pe cele mai importante, şi anume:

---

[48] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 21.
[49] *Ibidem*, pp. 25-26.
[50] *Ibidem*, p. 27.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*, p. 28.
[53] Sancti Patris Nostri Basilii, *Epistola XCIV*, în PG XXXII, Paris, 1886, 487.
[54] „...pe Basilie şi pe Grigorie de Capadocia, cei mai renumiţi Oratori din vecul lor...”, Sozomen, *Istoria bisericească* V, XVIII, p. 200.
[55] „Vasile, care au fost mai pe urmă Episcop de Cesareea, Mitropolia Capadociei, a admirat adâncimea doctrinei sale; şi judecata atît de favorabilă a acestui Vasile, care era cel mai frumos spirit şi cel mai elocent din vecul seu, înălţă fără îndoială pe Efrem mai presus de tot ce s-ar putea scrie în favorea sa”, *Ibidem* III, XVI, pp. 111-112.
[56] La 1 ianuarie 379, Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, p. 31; Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 207; Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 31.
[57] O trecere în revistă a scrierilor sale a se vedea la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea*

nouă *Omilii la Hexaemeron*[58], traduse şi în limba română[59], *Omilii* la 13 psalmi[60]: la psalmii, 1, 7, 14 (două omilii), 28, 29, 32, 44, 45, 48, 59, 61, 114[61], 24 de *Omilii şi cuvântări*[62] şi o serie de scrieri ascetice[63].

Dintre scrierile dogmatice amintim: *Despre Sfântul Duh către cel întru sfinţi Amfilohie episcopul Iconiei*[64] şi *Combaterea apologeticului lui Eunomie cel rău credincios*[65]. Se mai păstrează şi un număr de 366 epistole[66], unele dintre ele considerate neautentice, precum şi scrieri liturgice (Liturghia[67] şi Molitfele[68]) şi metafrastice[69]. Avem păstrate şi sub numele Sfântului Vasile cel Mare unele scrieri îndoielnice şi neautentice[70]. Vasile cel Mare a scris *Asceticele*[71], atribuite de către unii, încă din secolul V, lui Eustaţiu al Sevastiei[72].

După mărturia lui Sozomen, lui Vasile i se atribuie un răspuns dat lui Iulian Apostatul, care în urma citirii unor opere cu tematică scripturistică ale lui Apolinarie din Siria, pentru a fi folosite în locul celor laice – interzise de Iulian – trimise o epistolă episcopilor zicând: „Am citit, am înţeles şi am condamnat". Aceştia (prin intermediul lui Vasile) au replicat: „Aţi citit, dar n-aţi înţeles; căci dacă aţi fi înţeles nu aţi fi condamnat"[73].

El a gândit ortodox în problema dumnezeirii Duhului Sfânt[74] şi a luptat împotriva ereziei lui Eunomie şi a celei a lui Aetiu[75].

Sfântul Vasile cel Mare şi origenismul

Vasile îl pomeneşte o singură dată pe Origen[76], şi „aşează într-un loc de

Sfântului Vasile cel Mare, pp. 31-33; Pr. D. Fecioru, *Introducere*, pp. 35-48.

[58] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 35. PG XXIX, 4-207.

[59] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în: Sfântul Vasile cel Mare, „Scrieri. Partea a întâi. Omilii la Hexaemeron. Omilii la Psalmi. Omilii şi cuvântări", traducere, introducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, în PSB 17, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1986, pp. 69-180.

[60] PG XXIX, 210-494.

[61] Pr. D. Fecioru, *Introducere*, p. 36.

[62] PG XXXI, 163-618.

[63] 13 la număr: PG XXXI, 619-1427.

[64] S. P. N. Basilii, Cæsareæ Cappadociæ Archiepiscopi, *De Spiritu Sancto*, în PG XXXII, Paris, 1886, 67-218.

[65] PG XXIX, 498-670.

[66] PG XXXII, 219-1111, împărţite în trei clase: 220-381; 381-1033; 1033-1112.

[67] PG XXXI, 1630-1655; PG CVI, 1291-1310B; coptică, PG XXXI, 1657-1678C.

[68] PG XXXI, 1678D-1686.

[69] PG XXXII, 1115-1382.

[70] PG XXX, 10-836; PG XXXI, 1430-1627; 1686-1722.

[71] Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 211.

[72] „Unii asigura, că el [Eustaţiu al Sevastiei] e autorul Asceticilor ce se atribuie în deobsce lui Basilie de Capadocia", Sozomen, *Istoria bisericească* III, XIV, pp. 107-108.

[73] *Ibidem* V, XVIII, p. 201.

[74] *Ibidem* VI, XXII, p. 237.

[75] *Ibidem* VI, XXVI, pp. 245-246.

[76] S. P. N. Basilii, Cæsareæ Cappadociæ Archiepiscopi, *De Spiritu Sancto*, 204 BC; Basile de Césarée,

onoare pe Dionisie [al Alexandriei] alături de alţi origenişti notorii Grigorie Taumaturgul, Firmilian, Dianeu, Meletie şi însuşi Eusebiu al Palestinei”[77] şi „...fără a fi de acord cu formulele treimice origeniste, citează pe Origen ca pe un martor al credinţei Bisericii în dumnezeirea Duhului Sfânt”[78].

Filocalia

Sfântul Vasile cel Mare nu ascunde faptul că unele formule trinitare ale lui Origen lasă de dorit, dar acest lucru nu l-a împiedicat să dea în *Filocalia*[79], în colaborare cu prietenul său Grigorie de Nazianz, o culegere de fragmente alese din Origen[80] şi să le citeze mai apoi ca mărturie a dumnezeirii Sfântului Duh[81]. Astfel amintim un pasaj din *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, un fragment din *Comentariu la Epistola către Romani*[82] şi de asemenea şi *Comentariu la Psalmi*.

Unul dintre puţinele studii care s-a ocupat cu cercetarea influenţelor origeniste la Vasile cel Mare este cel al lui Jean Gribomont[83], iar detaliile asemănării dintre teologia spirituală a Capadocienilor şi Origen au fost înregistrate de W. Völker[84].

Cercetând în paralel *Filocalia* lui Origen şi *Regulile morale* ale Sfântului Vasile cel Mare se poate observa acelaşi procedeu de compoziţie: fiecare capitol, atât la Origen, cât şi la Vasile, este introdus printr-un titlu de câteva

Traité du Saint-Esprit, texte grec, introduction, traduction et notes par Benoit Pruche, în SC 17, Les Édition du Cerf, Paris, 1945, p. 249; Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Introducere în care (se demonstrează) că este necesar studiul celor mai puţin însemnate capitole ale teologiei* XXIX, în: Sfântul Vasile cel Mare, „Scrieri. Partea a treia. Despre Sfântul Duh. Corespondenţă (Epistole)”, traducere, introducere, note şi indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu şi Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în PSB 12, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1988, p. 86.

[77] Jean Gribomont, *L'origénisme de Saint Basile*, în: „L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac”, în Th 56, Aubier, Paris, p. 290. Vezi PG XXXII, 204 BC. Totodată îl apreciază pe Dionisie al Alexandriei (Sancti Patris Nostri Basilii, *Epistola CLXXXIII*, în PG XXXII, Paris, 1886, 663B-667B şi Sancti Patris Nostri Basilii, *Epistola IX*, în PG XXXII, Paris, 1886, 267C-271C).

[78] În *Despre Duhul Sfânt*, cf. Pr. Dr. Isidor Todoran, *Poate fi considerat Origen eretic?*, în „MA”, an IV (1959), nr. 7-8, p. 541.

[79] Compusă în perioada de 3 ani cât a durat neînţelegerea lui Vasile cu episcopul său, Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Sfântul Vasile cel Mare, reorganizator al vieţii monastice*, p. 336.

[80] Părintele C. Voicu precizează că Sfântul Vasile avea pentru Origen o stimă deosebită, Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Învăţătura despre creaţie la Sfântul Vasile cel Mare*, în: „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa”, în Biblioteca teologică 3, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 77; pe de altă parte Prof. Const. C. Pavel îl confundă pe Origen, învăţătorul alexandrin, cu destinatarul Epistolei XVII, fără să observe că acesta din urmă este contemporan cu Vasile şi are familie, Prof. Const. C. Pavel, *Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare faţă de cultura şi filozofia antică*, în: „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa”, în Biblioteca teologică 3, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 326.

[81] G. Fritz, *Origénisme*, în „DTC”, tom XI, fasc. XCV-XCVI, Paris, 1931, 1567.

[82] Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh* XIX, pp. 86-87.

[83] Jean Gribomont, *L'origénisme de Saint Basile*, pp. 281-294.

[84] Este vorba de lucrarea *Gregor von Nyssa als Mystiker,* Wiesbaden, 1955, care este centrată pe Grigorie de Nyssa, dar abundă de note care semnalează locurile paralele din Vasile cel Mare, cf. *Ibidem*, p. 282.

rânduri care sintetizează şi arată ceea ce reţine interesul. Lucrul este foarte uşor explicabil deoarece, scrierea lui Vasile datează din aceeaşi perioadă cu *Filocalia,* din anii în care Grigorie şi Vasile s-au retras în singurătate, completându-şi studiile ateniene cu lecturile sfinte[85] şi devenind creatori ai „genului literar al filocaliei"[86]. Vasile însă, contrar lui Grigorie, păstrează tăcerea în legătură cu această antologie[87].

În *Epistola* care însoţeşte textul *Filocaliei* şi care este adresată episcopului *Theodor de Tyana*, Grigorie de Nazianz arată că Vasile cel Mare are un important aport la aceasta[88]. Alcătuirea de cei doi a *Filocaliei* lui Origen, arată atât interesul lor pentru cele duhovniceşti, cât şi „varietatea problemelor ce interesau pe sfinţii Vasile şi Grigorie"[89].

Ceea ce merită de reţinut din alcătuirea *Filocaliei lui Origen* este „intenţia de apologie indirectă a lui Origen, ca şi pe aceea de răspuns literar la acţiunea şi la raţionalismul împăratului Iulian"[90].

Th. Špidlĭk ca „un bun cunoscător al lui Vasile a pus la inimă doctrina sa, prezentând-o sub aspectul unei *Sofiologii*[91]; aceasta este foarte alexandrină"[92].

Alegoria

„Vasile a excelat în genul omiletic. Nu a lipsit ocazia de a se inspira din Origen, mai ales în explicarea Vechiului Testament"[93], preluând de multe ori metoda lui Origen sau interpretarea acestuia în anumite privinţe[94]. Acest lucru este observabil în special din omiliile la Psalmi şi Proverbe, însă nu şi la *Hexaemeron*[95]*,* întrucât vedem că respinge sugestia lui Origen cu pri-

[85] *Ibidem.*

[86] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, p. 50.

[87] Gribomont aminteşte că Grigorie de Nazianz, cu ocazia sărbătorilor pascale ale anului 383, face un omagiu unei copii (îi dăruieşte o copie) a lui Teodor de Tyana, noul său mitropolit şi îi mărturiseşte circumstanţele compunerii ei. Deoarece toate exemplarele păstrează scrisoarea către Teodor, se deduce că ele provin prin această filieră. Totodată observăm că Grigorie nu se scuză pentru această propagandă în favoarea lui Origen, cf. Jean Gribomont, *L'origénisme de Saint Basile*, p. 283.

[88] S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Epistola CXV. Theodoro*, în PG XXXVII, Paris, 1862, 211C.

[89] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, p. 46.

[90] Dr. Gheorghe Drăgulin, *Filocalia: de la Sfântul Vasile cel Mare până în zilele noastre*, p. 71.

[91] Vezi Th. Špidlĭk, *La Sophiologie de S. Basile*, în OCA 162, Rome, 1961.

[92] Jean Gribomont, *L'origénisme de Saint Basile*, p. 284.

[93] A se vedea exemplele date de J. Gribomont *Ibidem*, p. 286. În special omiliile la Psalmi şi Proverbe, însă nu acelaşi lucru putem spune şi despre *Hexaemeron*.

[94] „Jocul tipologiei, cu contrastele şi prefigurările sale, fără nimic pedant, recursul la procedeele origeniene: variante de manuscrise vechi (PG XXIX, 281 C), sau la traduceri hexaplare (PG XXIX, 289 A, 432 B-C); etimologia numelor proprii (PG XXIX, 229A-B, 297 D, 308 A, 425 C), tratate care alegorizează (PG XXIX, 284 A, 300 B, 452 C), dosare în formă de concordanţă pentru a stabili simbolismul unei aluzii (PG XXIX, 288 C, 292 C, ş.u.)... metoda, terminologia, nivelul spiritual ridicat, dau cititorului impresia regăsirii a ceva din Origen ", cf. *Ibidem*, pp. 286-287.

[95] Pentru influenţa lui Origen la *Hexaemeron* a se vedea Stanislas Gïet, *Basile de Césarée. Homélies*

vire la începutul temporal, prima zi, conceptul materiei[96]. Cu toate acestea Vasile foloseşte *Hexapla* lui Origen şi utilizează foarte puţin *Omiliile sale la Facere*[97].

Vasile îl citează pe Origen într-o *Omilie apologetică asupra originii răului*, în *Omiliile morale*[98] şi în *Aschetikon* „în care se găsesc câteva formule origeniene referitoare la iubirea de Dumnezeu sau la rugăciune”[99].

„Influenţa lui Origen nu este mai mică în teologia[100] lui Vasile decât în exegeză sau retorică, dar este mult mai discretă şi mai bine asimilată. Este suficient să facem aluzie la tema sfinţirii îngerilor, unul din argumentele preferate de Vasile în favoarea dumnezeirii Sfântului Duh”[101]. Tot în problema îngerilor, Vasile cel Mare se lasă influenţat în scrierea *Contra lui Eunomiu* III, 1[102], când susţine că unii îngeri au misiunea de a proteja anumite neamuri.

În exegeză, care are la bază argumentaţia teologică, Vasile se inspiră constant din Origen atât formal, în discuţiile care fac un loc explicit tipologiei[103], cât şi metodologic, în observaţiile minuţioase, sprijinite pe bogatele concordanţe verbale, la care se adaugă folosirea particulelor în limba biblică, unde pune în valoare textele care îl numesc pe Duhul[104].

„Sinceritatea dialogului cu Eustatie descoperă la Vasile distanţa între preciziile cerute de reacţia anti-ariană şi sensul literal al formulelor biblice: de unde faimosul capitol 27 al *Tratatului*, în care recunoaşte rolul Tradiţiei. Dacă face personal această descoperire, el se exprimă sprijinindu-se pe *Omilia a V-a la Numeri*[105] şi fără îndoială pe un *alt text din Origen*, astăzi

sur l'Hexaéméron, texte grec, introduction et traduction de Stanislas Gïet, în SC 26, Les Édition du Cerf, Paris, 1949, pp. 51-52.

[96] Jean Gribomont, *L'origénisme de Saint Basile*, p. 287.

[97] Stanislas Gïet, *Basile de Césarée. Homélies sur l'Hexaéméron*, p. 51, n. 1; Prof. Const. C. Pavel, *Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare faţă de cultura şi filozofia antică*, p. 326.

[98] O listă de 13 locuri citate din Origen găsite de Dom. E. Rouillard este preluată de Gribomont în Jean Gribomont, *L'origénisme de Saint Basile*, p. 288, n. 27.

[99] *Ibidem*, p. 289.

[100] Părintele Coman aminteşte la Vasile de o teologie a teandriei, adică a unirii Fiului lui Dumnezeu cu firea umană, ca fiind o concepţie analoagă aceleia a lui Origen, cf. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare*, p. 43.

[101] K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältins zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904, pp. 116-158, la Jean Gribomont, *L'origénisme de Saint Basile*, p. 289. Cele mai importante texte sunt: S. P. N. Basilii, Cæsareæ Cappadociæ Archiepiscopi, *Libri quibus impii Eunomii apologeticus evertitur*, în PG XXIX, Paris, 1862, 660; S. P. N. Basilii, Cæsareæ Cappadociæ Archiepiscopi, *Homilia in Psalmum XXXII*, în PG XXIX, Paris, 1863, 333; Didymi Alexandrini, *De Spiritu Sancto*, în PG XXXIX, Paris, 1863; S. P. N. Basilii, Cæsareæ Cappadociæ Archiepiscopi, *De Spiritu Sancto* XVI, 136-140.

[102] S. P. N. Basilii, Cæsareæ Cappadociæ Archiepiscopi, *Libri quibus impii Eunomii apologeticus evertitur*, în PG XXIX, 658A-B.

[103] S. P. N. Basilii, Cæsareæ Cappadociæ Archiepiscopi, *De Spiritu Sancto* XIV şi XXI, 121-128, 165.

[104] Jean Gribomont, *L'origénisme de Saint Basile*, p. 290.

[105] S. P. N. Basilii, Cæsareæ Cappadociæ Archiepiscopi, *De Spiritu Sancto* XXVII, 187-190.

pierdut[106]. Origen a subliniat că litera Bibliei, ca practică materială a tainelor, nu epuizează înţelegerea Revelaţiei; dar această intuiţie a fost contaminată prin aspiraţia unei gnoze esoterice şi ideea unei transmisiuni secrete. Vasile a curăţat şi a recunoscut explicitarea dogmei în credinţa Bisericii"[107].

Origen şi Vasile cel Mare pot fi puşi alături. Pentru aceasta e suficient să comparăm elementele generale ale activităţii şi operei lor: „tendinţa spre sistem teologic, studiul profund al Bibliei (începând cu primele ei cărţi), activitatea pastorală neîntreruptă, preţuirea culturii multilaterale, preocupările monahale etc."[108].

Cu toate că Vasile cel Mare a respins interpretarea lui Origen la începutul cărţii Facerii[109] şi asemenea lui Dionisie al Alexandriei a făcut deosebirea între diferitele ipoteze ale lui Origen, el a participat, ca un al doilea creier, la alcătuirea antologiei de texte origeniene, şi a folosit metoda origeniană în ceea ce priveşte studiul biblic, cât şi pentru rezultatele exegetice. În exegezele sale la Psalmi şi la Proverbe a utilizat alegoria, cu măsură însă, împropiindu-şi lucid şi cu discernământ rezultatele alexandrinului. Aşa se explică prudenţa lui Vasile cu referire la pomenirea numelui lui Origen în cadrul operelor şi corespondenţei sale.

Sfântul Grigorie de Nazianz (330-†389/390)

Despre Grigorie de Nazianz avem puţine mărturii în izvoare, şi acestea disparate[110].

Grigorie[111] s-a născut în Arianz, localitate în sud-estul Capadociei, în jurul anului 330. Părinţii lui se numeau Grigorie – episcop de Nazianz, numit şi „cel bătrân" şi Nonna. Mama sa a jucat un rol important în familie. Ea a avut o influenţă decisivă la convertirea soţului ei – Grigorie, în anul 325, consacrându-şi fiul Domnului dinainte de naştere[112].

Încă din tinereţe, din timpul studiilor, se va împrieteni cu Vasile cel Mare. Se întâlneşte prima dată cu el la Cezareea Capadociei, unde Grigorie a fost trimis ca tânăr la şcoala de retorică. După plecarea lui Vasile la

---

[106] *Ibidem* XXVII, 191.
[107] Jean Gribomont, *L'origénisme de Saint Basile*, pp. 290-291.
[108] Dr. Gheorghe Drăgulin, *Filocalia: de la Sfântul Vasile cel Mare până în zilele noastre*, p. 70.
[109] Joseph Wilson Trigg, *Origen*, în The Early Church Fathers, Taylor & Francis, 2002, p. 65.
[110] Vezi cartea VII, capitolele III-VII din Sozomen, *Istoria bisericească*, pp. 274-280.
[111] Despre viaţa, activitatea şi opera Sfântului Grigorie de Nazianz a se vedea: Basilio Steidle, *Patrologia...*, pp. 116-118; Johannes Quasten, *Patrology III*, pp. 236-254; Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie (seminarii)*, pp. 120-125; Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitraşcu, *Patrologie*, pp. 178-188; Paul Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Lyon, Paris, 1943.
[112] S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Oratio II*, în PG XXXV, Paris, 1885, 483B-C.

Constantinopol, Grigorie a studiat, o scurtă perioadă de timp la Cezareea Palestinei şi în Alexandria Egiptului, urmând apoi să se reîntâlnească cu Vasile la Atena[113], unde vor lega o strânsă prietenie[114].

După cum am menţionat deja, Sozomen ne dă informaţia prin care cei doi prieteni lasă retorica şi dreptul şi se hotărăsc a studia şi practica „sfânta Filosofie"[115], ajutându-se în demersul lor de scrierile exegetice ale înaintaşilor lor, în special de comentariile lui Origen, devenind un sprijin partizanilor sinodului I ecumenic[116].

După întoarcerea celor doi din Atena, în 357, Grigorie[117] primeşte botezul[118], apoi îi face o vizită lui Vasile pe malul Irisului, pentru aprofundarea Scripturii[119] şi îl ajută la compilarea *Filocaliei*[120] şi la *Regulile monahale*[121], fiind colaboratori[122].

Este hirotonit preot, împotriva voinţei sale, în jurul anului 362[123], urmând ca mai târziu să descrie acest act ca tiranic[124]. Fuge apoi în Pont, la Vasile, unde a rămas aproape o jumătate de an. La revenirea în Nazianz a rostit celebra cuvântare *Despre fugă*[125]. După anul 371 când are loc împăr-

[113] Preotul Grigorie, *Viaţa Sf. Grigorie Teologul*, pp. 9-14.
[114] Johannes Quasten, *Patrology III*, pp. 236-237.
[115] „...avend desgust pentru retorică şi pentru profesiunea de avocat, ei se hotărîră de a se aplica cu totul la studiul şi la practica sfintei Filosofii", Sozomen, *Istoria bisericească* VI, XVII, p. 231.
[116] „Dupe ce au întrebuinţat cât-va timp cu învеţătura sciinţelor păgânilor, ei se aplicară la lectura comentariilor ce Origen şi alţi autori bisericeşti au făcut asupra cărţilor sfinte, atât înainte, cât şi după acest renumit scriitor şi ajutoră forte mult pre acei ce susţineau credinţa Sinodului de la Niceea, susţinend-o forte puternic ei însuşi şi arătând Arienilor, că ei nu înţelegeau nimic ăn nici un lucru şi mai cu semă în doctrina lui Origen, de care ei se serveau spre a-şi întemeea rătăcirile lor", *Ibidem* VI, XVII, pp. 231-232.
[117] Grigorie pleacă de la Atena la 30 de ani, iar la întoarcerea în patria sa primeşte botezul, cf. Preotul Grigorie, *Viaţa Sf. Grigorie Teologul*, p. 14.
[118] Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 237.
[119] S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Epistola VI*, în PG XXXVII, Paris, 1862, 30C-31B.
[120] Grigorie a dedicat *Filocalia* episcopului Teodor al Tyanei, unul din prietenii săi. El i-a trimis această operă alături de o scrisoare (S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Epistola CXV. Theodoro*, în PG, XXXVII, Paris, 1862, 211C). Se pare că scrisoarea cu acest omagiu a fost trimisă după moartea lui Vasile cel Mare (1 ianuarie 379), cel mai probabil în 381, după revenirea lui Grigorie în patria sa din Constantinopol, acest Teodor fiind cu el pe când şedea la Constantinopol (a se vedea S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Epistola LXXVII. Theodoro*, în PG XXXVII, Paris, 1862, 142C-146C). Multe manuscrise ale *Filocaliei* încep cu *Scrisoarea 115*. Paul Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, p. 70, n. 5.
[121] S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Epistola VI*, în PG XXXVII, 30C-31B.
[122] Episcopul Cirului Teodoret, *Ist. Bis.*, cart. IV, 30, 1, p. 194.
[123] Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 237.
[124] S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Carmina*, în PG XXXVII, Paris, 1862, 586.
[125] Părintele Coman aşează hirotonia lui Grigorie în preajma Crăciunului din anul 361 şi întoarcerea lui din Pont în Nazianz înainte de Paştile anului 362, Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie (seminarii)*, p. 120.

ţirea provinciei Capadocia în două, Grigorie este hirotonit de către Vasile ca episcop al Sasimei, unde nu va fi instalat niciodată, el rămânând alături de tatăl său în Nazianz, până la moartea acestuia din 374, administrând episcopia[126]. La scurtă vreme după aceea s-a retras la Seleucia[127], în provincia Isauria[128].

A participat la Sinodul de la Tyana, în timpul domniei lui Valens[129].

În 379 Grigorie este chemat de către minoritatea Niceeană din Constantinopol, pentru a ajuta şi reorganiza biserica[130]. Ajuns la Constantinopol a constatat că toate bisericile erau în mâna arienilor[131], lui dându-i-se doar paraclisul „Anastasia"[132]. Aici îşi avea şi locuinţa. În acest paraclis a rostit *Cele cinci cuvântări celebre despre dumnezeirea Cuvântului*[133].

Când noul împărat al Estului, Teodosie, şi-a făcut intrarea triumfală în Constantinopol, la 24 decembrie 380, bisericile au fost înapoiate ortodocşilor, iar Grigorie a fost instalat în Biserica Sfinţilor Apostoli. Cel de-al doilea sinod ecumenic, convocat de Teodosie şi deschis la Constantinopol în mai 381, l-a recunoscut pe Grigorie ca episcop al capitalei. Când ierarhii din Egipt şi Macedonia au obiectat împotriva numirii lui, din raţiuni canonice, Grigorie s-a retras[134] în Nazianz[135], unde rămâne vreme de 2 ani (până spre 384), când prietenul său Eulalius, urmaşul tatălui său, a fost consacrat. Mai apoi s-a retras la Arianz, unde a rămas până la sfârşitul vieţii[136] (389 sau 390)[137].

[126] „Grigorie obţinu dupe mortea părintelui seu Episcopia de Nazianz, o mică cetate din Capadocia, ceea ce'l obligă de a remânea mult timp la Constantinopole şi în multe alte cetăţi", Sozomen, *Istoria bisericească* VI, XVII, p. 232.

[127] Preotul Grigorie, *Viaţa Sf. Grigorie Teologul*, p. 24.

[128] Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 237.

[129] Sinodul a avut loc în anul 370, Sozomen, *Istoria bisericească* VI, XII, p. 225.

[130] „Meletie [episcopul Antihiei] se duse la Constantinopole, unde se afla o adunare de Episcopi, cari judecară necesar de a transfera pre Grigorie din scaunul bisericii de Nazianz la acela al cetăţii capitale", *Ibidem* VII, III, p. 274.

[131] „El a fost înălţat prin sufragiul mai multor Episcopi pe scaunul acestei capitale [Constantinopol], unde se părea că nu era atunci nici biserică, nici păstor şi unde puţin lipsea ca credinţa Sinodului de la Niceea să nu fie cu totul distrusă", *Ibidem* VI, XVII, p. 232.

[132] Biserica cu hramul „Învierea Domnului".

[133] Johannes Quasten, *Patrology III*, pp. 237-238.

[134] Despre păstorirea lui Grigorie la Constantinopol şi despre participarea lui la Sinodul II ecumenic vezi Episcopul Cirului Teodoret, *Ist. Bis.*, V, 8, 1-11, pp. 206-208. Înainte de retragere rosteşte în catedrală o cuvântare către adunarea episcopilor şi către popor (S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Oratio XLII. Supremum vale, coram centum quinquaginta episcopis*, în PG XXXVI, Paris, 457A-492), din care Teodoret redă un fragment în cartea V, 8, 7, p. 207-208.

[135] Sozomen ne dă de înţeles că Grigorie nu s-ar fi întors la Nazianz, deoarece „...era altul la Nazianz în locul seu", Sozomen, *Istoria bisericească* VII, VII, p. 279.

[136] Grigorie şi-a lăsat testamentul scris probabil la Constantinopol, în 31 mai 381. El există în S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Exemplum Testamenti*, în PG XXXVII, Paris, 1862, 389-396B.

[137] Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 238.

J. Quasten ne spune despre Grigorie de Nazianz că „nu a fost un scriitor prolific[138]. Nu a compus niciodată un comentar biblic şi nici un tratat dogmatic. Literatura sa constă din cuvântări, poeme şi scrisori. El este singurul poet dintre marii teologi ai secolului al IV-lea”[139].

Ni se păstrează doar 45[140] de *Cuvântări*, care arată talentul său retoric. Această selecţie a fost făcută în anii imediat următori morţii lui şi în ea sunt cuprinse cuvântările din anii 379-381, cea mai importantă perioadă a vieţii sale, pe vremea în care a fost episcop de Constantinopol[141]. Să nu uităm că la Atena a fost elevul lui Himerius şi Prohaeresius[142] şi al sofistului Polemon[143].

A fost unul dintre cei mai renumiţi oratori, alături de Vasile cel Mare[144], a gândit ortodox în problema dumnezeirii Duhului Sfânt[145] şi a luptat împotriva ereziei lui Eunomie şi a lui Aetiu[146].

Cele 5 cuvântări teologice[147] care i-au atras numele de *teologul* au fost rostite în vara anului 380 la Constantinopol: prima este un fel de introducere, a doua tratează despre existenţă, natură şi atributele lui Dumnezeu, a treia demonstrează unitatea naturii în cele trei persoane divine, în special dumnezeirea Fiului şi egalitatea lui cu Tatăl, a patra este o a apărare a dumnezeirii Fiului, iar a cincia o apărare a dumnezeirii Duhului Sfânt[148].

Între celelalte cuvântări ale lui Grigorie: panegirice, la sărbători sau ocazionale, una din cele mai importante este *Apologia sa despre fugă*, în care descrie responsabilitatea preoţiei. Se pare că ea a fost folosită atât de Ioan Gură de Aur, cât şi de Grigorie cel Mare[149]. A scris nu mai puţin de 400 de poeme, între care cel mai extins este cel autobiografic[150] şi peste 200 de scrisori, dintre care cele mai importante sunt 3: 101, 102 şi 202[151], numite

---

[138] Opera lui se găseşte în PG XXXV-XXXVII şi primele 130 coloane din PG XXXVIII. În SC este cuprinsă în volumele: 149, 208, 247, 250, 270, 284, 309, 318, 358, 384, 405.
[139] Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 239.
[140] 43 dintre ele sunt publicate în volume din SC astfel: 1-3 în 247; 4-5 în 309; 6-12 în 405; 20-23 în 270; 24-26 în 284; 27-31 în 250; 32-37 în 318; 38-41 în 358 şi 42-43 în 384.
[141] Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 240.
[142] Socratis Scholastici, *Historia Ecclesiastica* IV, 26, în PG LXVII, 530.
[143] S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyter, *De viris illustribus* CXVII, în PL XXIII, 709A.
[144] „...pe Basilie şi pe Grigorie de Capadocia, cei mai renumiţi Oratori din vecul lor...”, Sozomen, *Istoria bisericească* V, XVIII, p. 200.
[145] *Ibidem* VI, XXII, p. 237.
[146] *Ibidem* VI, XXVI-XXVII, pp. 245-248.
[147] Este vorba de cuvântările 27-31, traduse şi în limba română în Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere din limba greacă, introducere şi note de Preot. Dr. Academician Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, pp. 11-185.
[148] Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 242.
[149] *Ibidem*, pp. 243-244.
[150] *Ibidem*, pp. 244-245.
[151] Publicate separat, în varianta bilingvă (greacă-franceză) în Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay avec la collaboration de

şi teologice, întrucât au fost folosite parţial sau integral de unele sinoade ulterioare[152].

Sfântul Grigorie de Nazianz şi origenismul

Filocalia

Alături de Vasile cel Mare a extras din operele lui Origen un „florilegiu", numit *Filocalia*, selecţie alcătuită cu prudenţă[153], eliminând „urmele suspecte, nu numai cele care trebuiau să şocheze ortodoxia trinitară, ci şi cele care priveau preexistenţa, natura sufletului, apocatastaza, taina lui Hristos... Origen a interesat pe Capadocieni atât ca apologet, filosof creştin şi mai ales ca exeget avizat"[154]. Este amintită de istoricii Socrate[155] şi Sozomen[156] şi pare a fi scrisă ca o reacţie la profesorul celor doi de la Atena – Himerius, un cunoscut scriitor anti-creştin după mărturia lui Fotie[157]. P. Gallay consideră că lucrarea a fost alcătuită în jurul anului 360-361[158], iar E. Junod ceva mai târziu[159].

Scrisoarea a CXV-a a Sfântului Grigorie de Nazianz[160], compusă în 383, ne relatează împrejurările redactării *Filocaliei lui Origen*, Grigorie răspunde Mitropolitului Teodor al Tyanei, care-i adresase câteva rânduri pascale, dăruindu-i totodată şi un exemplar al acestei opere[161].

Preexistenţa sufletului

În *Învăţătură despre opiniile lui Origen Evagrie şi Didim*[162], atribuită lui Barsanufie de Gaza, găsim acuza adusă lui Grigorie de Nazianz cum că

Maurice Jourjon, în SC 208, Les Édition du Cerf, Paris, 1974, pp. 36-95.

[152] Epistola 101 a fost folosită parţial de Sinodul III Ecumenic de la Efes, din 431 şi integral de Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon, din 451, cf. Johannes Quasten, *Patrology III*, p. 247.

[153] „În întreaga carte nu se găseşte nici un cuvânt cu referire la problemele trinitare; nimic cu privire la cosmologie, la căderea îngerilor, la natura sufletului, la întoarcerea lui în unitate, la asemănarea sa cu Dumnezeu", cf. Jean Gribomont, *L'origénisme de Saint Basile*, p. 283.

[154] *Ibidem*, p. 285.

[155] Socratis Scholastici, *Historia Ecclesiastica* IV, 26, în PG LXVII, 527B-536A.

[156] Hermiæ Sozomeni, *Ecclesiastica Historia* VI, 17, în PG LXVII, Paris, 1864, 1333C-1336B.

[157] Photius, *Bibliothèque*, tome II (codices 84-185), texte établi et traduit par René Henry, în CB tome II, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1960 cod. 165, pp. 136-140.

[158] Paul Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, pp. 69-70.

[159] E. Junod consideră că lucrarea ar fi fost scrisă între 364-378, după reformele lui Iulian Apostatul din 364 şi înainte de a scrie Vasile *Omiliile la Hexaimeron*, în 378, cf. Jeffery Steenson, *The Date of the Philocalia*, în: Richard Hanson, Henri Crouzel (ed.), „Origeniana tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies (University of Manchester September 7th-11th, 1981)", Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, p. 247. Vezi dezbaterea în *Ibidem*, pp. 245-252.

[160] S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Epistola CXV. Theodoro*, în PG XXXVII, 211C.

[161] Dr. Gheorghe Drăgulin, *Filocalia: de la Sfântul Vasile cel Mare până în zilele noastre*, p. 73.

[162] Sancti Barsanuphii sub Aureliano Epicopo Gazæ, *Doctrina circa opiniones Origenis, Evagrii et Didymi*, în PG LXXXVI, Paris, 1865, în PG LXXXVI, 891-902B; Sf. Barsanufie, *Învăţătură despre opiniile lui Origen, Evagrie şi Didim*, în: Î.P.S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, „Patristica Mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine", ediţia a II-a revăzută, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, pp. 330-337.

„…şi el a susţinut preexistenţa [sufletului] în scrierile sale, adică în predicile de la Naşterea Domnului[163] şi de la Paşti[164]", şi dă un citat din Grigorie de Nazianz[165], dar din care nu reiese aceasta, adăugând „dându-i şi lui pedeapsă din pricina celor ce mai 'nainte au păcătuit. Şi în alte diferite scrieri ale sale Grigorie a năzuit să se arate cu totul curat în ceea ce învăţa"[166]. În *Oratio 37, 14-15*[167], Grigorie de Nazianz respinge însă explicit ideea preexistenţei[168].

Acuza este deci neîntemeiată, de vreme ce Grigorie nu afirmă, nici nu susţine preexistenţa sufletului în scrierile amintite, sau în altele păstrate sub numele lui[169].

Grigorie de Naziaz a avut o contribuţie majoră în alcătuirea *Filocaliei* din scrierile lui Origen şi prin aceasta este, pe bună dreptate, inclus între origenişti. Cât priveşte doctrinele condamnate ca origeniste, nicăieri în opera lui nu găsim mărturii despre faptul că ar învăţa sau susţine atât apocatastaza cât şi preexistenţa.

Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Grigorie de Nazianz *pot* fi numiţi *origenieni* datorită admiraţiei pe care au purtat-o lui Origen şi datorită faptului că au folosit, într-o mai mare sau mai mică măsură, scrierile acestuia şi *nu pot* fi numiţi *origenişti* datorită faptului că nu şi-au împropriat greşelile doctrinare condamnate ca origeniste şi nici nu le-au profesat. Ei rămân peste veacuri admiratori ai scrierilor origeniene şi modele ale modului cum trebuie citite şi folosite acestea.

---

[163] S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Oratio XXXVIII. In Theophania, sive Natalitia Salvatoris*, în PG XXXVI, Paris, 311-334A; Sf. Grigorie de Nazianz, *Opere dogmatice*, traducere din limba greacă, studii şi note de pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 2002, pp. 19-38; Sf. Grigorie de Nazianz, *Taina m-a uns*, traducere din limba greacă, note introductive şi comentarii de pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 2004, pp. 176-192.

[164] S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Oratio XLV. In sanctum Pascha*, în PG XXXVI, Paris, 623-664C; Sf. Grigorie de Nazianz, *Opere dogmatice*, pp. 61-94; Sf. Grigorie de Nazianz, *Taina m-a uns*, pp. 231-260.

[165] „Logosul creator aceasta voieşte să arate, anume că a creat pe vieţuitor, adică pe om, din două părţi, o fire văzută şi alta nevăzută. Apoi, luând din materie ce exista deja a făcut trupul şi îndată i-a dat de la sine suflare, care cuvânt ştim că însemnează suflet raţional şi chip al lui Dumnezeu", Sf. Barsanufie, *Învăţătură*..., p. 335; S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Oratio XXXVIII. In Theophania, sive Natalitia Salvatoris*, 321A; S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Oratio XLV. In sanctum Pascha*, 632A.

[166] Sf. Barsanufie, *Învăţătură*..., p. 335.

[167] S. P. N. Gregorii Theologi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Oratio XXXVII*, în PG XXXVI, Paris, 300-302.

[168] Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, studiu introductiv şi traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 56.

[169] Pentru traducerea română a se vedea Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, în: Sf. Grigorie de Nazianz, „Cuvântări teologice", traducere din limba greacă: Pr. Gh. Tilea şi Nicolae Barbu, precedate de Viaţa Sf. Grigorie Teologul alcătuită de preotul Grigorie (sec. VIII), traducere N. Donos, Ed. Herald, Bucureşti, 1999.

ARHIEPISCOPIA ATENEI ÎN PERIOADA 1821 -1948. REPERE ISTORICO-CANONICE

GABRIEL ENACHE

Abstract. The Archbishoptric of Athens from 1821 -1948. Historical and Canonical Landmarks.

The year 1821 marks the beginning of the independent state of Greek and Greek Church autocephaly. Monasteries became centers of propaganda of revolutionary ideas and participate in efforts to prepare the Church of the Revolution.

The first Great National Assembly said that the new Greek state should be formed by the Church. The regent von Maurer wanted a organized cult by the model of Protestant Church in Bavaria, in which the king was supreme bishop. He tried to propose a Standing Committee which involved religious communities without priests without bishops. But obviously that such proposals had no way to harmonize with saint canons.

On 15 July 1833 was presented the statutory Charter of the Church, voted by bishops, adopted by royal decree, comprising 25 articles. Since the first two articles unilaterally declaring autocephalous Church of Greece. In 1850 the Ecumenical Patriarchate issued a tom of recognition the autocephaly of the Church of Greece, which also covered the twelve conditions coming to fix the canonic frame that must be accepted.

Church State Relations returned to a normal environment in 1923 political power was persuaded to accept the constitutional validity of the holy canons of the Church administration. But it took almost dries 50 years of disputes (1923-1975) to be established definitively canonical foundations that allowed the operation of the Church of Greece proper relationship with the state, so-called co-reciprocal Church State relations.

Preliminarii

Contextul istoric a făcut ca ceea ce generic se numeşte Biserica Greciei să comporte mai multe aspecte, în funcţie de punctul de pornire al discu-

ţiei. Dacă ne referim la Biserica Ortodoxă care se află pe teritoriul statului grec, atunci avem cinci jurisdicţii distincte: Arhiepiscopia Atenei – de la Larissa spre sudul Greciei şi Peloponesul; Noile Teritorii, ce definesc spaţiul de la Nord de Larissa până la graniţa cu Macedonia, Bulgaria şi Turcia, Biserica semi-autonomă a Cretei, Duodecanesul - o parte a insulelor greceşti şi Muntele Athos. Dacă ne referim la Biserica Greciei ca instituţie, din 1928 ea este alcătuită din Arhiepicopia Atenei care este Biserica Autocefală a Greciei şi Mitropoliile Noilor Teritorii, ai căror ierahi fac parte din Sinodul Ierarhiei Bisericii Greciei şi din Sinodul Permanent al acesteia, dar se află sub jurisdicţia Patriarhiei ecumenice.

Anul 1821 marchează începuturile statului independent grec şi ale începuturilor autocefaliei Bisericii Greciei, mai întâi declarată unilateral şi nerecunoscută canonic, iar din 1850 recunoscută de către Patriarhia Ecumenică. În anul 1814 ia naştere la Odessa organizaţia *Philki Eteria* - Etreria, asociaţia Prietenilor, care va fi baza viitoarei Revoluţii de la 1821. Acestă asociaţie s-a conturat în jurul a două personalităţi Ioan Capodistrian, care era Ministrul de externe al Ţarului şi Patriarhul Grigorie V (19 aprilie 1797-18 decembrie 1798, 23 septembrie 1806-10 septembrie 1808, 14 decembrie 1818-10 aprilie 1821). Nici unul însă nu a acceptat să fie numiţi conducători ai mişcării, ci au acţionat din umbră. Capodistrian din considerente politice- funcţia sa îi permisese să concluzioneze că nu era momentul oportun pentru un astfel de demers, ţarul ca membru al sf. alianţe neagreând nici o mişcare de eliberare naţională; de asemenea el considera că după o aşa mare perioadă de dominaţie otomană, grecii nu aveau resursele umane care să le permită să îşi ia destinele în propriile mâini şi considera că este necesară formarea unei elite politice. De aceea, în ciuda rangului său, Capodistrian va fi un simplu membru al organizaţiei. Mai târziu el va deveni primul guvernator al statului grec independent.

Un alt membru al asociaţei ce va fi un personaj important al staului grec independent Ioan Pharmakis, se întâlneşte cu patriarhul Grigorie V, exilat atunci la muntele Athos, dar patriarhul refuză să semneze actul de adeziune la asociaţie. Rămas în espectativă, fiind conştient că în caliatea sa oficială era responsabil pentru vieţile credincioşilor care ar fi suferit represiuni din partea autorităţilor otomane. Totuşi prin atitudinea sa a încurajat acţiunile mişcării, căci nu a luat nici o măsură împotriva episcopilor, clerului şi a călugărilor ce au aderat la acestă mişcare-între ei numărându-se şi arhiepiscopul Gregorios al Peloponesului, episcopul Patrasului. Mănăstirile au devenit centre de propagandă a ideilor revoluţionare, iar Biserica participa la eforturile de pregătire ale Revoluţiei. Episcopii din Peloponez călugării de la cea mai mânăstire cumpărând arme pentru revoluţionari. În acestaă acţiune cel mai important rol l-a avut mănăstirea Mega Spileon.

Revoluţia a izbucnit în două puncte diferite, Ţările Române şi Peloponez la 22 februarie şi 25 martie 1821, semnalul fiind dat de către Alexandru Ipsilanti, prieten apropiat al ţarului. Mişcarea a surprins marile puteri atât pe sultanul Mahmud II, cât şi pe ţarul Alexandru I şi chiar patriarhul Grigorie V. La începutul lui martie autorităţile otomane au convocat la Tripoli pe liderii politici şi spirituali ai greclior, o mare parte au mers, deşi se întrevedea o capcană, o altă parte au evitat - cum este exemplul episcopului de Patras Gherasim de care se opreşte la Kalavritya invocând o boală.

Cei care au ajuns la Tripoli au fost arestaţi, între ei opt episcopi: Chiril de Corint, Hrisant de Monembasia, Philotei de Dimitriane, Grigorie de Nafplio, Gherasim de Christianopolis, Philaret de Olene, Josif de Andrusa şi Daniel de Tripolis. Au fost supuşi la torturi, singurii rămaşi în viaţă fiind Chiril, Josif şi Daniel care au reuşit să reziste până în septembrie când oraşul a fost ocupat de revoluţionari. La 25 septembrie episcopul de Patras dădea semnalul revoltei şi în fruntea unei miniarmate de 1000 de oameni se întoarce la Patras pentru a celebra Sf. Liturgie.

La Constantinopol, conducerea otomană îi cere Patriarhului să emită acte de excomunicare şi i-a cerut şefului religios musulman să publice în conformiate cu legea musulmană decretul de pornire la luptă împotriva necredincioşilor. Şeful musulman refuză, este executat şi înlocuit de un altul mai obedient. La 4 aprilie Grigorie V semnează alături de patriarhul de Ierusalim şi 21 de episcopi un act de excomunicare. La rândul său este arestat împreună cu episcopii cu care a slujit Liturghia de înviere în dimineaţa zilei de 10 aprilie, imediat ce a ieşit de la slujbă. Este executat împreună cu trei episcopi, pe pieptul său fiind scrisă raţiunea executării ,,şef al revoluţiei".

La 7 iunie1821 a s-a reunit în Peloponez primul senat, urmat de alte două parlamente în Roumelia Orientală şi Roumelia occidentală. La 20 decembrie 1821 la Epidavros cele trei parlamente se reunesc în prima Mare Adunare Naţională care declară că noul stat elen trebuie format de către Biserică. În prima Constituţie adoptată cu acestă ocazie se preciza că religia predominantă în noul stat suveran elen este cea a Bisericii Orientale a lui Hristos, dar administarţia Greciei tolerează toate celelate culte. Ministru al Religiei avea să fie numit episcopul Josif de Andrussa, ministerul său având un dublu rol: unul administrativ şi altul în ceea ce priveşte domeniul bisericesc, fiind prima manifestare a insubordonării faţă de Constantinopol, care regla până atunci viaţa bisericească. Au mai urmat două astfel de Adunări Naţionale în 1823 şi 1827. La cea de-a treia Adunare Naţională s-a acreditat idea unei Biserici autonome de Constantinopol, dar aflate în comuniune cu ea, dar nu s-a cristalizat nimic până la venirea lui Ioan Capodistrian.

Sosirea lui Capodistrian coincide cu eliberarea Greciei de sud şi încetarea Revoluţiei.[1] La acest moment Biserica se afla din punct de vedere instituţional într-o dezorganizare totală, fără organe care să o guverneze şi fără relaţii cu Patriarhia Ecumenică.[2] Capodistrian a înţeles rapid că rezolvarea problemelor ecclesiastice sunt un imperativ pentru organizarea statală şi de aceea şi- a propus să normeze statutul Bisericii, relaţia cu Patriarhia Ecumenică şi educaţia clerului. El numeşte o Comisie Bisericească alcătuită din cinci membrii şi ordonă autorităţilor civile să colaboreze cu episcopii. Acesta comisie este primul organ guvernamental bisericesc al Greciei Libere. Însă comisia a fost mai mult un organ consultativ şi nu decizional, ea prezentând rapoarte cu diverse concluzii asupra situaţiei Bisericii, Guvernatorul fiind cel care lua diverse măsuri[3] .

Cea de-a doua problemă de care a trebuit să se ocupe Capodistrian a fost cea a relaţiilor cu Patriarhia Ecumenică. Patriarhul Ecumenic continua să fie considerat de către sultan etnarhul popoarelor creştine aflat între graniţele sale şi cap al Bisericii Ortodoxe, numai că pentru grecii din teritoriile eliberate acesta rămăsese numai conducătorul Bisericii de Constantinopol, nu şi conducătorul naţiunii. Acest ultim rol îl juca Adunarea Naţională şi apoi Guvernatorul însuşi. Sultanul, printr-o scrisoare a patriarhului Aggatanghelos I îi cere lui Capodistrian ca poporul grec să se întorcă sub jurisdicţia guvernatorului legitim, care era patriarhul. Capodistrian răspunde că independenţa statului grec nu poate fi pusă în discuţie şi asigura că poporul grec va rămâne fidel credinţei creştine. Prin a IV- a Adunare Naţională de la Argos din 1829 se adoptă un decret prin care Ministerul Afacerilor Bisericeşti este împuternict să rezoleve toate probleme legate de cler şi Biserică, ceea ce însemna că acestui minister i se dădeau atribuţiunile unui Sinod. Acesta intervine cu două circulare, una prin care cere episcopilor rapoarte despre situaţia clerului şi o a doua în care interzice episcopilor de a face hirotonii fără aprobarea prealabilă a Guvernatorului, reprezentat de către ministerul de resort.[4] Şi astfel, viaţa bisericească a început să fie controlată de către oamenii politici. În corespondenţele ulterioare între Capodistrian şi Patriarhia Ecumenică, întâlnim răspunsul ferm al acestuia prin care recunoştea că Patriarhia Ecumenică este mama comună a tuturor grecilor şi promitea sprijinul său pentru restabilirea comuniunii ecclesiale. Au existat contacte şi planuri pentru măsuri concrete, însă asasinarea lui Capodistrian la 27 septembrie 1831 a compromis acest proces.

După asasinarea lui Capodistrian, puterile garante, Rusia, Franţa şi Anglia au impus un princepe străin, regele Otto I, numai că acesta fiind

[1] G. Konidaris, *Istoria bisericească a Greciei*, t II, Atena 1970, p. 229.
[2] B. Tzortzatos, *Instituţiile fundamentale ale Bisericii Greciei*, p. 18.
[3] G. Konidaris, *op. cit.*, t II, p. 229.
[4] Ch. Frazee, *The Ortodox Church and Indepent Greece 1821-1852*, Grece, p. 100.

minor, conducerea urma să fie asigurată de o regenţă formată din viceregele Armansberg, Hezdeck şi cavalerul von Maurer. Acesta din urmă îşi va asuma ministerele Justiţiei, Învăţământului şi al Afacerilor Bisericeşti având formaţie de jurist, cu studii la Paris şi Heildeberg, a început imediat să se implice în organizarea statului, principiul său fiind acela că o naţiune nouă devinită stat trebuie să fie guvernată. Încă de la început printre obiectivele sale s-a regăsit reglementarea raporturilor dintre Patriarhia Ecumenică şi Biserica Greciei. Ideea centrală a sa în acestă privinţă era cea a unei autonomii administrative ce viza acordarea unei independeţe faţă de Constantinopol, o Biserică Greacă de stat, potrivit principiului un stat liber are dreptul la o Biserică liberă. A fost numită o comisie compusă din 7 membri, alcătuită din trei clerci şi patru laici, a cărei sarcină era de a reglementa alegera unui Sinod permanent însărcinat cu gestionarea problemelor bisericeşti. De asemenea în sarcina Comisiei intra să pregătească documentaţia pentru separarea canonică de Patriarhia Ecumenică.

În linii mari von Maurer îşi dorea o Biserică organizată după modelul cultului protestant din Bavaria din 1818, în care regele era episcopul suprem. A încercat să propună un Comitet permanent care presupunea comunităţi religioase fără preoţi şi fără episcopi. Însă evident că astfel de propuneri nu aveau cum să se armonizeze cu sf. canoane, sau o încercare de a apăra Ortodoxia greacă prin principii de organizare protestante.

Declarația unilaterală de autocefalie 1833

La 15 iulie 1833 comisia mai sus aminită prezină o Chartă stautară a Bisericii, votată de către episcopi, adoptată prin decret regal la 25 iulie, cuprinzând 25 de articole. Încă din primele două articole se declară unilateral autocefalia Bisericii Greciei :

,,Biserica apostolică ortodoxă a Greciei, nu recunoaşte alt şef spiritual decât pe Întemeietorul credinţei creştine, Domnul Nostru Iisus Hristos, iar din punct de vedere administrativ pe regele Greciei, autocefală şi independentă de orice altă putere şi garantează unitatea de dogmă, în conformitate cu crediţa milenară a Bisericilor Ortodoxe din Orient. Potrivit acestui statut autoritatea supremă este încredinţată sub suprevagherea şi din încredițare regelui, unui Sinod, ce poartă numele Sf. Sinod al regatului Greciei. Suveranitatea regelui este exercitată printr-un secretariat special. Guvernul este autoritatea care numeşte episcopii şi îi confirmă în funcţie. La şedinţele sinodului asistă un comisar regal ce are rol de Secretar al Sinodului, de către rege. El este reprezentantul guvernului şi orice hotărâre luată în absenţa lui este nulă. Numele suveranului este pomenit la serviciile liturgice înaintea celui al Sf. Sinod".[5]

[5] Pr. Akanthopoulos, *Codul Sf. Canoane şi a legilor bisericeşti*, Thesalonic 1991, p. 735

Pe lângă adoptarea autocefaliei ca declaraţie, prevederile statului au provocat la Constantinopol iritare maximă, toate aceste subordonări ale administraţiei bisericeşti celei de stat fiind considerate anticanonice. În 1835, la vârsta majoratului Otto I mută capitala de la Nafplio la Atena. Până în 1850 uremează negocieri intense între Atena şi Constantinopol pentru recunoaşterea autocefaliei.

Tomul patriarhal de recunoaştere a autocefaliei 1850

În 1850 Patriarhia Ecumenică emite un tom de recunoaştere a autocefalie Bisericii Greciei, tom care cuprinde însă douăsprezece condiţii care vin să fixeze cadrul canonic pe care trebuie să îl accepte şi semneze Statul grec şi Biserica autocefală a Greciei. Aceste condiţii stipulează :

1. Obiectivul noii Biserici catolice ortodoxe a Greciei ca autocefală, va fi păstrarea intactă a credinţei şi a canoanelor Sf. Părinţi inviolabile şi stabile.
2. Ea va fi declarată autocefală.
3. Autoritatea supremă bisericească va fi Sf. Sinod, compus din episcopi, numiţi după vechimea în arhierie.
4. Preşedintele Sinodului va fi mitropolitul Atenei.
5. Biserica autocefală va fi administrată conform sf. canoane, liberă de orice intervenţie seculară.
6. Sinodul este proclamat soră spirituală a Bisericii mamă şi a tuturor celorlalte Biserici ortodoxe, Biserica care este una, sfântă, catholică şi apostolică, şi va păstra unitatea canonică cu acestea.
7. El va fi cunoscut şi menţionat sub numele de Sf. Sinod al Bisericii Greciei.
8. La Sf.Liturghie se vor pomeni Sf. Sinod şi preşedintele sinodului. Sf. Sinod şi Preşedintele său vor fi menţionate în diptice în ordinea existentă conform ordinii existente.
9. Va primi Sf. Mir de la Constantinopol.
10. Preşedintele Sinodului, mitropolitul Atenei trebuie să notifice numirea sa prin scrisori Sinodale Bisericile surori- toţi patriarhii şi arhiepiscopii.
11. Pentru toate problemele bisericeşti de inters general care privesc întreaga Ortodoxie, Sf. Sinod trebuie să se adreseze Patriarhiei Ecumenice şi Sinodului Patriarhal pentru a colabora în vedera realizării unei soluţii.
12. Soluţionarea problemelor interne ale Bisericii aparţin exclusiv de competenţa Sinodului.

Acest act a fost aprobat printr-o lege internă a regatului grec ce era în fapt o sinteză între actul Sinodal de la 1850 şi a declaraţiei de la 1833 şi va norma organizarea Bisericii Greciei până în 1923.

Biserica Greciei în perioada 1923-1948

Pentru a putea avea o imagine de ansamblu asupra periodei de după cel de-al doilea război mondial punctul de plecare este perioada anului 1923, deoarece începând din acestă perioadă întâlnim o serie de polemici ce au ca scop restabilirea instituţiilor sinodale canonice; este o perioadă delicată cu polemici la nivel interbisericesc, dar şi politic. Fiecare schimbare de regim a influenţat mai mult sau mai puţin şi viaţa Bisericii şi a unui popor creştin care încercau pe cât posibil să păstreze autonomia şi specificul Bisericii.

După primul război mondial misiunea Bisericii Greciei - care până în acest moment se identifica cu Biserica autocefală a Greciei - se modifică, trebuind să ia în calcul dimensiunea naţională-elenică; patriarhul de Constantinopol încetează de a mai fi etnarhul tuturor crştinilor ortodocşi – tratatul de la Lausane din 1923- : episcopii din noile teritorii, reveniţi acum teritorial în graniţele statului grec refuzau să revină în sânul Bisericii autocefale, până nu se reglementeză raporturile cu puterea politică. Acest lucru s-a reglementat în 1928. Perioada 1923-1943 este cea în care se stabileşte un nou cadru de organizare a Bisericii într-un nou cadru instituţional canonic.[6]

Legea 201 din 1852 promulgată de regle Otto I era încă în vigoare şi dădea posibilitatea statului de a interveni cu uşurinţă în viaţa Bisericii.[7] Astfel statul în 1921 a expropiat unele bunuri ale Bisericii fără a despăgubi Biserica. Sf. Sinod întrunit pentru a protesta împotriva acestei măsuri în 1922 a fost dizolvat de către autoritatea statală. Relaţiile Biserică stat au revenit într-un cadru normal în anul 1923, odată cu alegerea ca arhiepiscop al Atenei de către un Sinod lărgit a lui Hrisostom Papadopoulos. El a convins guvernul să accepte convocarea unui Sinod al Întregii Ierahii pentru a defini modul adecvat de relaţionare a Bisericii în raport cu statul, şi a defini o modalitate de a conduce şi administra Biserica. Un astfel de Sinod nu mai fusese convocat până atunci şi a fost convocat la 16 aprilie 1923.

Acest Sinod a reuşit să pună capăt intervenţiei arbitrare a statului în viaţa Bisericii şi să stabilească sinodaliatea pe baza sfintelor canoane. S-a reuşit pentru prima dată după 1821-1833 să fie adoptată instituţia Sinodului tuturor episcopilor ca şi corp administrativ suprem al Bisericii regelemenată potrivit sfintelor canoane şi tradiţiei bisericeşti. Un merit al arhiepiscopului a fost de asemenea faptul că a putut convinge puterea politică să accepte validitatea constituţională a sfintele canoane pentru administrarea Bisericii. “Trebuie bine înţeles că Biserica este un corp independent şi autonom şi sub nici un pretext nu poate fi absorbit de către stat. Biserica este

[6] Grigorios Paphathomas, *L’eglise de grece dans l’europe unie*, p. 232.
[7] Th. Stragas, *Istoria Bisericii Greciei 1817-1967*, p. 1131 1138.

guvernată prin propriul său cod constituţional, sfintele canoane, care sunt recunoscute de către toate Constituţiile Satului grec,"[8] prima decizie a Sf. Sinod a fost cea de abrogare a decretelor 200 şi 201 din 1852, şi redactarea unui proict nou de decret lege cu privire la un nou statut al Bisericii Greciei. Prin decretul 35420 din 1-12-1923 erau abrogate legile din 1852[9] şi sistemul von Maurer de Sinod permanent alcătuit din cinci membri.

Prin acest decret, conducerea Bisericii Greceşti a fost încredinţată prin lege organică către adunarea plenară a tuturor episcopilor ce constitue astfel Sinodul Bisericii. A fost constituit la 24 decembrie 1923 de către toţi episcopii Bisericii Autocefale a Greciei, care au adoptat un nou statut al Bisericii Greciei. După acest moment a fost anunţată oficial Patriarhia ecumenică şi celelalte Patriarhate Ortodoxe despre reformele operate precum şi poporul grec, pentru a i se face cunoscută importanţa acestui moment.[10]

Statutul Bisericii Greciei – Charta constituţională a Bisericei Greciei-din 1923 este alcătuit din 83[11] de articole, cele mai importante prevederi fiind următoarele:

– Sfântul Sinod al Ierahiei este autoriatea ecclesiastică supremă şi se convoacă odată pe an;

– Comisarul guvernamental – cel ce a urmat comisarului regal – asistă la reuniunile sinodului fără drept de vot, iar absenţa sa nu invalidează o eventuală hotărâre luată;

– Mitropoliţii sunt aleşi de către sinod, fără intrevenţia puterii politice;

– Începând cu adoptarea acestui statut, Sf. Sinod are compenţa canonică de a fi autoritatea ce legiferează dogma, ritualul, disciplina bisericescă, organizarea şi administrarea Bisericii în concordaţă cu sf. canoane şi legile statului;

– Sf. Sinod poate aproba fără a avea aprobarea unei alte autorităţi toate manualele şi cărţile necesare Bisericii, chiar şi acelea privind educaţia naţională şi supraveghează prin intermediul episcopilor şcolile confesionale.

– Legătura între Sf. Sinod şi autorutăţi se realizează în mod discret, fără intervenţia şi medierea Ministerului pentru probleme ecclesiastice.

– Între sesiunile sf sinod în cele 11 luni, arhiepiscopul Atenei în calitate de preşedinte al Sinodului poate decide în numele Sinodului în chestiuni urgente.

– scaunele episcopale sunt numite scaune mitropolitane, episcopii devin mitropoliţi, iar mitropolitul Atenei se va numi arhiepiscop;

[8] Chr. Papadopoulos, *Constituţia şi sfintele canoane*, apud A.A.Aggelopoulos, *Istoria bisericească*, p. 47.
[9] Th . Strangas, *op. cit.*, t II, p. 1173-1177.
[10] G. Konidaris, *op. cit.*, t II 1970, p. 267-268.
[11] B. Tzortzatos, *Legislaţia statutară a Bisericii Greciei*, p. 124.

Acest statut a dat posibiliatea Bisericii de a se autoguverna şi aduce două puncte tari: în cele 11 luni dintre cele două sesiuni ale Sinodului, arhiepiscopul este singurul reprezentant al Bisericii în capitală, iar toate scaunele episcopale devin mitropolii. Biserica autocefală a Greciei se aseamnă cu o mare metropolă în care arhiepiscopul Atenei este mitropolitul, iar numeroşii mitropoliţi ţin locul episcopilor. De asemenea, după lungi negocieri, Arhiepiscopul Atenei Hrisostom Papadopoulos (1923-1938) a reuşit să impună consulatrea Bisericii înaintea promulgării oricărei legi care o priveşte. După aproape 90 de ani de luptă pentru independenţa Bisericii s-a obţinut acest deziderat, dar nu de o manieră definitivă, a fost abolită politica intervenţiei absolutiste a statului care subzista într-o formă moderată în sitemul raporturilor dintre Biserică şi statul elen, sistem care putea fi denumit *statul ce guvernează Biserica prin lege*.

Începutul secolului XX a dus la apariţia unui curent ce viza reformarea regimului bisericesc care în cele din urmă a fost acceptat de puterea politică. Această reformă a generat un sistem administrativ bisericesc eliberat de intervenţiile statale. Însă au fost necesari apropape 50 de ani de dispute (1923-1975) pentru a se putea stabili definiv fundamentele canonice ce permiteau fucţionarea Bisericii Greciei în raporturi corecte cu statul, aşa numitul sistem de co-reciprocitate al relaţiilor Biserică stat.

Influențe politice în perioada 1925-1948

Reformele bisericeşti din 1923 au refăcut autoritatea Biesericii în ceea ce priveşte autoguvernarea, dar în cei 50 de ani care au urmat s-au înregistart diverse fluctuaţii şi încercări de întoarecere la vechiul regim, acestea datorându-se mai multor factori: cele trei regimuri dictatoriale 1925-1936-1967; instabilitatea politică, al doilea război mondial, moştenirea ideologică a oamenilor politici în ceea ce priveşte intrevenţionismul statului, absenţa pe anumite periade a unei autorităţi bisericeşti canonice capabilă să menţină o politică bisericească pe un tim îndelungat.[12]

La nici doi ani de la stabilirea noului sistem de organizare al Bisericii Greciei, s-au înregistrat primele reacţii ale politicului, în timpul dictaturii lui M. Pangalos 1925-1926. Acesta emite un decret în 26 septembrie 1925 care păstrează Sinodul Ierahiei ca autoritate eclesiastică supremă, dar decretează formarea unui Sinod Permanet compus din şapte membri, care să îşi asume de fapt conducerea executivă şi readucea în scenă comisarul guvernamental. Acest decret afirmă clar pentru prima oară principiul administrării mixte al Bisericii, adică existau două foruri decizionale Sf. Sinod al Ierarhiei şi Sf. Sinod Permanent - în locul Sf. Sinod şi al arhiepiscopului.

[12] Gr. Papahathomas, *op. cit.*, p. 236.

După abolirea dictaturii în1926, arhiepiscopul Atenei convoacă o sesiune extraordinară a Sinodului în care să discute asupra statutului Bisericii Greciei precum şi asupra integrarii episcopilor din Noile Teritorii în Sinodul Bisericii. S-a adoptat ca Sinodul Permanent să facă parte permanent din organele de conducere ale Bisercii şi să fie alcătuit din nouă membri, patru mitropoliţi ai Bisericii Autocefale a Greciei, patru mitropoliţi din noile teritorii şi Arhiepiscopul Atenei ca şi preşedinte.[13]

Observând slăbiciunile unei administraţii plasate sub autoritatea unui singur Sinod, s-a recunoscut nevoia prezenţei unui corp administrativ permanent care să îşi aibă sediul la Atena. Din aceste motive s-a optat definitiv pentru un sistem administrativ mixt alcătuit din două sinoade: Sf. Sinod al Ierahiei, ca şi autoritate supremă şi Sf. Sinod Permanent, autoritate avâd mandat executiv. Aceste modificări au fost trecute în legea 5187 din 1931, modificată şi revizuită prin legea 5438 din 1932[14]. Prin această lege se modifică numărul de membrii ai Sinodului Permanent de la 9 la 13 - arhiepiscopul, şase mitropoliţi ai Bisericii Autocefale şi şase mitropoliţi ai Noilor Teritorii. S-au restabilt relaţiile Biserică stat prin reacordarea independenţei Bisericii. De asemenea se sancţiona termenul de *Biserică a Greciei*, prin redefinire având în vedere acordurile survenite între Patriarhia Ecumenică şi Biserica autocefală a Greciei, prin acestă lege ,,Biserica Greciei fiind alcătuită din Biserica autocefală a Greciei şi mitropoliile din Noile Teritorii în conformitate cu legea 3615 din 1928 şi actul sinodal patriarhal din 1928"[15].

Patru ani mai târziu, în timpul dictaturii lui J. Metaxas 1936-1941 a fost instituit aşa numitul Sf. Sinod Permanent Aristindin, alcătuit şase membri şi căruia i s-au acordat prerogative excesive, Sf. Sinod al Ierahiei fiind mai mult un element de decor. Regimul dictatorial promulgă o serie de legi de urgenţă ale căror prevederi priveau intervenţia statului în administrarea bisericească, prevederi ce se conjugau cu statutul din 1932 rămas în vigoare până în 1940 atunci când aceasta este revizuită, introducându-se elemente ce sprijineau intervenţionismul statului.[16]

În 1941 ocupaţia germană a Greciei modifică încă o dată legislaţia bisericească[17]. Guvernul Rhallis promulgă legea 671 din 1943 prin care abrogă 2170 din 1940 şi reia elementele esenţiale ale Statului din 1932, prevăzut de către legea 5438 din 1940. Acest statut al Bisericii Greciei rămâne de facto în vigoare până în 1969. În 1959 este emis un text cu titlul de *Charta constituţională a Bisericii Greciei din 1959*, dar care nu a fost aprobată de către Ministerul Educaţiei Naţionale şi al Cultelor. În compensaţie a fost

[13] B.Tzortzatos, *Legislaţia* ..., p. 163.
[14] *Ibidem*, p.166.
[15] *Ibidem*, p. 170.
[16] Legile 1363/1938, 1457/1938, 1493/1938,1672/1939, apud B.Tzortzatos, *op. cit*., p. 206.
[17] G. Konidaris, *op. cit*., vol. 2, p. 291.

promulgată legea 3952 din 1959 intitulată modificări la legea 671 din 1943.[18] Apoi statul a adoptat un decret regal prin care se readucea în dicuţie atributele comisarului regal, pentru a-i permite o mai mare forţă de intervenţie în problemele bisericeşti, dar Sf. Sinod a decis să nu se întrunească până când statul nu renunţa la aceste clauze.

Concluzii

Epoca modernă marchează în estul Europei începutul destrămării imperiului ce a dominat evul mediu în această parte de lume Imperiul Otoman. Biserica Ortodoxă a avut un rol fundamental în afirmarea identităţii naţionale a popoarelor creştine aflate sub dominaţia otomană. În cazul particular al Bisericii Grecieie se poate afirma cu certitudine că aceasta a avut un rol activ şi în lupta pentru independenţă a poporului elen; astfel Biserica Greciei devine al doilea factor de putere, după cel politic în noul Stat elen.

Statul grec ca organizare politico-administrativă s-a dezvoltat însă numai cu acordul celorlalte mari puteri ce dominau Europa – Imperiul Ţarist, Anglia, Franţa, Prusia şi Imperiul habsburgic - acestea impunând modelul monarhiei constituţionale şi persoanele care au relalizat acest model. Relaţia dintre cele două puteri ale statului grec Biserica şi politicul, nu a fost totdeauna una de convieţuire, chiar dacă aceasta a fost stipulată în documente fundamentale cum este *Constituţia*.

Chiar şi atunci când statutele Bisericii vin să consfinţească cele stabilite prin legi organice, se pare că nu este suficient pentru a tempera anumite excese, de o parte sau de alta. Biserica Greciei este un exemplu cât se poate de concludent în acest sens, iar acest lucru este dovedit atât de istoria sa din secolul al XIX-lea şi prima jumatate a secolului XX, cât şi istoria sa din epoca contemporană.

Bibliografie

A. Documente:
Tomul patriarhal şi sinodal 1850
Actul patriarhal şi sinodal 1866
Actul patriarhal şi sinodal 1882
Actul patriarhal şi sinodal 1928
Statute de organizare ale Bisericii greceşti :
1923, Istina, nr. 2, 1960, p. 153-172
1939, Istina, nr. 3, 1960, p. 279-300

[18] Th. Strangas, *op. cit.*, tom VI, p. 4070.

1959, Istina, nr 4, 1961, p. 393
1969, Istina, nr. 2, 1971, p. 170-195
1977, Enoria , Atena, p.36. -101
Tzortzatos, B. D. , *Statutele Bisericii Greceşti*, Atena, 1967, 630 p
Idem, *Instituţiile fundamentale ale administraţiei Patriarhiilor Ortodoxe*, Atena 1972
Idem, *Instituţiile fundamentale ale administraţiei Bisericii Greceşti*, Atena 1974
Strangas Th. *Biserica Greciei după adevăratele surse 1817-1967*, tom I-VII, Athena, 1969, 5080 p.

B. Volume:

A . Aggelopulos, *Istoria Noilor Teritorii 1912/1928*, Salonic, 1981, 196p.
Idem, *Istorie bisericească, Istoria structurilor administrative ale Bisericii Greciei*, Salonic, 1984, 264 p.
Idem, *Administraţia Bisericii Greciei din 1923 până astăzi* , Salonic 1984;
Sp. Alexiou, *Evenimentele bisericeşti din 1964 şi 1965*, Atena 1955, 462 p.;
Pr. Akanthopoulos, *Codul Sf. Canoane şi a legilor Bisericeşti* ,Thesalonic 1991;
B. Atesis, *Cataloagele episcopilor Bisericii Greciei, de la începuturi până astăzi*, Athena 1975;
Biserica Greciei, Dipice, Bisericii Greciei, 1948-2008;
Charles A. Frazee, *The Ortodox Church and Independent Greece*, Cambridge University Press 1969;
Konidaris.G., *Istoria bisericească* , vol I, 1954-1960 542 p; vol II, 1970, 375 p.
Idem *Principalele etape ale politicii bisericeşti în Grecia de la Ioan Kapodistrian până în zilele noastre*, Atena 1971, 311 p;
Lilaios, *Noul statut al Bisericii Greciei*, Athena, 1976, 24 p.
Mathaiakis T. , *Raporturile între Biserică şi stat*, Athena, 1988, 238p
Gr. Papathomas, *Biserica Greciei în Europa Unită*, Atena, 1998;
Phidas Vl., *Istoria bisericească*, vol. 1-2, Athena 1994, vol. 1990 p., vol. 2 , 766 p;
Idem, *Criterii ermineutice ale Statutului Bisericii Greciei*, Athena, 1974;
Zacharopoulos N., *Istoria raporturilor între Biserică şi stat în Grecia*, vol. 1, Salonic, 1985,156 p.

DUREREA DIN TRUP, CALE SPRE SLAVA DIN CERURI: DIMENSIUNEA MORALĂ A SUFERINȚEI[1]

ŞTEFAN ILOAIE

The Pain in the Body - Way to Glory in Heaven. Moral dimension of suffering.

Pain and suffering remain a paradox: in them we find pain, tears, sighing and unanswered query. But they unite people with each other, enhance fellowship, strengthen relationship with the Creator and a terrible recovery in ourselves, by putting pain in love for God.

Christian dimension of assumed suffering reveals not only the acquiescence, but the transformation of enemies into friends, the foreign into nearby, from pain to joy. The call to the cross of Christ, a cross from which spreads - already suffering - rays. There are rays of His resurrection and our resurrection.

1. Suferința, componentă a existenței umane

Suferinţa, fie ea fizică sau spirituală[2], reprezintă una dintre încercările majore ale omului, fiind prezentă în viaţa fiecărui om şi, de aici, în istoria întregii omeniri. Nu este fiinţă umană în care să nu fi pâlpâit, cât de slab,

[1] Prelegere inaugurală susținută în deschiderea anului universitar 2009-2010, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

[2] „Durerea" se referă mai ales la afectarea şi disconfortul trupului, iar „suferinţa" la ale sufletului. Cu toate acestea, când durerile trupului sunt mari, le receptăm tot ca pe o suferinţă: „O durere oarecare, cum ar fi aceea provocată de o maladie a trupului, nu înseamnă neapărat şi suferinţă. Aceasta din urmă apare atunci în este pus sub semnul întrebării însuşi sensul vieţii noastre, rostul trecerii noastre prin timp. De aceea, durerea se suportă, pe când suferinţa se asumă" – Pr. Gheorghe Popa, *Teologie şi demnitate umană. Studii de teologie morală contextuală*, Editura Trinitas, Iaşi, 2003, p. 81.

măcar o dată, flacăra durerii, nu există persoană care să nu fi suferit. Suferinţa produce o tensiune şi o incompatibilitate între normalitatea derulării unor procese – desfăşurate în trup, la nivel biologic, sau în dimensiunea sufletească a trăirilor – şi disfuncţionalitatea provocată de o intervenţie brutală care, explicabil sau nu, acţionează agresiv împotriva lor, întrerupându-le parţial sau total, pe perioadă de timp limitată sau definitivă. Acest tip de provocare îl sensibilizează pe om în raporturile conştiente cu sine însuşi, cu Dumnezeu şi în cele cu semenii şi cu societatea, interrelaţionările având de suferit – ca un efect al suferinţei înseşi – din lipsa totală a angajării ori din cauza prezenţei limitate în viaţa „obişnuită" a corpusului social: „Dincolo de limitele suportabilului, suferinţa şi zbuciumul reduc bolnavul la un trup chinuit, incapabil să raţioneze, să se roage, sau, şi mai rău, îl aţâţă la revoltă"[3]. Suferindul se introverteşte în interogaţii fără răspuns[4], îi aşază pe ceilalţi – sănătoşi şi integri sau *mai* sănătoşi şi *mai* integri – de cealaltă parte a baricadei vieţii, percepe o slăbire a dinamismului vieţii, formulează nemulţumiri legate de imposibilitatea împlinirii responsabilităţilor faţă de cei dragi, dar se poate manifesta şi printr-o răzvrătire totală sau parţială faţă de situaţie, atitudine determinată de neînţelegerea cauzelor suferinţei şi, de cele mai multe ori, cu atât mai puţin a finalului acesteia.

> „Când, atinsă de durerea fizică, fie ea şi slabă, mintea e constrânsă să recunoască prezenţa nenorocirii, se produce o stare tot atât de violentă ca aceea a unui condamnat la moarte silit să privească ceasuri în şir ghilotina care îi va reteza grumazul. Sunt fiinţe umane care pot trăi douăzeci, cincizeci de ani într-o asemenea stare violentă. Treci pe lângă ele fără să-ţi dai seama de această stare"[5].

În faţa unor asemenea încercări, reacţia omului este imprevizibilă, iar încercarea poate să depăşească limitele umanului, ca suferinţă fizică[6]. Există situaţii în care durerea adâncă dezumanizează, ea având un profund efect

---

[3] DOMINIQUE BEAUFILS, „Perspectiva creştină asupra acompanierii bolnavilor în fază terminală a vieţii", în: *Bioetica şi taina persoanei. Perspective ortodoxe*, trad. rom. Nicoleta Petuhov, Editura Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 229.

[4] „E vreun sens pentru suferinţa mea?... De ce există suferinţă, boală, infirmitate şi moarte? Au suferinţa şi moartea noastră vreun sens dincolo de scurta noastră viaţă în această lume trecătoare? Şi dacă există un sens, poate el să răscumpere imensitatea suferinţei şi a pierderii umane?... În faţa suferinţei, globalul «de ce» al copilului se întoarce la adult" – H. TRISTRAM ENGELHARDT jr., *Fundamentele Bioeticii creştine. Perspectiva ortodoxă*, trad. rom. Mihail Neamţu, Cezar Longhin, Ioan I. Icâ jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 403.

[5] SIMONE WEIL, „Autobiografie spirituală", în: *Autobiografie spirituală*, trad. rom. Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 69.

[6] „Pe acest pământ ne este dat, de foarte multe ori, să suferim sau să asistăm la suferinţă. Suferinţa este uneori inimaginabil de profundă..., de crâncenă, parcă depăşind graniţele puterii omeneşti şi nu poţi să nu te întrebi, cu teamă, cu tristeţe, cu durere: *de ce?*" – VICTORIA BINDEA, „Suferinţa bolnavului neoplazic. 15 ani medic în secţia de oncologie", în: Mircea Gelu Buta (coord.), *Medicii şi Biserica*, vol. 2: *Calitatea vieţii la omul suferind. Alimentaţie şi spiritualitate creştin-ortodoxă*, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 94.

asupra percepţiilor suferindului, asupra gândurilor sale, asupra reperelor. Este motivul pentru Biserica I se roagă lui Dumnezeu să-i dea omului „sfârşit creştinesc, *fără durere*..., în pace”[7].

Profundă, îndelungată, fără final previzibil, universalizată, grea, acauzală şi lipsită de scop[8], suferinţa impune introspecţia uneori inedită asupra raporturilor consecvente ale subiectului cu divinitatea, influenţează mentalitatea şi atitudinea, aruncă în deznădejde şi conferă speranţă, redefineşte statutul şi calităţile fiinţei umane. Suferindul – mai ales cel care îşi duce crucea de vreme îndelungată – devine un *altfel de om*, este particularizat şi devine *unul dintre puţinii*, manifestă, aproape revoltat, un specific al comportamentului care-l deosebeşte. Suferinţa desfigurează şi particularizează, căci „de multe ori suferinţa este mai grea decât moartea fizică”[9]. Ea creează un mod propriu de a fi, cu specificuri ce pendulează între atitudinea înţelegerii fenomenului şi a acceptării provocării, pe de o parte, şi între complexa *simplitate* a răzvrătirii şi a interogaţiei şi refuzul, cazual sau funciar, de primire a încercării. Întreaga percepţie asupra vieţii poate să fie afectată de o modificare – adeseori deloc simplă – a cadrului firesc de existenţă al persoanei. Şi, fiindcă suferinţa este pusă în imediata apropiere a bolii ori chiar a morţii, ea schimbă modul în care este percepută viaţa însăşi.

Mult mai profund decât prin alte experienţe, persoana umană descoperă în durere limite ale existenţei biologice, graniţe ale fiinţării, perisabilitate, incertitudine, teamă de necunoscut, de aceea ea, durerea, este

> „resimţită ca o străină. Dacă nu este acută, putem trăi cu ea, deşi în fiecare moment ne face să ne simţim limitele. Unii trăiesc în trupul lor suferind ca într-o chilie monahală. Dacă, însă, se acutizează, corpul devine un duşman înverşunat... Durerea extremă face din trup un mormânt, potrivit jocului de cuvinte platonician (*sôma*, corp – *sêma*, mormânt)”[10].

Datorită provocărilor serioase pe care le impune, suferinţa devine nod gordian al persoanei şi personalităţii, influenţând aspectele fizice şi duhovniceşti ale vieţii. Atitudinea faţă de ea este determinată de valorile pe care persoana îndurerată le posedă şi le manifestă, în ciuda noutăţii totale în care e nevoită să le aplice. Faţă de suferinţă, omul se raportează pozitiv sau negativ: o acceptă sau o respinge, indiferent dacă o înţelege sau nu, în cauzalitatea ei. Totul depinde de reperele vieţii sufleteşti: ele îi pot determina suferin-

---

[7] În ectenia cererii din cadrul *Sfintei Liturghii*.

[8] „Suferinţa cea mai mare este cea căreia nu-i putem găsi un sens” – Jean-Yves Leloup, „Arta de a trăi şi de a muri în pace”, în: Basarab Nicolescu (ed.), *Moartea astăzi*, trad. rom. Mirabela Fătu, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2008, p. 24

[9] Pr. Vasile Răducă, „Despre transplantul de organe, din punct de vedere ortodox”, *Ortodoxia* 55 (2004), nr. 3-4, p. 116.

[10] Olivier Clément, „Realitatea biologică a trupului şi transcendenţa persoanei”, în: *Bioetica şi taina persoanei*, ed. cit., p. 53.

ţei un sens, dar o pot şi lăsa în afara oricărei logici personale sau transcendente. Şi chiar dacă, prin refuzul acceptării ei, durerea poate deveni semn al îndepărtării de cer, prin asumare ea se metamorfozează şi – devenind cruce acceptată de suferind – îl poate duce pe acesta la cer[11].

2. Devalorizarea suferinţei, astăzi

În contemporaneitatea noastră, suferinţa este însă tot mai puţin valorizată. Sensul ei duhovnicesc se pierde undeva între individualizare şi egocentrism, pe de o parte, şi tehnologizarea medicală excesivă, pe de alta. Transferând conceptul de *bunăstare* din domeniul materialităţii în cel al spiritualităţii, omul postmodern s-a obişnuit, din ce în ce mai mult, cu acceptarea şi căutarea a ceea ce este bine şi plăcut pentru el şi cu îndepărtarea, dacă se poate, totală, a ceea ce este dureros şi solicită încercare şi depăşire a limitelor. Omul zilelor noastre refuză, adesea, să se mai lase convins că lumea fizică îi poate descoperi dimensiunea duhovnicească a existenţei sau că durerea şi suferinţa trupească se convertesc – prin asumare – şi că, prin încercări, sufletul poate primi putere. Prin forme specifice, între care la loc de cinste se află publicitatea, societatea îşi „educă" clienţii în sensul păstrării şi întreţinerii unor trupuri care, idealizat, sunt întotdeauna frumoase şi perfect sănătoase[12]. Indiferent de natura acestora, plăcerea, fericirea şi anexele lor au tot mai mult un caracter liber-ales, omul poate decide dintre tot mai multe variante şi se va hotărî pentru ceea ce este nedureros, departe de suferinţă, pe gustul său. El îi vinde trupului, ba chiar şi sufletului, iluzia unui „a trăi mai bine", atitudine provenind din progresul material[13]. Totul, numai să nu sufere...

În starea de fiinţă căzută, omul percepe adesea realităţile diformat, din neştiinţă, din cauza păcatului, din pricina slăbiciunii, din comoditate. Acceptarea sensului pozitiv al durerii este una dintre cele mai mari încercări, mai ales în modernitatea târzie, comportamentul uman desprinzându-se tot mai mult de substratul religios, iar morala autonomizându-se prin

[11] „În funcţie de rezonanţa proprie suferindului, suferinţa *desfigurează* sau *transfigurează*" – Pr. RADU DORIN MICU, „Suferinţa – interogaţie, revelaţie şi probă de fidelitate", în: Mircea Gelu Buta (coord.), *Medicii şi Biserica*, vol. 2, ed. cit., p. 72.

[12] „O viclenie a modernităţii face să treacă drept eliberare a corpurilor ceea ce nu e decât elogiul adus corpului tânăr, sănătos, suplu, igienic. Aspectul, formele, sănătatea se impun ca preocupare şi produc un alt tip de relaţie cu sine, supunerea faţă de o autoritate difuză, dar eficientă... Dar omul nu are întotdeauna corpul neted şi pur din reviste sau din filmele publicitare, se poate spune chiar că el seamănă rar cu acest model" – DAVID LE BRETON, *Antropologia corpului şi modernitatea*, Editura Amarcord, Timişoara, 2002, p. 131.

[13] „Pretinsele «binefaceri» ale aşa-numitului «progres» – denumire acceptabilă numai dacă e însoţită de specificarea că e vorba de un progres exclusiv material – deci aceste mult lăudate «binefaceri» nu sunt, oare, în parte iluzorii?... Să nu ne lăsăm înşelaţi: dacă marele public acceptă, credul, pretextele «civilizatorii», pentru unii ele sunt, în schimb, doar «ipocrizii» moraliste ce maschează dorinţa de cucerire şi interesele economice" – RENÉ GUÉNON, *Criza lumii moderne*, trad. rom. Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008², pp. 137-138.

revalorizarea principiilor în funcţie de dorinţele hedoniste[14]. Conceptul de suferinţă a devenit astăzi non-valoare, pentru că accentul trăirii actuale se aşează doar pentru şi numai în *prezent*, cu renunţarea destul de rapidă la valorile trecutului şi fără descoperirea sensului aşezat în viitor. „Ura faţă de timp înseamnă să pretinzi totul, imediat, acum, numaidecât, fără întârziere:... bani, reuşita, *vindecarea*"[15].

Atitudinea faţă de durere şi suferinţă stă, în fond, în libertatea şi puterea fiecăruia. Sesizăm însă câteva mutaţii comportamentale ale omului contemporan care influenţează manifestarea faţă de aceste încercări.

1. Însuşi **conceptul de viaţă** este perceput în mod aleatoriu, confuz şi subiectiv. Aplicarea tehnologiilor biomedicale în domenii tot mai variate şi pe arii tot mai largi deturnează valoarea vieţii percepută din punct de vedere creştin, făcând posibilă prelungirea ei, în ciuda multor suferinţe şi boli, şi aducând astfel cu sine conceptul de „prelungire a vieţii", ca fază nu doar posibilă, ci şi realizabilă. Atenţia omului contemporan este, astfel, distrasă de la sensul creştin al vieţii, axiologia vieţuirii se regăseşte în cantitate şi nu în calitate – ca întreaga lume materialistă în care trăim –, viaţa este golită de ontologic şi perenitate, de Hristos şi de relaţia cu Dumnezeu. Ceea ce mai rămâne ca sens al existenţei este formulat sub semnul afirmaţiei: „indiferent cum, vreau să trăiesc cât mai mult". Iar boala, durerea şi suferinţa nu intră în acest calcul!

2. Acceptarea morţii. Omul, mai ales cel modern, este atent la îndepărtarea – pe cât posibil – a realităţii morţii, punând în umbră adevărul că toţi pământenii, fără excepţie, se supun acestei experienţe.

> „Există falsa impresie a permanenţei şi a «veşnicei tinereţi». Acesta este motivul pentru care, în special cel de vârstă mijlocie, nu vrea să recunoască îmbătrânirea organismului său, ci, dimpotrivă, trăieşte cu falsul sentiment al perenităţii în lumea actuală. Această concepţie îl face să dorească să fie departe de orice aminteşte de boală, de suferinţă, de moarte"[16].

Dar, relativizarea valorilor propune – pentru însuşi conceptul de viaţă – o mare iluzie, facilitată de invazia tehnică modernă: viaţa biologică prevalează înaintea vieţii spirituale, dar ar dori să împrumute de la cea din urmă nu doar starea de sănătate, ci, nici mai mult, nici mai puţin decât: veşnicia! Dacă viaţa se prelungeşte până la limite altădată de negândit, de ce nu s-ar

---

[14] „S-a făurit o nouă civilizaţie care nu se mai străduieşte să înăbuşe dorinţa, ci să o exacerbeze şi să o deculpabilizeze: bucuria clipei, templul eului, al trupului şi al confortului au devenit noul Ierusalim al timpurilor postmoraliste" – Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, trad. rom. Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Babel, Bucureşti, 1996, p. 62.

[15] Roland Brunner, *Psihanaliză şi societate postmodernă*, trad. rom. Luciana Penteliuc-Cotoşman, Editura Amarcord, Timişoara, 2000, pp. 49, 48 (*s.n.*).

[16] Hristodulos, arhiep. al Atenei şi primat al Greciei, „Cuvânt către medici", în: *Misiunea socială a Bisericii*, Iaşi, 2000, p. 122.

putea îndepărta, chiar total, şi durerea? Biotehnologiile şi chiar sistemele medicale[17] ne fac să credem că suferinţele vor dispărea, într-o zi; va fi aceea în care trupul va trăi veşnic în materialitatea sa, chiar de-ar fi ca „piesele" să-i fie schimbate periodic din banca de organe[18].

3. Pierderea sensului suferinţei, deoarece omul de azi trăieşte *sub imperiul trupului* şi al simţurilor, *sub semnul plăcerii*, al comodităţii şi al confortului. Acţionând împreună, acestea îl determină să îndepărteze tot ceea este nonconcordant cu plăcutul, cu frumuseţea, cu idealul hedonist. De aceea, întâlnim o mare sensibilitate la durere, devenită – atât pentru bolnav, cât şi pentru îngrijitor sau privitor – aproape intolerabilă nu din punct de vedere fizic, ci psihologic, valoarea ei morală şi duhovnicească depinde numai de calitatea credinţei şi nu se întâlneşte – în acceptare – cât de cât generalizat, iar suferinzii îi provoacă omului contemporan atitudine respingătoare. Dacă suferinţa induce sentimentul de slăbiciune, de cedare în faţa bolii şi, finalmente, în faţa morţii, îndepărtarea ei – cel puţin mental, dar cu atât mai mult în realitate – provoacă atitudinea de siguranţă.

4. Suferinţa spirituală. În afara suferinţei fizice, persoanele din societăţile contemporane bine dezvoltate din punct de vedere economic sunt cuprinse de afecţiuni psihice, nu mai puţin importante decât cele de natură fizică. Însingurarea pare să fie adevărata şi marea suferinţă a începutului de mileniu trei. Filosoful şi analistul Gilles Lipovetsky indică (1) nemulţumirea de sine, (2) dificultatea căutării sinelui şi (3) interiorizarea persoanei ca aspecte care susţin starea de suferinţă specifică postmodernităţii. Acest tip de suferinţă este facilitată de „societatea de hiperconsum" actuală, afecţiunea avându-şi sursa în permanenta solicitare adresată omului de structurile sociale în a fi competitiv şi a face faţă concurenţei asidue. Totul fiind idealizat, inclusiv viaţa interioară, suferinţa „modernă" provine din faptul că

[17] Nu este deloc lipsit de importanţă pentru subiect adevărul subliniat, printre alţii, şi de DAVID LE BRETON, că medicina modernă occidentală – dar nici cea românească nu este, astăzi, departe de aceasta – s-a specializat treptat, în timp, şi a introdus trei separări: 1. între om şi corp sau între suflet şi trup; 2. între o structură de tip comunitar şi una de tip individualist; 3. între om şi univers, cunoştinţele despre trup fiind separate de cele despre cosmos. În consecinţă, conceptul de om şi de umanitate a corpului sunt desprinse de conceptul de trup, acesta identificându-se de către specialist cu un obiect, nu cu un subiect, tratându-se adeseori boala, nu bolnavul. Dacă – pentru a fi tratate specializat – boala şi suferinţa sunt eliminate în mod intenţionat din existenţa omului, ca şi cum nu ar avea nimic de a face cu el şi ar apărea pur şi simplu ca realităţi „străine", se induce facil părerea că, ontologic, ele nu-i aparţin omului. „O asemenea viziune asupra bolii nu poate decât să determine bolnavul să se lase, pasiv, în mâinile medicului şi să aştepte ca tratamentul primit să-şi facă efectul... Pacientul nu e încurajat să se întrebe despre *semnificaţia intimă a suferinţei sale...*" – *Antropologia corpului şi modernitatea*, ed. cit., pp. 176, 178 (*s.n.*).

[18] Nu mai este o iluzie asemănarea care îl identifică pe bolnavul întreţinut la aparate cu o maşină: „O infirmieră mărturiseşte foarte clar: «După mai mulţi ani lucraţi la reanimare, pentru mine bolnavul a devenit... o maşină, o maşină căreia îi măsori parametri, îi iei temperatura, tensiunea: de fapt, ai grijă ca maşina aceasta să meargă bine. Ai grijă ca respiratorul să fie bine reglat, ca alarma să funcţioneze, să fie apă în umidificator»" – *Ibidem* p. 223.

omul nu se mai regăseşte pe sine şi că existenţa limitelor umane face imposibilă atingerea scopului propus de societate:

> „Atomizat, redus la propriile forţe, încurajat să-şi extindă nedefinit orizontul dorinţelor sale, individul nu mai este pregătit să suporte mizeriile existenţei. Sub potopul îndemnurilor de a se bucura de viaţă, prăpastia dintre promisiunea Edenului şi realitate, dintre aspiraţiile la fericire şi existenţa cotidiană se adânceşte implacabil. În civilizaţia fericirii de masă, fiecare tinde să se întoarcă tot mai mult înspre sine şi vede atunci tot ce-l separă de împlinire”[19].

3. Suferinţa mântuitoare

În sens creştin, durerea şi suferinţa constituie o soluţie paradoxală pentru o sublimă întâlnire, ele posedând un „potenţial izbăvitor”, în ea omul credincios având toate şansele să (re)găsească drumul spre Dumnezeu ori să se fortifice pe el. Prin credinţă, descoperim relaţia intimă dintre trup şi suflet: există şansa ca unul să poarte în sine durere, dar celălalt să se vindece.

> „Bolnavul... suferind şi confruntat cu o moarte pe care o ştie aproape, se găseşte, dacă are credinţă, în faţa Dumnezeului său, cu care stabileşte o relaţie strânsă – aceea care se întreţese între fiinţa creată şi Creatorul său. Această ultimă confruntare este în afara oricărei dogme, înscriindu-se, pur şi simplu, în spaţiul vieţii, cu tot ce are ea mai intim, în spaţiul dragostei dintre Dumnezeu şi om”[20].

Însă, cu toate că este plin de durere în jurul nostru şi că ea este purtată de mulţi oameni cu încredere în Dumnezeu şi ca ascultare faţă de El, suferinţa nu-i este specifică statutului fiinţei umane: „Omul nu are vocaţia suferinţei. Vocaţia sa este sfinţenia”[21]. Aceasta reiese din realitatea că ea le-a fost necunoscută primilor oameni pe când erau în rai, din aceea că se nasc copii care suferă înainte ca ei să fi săvârşit vreun păcat personal şi – aşa cum ne arată pilda lui Iov[22] – din adevărul că suferinţa poate fi folosită de diavol ca mijloc de ispitire şi de îndepărtare a omului de Dumnezeu[23], folosindu-se de slăbirea trupului, de sensibilitatea şi de slăbirea voinţei.

---

[19] Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societăţii de hiperconsum*, trad. rom. Mihai Ungurean, Editura Polirom, Iaşi, 2007, p. 175.

[20] Dominique Beaufils, „Perspectiva creştină asupra acompanierii bolnavilor în fază terminală a vieţii”, art. cit. p. 224.

[21] *Ibidem* p. 229. Jean-Claude Larchet: „Suferinţa nu ţine de planul lui Dumnezeu şi nici de natura umană, aşa cum a fost ea plămădită de Dumnezeu” – *Creştinul în faţa bolii, suferinţei şi morţii*, trad. rom. Marinela Bojin, Editura Sofia, Bucureşti, 2004, p. 150.

[22] Analizând ispitirea lui Iov, Larchet indică patru mari provocări pe care suferindul le poate primi de la diavol, în încercarea de a-l face ca suferinţa să nu-i fie folositoare: 1. Pierderea răbdării; 2. Săvârşirea unor patimi iscate de frica de suferinţă; 3. Învinuirea şi blestemarea lui Dumnezeu; 4. Sinuciderea. Vezi: Jean-Claude Larchet, *Dumnezeu nu vrea suferinţa omului*, trad. rom. Marinela Bojin, Editura Sofia, Bucureşti, 2008, pp. 71-72.

[23] Jean-Claude Larchet, *Creştinul în faţa bolii, suferinţei şi morţii*, ed. cit., pp. 149-150.

În viaţa Sa pământească, Hristos a căutat să-i vindece pe cât mai mulţi suferinzi: „Şi s-a dus vestea despre El... şi aduceau la El *pe toţi* cei aflaţi în suferinţă şi cuprinşi de multe feluri de boli şi de chinuri" (*Mt* 4, 24, *s.n.*); ...de aceea năvăleau asupră-I, pentru ca *toţi* câţi erau în suferinţă să se atingă de El (*Mc* 3, 10, *s.n.*). Prin vindecările săvârşite asupra trupului, dar întrucât acestea au fost legate cel mai des de vindecarea sufletului: „iertate îţi sunt păcatele" (*Mc* 2, 5; *Lc* 7, 48), Mântuitorul Însuşi a arătat că are o atitudine de înţelegere faţă de durerea omului, indiferent de natura ei. Domnul ne învaţă însă că durerea – resimţită ca o realitate imediată, paradoxală şi inexplicabilă, cel mai adesea în încercările de natură fizică – nu trebuie să fie despărţită de suferinţa spirituală: păcatul aduce cu sine durere. Avem însă şi exemple din care reiese că afecţiunea trupească nu este legată de cea sufletească: în episodul vindecării slăbănogului (*Mt* 9, 2-6), Mântuitorul îi iartă mai întâi păcatele, dar, trupeşte, el nu se vindecă imediat, iar în cazul orbului din naştere El le spune Apostolilor că nu a greşit nici el şi nici părinţii lui de s-a născut orb (*In* 9, 2-3).

În Sfânta Scriptură descoperim mai multe sensuri ale suferinţei.

1. Primul şi cel mai des întâlnit este cel potrivit căruia suferinţa apare ca *plată pentru păcat:* nu există om care să nu sufere, deoarece nu există om care să nu fi păcătuit, iar experierea durerii e legată intrinsec de greşeala morală: „este cu neputinţă să nu aibă vreun necaz din partea patimilor cel ce a căzut în lucrarea lor"[24]. După căderea din ascultare a primei perechi de oameni, Dumnezeu îi spune Evei: „Îţi voi spori, înmulţindu-le, *durerile şi geamătul...*", dar şi lui Adam: „În *dureri* te vei hrăni din el [din pământ] în toate zilele vieţii tale" (*Fc* 3, 17). Păcatul strămoşesc şi păcatele personale îi aduc omului proba de foc suferinţei.

2. Identificând prezenţa divină în încercarea însăşi, în puterea de răbdare a durerii sau în scopul pentru care este lăsată, creştinului suferind i se oferă şansa de a demonstra că *îşi asumă crucea lui Hristos*, pentru care s-a pronunţat la botez[25]. Sfântul Apostol Petru Îl aşază pe Domnul ca pildă de suferinţă pentru fiecare persoană: „Cel ce, ocărât fiind, nu răspundea cu ocară; suferind, nu ameninţa, ci Se lăsa în seama Celui ce judecă cu dreptate... El, cu a cărui rană v-aţi vindecat" (*1 Pt* 2, 23-24). Sfântul Apostol Pavel tratează extins problema mângâierii pe care creştinul aflat în necazuri şi dureri o are de la Însuşi Dumnezeu, afirmând că, în persoana în care se regăsesc din plin încercări şi suferinţe, este de faţă Hristos; acolo, alături de durerea omenească, sunt chiar patimile Lui, care aduc însă nu doar

[24] Ava DOROTEI, „Felurite învăţături", 13, 4, *Filocalia*, trad. rom. Pr. Dumitru Stăniloae, vol. 9, EIBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 612.

[25] „Deja botezul creştin arată participarea de bunăvoie la moartea lui Hristos, care urmăreşte izbăvirea lui de moartea ce a moştenit-o de la Adam" – GEORGIOS MANTZARIDIS, *Morala creştină*, vol. 2, trad. rom. diac. Cornel Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 485.

pătimire, ci şi întărire şi mângâiere (*2 Co* 1, 3-7)[26]. Cel mai adesea, durerea induce nu numai gândul limitelor expugnabile ale vieţii umane, ci şi limita ultimă: moartea, iar cel care Îl urmează pe Hristos declară că omul cel vechi nu doar că suferă împreună cu El, ci chiar că se răstigneşte: „Oare nu ştiţi că toţi câţi în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat?" (*Rm* 6, 3). Dar, în creştinism, răstignirea făcută în Hristos şi împreună cu El duce la înviere, transfigurează pământescul în ceresc: „Răstignindu-te pentru lume şi răstignind lumea în tine, trăieşte, cu toată scumpătatea, vieţuirea cea din cer!"[27].

Acceptarea lui Hristos solicită o anumită atitudine a omului. Îndurarea suferinţei împreună cu El este una dintre ele, căci, astfel, „suferinţa poate fi, în mod decisiv, benefică, atât pentru efectul ei direct asupra pacientului, cât şi pentru abilitatea ei de a întreţine comunicarea cu Dumnezeu şi cu ceilalţi"[28]. Realitatea că Hristos, Fiul lui Dumnezeu, neavând păcat, S-a întrupat şi a suferit în locul omului, câştigându-i accesul la mântuire prin îndepărtarea greşelilor lui şi „răstignirea lor pe cruce", devine exemplu de asumare a încercării: dacă El a îndurat atât de multe pentru om, acesta se poate angaja să asume măcar ceva, aproape infim, din suferinţa totală pe care ar fi trebuit să o îndure pentru păcatele proprii[29]. Oricum, gestul său rămâne simbolic, deoarece durerea nu este, juridic şi în sens strict, o plată pentru păcat: „Cu preţ aţi fost cumpăraţi" (*1 Co* 6, 20; 7, 23)[30].

3. Revelaţia scripturistică ne descoperă, însă, şi un alt sens al acceptării suferinţei: în afara oricărui spirit de dreptate, excluzând orice relaţie între

[26] „Nu vine încercarea dacă n-a primit sufletul mai întâi, în ascuns, o mărire peste măsura lui. E duhul harului..." – Sf. Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoinţe" § 46, *Filocalia*, trad. rom. Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, vol. 10, p. 242. Există o sinergie între om şi Dumnezeu în suportarea necazurilor şi a suferinţelor, chiar când acestea sunt sporite şi se depăşesc una pe alta în dificultate. Părintele Stăniloae explică: „După suportarea unei încercări cu ajutorul unui har, vine o altă încercare mai mare, pe baza unui har mai mare" – nota 259, p. 243.

[27] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei* 12, 4, trad. rom. Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 150.

[28] John Breck, *Darul sacru al vieţii*, trad. rom. PS Irineu Bistriţeanul, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001, p. 268. Papa Ioan Paul al II-lea: *„A trăi pentru Domnul* înseamnă şi a recunoaşte că suferinţa, deşi rămâne în sine un rău, poate întotdeauna deveni izvor de bine. Devine astfel dacă e trăită din iubire şi cu iubire, în participare, prin dar gratuit al lui Dumnezeu şi prin liberă alegere personală, la însăşi suferinţa lui Hristos răstignit" – *Enciclica „Evangelium vitae" despre valoarea şi inviolabilitatea vieţii umane*, § 67.

[29] „Aici [în această lume], suferinţa stăruie, rămâne înfiorător de «normală»... Şi totuşi, prin suferinţa Lui, nu numai că orice suferinţă a dobândit un sens, dar i s-a dat puterea de a deveni ea însăşi semnul, sacramentul, vestirea, «venirea» acestei biruinţe; înfrângerea omului, însăşi moartea lui, au devenit o cale a Vieţii" – Pr. Florin Puşcaş, „Noţiunea de «eutanasie», un sofism al postmodernităţii", în: John Breck, Florin Puşcaş ş.a., *Ce este moartea?*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 44.

[30] „Dacă suferinţa există ca degradare a fiinţei, dar existenţa e creată şi guvernată de Fiinţa absolută, înseamnă că şi rezolvarea suferinţei atârnă de Cel care este Izvorul fiinţei şi al vieţii" – George Remete, *Suferinţa omului şi iubirea lui Dumnezeu. O introducere*, Editura Reîntregirea, Alba iulia, 2006, p. 14.

faptă şi efectele ei, ştiindu-se nevinovat, omul este îndemnat să îndure încercările – indiferent care ar fi ele – *de dragul lui Dumnezeu*. O asemenea percepţie este numită *dar* de către Sfântul Apostol Petru: „Fiindcă e un dar acesta, ca de dragul lui Dumnezeu să sufere cineva întristare…" (*1 Pt* 2, 19-20). În acest înţeles, identificarea suferinţei omului cu suferinţa lui Hristos se realizează la nivel maxim, fără ca ea să lipsească din primele două sensuri.

> „Suferinţa ispăşitoare e o harismă. Poartă în ea vindecarea şi înnoirea, pentru că în suferinţa şi moartea harică e prezent Dumnezeu [Care] aduce şi sfinţirea şi, totodată, sufletul însuşi rămâne viu"[31].

Chiar dacă textele scripturistice referitoare la această temă indică, direct sau indirect, îndurarea necazurilor şi a încercărilor la nivel spiritual pentru Evanghelia lui Hristos, creştinismul a văzut în aceasta şi un argument pentru suferinţa trupească: „Ia-ţi partea ta de suferinţă, ca un bun ostaş al lui Hristos" (*2 Tim* 2, 3; vezi şi: *Iac* 5, 10-11).

> „Credinciosul vede durerea ca dar al lui Dumnezeu şi Îi mulţumeşte. O vede ca mijloc de exercitare întru smerenie şi iubire. Astfel, funcţionează înăuntrul lui un «transformator» care converteşte provocările durerii în prilejuri de pregătire pentru veşnicie"[32].

4. Sf. Apostol Petru aşază însă o relaţie directă între suferinţa asumată în Hristos şi Împărăţia lui Dumnezeu: "De vreme ce sunteţi părtaşi la suferinţele lui Hristos, bucuraţi-vă, pentru ca şi la descoperirea slavei Sale cu veselie să vă bucuraţi". Apostolul Pavel învaţă că „prin multe necazuri trebuie să intrăm în împărăţia lui Dumnezeu" (*FA* 14, 22) şi că „suferinţele din vremea de acum nu au nici o însemnătate faţă de mărirea care ni se va descoperi" (*Rm* 8, 18)[33].

Cu certitudine, Dumnezeu nu îi doreşte omului durerea şi suferinţa şi nici nu îşi clădeşte pe acestea Împărăţia iubirii. Însă omul a ales, cândva, şi continuă să decidă adesea şi acum, altfel. În mod tainic, acelaşi Dumnezeu converteşte însă durerea în nădejde şi bucurie.

Nu suntem mântuiţi de însăşi suferinţa pe care o răbdăm, ci, datorită ei şi prin folosirea şansei pe care ea ne-o pune înainte, căci harul divin este cel „care-l trezeşte la pocăinţă pe cel aflat în cuptorul suferinţei"[34]. Ne mântuieşte puterea lui Hristos, pentru că e posibil ca durerea să ne aducă – la propriu şi în grad maxim – provocarea, încercarea, experienţa totală a vieţii: în suferinţa asumată să-L (re)descoperim pe Dumnezeu, să fim în Hristos.

---

[31] Pr. CONSTANTIN GALERIU, *Jertfă şi răscumpărare*, Editura Harisma, Bucureşti, 1991, p. 200.

[32] GEORGIOS MANTZARIDIS, *Morala creştină*, vol. 2, ed. cit., p. 487.

[33] SIMONE WEIL istoriseşte, în una dintre experienţele sale, frumuseţea pe care a descoperit-o plecând de la durerile proprii: „Aveam intense dureri de cap; fiecare sunet îmi făcea rău ca o lovitură; iar un efort extrem de atenţie îmi îngăduia să ies afară din această carne mizerabilă, să o las să sufere singură, chircită într-un colţ, şi să aflu o bucurie pură, desăvârşită în frumuseţea uluitoare a cântului şi a cuvintelor. Această experienţă m-a făcut, prin analogie, să înţeleg mai bine posibilitatea de a iubi iubirea divină trecând prin suferinţă" – „Autobiografie spirituală", art. cit., p. 27.

[34] JEAN-CLAUDE LARCHET, *Creştinul în faţa bolii, suferinţei şi morţii*, ed. cit., p. 163

Totul depinde de libertate, de credinţă, dar şi de stăpânirea de sine şi de puterea asumării suferinţei. Convertirea suferinţei din încercare şi limită a trupului ori a sufletului se realizează numai prin credinţă, prin încredere, prin lăsarea voii omului în voia lui Dumnezeu.

Revelaţia divină îl îndeamnă aşadar pe suferind să descopere sensurile încercării sale.

1. Mai întâi, durerea provoacă permanenta *atenţie asupra neputinţelor omului*. Dispariţia stării de sănătate şi a „confortului" pe care aceasta îl induce, provoacă şi acceptarea adevărului că trupul este limitat în manifestare şi că viaţa pământească se va încheia cândva: „Domnul trimite boala tocmai pentru a aminti de moarte şi, prin această aducere aminte, să-l facă pe bolnav a se îngriji, în sfârşit, şi de pregătirea pentru moarte"[35]. Astfel, durerea reprezintă întâlnirea omului cu sine însuşi, însă prin intermediul lui Dumnezeu[36]. Creştinul – avându-L ca model pe Hristos – are şansa de a transforma inutilul şi dezagreabilul în util, de a folosi suferinţa, de a o modifica, deoarece există

> „un nou tâlc al suferinţei, pe care-l va lumina Hristos; ca s-o priceapă, omul nu mai priveşte spre trecut, considerând-o ca pe o pedeapsă a păcatului, ci spre cele ce-i stau înainte, socotind-o unealtă a mântuirii sale"[37].

2. Nefericirea se converteşte în fericire, durerea fizică în acţiune de mântuire a sufletului. Rezolvarea este dată de *aplicarea unei pocăinţe profunde şi reale*, provocate de limita iniţiată de suferinţă şi percepută ca întoarcere „întru sine" şi concentrare asupra problemelor sufleteşti: „De vreme ce Hristos a pătimit în trup, înarmaţi-vă şi voi cu acelaşi gând: cel ce a suferit în trup a isprăvit cu păcatele, pentru ca timpul pe care-l mai are de trăit în trup să nu-l mai trăiască'ntru poftele oamenilor, ci după voia lui Dumnezeu" (*1 Pt* 4, 1-2).

3. Biserica afirmă şi un *sens comunitar al suferinţei*. Apostolul Pavel afirmă că un organism este structurat, în întregul lui, din diferite părţi care îl compun şi care, fiinţial, comunică între ele, comunicarea pe care o iniţiază sau o transmit mai departe determinând importanţa părţii în cadrul întregului (*1 Co* 12, 12-25). Dar suferinţa însăşi devine comună, pentru toate organele, atunci când unul dintre ele suferă, aşa cum toate se bucură când unul are împlinire (*1 Co* 12, 26). Stadiul de suferinţă al unei persoane devine

[35] Sf. Teofan Zăvorâtul, *Boala şi moartea*, trad. rom. Adrian şi Xenia Tănăsescu-Vlas, Editura Sofia, Bucureşti, 2002, p. 11.

[36] „În evenimentele tari, în situaţiile-limită, omului i se impun realitatea, prezenţa şi revendicarea imperativă a Sensului Fiinţei ca Persoană supremă, dar şi foarte umană... Păţind aceste evenimente şi încercări presante, omul se întâlneşte, vrând-nevrând, cu Iisus Hristos, se izbeşte de El. Astfel, într-o viaţă întreagă, nimeni nu-L poate evita, decât dacă se evită pe sine însuşi" – Georges Remete, *Suferinţa omului şi iubirea lui Dumnezeu,* ed. cit., p. 46.

[37] Jean-Claude Larchet, *Creştinul în faţa bolii, suferinţei şi morţii*, ed. cit., pp. 156-157.

suferinţă a tuturor, care împărtăşesc încercarea şi sunt alături de suferind. De fapt, Hristos Însuşi ne cheamă lângă patul bolnavului – pentru a-i sta alături şi a-l îmbărbăta, pentru a-l însoţi cu dragostea şi cu prezenţa noastră – şi chiar ne va judeca pentru aceasta: „Veniţi binecuvântaţii Părintelui Meu... că bolnav am fost şi M-aţi cercetat...; Duceţi-vă de la Mine... că bolnav... am fost şi nu M-aţi cercetat" (*Mt* 25, 34-35. 41. 43).

Întâlnim însă şi situaţii în care *omul se revoltă* împotriva suferinţei, pentru că nu-i înţelege sensul sau pentru că devine tot mai grea şi insuportabilă. Este dificil de judecat pe semenii care nu descoperă axiologia suferinţei, deoarece nu se poate cunoaşte suficient starea sufletească pe care au avut-o înainte de încercare şi cea pe care o au acum, încercările prin care trec, experienţele şi efectele acestora, bagajul fizico-psihic-intelectual, influenţa societăţii, întâlnirile cu cei apropiaţi şi, cu atât mai puţin, credinţa şi calitatea acesteia. Pe cât este de dificil, pe atât este de dorit ca asemenea suferinzi să fie îndemnaţi la căutarea şi descoperirea unei finalităţi transcendente, a unui „dincolo" care începe deja aici, a unei „odihne" şi a unei liniştiri pe care nu o poate da nici această viaţă şi nici suferinţa iraţională[38]. Aici se descoperă realitatea că adevăraţii sfătuitori ai suferinzilor sunt rari şi că ei devin „misionarii lui Hristos" care pătrund încet prin uşa sufletului bolnavului şi aşază acolo, discret – prin cuvânt, tăcere, gest şi privire – darul deschiderii şi al înţelegerii[39].

Durerea şi suferinţa rămân un paradox: în ele găsim durere, lacrimă, suspin şi interogare fără răspuns. Dar, ele unesc persoanele întreolaltă, sporesc comuniunea, întăresc legătura cu Creatorul şi, printr-o teribilă revenire în noi înşine, prin aşezarea durerii în iubirea faţă de Dumnezeu – „iubirea pe toate *le suferă*..., pe toate le rabdă" (*1 Co* 13, 7, *s.n.*) – ele ne transfigurează şi ne întorc, asemenea fiului risipitor, la Tatăl, care ne aşteaptă...

Dimensiunea creştină a suferinţei asumate se revelează nu doar în acceptarea tacită, ci în transformarea ei din duşman în prieten, din străină în apropiată, din durere în bucurie. Este chemarea la crucea lui Hristos, o cruce din care răzbat – deja în suferinţă – raze. Sunt razele învierii Lui şi a învierii noastre.

---

[38] Arhim. IUVENALIE IONAŞCU, *Ispita faustiană. Aspecte ale bioeticii contemporane în lumina Ortodoxiei*, Editura Chrstiana, Bucureşti, 2005, p. 96.

[39] Chirurgul DOMINIQUE BEAUFILS recomandă compasiune şi ascultare faţă de suferind, mai ales faţă cel aflat în stadiu final: „[1] *Compasiunea*... reprezintă împărtăşirea suferinţei altuia... Nu este vorba de compătimirea bolnavului, ci de luarea asupra noastră a suferinţei sale, de a o purta alături de el şi pentru el în viaţa Bisericii... [2] *Ascultarea*, ascultarea umilă, atentă, cu o totală uitare de sine, pentru a-l putea înţelege pe bolnav...; trebuie să dovedim o putere de ascultare lipsită de judecată critică, fără atitudine, oricât de straniu ar părea ceea ce auzim" – „Perspectiva creştină asupra acompanierii bolnavilor în fază terminală a vieţii", art. cit., pp. 230-231.

DOCUMENTUL TEOLOGIC RUS DESPRE DREPTURILE OMULUI (2008). *RECEPTIO* ŞI CONTROVERSE

RADU PREDA

Abstract.

After the issuing, in June 2008, of the document of the Orthodox Church in Russia about its view regarding dignity, freedom and the human rights, the responses came especially from the Catholic and Evangelical theologians. The silence of the Orthodox Theology in general, similar to that regarding the social document of the Patriarchate of Moscow in 2000, is not only an expression of the lack of Orthodox unity at the surface of history, in a flagrant contradiction with the deepest dogmatic unity. Such a delay is probably due to the lack of adherence, nourished for centuries and transformed in a way of life, to the agenda of modernity. The present study aims to analyze the non-orthodox reactions to the document from 2008. One of the conclusions of this survey may be formulated as follows: taking into account the complexity of the present moment and the responsibility which this freedom regained two decades ago implies, the Orthodox social-theological discourse will have the capacity of acknowledging the good part, including that of modernity, and thus will have a starting point in the renewed testimony towards the world.

Publicarea în vara lui 2008 a documentului teologic rus despre drepturile omului este un posibil început de dezbatere serioasă în interiorul Ortodoxiei actuale asupra temeiurilor acestei construcţii specifice modernităţii şi mai ales a exegezei la care a fost supusă până azi. Am încercat în două studii anterioare din *Anuar* să schiţez poziţia generică a Ortodoxiei faţă de drepturile omului, mai ales în contextul post-totalitar al majorităţii Bisericilor Ortodoxe locale din Europa de Est, şi în subsidiar faţă de proiectul modernităţii ca atare.[1] Studiul de faţă continuă analizele precedente şi

[1] Radu Preda, "Ortodoxia şi drepturile omului. Aspecte social-teologice", *Analele ştiinţifice ale*

îşi propune să prezinte câteva momente ale procesului de *receptio* prin care trece documentul rus şi controversele pe care acesta le-a provocat. Înainte însă de a intra în tematica anunţată, o să constatăm împreună că interesul Ortodoxiei post-comuniste pentru drepturile omului este anterior textului din 2008. Mai mult decât atât, anumite date ale actualei controverse sunt la rândul lor anterioare, fapt care atestă confruntarea de respiraţie lungă a Ortodoxiei cu principiile juridice ale modernităţii. Vom prezenta apoi, pe scurt, conţinutul documentului teologic rus din 2008, articulaţiile şi punctele sale discutabile care au declanşat polemica din ultimii doi ani. Asupra acesteia ne vom apleca în continuare, trecând în revistă principalele reacţii, anvergura criticilor şi răspunsurile date acestora de oficialii ecleziali ruşi sau de alţi autori, ortodocşi sau nu. O constatare surprinzătoare va fi aceea că frontul ideatic nu este nicidecum strict confesional, că tema drepturilor omului, mai precis: interpretarea acestora, polarizează opiniile şi în interiorul altor confesiuni, de pildă în Protestantismul european şi cel african. În fine, în loc de concluzii, vom avansa câteva sugestii legate de continuarea dialogului pe seama raportului generic dintre religie şi cultura politică modernă, dialog din care, consecventă misiunii sale şi datoriei de a mărturisi adevărul revelat în şi prin Mântuitorul Hristos, Ortodoxia nu are cum să lipsească.

Drepturile omului, totalitarismul şi Ortodoxia. Traumele istoriei social-teologice

Printr-o amară ironie a istoriei, atunci când, la 10 decembrie 1948, Naţiunile Unite proclamau Declaraţia Universală a Drepturilor Omului, omenirea tocmai ieşea din cel de-al doilea război mondial pentru a intra imediat în războiul rece. Acesta din urmă nu doar că va separa destinele aceleiaşi familii, va ridica zidul din mijlocul Berlinului, simbolizând astfel schizofrenia politică a lumii, dar va încălca sistematic, zi de zi, ceea ce comunitatea internaţională considera şi consideră în continuare ca fiind minima etică a statului de drept în raport cu cetăţenii săi. Timp de aproximativ jumătate de secol, comunismul a oferit exemplul contrariu a ceea de ar fi trebuit să fie drepturile omului cele mai elementare, de la dreptul simplu de a fi lăsat să trăieşti la cel de a nu fi obligat să gândeşti altfel decât doreşti.[2] Cele o sută

Facultății de Teologie Ortodoxă, XI (2007-2008), Renaşterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 181-214. IDEM, „Ortodoxia post-comunistă şi modernitatea. Prolegomene social-teologice", UBB, FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ, *Anuar* XII (2008-2009), Renaşterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 231-257. Cele două texte au fost preluate în volumul RADU PREDA, *Ortodoxia & ortodoxiile. Studii social-teologice* (= Theologia Socialis 10), Eikon, Cluj-Napoca, 2010. În anexa volumului a fost preluată şi traducerea românească a documentului teologic rus despre drepturile omului. Citatele din document au la bază această variantă.

[2] Despre crimele comunismului, vezi cu titlu de introducere sinteza istoriografică, devenită între

de milioane de victime ale totalitarismului comunist sunt tot atâtea victime ale încălcării flagrante a drepturilor omului, măsurile exterminatoare ale liderilor comunişti în Europa de Est, Vietnam, China sau Cuba corespunzând la rigoare definiţiei juridice şi morale a genocidului.[3] Faptul că statele europene post-comuniste – mai puţin cele şase: Bulgaria, Cehia, Ungaria, Letonia, Lituania şi România, care au trimis de curând (la finele anului 2010) Comisiei Europene o scrisoare comună în acest sens – nu sunt nici azi, la două decenii de la căderea comunismului, pregătite să ajungă la un consens privind natura criminală a sistemului este un indiciu îngrijorător al exegezei incomplete a drepturilor omului, o dovadă de imaturitate istorică, de incapacitate de asumare cu adevărat a valorilor liberal-democratice până la ultimele lor consecinţe.[4] Cum să sperăm în construcţia deplină a statului de drept în Europa de Est dacă denunţarea contrariului său absolut nu întruneşte consensul? Cum să înţelegem libertatea dacă nu ne despărţim de robie? Cât de mari ar fi trebuit să fie ororile comunismului pentru ca ele să fie evidente pentru cei de azi? Câte generaţii ar fi fost „necesar" să treacă prin infern, să fie mutilate, îndoctrinate, compromise, pentru ca perversitatea sistemului să fie devoalată? Câţi mai trebuiau să moară pentru ca natura criminală a comunismului să fie percepută ca atare şi condamnată în consecinţă?[5] Deloc retorice, aceste interogaţii scot în evidenţă mani-

timp clasică, a lui Stéphane Courtois et al., *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur et répression*, Robert Laffont, Paris, 1997; în româneşte: *Cartea neagră a comunismului. Crime, teroare, represiune*, traducere de M. Ivănescu, Humanitas, Bucureşti, 1998.

[3] Despre caracterul de genocid al crimelor ordonate de Stalin vezi, de pildă, recenta analiză a lui Norman M. Naimark, *Stalin's Genocides* (= Human Rights and Crimes against Humanity), Princeton University Press, New Jersey, 2010 (concomitent a apărut şi ediţia germană: *Stalin und der Genozid*, Suhrkamp, Berlin, 2010). Succintă, având la bază o conferinţă în cadrul „Standford-Suhrkamp Lecture", ţinută la 3 decembrie 2009 în Berlin, cartea lui Naimark se înscrie într-o dezbatere mai largă, neîncheiată încă, legată de încadrarea crimelor comunismului şi omologarea lor tipologică, păstrând diferenţele, cu cele ale nazismului. Cum se poate bănui, discuţia este deosebit de sensibilă. Cu toate acestea, un autor de autoritatea lui Robert Conquest nu ezită să compare comunismul cu nazismul (punctul de plecare fiind Holodomor-ul ucrainian), aşa cum deja citatul Stéphane Courtois pledează pentru punerea semnului de egalitate între genocidele etnice (precum Holocaustul) şi cele de clasă (precum comunismul). Secolul XX a cunoscut şi alte genocide, de la cel asupra armenilor (pe care Turcia se ambiţionează să nu îl recunoască) la cel asupra populaţiei tuţi din Rwanda (unde trupele ONU au fost incapabile să oprească masacrul). O privire de ansamblu asupra acestor momente de barbarie oferă Gunnar Heinsohn, *Lexikon der Völkermorde*, Rowohlt, Reinbek, 1998.

[4] Refuzul recent (decembrie 2010) al Comisiei Europene, prin resortul Justiţie şi Drepturile Omului, de a condamna pe cei care neagă crimele comunismului, similar legislaţiei valabile pentru cei care neagă Holocaustul, este foarte sugestiv pentru dubla măsură cu care se mai operează la nivel european. Vezi pagina oficială a Comisiei, http://ec.europa.eu, accesată la 10 ianuarie 2011. Răspunsul comisiei, sub forma unui raport (în engleză), poate fi găsit între timp pe pagina comisarului pentru justiţie, Viviane Reding, http://ec.europa.eu/commission_2010-2014/reding/index_fr.htm, accesată la 29 ianuarie 2011.

[5] Despre condamnarea comunismului şi contextul ideologic mai larg, vezi Radu Preda, *Comunismul. O modernitate eşuată* (= Theologia Socialis 5), Eikon, Cluj-Napoca, 2009.

era superficială în care s-a produs, după 1989, reluarea în Est a discursului despre drepturile omului. Fără lustraţie şi fără pedepsirea vinovaţilor pentru crimele comunismului, drepturile omului au căzut, cu ajutorul complice al Vestului, primul şi poate cel mai important examen în spaţiul post-dictatorial. Dacă drepturile omului nu sunt o grilă suficientă de lectură a trecutului recent, atunci înseamnă că ele sunt bune doar pentru a fi invocate de minorităţile sexuale, de grupările naţionaliste revizioniste sau de asociaţiile pro-avort. Nu reprezintă aceasta o degradare fără precedent a setului de principii pentru care modernitatea a luptat mai bine de trei secole? Nu sunt drepturile omului, într-o astfel de exegeză masiv simplificată, prin care generalitatea este fărâmiţată în excepţii, un fundament prea slab pentru state şi societăţi care, ieşind din comunism, au nevoie de valori „tari“?

Evident, *realpolitisch*, în plină criză economico-financiară, condamnarea crimelor comunismului şi pe cei care le neagă ar putea deranja în primul rând China, ţara comunistă care a făcut la finele lui 2010 presiuni inimaginabile pentru ca Europa să saboteze la nivel diplomatic ceremonia de acordare (în absenţă) a Premiului Nobel pentru Pace lui Liu Xiaobo, dizidentul numărul 1 al regimului de la Beijing. Ca şi în alte cazuri, precum Jocurile Olimpice şi cenzurarea activităţii jurnaliştilor occidentali sau respingerea apelurilor recente ale papei Benedict XVI privind respectarea libertăţii religioase, drepturile omului se dovedesc neputincioase, cedând mai tot timpul în raporturile UE sau ale SUA cu China raţiunilor politico-economice. Acest fapt aruncă o umbră greu de ignorat. Simplu spus, întrebarea când şi de ce drepturile omului sunt valabile şi când şi de ce nu sunt luate în consideraţie rămâne deschisă. Amânarea răspunsului slăbeşte pe termen lung credibilitatea unor principii fundamentale şi mai ales a instituţiilor chemate să le apere. Aşadar, nu doar în raport cu totalitarismul comunist, dar şi cu încălcările la ordinea zilei a drepturilor omului, în China ca şi în Rusia sau în alte părţi ale lumii, voinţa politică europeană, pentru a ne limita la UE, îşi dovedeşte lipsa de consecvenţă şi determinare. În absenţa acestora, asistăm la un spectacol al compromisului stângaci ascuns printre rândurile comunicatelor de presă sau ale unor rapoarte scrise în limba de esenţă tare a eurobirocraţiei. Pe un astfel de fundal deloc încurajator, reluarea de către Europa de Est, mai ales în ţările majoritar ortodoxe, a dialogului cu modernitatea netotalitară, după 1989, nu are cum să fie scutită de confuzii, contestaţii şi incongruenţe. Cum aici ne interesează înainte de toate procesul de receptare a drepturilor omului de către instanţele ecleziale, lăsăm în afara analizei procesul similar prin care trec instituţiile statului şi clasa politică, fapt care nu înseamnă că nu ne vom referi în trecere şi la acestea. Dintre ţările tradiţional ortodoxe, ne vom apleca asupra Rusiei, nu în ultimul rând tocmai datorită publicării textului teologic din 2008.

Raportarea, prin declaraţii sau fapte, a Bisericii Ortodoxe din Rusia la bagajul juridic, cultural şi antropologic al drepturilor omului reprezintă o temă constantă a ultimelor două decenii în dialogurile inter-confesionale. Alături de temele strict teologice, cele referitoare la diferenţele dogmatice dintre Biserici şi confesiuni, problematica etică, ilustrată exemplar de drepturile omului, a revenit insistent pe agenda relaţiilor Patriarhiei de la Moscova cu parteneri ecleziali, dar şi cu cei politici sau din societatea civilă rusă şi europeană. De pildă, în 2006, cu ocazia unui seminar organizat de către Consiliul Europei, pe atunci încă Mitropolitul Chiril, actualul patriarh, răspundea astfel la întrebarea cum înţelege Biserica Ortodoxă din Rusia „apărarea drepturilor omului“:

> În mod evident, acelaşi lucru precum Consiliul Europei. Eu nu cred că avem diferenţe de înţelegere în legătură cu ceea semnifică sau trebuie să fie apărarea drepturilor omului. Noi punem un accent asupra faptului că acest concept al drepturilor omului s-a format în condiţii care erau diferite de situaţia actuală. În epocă, era esenţial consensul moral în societatea Europei de Vest. Era în discuţie pe atunci importanţa familiei? Sau căsătoriile homosexuale? Aş putea continua cu noi şi noi exemple! Cei care articulau pe atunci conceptul drepturilor omului nici nu puteau să îşi imagineze provocările cu care se va confrunta societatea în secolul XX. Astăzi, nici în Europa şi nici în lume nu avem un consens moral. Luând în considerare realitatea actuală, ar trebui insistat pe respectul drepturilor omului adăugându-le responsabilitatea morală a omului, a societăţii şi a statului. Se face mai uşor apel la libertate decât la conştiinţă. Însă şi una şi alta provin din natura umană şi trebuie să vorbim despre ele ca despre valori fundamentale! Aşadar, Biserica Ortodoxă Rusă cheamă la legarea drepturilor omului de responsabilitatea morală.[6]

Citim deja aici una dintre ideile de bază ale documentului publicat doi ani mai târziu şi anume caracterul primar moral al drepturilor omului. Pentru cunoscătorii tradiţiei occidentale, este în fapt o pledoarie pentru recuperarea dreptului natural în cheie morală, cea fără de care drepturile înnăscute ale omului, în primul rând libertatea, degenerează. Mai departe, acelaşi Chiril exersează o masivă critică la adresa pretenţiei de universalitate a drepturilor omului, probabil având în minte aceeaşi pretenţie a comunismului. Cu toate acestea, refuzul nivelării juridice sună cumva neconvingător, dată fiind disponibilitatea Bisericii Ortodoxe în Rusia de a susţine simbolic politicile discutabile ale regimului post-totalitar, dar nu şi democratic al fostei Uniuni Sovietice.[7] Aici se află în cele din urmă cauza pentru

[6] Interviul cu Mitropolitul Chiril poate fi găsit în format electronic la adresa Consiliului Europei, http://www.coe.int/t/dc/press/interviews/20061030_itv_metropolite_FR.asp?, accesată la 19 aprilie 2009.

[7] Despre implicarea politică a Bisericii Ortodoxe din Rusia după 1990 vezi, de pildă, Kathrin

care vocea ortodoxă rusă nu este pe deplin sau, pentru unii, deloc credibilă: cine nu critică fundamental totalitarismul, mai ales că a fost victima acestuia, nu are dreptul să critice derapajele, reale sau doar presupuse, ale jocului democratic. Nu poţi să te declari pur şi simplu „victima" libertăţii, ignorând suferinţa pricinuită de absenţa acesteia. Oricât de imperfect poate fi şi chiar este regimul post-totalitar în Rusia sau în alte ţări ale Europei de Est, nu mai puţin adevărat este că libertatea recâştigată reprezintă un capital care depinde foarte mult de angajamentul nostru pentru a aduce beneficiile refuzate înainte. Or, la acest capitol Biserica Ortodoxă din Rusia profită din plin de renunţarea la ateism ca ideologie oficială de stat: îşi reface bisericile distruse de bolşevici, construieşte altele noi, redeschide mânăstiri şi academii teologice, este prezentă în armată şi penitenciare, poate revine în curând şi în şcoli, îşi revendică, nu mereu cu tact pastoral, bunurile din diaspora etc. Toate acestea nu ar fi fost posibile fără căderea comunismului. Marea problemă hermeneutică a libertăţii de după 1989, la ruşi dar şi în anumite cercuri ecleziale de la noi, este tocmai lipsa de echilibru în judecarea momentelor istorice, fapt care duce, la limită, la o nedisimulată melancolie faţă de perioada comunistă, când, este adevărat, nu puteam face tot ceea ce doream, dar nu aveam secte, nu eram provocaţi de pluralismul religios, eram „aranjaţi" cu statul şi mai mult chiar nici nu ne doream. Inutil să mai adăugăm că, în acest context emoţional, potenţat de biografiile individuale ale diriguitorilor ecleziali, condamnarea comunismului nu se regăseşte pe agenda teologică, fapt subliniat şi de tăcerea asurzitoare pe această temă a majorităţii Ortodoxiilor locale din Europa de Est la finele lui 2009, adică în momentul care ar fi trebuit să marcheze cele două decenii de la căderea regimului ateu şi recâştigarea libertăţii de credinţă.[8]

Revenind la receptatea drepturilor omului de către Ortodoxia din Rusia, în martie 2007 Patriarhia Moscovei invita un grup de experţi ai Comisiei „Biserică şi Societate" din cadrul Conferinţei Bisericilor Europene. Potrivit

---

BEHRENS, *Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die „neuen Zaren"? Religion und Politik im postsowjetischen Rußland (1991-2000)*, Ferdinand Schöningh, Paderborn etc., 2002. Mai vezi şi ZOE KNOX, *Russian Society and the Orthodox Church. Religion in Russia after communism* (= BASEES/RoutledgeCurzon Series on Russian and East European Studies 13), RoutledgeCurzon, London/New York, 2005. O încadrare istorică succintă a raporturilor Biserică-stat în Rusia oferă THOMAS BREMER, *Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland*, Herder, Freiburg im Br., 2007. Complexitatea schimbării mentalităților, de la totalitarism la democrație în varianta ei modernă, trecere care, realizată cu adevărat, ar antrena alte raporturi între structurile sociale, stă în centrul analizei semnate de KRISTINA STOECKL, *Community after Totalitarianism. The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity* (= Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums 4), Peter Lang, Frankfurt am Main etc., 2008.

[8] Vezi aici RADU PREDA, „Kommunismus als theologische Anfrage. Die Skizze einer orthodoxen Antwort", în INGEBORG GABRIEL, CORNELIA BYSTRICKY (Hg.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009)*, Matthias-Grünewald, Ostfildern, 2010, pp. 167-191.

comunicatului comun de presă, scopul consultaţiei a fost confruntarea unor reprezentanţi occidentali cu proiectul patriarhal de document pe tema drepturilor omului.[9] După ce subliniază atmosfera deschisă în care a avut loc dialogul, comunicatul comun exprimă convingerea că dezbaterea din interiorul Bisericii Ortodoxe din Rusia va contribui la creşterea acceptanţei drepturilor omului, aşa cum acestea au fost formulate, de exemplu, în Declaraţia Universală sau în Convenţia Europeană a Drepturilor Omului. Referitor la modul specific al teologiei creştine de a interpreta drepturile omului, comunicatul formulează consensul dintre cele două delegaţii în termenii următori:

> Ca reprezentanţi ai Bisericilor europene, noi percepem drepturile omului din perspectiva credinţei creştine. Maniera în care noi percepem drepturile omului nu trebuie în primul rând să fie influenţată de aşa-zisele viziuni estice sau vestice asupra drepturilor omului. Ca Biserici creştine, noi percepem drepturile omului din perspectiva fundamental creştină. Noi suntem conduşi de credinţa în Dumnezeu în Treime, în Dumnezeu-Creatorul, Cel care ţine şi care mântuie toţi oamenii şi toate creaturile.[10]

Este adevărat că fundamentul teologico-antropologic este pentru semnatarii comunicatului mai mult decât evident, unitatea hermeneutică a locurilor biblice (*cf.* Facere 1, 26) fiind de la sine înţeleasă, însă drumurile se despart atunci când are loc traducerea în cotidian. Vedem deja de aici, formulat cumva precaut, care va fi, de fapt, punctul cel mai intens dezbătut al textului pe atunci în pregătire. Ei bine, documentul din 2008 promovează cât se poate de clar contrariul din comunicatul consultaţiei din 2007, adică încearcă să acrediteze o variantă "rusă" şi "ortodoxă" a drepturilor omului, în acord, susţin autorii lui, cu specificul naţional şi religios. Acest specific este tematizat şi în comunicat, însă în cheie pluralistă, raportul generic Biserică-stat cunoscând mai multe modele de funcţionare, toate trebuind, se afirmă, recunoscute ca atare de sistemele de drept profane.

Şi mai evident s-a profilat diferenţa de perspectivă, fără a lua proporţii polemice, în abordarea rusă a drepturilor omului faţă de Bisericile şi confesiunile vestice în cadrul celui de al 24-lea dialog teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă din Rusia şi Biserica Evanghelică din Germania (Evangelische Kirche in Deutschland – EKD). Desfăşurat în Lutherstadt Wittenberg în perioada 22-28 februarie 2008, aşadar doar cu câteva luni înaintea publicării documentului rus, dialogul a avut drept temă generală "Libertatea şi responsabilitatea din perspectivă creştină", un subiect soci-

[9] Textul comunicatului poate fi găsit în format electronic la adresa oficială a Conferinţei Bisericilor Europene, http://www.ceceurope.org, accesată la 1 ianuarie 2010, sau la cea a Bisericii Evanghelice din Germania, http://www.ekd.de/europa/presse/pm57_2007_menschenrechte%20_kirchen.html, accesată la 1 ianuarie 2010.

[10] Vezi sursa indicată mai sus a comunicatului comun de presă.

al-teologic tratat indirect, alături de altele de acelaşi gen, şi în dialogul dintre EKD şi Biserica Ortodoxă din România.[11] Rezumatul comun al discuţiilor din 2008 indică nu doar diferenţele teologice şi culturale deopotrivă, precum refuzul părţii ortodoxe de a reduce drepturile omului la o simplă enumerare de tip juridic şi punerea accentului pe dimensiunea personală, dar şi opiniile comune.[12] Dintre acestea, în afara consensului hermeneutic biblic, cel puţin trei sunt notabile tocmai pentru că ele se vor regăsi şi în documentul teologic rus despre drepturile omului. Prima este legată de însăşi tema dialogului şi are în vedere raportul strâns dintre libertate şi responsabilitate, una neputând fi gândită fără cealaltă. A doua priveşte definiţia libertăţii, care nu se reduce doar la posibilitatea de a face opţiuni, ci trimite la eliberarea din robia păcatului prin jertfa Mântuitorului Iisus Hristos. A treia opinie comună vede în drepturile omului un instrument util şi important, dar nu unicul şi nici cel mai eficient în apărarea demnităţii umane. Participanţii la dialog şi-au exprimat în consecinţă îngrijorarea faţă de deturnarea sensului drepturilor omului prin ruperea lor de fondul moral creştin din care s-au născut.

În dialog cu reprezentanţii Bisericilor şi confesiunilor europene, Ortodoxia rusă a pregătit aşadar terenul pentru prezentarea propriei sale viziuni despre drepturile omului şi, aşa cum o să constatăm, a reuşit înainte de orice să declanşeze o vie dezbatere le nivel european inter-confesional despre motivaţiile şi limitele creditării teologice a fundamentelor cul-

[11] Vezi, cu titlu exemplar, documentaţia dialogurilor 7 şi 8, ROLF KOPPE (Hg.), *Gemeinschaft der Heiligen – Berufung unserer Kirchen und ihre Erfüllung in der säkularisierten Welt*. Siebtes Gespräch im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 27. November bis 5. Dezember 1995 im Haus der Communität Christusbruderschaft Selbitz, Bayern/ *Dienen und Versöhnen. Europäische Integration als Herausforderung an unsere Kirchen*. Achtes Gespräch im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 3. bis 8. Oktober 1998 im Patriarchat in Bukarest (= Studienheft 24), Missionshandlung, Hermannsburg, 1999. Că temele social-teologice joacă un rol important, după cele cu caracter dogmatic, în dialogul inter-confesional, o demonstrează rundele 10, 11 şi 12 ale dialogului bilateral dintre EKD şi Patriarhia Ecumenică, ROLF KOPPE (Hg.), *Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst*. Zehnte Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland 27. Mai bis 2. Juni 1994 in der Evangelischen Akademie Iserlohn/ *Der Kosmos als Schöpfung Gottes. Die Kirchen vor dem ökologischen Problem*. Elfte Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland 21. bis 27. Oktober 1997 in der Metropolie von Rhodos/ *Die Kirchen im zusammenwachsenden Europa*. Zwölfte Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland 30. Juni bis 6. Juli 2001 in Brandenburg/Havel (= Studienheft 27), Missionshandlung, Hermannsburg, 2003.

[12] „Kommuniqué des bilateralen Theologischen Dialogs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 22.-28. Februar 2008 in Lutherstadt Wittenberg"; sursa: http://www.ekd.de/international/dialog/orthodoxie/presse/pm56_2008_ekd_russisch_orthodoxe.html, accesată la 1 ianuarie 2010. Asemeni celorlalte dialoguri, acesta va fi publicat curând în volum.

turii politice moderne sau, mai precis, a exegezei actuale pe care acestea le primesc. Evident, preocuparea pentru drepturile omului din perspectivă ortodoxă nu este o specialitate exclusiv rusă. Un exemplu datând de la începutul secolului XXI îl oferă cea de a 5-a rundă de dialog dintre reprezentanţii Partidului Popular European, Patriarhia Ecumenică şi reprezentanţii Bisericilor Ortodoxe care aveau atunci birouri la Bruxelles.[13] Desfăşurată în zilele de 7-8 iunie 2001 la Academia Ortodoxă din Creta, loc deja tradiţional de dezbateri, întâlnirea a tematizat chestiunea drepturilor omului în dublul context al elaborării Chartei Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene (proclamată la 7 decembrie 2000) şi al extinderii spre Est a UE (primele zece state estice urmau să adere la 1 mai 2004). În fine, un exemplu de dată mai recentă care atestă interesul faţă de problematica drepturilor omului la nivel panortodox îl găsim în discursul Patriarhului Daniel la deschiderea simpozionului „Demnitate şi justiţie pentru toţi" (Bucureşti, 13 decembrie 2008).[14] Ca temă distinctă pe agenda teologică inter-ortodoxă, referinţele la drepturile omului acoperă o plajă foarte largă, de la autori strict împotrivă la cei care încearcă să citească nuanţat modernitatea social-politică din care acestea s-au născut.[15] Tonul general este însă mai curând

[13] Vezi sinteza discuţiilor pe pagina electronică a PPE-ului : http://www.eppgroup.eu/Activities/pcurrentissues/politics-religion/orthodox5conclusions_de.asp, accesată la 1 ianuarie 2010.

[14] Textul discursului în format electronic poate fi găsit la adresa www.basilica.ro, accesată la 1 ianuarie 2010.

[15] Aceste abordări puternic polarizate le găsim, de pildă, la autorii greci: de la cea a lui Yannaras, critic nemilos al paradigmei moderne, exagerând nu de puţine ori atât la diagnostic, cât mai ales la remediile propuse, nerealiste inclusiv în ţări „ortodoxe" precum Grecia, la cea a Arhiepiscopului Anastasios (Yannoulatos), protejat de invocarea drepturilor omului (mai ales a libertăţii religioase) în pastoraţia sa de două ori dificilă în Albania prin statutul de minoritari al ortodocşilor şi prin agresivitatea post-comunistă a musulmanilor. Vezi poziţia lui Christos Yannaras, "Human Rights and the Orthodox Church," în Emmanuel Clapsis (ed.), *The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*, WCC Publications, Brookline, MA, 2004, pp. 83-89. Vezi şi traducerea românească a cărţii lui Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, trad. G. Mândrilă, C. Coman, Bizantină, Bucureşti, 2003; mai ales pp. 55-93 (cu referinţele bibliografice de rigoare). O sinteză a liniilor de forţă a acestor discuţii găsim la Konstantinos Delikostantis, "Die Menschenrechte aus orthodoxer Sicht", în Ingeborg Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Matthias-Grünewald, Ostfildern, 2008, pp. 81-103. În bibliografia teologică de limbă română tema nu este încă prezentă de o manieră sistematică. Motiv să salutăm volumul lui Nicolae Răzvan Stan (ed.), *Biserica Ortodoxă şi drepturile omului. Paradigme, fundamente, implicaţii*, Universul Juridic, Bucureşti, 2010. Adunând autori români şi străini competenţi în domeniu, alături de câteva semnături care fac deservicii temei prin amatorism (vezi, de exemplu, contribuţia semnată de C. Băjău), cartea aprofundează una dintre liniile de forţă ale altei opere colective deschizătoare de drumuri la noi în domeniul social-teologic, Ioan Ică jr., Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente — documente — analize — perspective*, Deisis, Sibiu, 2002. Tot legat de bibliografia şi cercetarea românească pe temă, mai vezi şi teza de doctorat, nepublicată încă, a lui Aurel Nae, *Fundamentarea antropologică a drepturilor omului în teologia ortodoxă – Drepturile omului şi antropologia creştină. O perspectivă teologică ortodoxă*, Bucureşti, 2003. În fine, de dată recentă este şi teza lui Popescu Nicolae, *Temeiuri neotestamentare privind drepturile omului*, Constanţa, 2009. Rezumatul poate fi descărcat de la adresa www.univ-ovidius.ro/stiri-si-noutati/.../rezumat-po-

rezervat, pe seama drepturilor omului fiind puse tot felul de situaţii aflate în contradicţie cu învăţătura Bisericii. Asemeni ecumenismului, drepturile omului rămân pentru mulţi ortodocşi conotate negativ, nu în ultimul rând şi din cauza lipsei unei hermeneutici pe măsura noutăţii pe care acest set de prevederi o reprezintă. La urma urmelor, este o dovadă în plus a superficialităţii ce caracterizează cultura drepturilor omului în Europa de Est, a simplismului ideologic de care au dat şi mai dau dovadă asociaţiile nonguvernamentale de profil sau instanţele publice deopotrivă. Inutil să mai subliniem că deficitul de înţelegere şi de retorică inteligentă nu are cum să nu se reflecte în punerea în practică a principiilor.

Să vedem în continuare ce anume înţelege documentul rus din 2008 prin drepturile, libertatea şi demnitatea omului.

Drepturile omului (rus). Articulațiile documentului din 2008

Documentul din iunie 2008 a fost precedat de „Declaraţia privind drepturile şi demnitatea omului a celui de al X-lea Consiliu Mondial al Poporului Rus" (în original: Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора) făcută la 10 aprilie 2006 de către un organism reunind ceea ce am putea numi societatea civilă ortodoxă a Rusiei sau măcar o bună parte a acesteia, recrutată conform loialităţii faţă de linia oficială politico-religioasă.[16] Mergând în direcţia „Concepţiei sociale" din 2000, textul semnalează pericolele „inventării" unor drepturi aflate în dezacord profund cu demnitatea omului în calitatea acestuia de chip al lui Dumnezeu. Poziţia exprimată în documentul din 2000[17] rămâne constantă şi va fi preluată inclusiv în cel din 2008. Concret, în capitolul IV din „Concepţia socială", dedicat raportului dintre etica creştină şi dreptul secular, este amendată viziunea care stă la baza actualei gândiri despre drepturile omului:

---

pescu.pdf, accesată la 27 ianuarie 2011. Ilustrând cumva competența îndoielnică a îndrumătorului tezei (IPS Teodosie Petrescu), autorul lasă impresia că nu face distincția între diferitele tipuri de drepturi, amestecând pe cele politice de primă generație cu cele sociale şi colective de ultimă generație. În plus, ca o critică generală, autorul aplică formula „drepturilor omului" realităților biblice fără o preocupare serioasă pentru contextualizarea şi actualizarea acesteia. O analiză mai largă a lucrării urmează după eventuala ei publicare.

[16] Textul acestei declarații poate fi găsit în format electronic la adresa oficială a Patriarhiei Moscovei, www.mospat.ru/index.php?page=30728, accesată la 1 ianuarie 2010. Vezi şi pagina oficială a organizației, doar în rusă, http://www.vrns.ru, accesată la 1 ianuarie 2010.

[17] Textul în original – „Основы социальной концепции Русской Православной Церкви" – poate fi găsit la adresa oficială www.patriarhia.ru/db/text/428616.html, accesată la 1 martie 2009; în româneşte: *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse*, în IOAN ICĂ JR., GERMANO MARANI (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente — documente — analize — perspective*, Deisis, Sibiu, 2002, pp. 185-266. Varianta electronică a documentului în traducere românească poate fi găsită la adresa www.teologia-sociala.ro, accesată la 1 martie 2009.

> *Pe măsură ce secularizarea a avansat, înaltele principii ale drepturilor inalienabile ale omului s-au transformat într-o concepţie despre drepturile individului în afara legăturilor sale cu Dumnezeu. În acest proces, libertatea personală s-a transformat în ocrotirea voii proprii* [subliniere *cursivă* în original, n.m.] (atâta cât aceasta nu este în detrimentul altora) şi cu pretenţia ca statul să garanteze un anume standard al existenţei materiale pentru individ şi familie. În sistemele înţelegerii contemporane seculare şi umaniste a drepturilor civile, omul nu mai e tratat drept chip al lui Dumnezeu, ci drept un subiect auto-suficient şi auto-satisfăcut. În afara lui Dumnezeu însă, există numai omul căzut, departe de idealul de desăvârşire la care aspiră creştinii, ideal revelat în Hristos („Iată omul!"). Pentru conştiinţa creştină a dreptului, ideea libertăţii şi a drepturilor omului este legată de ideea slujirii. (IV, 7)[18]

Deja acest mod de a vedea raportul dintre dreptul autonom şi datele scripturistice, prea schematic şi în consecinţă apăsat polarizat, anunţă un mod de lectură problematic pentru un occidental, dar nu numai. Documentul din iulie 2008 preia toată încărcătura antagonismului deja enunţat în 2000 şi trage câteva concluzii care vor declanşa, de fapt, polemica interconfesională. Aceste discuţii nu vor reuşi din păcate să zdruncine şi apatia panortodoxă în domeniu, reacţiile din partea Ortodoxiilor locale, prin vocea teologiei de şcoală, lăsându-se până acum aşteptate. Înainte de a vedea în ce constă polemica interconfesională, să trecem în revistă, comentându-le tot pe scurt, principalele articulaţii ale textului.

Foarte pe scurt aşadar, documentul din 2008[19] exprimă din chiar primele rânduri scepticismul autorilor săi faţă de evoluţia culturii juridice moderne care îl pune pe omul religios, aici: creştin, în situaţia de a se întreba de care ordine legală să asculte, de cea profană sau de cea spirituală:

> În lumea modernă este foarte răspândită convingerea că instituţia drepturilor omului poate încuraja cel mai bine dezvoltarea personalităţii umane şi organizarea societăţii. Cu toate acestea, sub paravanul ideii de apărare a drepturilor omului, în diferite situaţii cotidiene, adesea se conturează viziuni care sunt radical contradictorii cu învăţătura creştină. Creştinii ajung fără voie în situaţii în care structurile sociale şi de stat îi pot constrânge sau deja îi constrâng să procedeze şi să acţioneze contrar poruncilor lui Dumnezeu, ceea ce îi împiedică să realizeze cel mai important scop al vieţii omului: izbăvirea de păcat şi dobândirea mântuirii.

Constatarea şi contestarea rupturii dintre viziunea creştină şi cea secularizată asupra omului este formulată în termeni clari, însă nu şi de o mani-

[18] Vezi sursa indicată în nota anterioară.

[19] Textul în original – „Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека" – poate fi găsit tot la adresa www.patriarhia.ru/db/text/428616.html accesată la 1 ianuarie 2009. Traducerea în română poate fi găsită la sursa indicată de nota 1.

eră completă. Tabloul schiţat de paragraful citat mai sus ar fi trebuit întregit cu cel puţin două precizări în absenţa cărora întreg drumul modernităţii riscă să fie neînţeles sau, mai grav, caricaturizat în scopuri pseudo-apologetice. Prima precizare rezidă în constatarea că modernitatea a încercat, parţial chiar şi reuşind, să ofere fiecărei persoane un statut juridic inalienabil, independent de poziţia socială sau de starea materială. Altfel spus, egalitatea antropologică postulată de Creştinism (*cf.* Galateni 3, 26-28), cea care, corelată cu porunca iubirii (*cf.* Matei 22, 37-40), avea să reprezinte adevărata „revoluţie" operată în mentalul religios şi cultural al lumiii orientale precreştine, nu s-a realizat decât parţial în cadrele premodernităţii, structura ierarhică a societăţii cauţionând la limită însăşi lucrarea pastorală şi misionară a Bisericii (generic vorbind). Cu alte cuvinte, fără a da apă la moara criticilor de tip marxist, însăşi Biserica a încurajat stratificarea socială a premodernităţii, diferenţa dintre egalitarismul biblic şi realitate fiind evidentă. A doua precizare constă în enunţarea caracterului neutru al culturii juridice moderne născută, să nu uităm, pe ruinele războaielor religioase, adică a identităţilor mult prea „tari" pentru a găsi o formă de coabitare. Din perspectiva acestei neutralităţi, legile nu mai sunt puse în slujba Adevărului dogmatic, ci primordial în aceea a eticii publice şi, eventual, personale. Nu este mai puţin adevărat că prezumata neutralitate se află, cum ştim, în situaţia de a fi permanent suspendată prin partizanatul ideologic, exegezele succesive livrate drepturilor omului fiind cât se poate de sugestive. În ciuda anexării ideologice de către unii sau alţii, din trecut sau din prezent, Biserica (tot generic) poate invoca drepturile omului nu doar din perspectiva genezei biblice a acestora, dar şi din aceea a caracterului lor neutru, reflex secularizat al universalismului aceluiaşi mesaj biblic. Doar după aceste precizări, care sunt tot atâtea nuanţe, autorii ar fi putut constata că, în ciuda premizelor neutre ale culturii juridice moderne pozitivate, nu s-a putut evita situaţia conflictului de conştiinţă, legislaţia înaintând foarte mult pe calea dorinţei de a legifera şi în domenii unde funcţionează de regulă alte criterii şi valori. Pe întreg acest fundal, documentul ar fi putut să îşi justifice propria existenţă constând într-un efort şi o misiune deopotrivă: efortul de a înţelege aplicarea modernă a fundamentelor drepturilor omului şi misiunea de a aduce aminte de sorgintea religioasă a multora dintre acestea. Fără a nega nici neutralitatea şi nici universalitatea genuine a drepturilor omului, Biserica Ortodoxă ar putea pleda pentru faptul esenţial că unei culturi juridice îi corespunde o cultură pur şi simplu, în sensul dat de dicţionar, din care religia face parte în mod natural, că normativitatea legilor profane este cu atât mai evidentă şi mai stabilă cu cât reuşeşte să îşi păstreze organicitatea, să corespundă în profunzime profilului cultural-religios al celor care, credincioşi sau nu, sunt chemaţi să o res-

pectă. Or, formulat cumva fără precauţii şi de o manieră frontală, în lipsa unei puneri nuanţate în pagină a demersului, ceea ce urmează se articulează ca un fel de Charta alternativă a drepturilor omului (rus). Miza documentului ar fi fost cu totul alta dacă ar fi reuşit să se concentreze pe actualele drepturi pozitivate ale omului, în special Declaraţia ONU din 1948, prin punerea în evidenţă a abuzului interpretativ ulterior şi oferirea unor soluţii reparatorii din perspectivă teologică însă cu aplicabilitate largă, demers care însă ar fi solicitat o acceptare şi înţelegere a datului modern, iar nu o paradoxală capitulare belicoasă în faţa acestuia.

Primul capitol al documentului din 2008 este dedicat formulei fundamentale a demnităţii omului în ipostaza acesteia de categorie religios-morală. După ce trece în revistă bazele viziunii antropologiei spirituale şi subliniază caracterul nobil şi gratuit al demnităţii omului în calitatea acestuia de creatură a Creatorului, textul insistă asupra raportului dintre demnitate şi moralitate, prima fiind practic imposibilă fără cea de a doua. Recunoscând explicit riscul de a fi acuzaţi de determinism moral, autorii nu uită să precizeze că, dar gratuit al lui Dumnezeu, „chip" al Acestuia în om, adică ţinând de fiinţa lăuntrică a persoanei, demnitatea nu are cum să fie „luată" definitiv, ea rezistând păcatului, oricât de mare sau de grav ar fi acesta. Textul este din acest punct de vedere consecvent antropologiei ortodoxe şi în general teologiei Bisericii de Răsărit[20] care nu a interpretat căderea în păcat a protopărinţilor drept ruptură ontologică între Creator şi om, dând astfel jertfei Mântuitorului alt sens decât acela tipic occidental al unei graţii supraadăugate, ca şi cum păcatul ar fi mai puternic decât viaţa, vrăjmaşul mai puternic decât însuşi Dumnezeu:

> Viaţa în păcat este nedemnă pentru că aceasta distruge însăşi persoana umană şi dăunează semenilor, precum şi lumii înconjurătoare. Păcatul distorsionează ierarhia relaţiilor din natura umană. Astfel, în loc ca duhul să domine corpul, se supune prin păcat acestuia. Sfântul Ioan Gură de Aur indică acest lucru şi spune: *„Noi am răsturnat ordinea şi atât de puternic a devenit răul încât silim sufletul să urmeze dorinţelor cărnii"* (Omilia a 12-a la Facere).[21] Viaţa după legile trupului este potrivnică poruncilor lui Dumnezeu şi nu corespunde fundamentelor morale puse de Acesta în firea umană. Omul aflat sub influenţa păcatului acţionează în relaţiile sale cu alţi oameni ca egoist, adică având grijă doar să-şi satisfacă propriile necesităţi în detrimentul semenilor săi. O astfel de viaţă este periculoasă pentru persoana umană, pentru societate şi mediul înconjurător. Un atare mod

[20] Vezi aici mai multe la Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965; în româneşte: *Ortodoxia*, trad. Irineu I. Popa, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996 (mai ales cap. „Antropologia", pp. 51 ş.u.).

[21] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, trad. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987, p. 145.

> de viaţă se soldează cu suferinţe fizice şi sufleteşti, cu boli şi vulnerabilităţi ce culminează în distrugerea mediului de viaţă. Ontologic, o viaţă nedemnă din punct de vedere moral nu distruge demnitatea dată de Dumnezeu, dar o întunecă într-atât încât devine aproape de nerecunoscut. Tocmai din această cauză este nevoie de un mare efort de voinţă pentru a vedea şi mai ales pentru a recunoaşte demnitatea naturală a unui criminal periculos sau a unui tiran. (I, 4)

În loc de concluzie, primul capitol al documentului reiterează raportul dintre demnitate şi moralitate, fără a se întreba ce se întâmplă cu sistemele morale care nu sunt fundamentate religios. În fapt, cum o să vedem imediat, acesta va fi şi punctul critic cel mai des invocat de replica venită din partea teologilor evanghelici. Aşadar, concluzia generică a primului capitol sună astfel (subliniere **bold** în original):

> **Conform tradiţiei ortodoxe, păstrarea de către om a demnităţii oferite de Dumnezeu şi înălţarea în ea este condiţionată de viaţa trăită în conformitate cu normele morale care exprimă natura primară şi adevărată a omului, neîntunecată de păcat. De aceea, între demnitatea omului şi moralitate există o legătură directă. Mai mult decât atât, recunoaşterea demnităţii persoanei înseamnă confirmarea responsabilităţii ei morale.** (I, 5)

Al doilea capitol este dedicat chestiunii libertăţii de a alege între bine şi rău. Este remarcabil aici accentul pus, iarăşi conform antropologiei ortodoxe, pe libertatea omului de a se autodetermina, un aspect deseori trecut cu vederea de discursul nostru pastoral tinzând către determinismul pietist şi astfel către o deresponsabilizare a omului în faţa fie a măreţiei lui Dumnezeu (resimţită ca fiind copleşitoare, sufocantă), fie a păcatului (văzut ca fatalism). Or, traducere nemijlocită a demnităţii omului, libertatea nu poate fi exercitată cu adevărat decât cu preţul paradoxului că persoana trebuie să aibă permanent deschisă opţiunea pentru bine şi rău, înclinarea către pozitiv sau negativ fiind rezultatul propriei decizii:

> În funcţie de modul în care o persoană liberă se autodetermină, chipul lui Dumnezeu din om poate fi întunecat sau, dimpotrivă, se poate manifesta cu o mai mare putere. În felul acesta, demnitatea naturală din viaţa unei persoane umane poate deveni tot mai evidentă sau poate fi estompată de către păcat. Rezultatul depinde în mod nemijlocit de autodeterminarea persoanei. (II, 1)

După ce aduce în sprijinul ideii de libertate însuşi argumentul de a fi creat de Dumnezeu şi după ce aminteşte că una dintre consecinţele majore ale căderii în păcat este posibilitatea de a alege inclusiv răul, documentul introduce o cezură între libertatea ca atare şi opţiunea imorală, atacând frontal câteva fenomene concrete (ca până acum, pe întinderea întregului document, sublinierile în **bold** sunt ale textului original):

> **Cunoscând valoarea libertăţii de a alege, Biserica susţine că aceasta dispare când alegerea se face în favoarea răului. Răul şi libertatea sunt incompatibile.**
> În istoria omenirii, alegerea oamenilor şi a societăţii în favoarea răului a condus la pierderea libertăţii şi la jertfe omeneşti enorme. În prezent, omenirea poate păşi pe aceeaşi cale dacă fenomene fără îndoială vicioase precum avortul, suicidul, desfrâul, perversiunea, distrugerea familiei, cultul grosolăniei şi al violenţei nu vor fi judecate din punct de vedere moral şi vor fi justificate în baza unei înţelegeri denaturate a libertăţii omului.
> **Fragilitatea instituţiei drepturilor omului [Институт прав человека] rezidă în faptul că, apărând libertatea de a alege (*αὐτεξουσίον*), tot mai puţin ia în considerare aprecierea morală a vieţii şi eliberarea de păcat (*ἐλευθερία*). Orânduirea socială trebuie să ţină cont de ambele libertăţi, armonizând realizarea lor în sfera publică. Nu trebuie să fie apărată o libertate, uitând de cealaltă. Persistarea liberă în bine şi adevăr este imposibil de atins fără libertatea de a alege. Tot astfel, libertatea alegerii îşi pierde valoarea şi sensul dacă optează pentru rău.** (II, 2)

Suntem confruntaţi aici probabil cu cea mai radicală critică la adresa libertăţii ca opţiune în favoarea răului. Afirmaţia de mai sus a documentului teologic rus sugerează că, voit sa nu, autorii acestuia operează cu două măsuri hermeneutice. Prima este cea care vede în libertate o valoare fundamentală, indiscutabilă, a omului, o trăsătură care face posibilă însăşi demnitatea lui. Folosind stilul sentenţios al documentului, demnitatea nu este posibilă fără libertate. Doar un om liber poate fi conştient de demnitatea şi implicit de responsabilitatea sa. A doua măsură hermeneutică este cea care suspendă libertatea, considerând-o ca inexistentă, atâta vreme cât rezultatul acesteia nu este moral. Din punct de vedere teologic, opinia suportă o corectură. Dacă este adevărat că omul imoral trăieşte, potrivit terminologiei Evangheliei (*cf.* Ioan 8, 32) şi a literaturii patristice, în „robia păcatului", libertatea de a alege fiind în acest caz orientată spre rău, la fel de adevărat este că pocăinţa nu este posibilă decât tot în registrul autodeterminării sub lucrarea Duhului, convertirea la bine restaurând demnitatea umbrită de păcat. Pilda fiului risipitor ilustrează cel mai sugestiv ambivalenţa darului libertăţii (*cf.* Luca 15, 11-32), aşa cum talantul înmulţit poate fi o binecuvântare sau, transformat în bogăţie de dragul bogăţiei, pricină de sminteală. Pe scurt, dată de Dumnezeu fiecărui om, libertatea nu devine nicio clipă inexistentă. Asemeni „chipului" din om tânjind după „asemănare", libertatea joacă rolul conştiinţei secunde, a instanţei interogatoare, cea care, prin lucrarea Duhului, mişcă inimile cele mai împietrite. Limitând exerciţiul libertăţii doar la partea pozitivă, documentul rus riscă să critice unila-

teral libertatea ca atare, sugerând involuntar că discernământul omului trebuie predeterminat pozitiv în propriul lui interes.

În plus, din punct de vedere mai larg, secular, „răul" incriminat aici este ca atare doar din perspectiva Bisericii. Iarăşi, ce ne facem cu sistemele etice fără predicat spiritual pentru care „rău" sau „imoral" au alte conţinuturi semantice?[22] Aşa cum deja am precizat, ambiţia declarată a drepturilor omului este de a garanta un minimum de umanitate, recunoscut ca atare la nivel universal, dincolo de opţiunile particulare ale unei religii sau culturi. A pretinde din partea drepturilor omului să reflecte fidel etica de inspiraţie creştină, chiar dacă se revendică din izvoarele acesteia, este o aşteptare nerealistă şi la rigoare contrară neutralităţii unui produs exemplar al modernităţii ca proces de emancipare. Tot improprie este şi plasarea într-un raport nemijlocit de cauză şi efect a celor mai teribile păcate ale umanităţii actuale, de la avort la violenţă, cu drepturile omului. Acestea din urmă ajung în acest fel să fie făcute responsabile de răul social pe care tocmai doresc să îl împiedice! O astfel de răsturnare hermeneutică reprezintă în cele din urmă desfiinţarea fără rest a oricărei legitimităţi a drepturilor omului din perspectivă social-teologică. Oricât de justă ar fi în detaliu, critica radicală la adresa drepturilor omului trebuie la rândul ei să răspundă la o întrebare simplă şi concretă: ce punem în locul acestora? Morala religioasă? A cărei religii anume? Să ne întoarcem la războaiele dintre *Weltanschauung*-urile premodernităţii? Cine şi ce garantează setul de valori care ţine la un loc o societate inevitabil pluralistă?

Această dilemă este adâncită în capitolul următor prin afirmarea raportului de subordonare a drepturilor omului faţă de concepţia creştină de viaţă:

> Fără să fie de natură divină, drepturile omului nu trebuie să intre în conflict cu Revelaţia Dumnezeiască. Pe lângă ideea libertăţii personale, pentru cea mai mare parte a lumii creştine la acelaşi nivel de importanţă este situată categoria tradiţiei învăţăturii credinţei şi a moralei. Or, cu acestea două trebuie omul să îşi armonizeze libertatea sa. Pentru mulţi oameni care trăiesc în diferite ţări ale lumii, nu atât standardele seculare ale drepturilor omului, cât mai ales credinţa

[22] Problematizarea sistemelor etice post-tradiționale o găsim la clasicul în materie, ALASDAIR MACINTYRE, *After Virtute. A Study in Moral Theory*, Notre Dame University Press, 2nd edition, Indiana, 1985; în românește: *Tratat de morală. După virtute*, trad. C. Pleşu, Humanitas, Bucureşti, 1998. Schița unei etici așa-zis postmoderne oferă în volumul omonim ZYGMUNT BAUMAN, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford, 1995; în românește: *Etica postmodernă*, trad. D. Lică, Amarcord, Timişoara, 2000. Un alt exemplu de etică fără predicat spiritual vezi la EUGENIO LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma/Bari, 2006. Sigur, să nu uităm că avem şi o lungă listă de autori care cultivă retroversiunea etică, de la secular la religios. Vezi în acest sens volumul de mici dimensiuni şi mare succes al lui ROBERT SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, C.H. Beck, Siebte Auflage, München, 2004.

> şi tradiţiile sunt considerate normative în viaţa socială şi în relaţiile interpersonale. (III, 2)

Critica autorilor documentului la adresa prezumţiei de universalitate şi de normativitate a drepturilor omului este construită stângaci, în ciuda faptului că intuiţia de bază este corectă. Cu riscul de a repeta cele afirmate mai sus şi de a anticipa criticile protestante, aduse însă din alt punct de vedere, nu putem să nu observăm că defectul major al argumentaţiei rezidă în refuzul caracterului genuin pozitiv al acestei construcţii juridico-culturale care sunt drepturile omului. Accentul textului rus cade de aceea inevitabil mai puţin pe eventuala lor ameliorare prin distanţarea de exegezele abuzive, cât mai curând pe relativizarea lor fundamentală prin sublinierea contradicţiilor, deloc puţine, pe care le produc din punct de vedere moral. Chiar dacă nu putem fi de acord cu un anumit tip de colonialism ideologic sau de conformism necritic, nu este mai puţin adevărat că trebuie să recunoaştem, din onestitate, faptul că, dincolo de tradiţiile culturale locale, drepturile omului au totuşi potenţialul de netăgăduit de a oferi un limbaj etic comun, traductibil în acte de justiţie ca atare, între persoane aparţinând unor modele sociale şi culturale diferite.[23] Iată de ce, şi de data aceasta, o critică solidă şi constructivă ar fi însemnat punerea faţă în faţă a universalităţii drepturilor omului cu identităţile locale multiple, pledoaria Bisericii Ortodoxe putând fi aici în favoarea depăşirii maniheismului nefericit construit în ultimele decenii şi datorită căruia societăţile tradiţionale se simt asediate de modernitate, aşa cum aceasta, în drumul ei victorios, pare să calce, insensibilă, totul în picioare. Asumându-şi medierea între tradiţie şi modernitate, Biserica este însă, cum pare să sugereze documentul rus, din capul locului de partea tradiţiei (nemajusculate). Dacă ar fi avut această mentalitate de la începutul istoriei, creştinii nu ar mai fi fost pentru eliberarea sclavilor şi nici nu ar mai fi stricat „tradiţia" segregării etnice din vechiul Israel, nu ar fi fost pentru eliberarea sclavilor, nu ar fi asimilat cultura antică şi nici nu ar fi promovat secularizarea ca distincţie între cele sfinte şi cele profane.

În cazul de faţă, miza social-teologică majoră este cu totul alta: de a fi în pas cu modernitatea pe post de conştiinţă critică a acesteia, iar nu de a menţine cu orice preţ un *status quo* premodern exclusiv de dragul vechimii acestuia. O astfel de atitudine marcată de dogmatism (în sens peiorativ) nu face altceva decât să primească replica inflexibilităţii corectitudinii ideologice, a dogmatismului secular. Or, depozitară privilegiată a unei culturi multimilenare, cunoscând toate etapele de glorie şi mizerie ale propriilor comunităţi de credinţă şi ale lumii în general, Biserica trebuie să demonstreze că este capabilă de o lectură nuanţată, bazată pe cunoaştere profundă,

[23] Un exemplu de lectură recuperatorie, în cheie universală, a drepturilor omului din perspectiva eticii creştine vezi la un cunoscător al luptei antimoderniste precum Roland Minnerath, *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique*, Cerf, Paris, 2004.

a semnelor vremii. Cu alte cuvinte, în cazul de faţă, critica ortodoxă nu este la adresa drepturilor omului ca demers etic universalist înrădăcinat, cum am tot afirmat, inclusiv în solul antropologiei creştine, ci la adresa tentativelor de a îngusta definiţia umanului prin promovarea unor conţinuturi contradictorii. Nu divorţul drepturilor omului faţă de morala creştină este aşadar marea provocare din perspectivă social-teologică, ci autodenaturarea acestora, abdicarea de la propriul lor ethos originar. Când toleranţa şi nediscriminarea ajung, de exemplu, să fundamenteze cu putere de lege căsătoriile între persoane de acelaşi sex şi adopţia de copii în astfel de cupluri, toleranţa şi nediscriminarea îşi încetează rolul de până acum. Din principii menite să garanteze pacea socială şi dreptul la dezvoltare personală în egală măsură, ele devin instrumente ale unui război cultural dintre majoritate şi minoritate, cauză de încălcare a altor drepturi precum cel la conştiinţă şi, în cazul copiilor adoptaţi, dreptul la o educaţie în sânul unei familii formate din bărbat şi femeie, adică din părinţii lui biologici (sau adoptivi). Pe scurt, raportarea la drepturile omului din perspectivă creştină ar trebui să plece strict de la conţinutul propriu-zis al acestora, iar nu de la un proces de intenţie. Garant al umanismului integral, adică al omului în plenitudinea sa de fiinţă socială şi spirituală, discursul social-teologic îşi demonstrează relevanţa abia de pe această poziţie favorabilă acelei *minima moralia* a drepturilor omului, însă critică faţă de orice încercare de a le da un alt conţinut decât cel iniţial, de a transforma neutralitatea lor în ideologie agresivă. Acest lucru nu înseamnă, mai departe, respingerea aşa-numitelor drepturi de generaţie a II-a sau a III-a, precum cel la securitate socială sau la un mediu curat.[24]

Revenind la documentul rus din 2008, constatăm cum criticile la adresa doctrinei drepturilor omului, oricât de întemeiate, ratează în bună parte ţinta printr-o punere simplistă în pagină şi, cum o să vedem imediat, prin accentuarea disproporţionată a specificului local în detrimentul normativităţii prezumat universale. Legat de acest ultim aspect, date fiind condiţiile de viaţă din Rusia actuală, marcate în continuare de grave şi sistematice încălcări ale demnităţii omului, criticile documentului eclezial nu au cum să nu ridice semne de întrebare. Că pentru statul rus şi Biserica Ortodoxă drepturile omului sunt în continuare expresii ale unui război rece prelungit, nedeclarat ca atare, îl confirmă şi un alt paragraf din capitolul III al documentului:

[24] Despre evoluția interpretativă a drepturilor omului vezi cu titlu orientativ GERHARD HÖVER, „Menschenrechte", în PETER EICHER (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 3, Kösel, München, 2005, pp. 52-60. Despre dreptul la securitate socială vezi, de pildă, EIBE RIEDEL (ed.), *Social Security as a Human Right. Drafting a General Comment on Article 9 ICESCR - Some Challenges* (= Veröffentlichungen des Instituts für Deutsches, Europäisches und Internationales Medizinrecht, Gesundheitsrecht und Bioethik der Universitäten Heidelberg und Mannheim 26), Springer, Berlin/Heidelberg, 2007.

> Sub pretextul apărării drepturilor omului, nu trebuie ca unei civilizaţii să i se impună modul de viaţă al alteia. Activitatea de apărare a drepturilor civile nu trebuie să servească interesele politice ale unor ţări oarecare. Lupta pentru drepturile omului este eficientă abia atunci când slujeşte binele spiritual şi material al persoanei şi al societăţii. (III, 4)

Concluziile acestui capitol alternează aspectele generale ale drepturilor omului cu „garanţiile" că aplicarea lor nu dăunează ordinii morale de sorginte divină, însă nici ordinii sociale de sorginte politică (sublinierile în **bold** sunt ale textului original), egalitate de planuri mai mult decât suspectă:

> **Din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, instituţia juridico-politică a drepturilor omului poate servi atât bunului scop al apărării demnităţii omului cât şi să contribuie la dezvoltarea moral-spirituală a personalităţii. Pentru aceasta, punerea în practică a drepturilor omului nu trebuie să intre în contradicţie cu normele morale instaurate de Dumnezeu şi cu morala tradiţională fundamentată pe ele. Drepturile individuale ale omului nu se pot opune valorilor şi intereselor patriei, comunităţii, familiei. Realizarea drepturilor omului nu poate justifica atentatul la spaţiile consacrate, valorile culturale şi specificul poporului. Drepturile omului nu pot constitui un motiv pentru a aduce daune ireparabile patrimoniului naturii.** (III, 5)

Impresia de a fi confruntaţi cu o manieră preponderent inadecvată de a citi şi interpreta problematica drepturilor omului este confirmată în capitolul următor. Primul paragraf încearcă să introducă o serie de clarificări:

> Există diferite tradiţii de interpretare şi particularităţi naţionale în aplicarea drepturilor şi libertăţilor. Sistemul contemporan de drepturi ale omului are un caracter ramificat şi indică tendinţa spre o şi mai mare diferenţiere. Nu există în lume o clasificare general acceptată a drepturilor şi libertăţilor. Diversele şcoli de drept le unesc în grupuri distincte, după diferite criterii. Biserica, în virtutea menirii sale principale, propune ca drepturile şi libertăţile să fie examinate din punctul de vedere al rolului posibil al acestora în crearea condiţiilor externe benefice pentru perfecţionarea personalităţii pe traseul care duce la mântuire. (IV, 1)

Problema acestui tip de clasificare în ciuda lipsei unor criterii univoce rezidă în rezultatul final. Consecvent, documentul rus enumeră în continuare o selecţie proprie de drepturi ale omului, fără ca acest proces să fie justificat până la capăt cu argumente. Criteriul dezvoltării personale în vederea mântuirii rămâne în consecinţă destul de incert. Dreptul la viaţă este primul pe lista drepturilor fundamentale, urmat de libertatea conştiinţei, a cuvântului, a creaţiei, dreptul la educaţie. Textul trece apoi la categoria drepturilor mai generale precum cele civice şi politice, cele social-economice şi, la urmă,

aşa-numitele drepturi colective, distincte în concepţia autorilor de cele anterioare care au însă tot referinţă comunitară. În mod inexplicabil metodologic, sub genericul drepturilor colective este tratat statutul familiei.

Ultimul capitol, al cincilea, precizează „principiile şi domeniile prioritare ale activităţii civice a Bisericii Ortodoxe Ruse". Acestea sunt prefaţate de o sinteză uşor idealizantă a rolului social jucat de Biserică de-a lungul secolelor:

> Din timpurile străvechi şi până în prezent, Biserica Ortodoxă intervine pe lângă puterea seculară în favoarea celor condamnaţi pe nedrept, a celor umiliţi, a năpăstuiţilor şi a celor abuzaţi. Intervenţia milostivă a Bisericii se extinde şi asupra celor care îşi ispăşesc pe bună dreptate, în mod justificat, pedeapsa pentru crimele săvârşite. De asemenea, Biserica a lansat de nenumărate ori chemarea de a opri violenţa şi de a manifesta toleranţă atunci când au izbucnit conflicte pe parcursul cărora au fost călcate în picioare drepturile omului la viaţă, sănătate, libertate şi proprietate. În sfârşit, în timpul prigoanelor şi al persecuţiilor comuniste împotriva credinţei, ierarhii ortodocşi, preoţii şi mirenii s-au adresat conducerii statului şi societăţii în favoarea libertăţii de mărturisire a credinţei şi a dreptului comunităţilor religioase de a participa în viaţa naţională. (V. 1)

Deja raportarea selectivă la o istorie marcată, aşa cum am văzut, de fracturi ideologice şi crize instituţionale ridică un semn de întrebare dacă lecţiile pentru prezent sunt în întregime realiste, suficient de oneste şi de profunde. Sugestivă pentru filtrul folosit în contactul moralei creştine (ruse) cu drepturile omului este în orice caz selecţia domeniilor în care Biserica înţelege să se implice de o manieră sistematică. Multe dintre aspectele enunţate merită, cu adevărat, o atenţie sporită din partea reflecţiei teologice. Punctul slab este reprezentat însă de faptul că se doreşte mai curând combaterea efectelor, dar nu şi a cauzelor. Aşa se explică lipsa oricărei nuanţe critice la adresa clasei politice, a celor care, prin deciziile lor sau prin lipsa de iniţiativă, contribuie în cele din urmă la perpetuarea şi accentuarea condiţiilor favorizând încălcarea demnităţii omului. Lista temelor compatibile cu angajamentul bisericesc este inevitabil eterogenă:

> În ceea ce priveşte activitatea noastră civică, trebuie în mod special scoase în evidenţă următoarele domenii:
> apărarea dreptului omului la libera mărturisire a religiei, la săvârşirea rugăciunii şi la oficierea slujbelor, la păstrarea tradiţiilor spiritual-culturale, la respectarea principiilor religioase atât în viaţa privată, cât şi în domeniul activităţii sociale;
> combaterea crimelor săvârşite din cauza vrajbei naţionale şi religioase;
> protejarea persoanei de abuzurile venite din partea persoanelor cu funcţii de răspundere sau din partea angajatorilor, precum şi de vio-

> lenţa şi umilinţa înregistrate în familie şi în comunitate;
> apărarea vieţii, a dreptului de a alege şi a proprietăţii în timpul conflictelor interetnice, politice, economice şi sociale;
> îngrijirea pastorală a militarilor, grija faţă de drepturilor şi demnitatea lor în timpul acţiunilor militare şi al serviciului militar pe timp de pace;
> grija faţă de respectarea demnităţii şi drepturilor oamenilor care se află în instituţii sociale [de asistenţă] şi în locuri de detenţie, având o atenţie deosebită pentru situaţia invalizilor, a orfanilor, a persoanelor în vârstă şi a tuturor celor aflaţi în situaţia de a nu se putea ajuta singuri;
> apărarea drepturilor naţionalităţilor şi grupurilor etnice la religia, limba şi cultura lor;
> grija faţă de persoanele ale căror drepturi, libertate şi sănătate suferă din cauza acţiunii sectelor distructive;
> susţinerea familiei în sensul ei tradiţional, a paternităţii, a maternităţii şi a copilăriei;
> lupta împotriva corupţiei şi a altor tipuri de criminalitate, precum şi împotriva prostituţiei, a narcomaniei şi a pasiunii pentru jocurile de noroc;
> grija pentru organizarea economică şi socială echitabilă a societăţii;
> împiedicarea controlului total asupra persoanei umane, asupra alegerii libere a concepţiei sale despre lume şi asupra vieţii private prin intermediul folosirii tehnologiilor moderne şi a manipulării politice;
> educarea respectului faţă de legalitate, popularizarea experienţelor pozitive în legătură cu aplicarea şi apărarea drepturilor omului;
> expertiza actelor de drept, a iniţiativelor legislative şi a acţiunilor organelor administrative cu scopul prevenirii încălcării drepturilor şi demnităţii omului, înrăutăţirii situaţiei morale în societate;
> participarea la controlul public al respectării legislaţiei, în particular a legilor care fixează cadrele relaţiilor dintre stat şi Biserică, precum şi la controlul aplicării corecte a deciziilor judecătoreşti. (V, 2)

Salvând cumva ceea ce mai putea pe ultima sută de metri, documentul se încheie mai deschis către pluralitatea tipică societăţii de azi, acceptând că exegeza morală a drepturilor omului este recomandabilă, dar nu unica posibilă:

> Bazându-se pe învăţătura bisericească referitoare la demnitatea, libertatea şi drepturile omului, creştinii sunt chemaţi la o activitate socială orientată moral. Aceasta se poate manifesta în cele mai variate forme – de exemplu în mărturisirea în faţa autorităţilor [a nedreptăţilor], în munca intelectuală, în desfăşurarea campaniilor pentru apărarea unor minorităţi şi a drepturilor acestora. Fără să îşi propună restructurarea revoluţionară a lumii şi recunoscând drepturile altor grupuri sociale la participarea socială în baza propriei concepţii despre lume, creştinii ortodocşi îşi rezervă dreptul de a participa

> la viaţa publică care nu contravine credinţei şi principiilor lor morale. Biserica Ortodoxă Rusă este gata să susţină aceste principii în dialogul cu comunitatea internaţională şi în colaborarea cu credincioşii din alte confesiuni şi religii. (V, 4)

Receptio. *Apatia inter-ortodoxă şi controversa inter-confesională*

În ceea ce priveşte procesul de *receptio*, cum deja anticipam, documentul din 2008 are în bună parte soarta nemeritată a celui din 2000 despre viziunea socială. Adică nu reuşeşte să scoată din apatie gândirea ortodoxă, dar în schimb, oarecum compensatoriu, provoacă vii dezbateri interconfesionale. Reacţia cea mai promptă şi în acelaşi timp cea mai critică a venit din partea Comunităţii Bisericilor Protestante din Europa (CBPE). Reunind mai bine de o sută de confesiuni născute în urma Reformei şi având ca bază teologică aşa-numita Leuenberger Konkordie din 1973, CBPE traduce instituţional dorinţa Protestantismului continental de a avea o voce unitară în Europa.[25]

Răspunsul CPBE din mai 2009 la documentul rus din 2008 despre drepturile omului este pus sub titlul „Drepturile omului şi morala" şi dă curs invitaţiei documentului însuşi adresată confesiunilor ne-ortodoxe de a discuta pe marginea textului adoptat la Moscova. CPBE salută invitaţia şi o consideră un semn de încredere la nivel inter-confesional. Prezentând primul capitol din documentul rus, replica evanghelică subliniază consensul biblico-antropologic (*cf*. Facere 1, 27) legat de originarea demnităţii omului în calitatea acestuia de creatură a unui Creator. Altfel spus, demnitatea fiinţei umane nu este rezultatul unui efort personal, ci un dat inalienabil, trebuind recunoscută ca atare şi în întregime, indiferent de stadiul biologic al omului. Mai departe, lectura evanghelică (confesional vorbind) a textului ortodox vede demnitatea omului reflectată în doctrina justificării (*cf*. Romani, 3, 28), accentuând astfel dubla întemeiere, în teologia creaţiei şi în soteriologie deopotrivă, a valorii fiinţei umane. Este regretată aici absenţa din documentul rus a unei astfel de încadrări:

> Această bază hristologică lipseşte din declaraţia Bisericii ortodoxe ruse. În acest fel lipseşte un element teologic esenţial pentru fundamentarea drepturilor omului. O astfel de absenţă este regretabilă cu atât mai mult cu cât acest fundament hristologic al demnităţii umane este deja dezvoltat în Biserica primară (de Clement Alexandrinul sau Grigore de Nyssa, de exemplu) şi reprezintă o tradiţie comună tuturor Bisericilor.

[25] Detalii şi informaţii la zi vezi pe pagina oficială, http://www.leuenberg.net, accesată la 3 ianuarie 2010. Tot la această adresă poate fi găsită şi reacţia la documentul rus. Traducerea citatelor din replica CBPE îmi aparţine.

> În declaraţia Bisericii ortodoxe ruse, acest fapt [scil. această lipsă] conduce la o înţelegere defectuoasă a drepturilor omului. Cum Biserica ortodoxă rusă dezvoltă demnitatea umană în mod unic drept criteriu moral, ea nu poate să vadă fundamentul unei protecţii necondiţionate faţă de uzurpările umane. În acest mod, demnitatea umană nu reprezintă un tabu care rezistă categoric tuturor tentativelor de obiectivare şi instrumentalizare a fiinţelor umane, ci ea devine o calitate pe care fiinţele umane trebuie să o câştige prin intermediul acţiunilor lor şi pe care, la o adică, o şi pot pierde. (1)

Cu alte cuvinte, reproşul evanghelic major legat de maniera de fundamentare a drepturilor omului în documentul rus din 2008 are în vedere o anumită relativizare involuntară a demnităţii umane prin abordarea acesteia în termeni morali şi prea puţin în termeni teologico-ontologici. Veriga slabă a abordării ortodoxe este din punctul de vedere al criticii evanghelice accentuarea unilaterală a dimensiunii morale a unei calităţi care, în fapt, nu stă în directă legătură cu existenţa sau nu a drepturilor omului:

> Odată cu diferenţierea dintre valoarea şi demnitatea fiinţelor umane, conceptul de demnitate umană este transformat în declaraţia Bisericii ortodoxe ruse într-o categorie morală: [...] acţiunea morală oferă demnitate fiinţelor umane, în timp ce acţiunea imorală le privează de aceasta. (2)

Împărţirea consecventă între comportament demn şi nedemn, continuă criticii evanghelici, justifică preeminenţa în documentul rus a moralei faţă de drept. În viziunea rusă, valorile spirituale sunt superioare drepturilor omului, de unde şi refuzul prezumţiei de universalitate şi normativitate a acestei construcţii moderne. Dezacordul fundamental dintre drepturile omului şi morala creştină, notează autorii textului CBPE, traversează întreg documentul ortodox. Prezentând propria viziune despre raportul dintre morală şi viaţa socială, răspunsul evanghelic afirmă că, într-adevăr, problematica sfinţirii vieţii, inclusiv printr-un comportament just al creştinului în situaţii date, este una dintre misiunile de bază ale Bisericilor născute din Reformă. Fără a ignora contribuţia Bisericilor (generic vorbind) la reafirmarea valorilor morale în societate, poziţia CBPE insistă pe necesitatea clarificării termenilor:

> În acelaşi timp, sfinţirea şi morala vieţilor umane trebuiesc distinse de definiţia obiectivelor drepturilor omului. Declaraţia Bisericii ortodoxe ruse se abţine din păcate de la o astfel de clarificare etică şi juridică a drepturilor omului. De aici rezultă că nu există o diferenţiere clară între drepturile omului de o parte şi ideile morale şi convingerile religioase pe de alta. (2)

Interpretând în continuare critica evanghelică, înţelegem că reproşul adus documentului rus este tocmai lipsa de claritate datorată amestecării celor două regimuri valorice distincte. Nerecunoscând caracterul neutru şi

secular al drepturilor omului, documentul rus ajunge inevitabil, aşa cum am remarcat şi mai sus, să pună sub semnul întrebării însăşi raţiunea de a fi a acestora. Altfel spus, optica ortodoxă nu reuşeşte să valorifice, aşa cum o fac protestanţii, contribuţia pozitivă a drepturilor omului ca instrumente menite să plaseze acţiunea omului sub primatul dreptului şi să garanteze astfel cadrele unei vieţi sociale cât mai puţin conflictuale. Distincţia dintre drept şi morala religioasă, caracteristică în cel mai înalt grad pentru gândirea modernă, este practic negată de către documentul rus. Autorii criticii evanghelice arată că viziunea lor este complet diferită de cea ortodoxă rusă, drepturile omului fiind în lectură protestantă o expresie secular (fie şi parţială) a voinţei protectoare a lui Dumnezeu. Adică, fără a le nega caracterul neutru, drepturile omului sunt parte a unui mecanism de apărare a omului, fapt care nu poate fi decât salutat din punct de vedere teologic. În capitolul al treilea al răspunsului evanghelic este tratată problema raportului dintre libertate şi responsabilitate. Sintetizând poziţia ortodoxă pe temă, textul CBPE se distanţează faţă de maniera în care decadenţa morală actuală este pusă pe seama drepturilor omului:

> Bisericile protestante consideră [...] drepturile omului nu precum o ameninţare la adresa moralei, ci mai curând ca fundamente ale unei coexistenţe pacifice şi respectuoase în libertate în mijlocul unei societăţi pluraliste. (3)

Ajungem astfel la următoarea verigă slabă a documentului rus, după cea a lipsei de distincţie între planul juridic şi morala creştină, şi anume la plasarea drepturilor omului în relaţie de cauzalitate nemijlocită cu efectele contrare *ethos*-ului lor:

> Declaraţia Bisericii ortodoxe ruse menţionează „avortul, suicidul, injuria, perversiunea, distrugerea familiei, cultul cruzimii şi al violenţei" (§ II, 2) ca exemple de situaţii în care drepturile omului pun în pericol morala societăţii ruse. Nu putem subscrie la acestea. În realitate, declaraţiile drepturilor omului apără salvgardarea vieţii şi inviolabilitatea persoanei, protecţia vieţii private şi a familiei. Nu putem nici înţelege, citind argumentaţia, pentru ce în mod precis drepturile omului, create ca „bază pentru libertate, justiţie şi pace în lume", ar fi responsabile de încurajarea cruzimii şi a violenţei. (4)

Cum am precizat şi pe parcursul trecerii în revistă de la începutul acestui capitol a documentului din 2008, autorii lui nu par să facă diferenţa obligatorie dintre drepturile omului ca atare şi *doctrina* sau *ideologia* articulată de exegeza ulterioară a acestora. Şi tot cum am precizat deja mai sus, în opinia mea, critica social-teologică la adresa drepturilor omului trebuie să plece de la constatarea nu a eventualului divorţ dintre etica secular şi cea religioasă, oricum constitutiv modernităţii ca proces de emancipare, cât mai ales a divorţului dintre intenţia genuină a drepturilor omului şi moda-

litatea prin care acestea sunt folosite ca alibi în promovarea unor decizii contradictorii din punct de vedere etic. Cât mai direct spus, cu riscul de a repeta cele deja afirmate, o posibilă funcţie a lecturii teologice a drepturilor omului rezidă în recuperarea de către acestea a fundamentului pe care s-au ridicat şi din elementele căruia fac parte inclusiv antropologia creştină şi întreg bagajul biblic al definiţiei persoanei umane. În acest context, critica evanghelică la adresa hermeneuticii ruseşti a drepturilor omului este în bună parte întemeiată. Documentul CBPE atinge în capitolul al patrulea un alt punct vulnerabil atunci când critică prezentarea raportului idilic între Biserică şi stat:

> Armonia presupusă între Stat şi Biserică pune problema atitudinii critice a Bisericii faţă de Stat. Unde găsim atunci slujirea profetică a Bisericii faţă de rânduiala seculară, poziţie precizată în Faptele Apostolilor 5, 29 şi dezvoltată pe larg în teologia Bisericii primare? (4)

Refuzul acestei armonii înscenate este justificat de răspunsul CBPE prin faptul că, procedând la identificarea raţiunii superioare de stat cu morala şi interesele Bisericii, aceasta din urmă nu devine mai puternică, ci mai legată de puterea profană, condiţie de dependenţă care face imposibilă asumarea slujirii profetice, a vocii critice prin care să fie denunţate, printre altele, inclusiv încălcările drepturilor omului.

Cât priveşte enumerarea de către documentul rus a unor drepturi ale omului, selectate după criterii neprecizate, lectura critică evanghelică ajunge să constate inconsecvenţa ortodoxă în ceea ce priveşte refuzul pedepsei capitale. În textul din 2008 (§ IV, 3), Biserica se exprimă gata să „intervină", să „mijlocească" pe lângă autorităţile civile în favoarea celui condamnat la moarte, însă nu denunţă practica în sine. Mai mult, legat de nevoia de a păstra ordinea socială, documentul rus merge destul de departe, făcând concesii statului, îngăduinţe care sunt mai mult decât îngrijorătoare în condiţiile în care practicile totalitare nu au dispărut cu totul în Rusia de azi:

> [...] Biserica ortodoxă rusă subliniază sprijinul său pentru păstrarea unităţii sociale pe baza valorilor morale permanente. O persoană poate fi pusă sub supraveghere pentru a apăra patria, pentru a păstra bunele moravuri, pentru protecţia sanitară, pentru drepturile şi interesele personale legitime ale unei alte persoane sau pentru a elucida şi condamna o crimă. Văzând restricţionarea drepturilor civile şi politice în Rusia, precum şi în alte numeroase ţări, lipsesc din această declaraţie indicaţiile referitoare la protecţia individului contra abuzurilor Statului precum persecuţia şi crima politică, discriminarea minorităţilor, fragilizarea procedurilor şi structurilor democratice, injustiţia socială, spionajul efectuat de Stat sau intervenţii ilegale faţă de persoane sau grupuri critice. Din punct de vedere protestant, Bisericile au în mod precis misiunea importantă de a se opune abu-

> zului Statului. Este o doctrină centrală la care Bisericile au ajuns în urma confruntărilor cu regimurile autoritare. (5)

În esenţă, critica evanghelică reuşeşte să pună în evidenţă, chiar dacă nu cu toate nuanţele de rigoare, paradoxul fundamental al acestui document: lipsa de consecinţe vizibile în urma experienţei totalitare. Cum am remarcat deja, textul redactat la Moscova pare mai curând o răfuială cu liberalismul occidental decât o încercare de a găsi căile prin care fosta „patrie a proletariatului" să devină un stat de drept autentic, adică în stare să ofere acele condiţii minime prin care demnitatea omului să se poată manifesta şi dezvolta. Accentuarea „patriotismului" şi a prezumatei simfonii dintre Biserică şi stat sunt două manifestări lipsite de echivoc indicând perpetuarea unei *Weltanschauung* insuficient aduse în prezentul postcomunist. Concluziile textului CBPE sunt în consecinţă moderate. Subliniind că drepturile omului nu trebuiesc puse pe acelaşi plan cu Evangheliile, dar nici negate în ceea ce au ele pozitiv, teologii evanghelici îşi exprimă speranţa continuării dialogului interconfesional pe această temă importantă.

Replica promptă la analiza evanghelică a venit din partea profesoarei de teologie catolică Barbara Hallensleben de la Universitatea din Fribourg (Elveţia), poziţie la care a aderat şi Institutul de Studii Răsăritene din Regensburg (Germania), textul fiind semnat şi de Nikolaus Wyrwoll şi Guido Vergauwen. Titlul răspunsului este sugestiv: „Despre ambivalenţa drepturilor omului. Neînţelegeri ale ‚Comuniunii Bisericilor Protestante din Europa'".[26] Textul debutează cu o constatare justă şi anume că mişcarea ecumenică are din ce în ce mai evident şi o componentă antropologic-politică, dezbaterea în curs fiind o dovadă în acest sens. Autorii răspunsului catolic la critica evanghelică scot în evidenţă angajamentul actualului patriarh rus, coordonator al documentelor din 2000 şi 2008. Tema drepturilor omului este centrală în discursul public al patriarhului Kiril, volumul recent tradus în germană cu texte tratând aceste aspecte oferind măsura seriozităţii cu care ierarhul ortodox abordează agenda locală şi internaţională.[27] Răspunsul catolic trece apoi în revistă principalele puncte ale criticii evanghelice: fundamentarea demnităţii umane în termenii unei categorii morale, preeminenţa moralei religioase asupra dreptului secular şi patriotismul demonstrativ al relaţiei dintre Biserică şi stat. Înainte de a le răspunde punctual, autorii catolici îşi exprimă uimirea cum de colegii lor evanghelici nu au constatat ambivalenţa pronunţată a drepturilor omului, caracter specific în fapt întregii modernităţi ca atare:

[26] Vezi textul replicii pe pagina Universităţii din Fribourg, http://www.unifr.ch/iso, accesată la 3 ianuarie 2010.

[27] PATRIARCH VON MOSKAU UND DAS GANZEN RUS' KYRILL, *Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse fur den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft* (= Epiphania 1), trad. Xenia Werner, Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz, Fribourg, 2009.

> Că intenţiei bune nu îi urmează automat şi rezultatul bun este constatarea înfricoşătoare a modernităţii în multe domenii: industrializarea doreşte ridicarea nivelului economic şi de trai şi produce un proletariat în masă, fizicianul din domeniul energiei atomice caută noi surse de energie şi creează bomba [atomică], mijloacele de transport măresc aria de acţiune a omului şi poluează mediul înconjurător...

Tot un exemplu de ambivalenţă, precizează autorii, oferă şi cazul caricaturilor profetului Mohammed: dacă pentru unii în joc se află libertatea opiniei, pentru alţii este atacată sensibilitatea religioasă. Lungind lista ambivalenţelor în care „plutesc" drepturile omului, aceiaşi autori mai citează, printre altele, statutul Muntelui Athos. Ce ia în considerare Curtea Europeană a Drepturilor Omului (CEDO)? Dreptul la nediscriminare pe criterii sexuale (condamnând excluderea femeilor) sau dreptul la autodeterminare pe criterii religioase (acceptând excluderea femeilor)? Fără a cita aici şi celelalte exemple, cert este că punctul de plecare al replicii catolice este tocmai constatarea corectă a unei anumite inconsecvenţe dintre *interiorul* şi *exteriorul* drepturilor omului, de unde ambivalenţa şi, la rigoare, confuzia pe care aplicarea acestora o poate produce. Răspunsul catolic continuă cu o acuzaţie la adresa manierei de lectură a documentului rus de către autorii criticii CBPE. Concret, regretului exprimat de aceştia, potrivit căruia documentul rus ar fundamenta demnitatea umană prea puţin biblic şi patristic, răspunsul catolic îi opune textul ortodox ca atare, unde ancorarea în antropologia biblică este mai mult decât evidentă. Mai departe, temerei exprimate de evanghelici şi potrivit căreia reducerea (prezumată) a demnităţii umane la o categorie morală ar antrena după sine posibilitatea pierderii, în cazul unui comportament imoral, a demnităţii însăşi, catolicii îi răspund tot cu documentul în mână, indicând faptul că poziţia ortodoxă este nemijlocit în favoarea recunoaşterii demnităţii chiar şi celor mai mari criminali. Catolicii stabilesc în continuare consensul dintre poziţia ortodoxă şi tradiţia occidentală reprezentată aici de Kant (în *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*).[28] Citând din filosoful al cărui oraş este acum o exclavă rusă, catolicii văd confirmată interpretarea ortodoxă în concepţia kantiană a demnităţii umane fundamentate pe morală, nu însă şi dependentă de aceasta atâta vreme cât demnitatea ca valoare rămâne inalienabilă. Tot asemeni lui Kant, conştient prea bine de paradoxul acestei afirmaţii, documentul rus, la care se adaugă şi un citat din patriarhul Kiril, este în fapt, susţin catolicii, nu împotriva drepturilor omului, ci împotriva absolutizării acestora prin scoaterea din categoria utilităţii (tematizată ca atare de Kant), vizibilă inclusiv în faptul că Declaraţia din 1948 se pronunţă explicit pentru acele drepturi a căror respectare asigură liniştea spaţiului public şi oferă condiţii de dezvol-

[28] Vezi cea mai recentă ediţie în româneşte: Immanuel Kant, *Întemeirea metafizicii moravurilor*, trad. F, Bogoiu, V. Mureşan, M. Ota, R. G. Pârvu, Humanitas, Bucureşti, 2007.

tare a binelui comun. Dacă am înţeles bine, miza documentului din 2008 ar fi în interpretarea catolică revenirea la caracterul instrumental al drepturilor omului prin renunţarea la ambiţia de a dezvolta o morală concurentă celei creştine sau religioase în general.

Următorul punct abordat de răspunsul catolic este întemeierea demnităţii umane pe doctrina evanghelică a justificării. Nu este cazul să intrăm aici în detaliile acesteia, polemica teologică pe temă având o lungă istorie. Mult mai relevant este paragraful succesiv în care se reia chestiunea raportului dintre drept şi morală. Apărătorii catolici ai documentului rus nu pot să nu confirme pertinenţa criticii evanghelice la adresa modului în care ordinea morală este plasată deasupra celei juridice, aceasta din urmă fiind la un pas de îşi pierde legitimitatea normativă autonomă. Apologia catolică încearcă să recitească textul moscovit cu un plus de nuanţe şi, aşa cum afirmă, cu „bunăvoinţă". Altfel spus, este nevoie de un efort hermeneutic ceva mai susţinut pentru a salva contribuţia ortodoxă pozitivă la mai larga dezbatere despre întemeierea morală a dreptului. Autorii catolici insistă şi de data aceasta pe consensul dintre viziunea celor de la Moscova şi tradiţia occidentală în domeniu, adică pun în evidenţă că drepturile omului nu pot funcţiona în lipsa unei culturi a libertăţii şi a valorilor (inclusiv religioase), ceea ce înseamnă că paradoxul Böckenförde se verifică şi din punct de vedere ortodox, argumentul în acest sens fiind livrat tot printr-un citat din patriarhul Kiril care atenţionează că o societate bazată exclusiv pe drepturile omului, refuzând adică şi alte instanţe normative, riscă să fie fragilă şi să se autodistrugă. După ce citează şi una dintre concluziile dialogului ortodoxo-lutheran din 2008 pe tema drepturilor omului, catolicii reafirmă că dorinţa de a armoniza dreptul cu morala, teza centrală în documentul rus, nu este deloc una nelicită, ci dimpotrivă.

Una peste alta, replica dată de autorii catolici criticii evanghelice la documentul ortodox este nu doar inedită prin respiraţia ei inter-confesională, dar (re)deschide cu adevărat dezbaterea asupra raportării la modernitate a Creştinismului occidental în contextul ultimelor decenii marcate de noi provocări. Problematica este fără îndoială una de durată, soluţia neputând fi nici revenirea la lupta de tranşee a antimodernismului, dar nici aprobarea grăbită a curentelor, tendinţelor şi modelor care interoghează, de regulă superficial şi agresiv, etica unei religii a iubirii şi toleranţei care însă nu trebuiesc traduse prin permisivitate şi relativism. Chiar dacă documentul rus despre drepturile omului are evidente minusuri, criticate de unii şi apărate de alţii, meritul de a fi repus tema modernităţii (întârziate sau nu) pe agenda teologică la nivel inter-confesional, nu însă şi inter-ortodox, este indiscutabil.

Un răspuns oficial la critica evanghelică a fost dat prin vocea egumenului Filaret (Bulekov), şeful Reprezentanţei Bisericii Ortodoxe din Rusia

la Consiliul Europei.[29] Acesta insistă pe necesitatea lecturii documentului din 2008 în contextul celui mai amplu din 2000 dedicat gândirii sociale. Apoi, punctual, corectează afirmaţiile evanghelice, precum cea potrivit căreia documentul rus face o diferenţă între valoarea supremă [în original: высочайшей ценностью] şi demnitatea [în original: достоинством] omului, între datul ontologic şi o calitate care se poate pierde. Filaret insistă pe sinonimia semantică dintre valoare şi demnitate, fără însă a aduce argumente evidente. În consens cu apologia catolică, replica oficială rusă respinge prezumata lipsă a fundamentării hristologice a demnităţii umane precum şi acuza de a fi transformat aceiaşi demnitate a fiinţei umane într-o categorie eminamente morală. Demnitatea reflectă asemănarea omului cu Dumnezeu, fapt care nu poate permite dispariţia, ci doar „întunecarea" acesteia. Pentru a susţine totuşi caracterul moral dat demnităţii, aspect esenţial al documentului rus despre drepturile omului, Filaret face uz de distincţia patristică, trimiţând la Sfinţii Grigore de Nyssa şi Ioan Damaschin, dintre demnitatea persoanei date şi demnitatea generică a omului, aprofundarea celei dintâi printr-o viaţă morală nefiind posibilă fără cea de a doua, asemănarea cu Dumnezeu jucând în fapt rolul genului proxim, iar trecerea de la general la individual pe cel al diferenţei specifice. Inalienabilitatea demnităţii umane se poate astfel concilia cu caracterul dinamic al punerii ei în act, în funcţie de fiecare persoană. Doar prin punerea în această sintaxă a problematicii demnităţii fiinţei umane şi a fiecărei persoane în parte se poate ajunge la aspectul moral al unei calităţi prin natura ei ontologică, având adică un statut care scapă normativităţii de tip etic. Aşa se explică de ce documentul rus insistă că demnitatea, reflex al chipului ţintind spre asemănarea cu Dumnezeu, este prezentă, fie şi aproape de nerecunoscut, inclusiv în cei mai mari ticăloşi. Pe lângă aspectul antropologic genuin al Ortodoxiei, oricum insuficient sistematizat până azi în teologia noastră de şcoală[30], regă-

[29] Vezi textul replicii (în rusă; o variantă scurtă a fost postată şi în engleză) pe pagina oficială de internet a Reprezentanţei, http://www.strasbourg-reor.org, accesată la 20 ianuarie 2010.

[30] În afară de schiţa antropologică a lui Evdokimov citată mai sus (nota 20), cea mai consistentă sinteză a antropologiei ortodoxe o găsim în continuare la Παναγιωτης Νελλας, *Ζῶον θεούμενον. Προοπτικὲς γιὰ μιὰ ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου*, Ἐποπτεία, Ἀθήνα, 1979; în româneşte: Panayotis Nellas, *Omul – Animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, Studiu introductiv şi traducere Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1994. Urgenţa şi necesitatea abordării insistente a antropologiei ca parte esenţială, dar insuficient tematizată a teologiei ortodoxe este subliniată şi de episcopul Kallistos Ware atunci când, într-un dialog, enumera subiectele sale predilecte de curs la Oxford: „O altă temă pe care îmi place să o predau este antropologia creştină, viziunea ortodoxă despre persoana umană, aşa cum o descoperim la Părinţii de limbă greacă. Cred că acesta este un subiect foarte actual pentru teologia ortodoxă modernă: cum înţelegem noi persoana umană. Este un *topos* des întâlnit în textele Părinţilor primelor veacuri creştine, dar ei nu au discutat-o ca pe o temă în sine, ceea ce înseamnă că este nevoie de o cercetare mai sistematică. Există puţine lucrări, ca aceea a Sfântului Grigorie de Nyssa, dar trebuie să cauţi în multe surse diferite pentru a alcătui cu adevărat o antropologie ortodoxă." *Apud* Radu Preda, *Cultura dialogului. Pledoarii & exerciţii* (= Theologia Socialis 7), Eikon, Cluj-Napoca, 2009; aici: pp. 81-82.

sim aici una dintre temele centrale inclusiv a literaturii ruse care cultiva în perioada ei de glorie din secolul XIX, mai ales prin Dostoievski sau Tolstoi, tocmai tipologia convertitului de la rău la bine în virtutea unui fond inalterat de umanitate. Viziunea, profund înrădăcinată religios sau gnostic (precum la Tolstoi), se va prelungi în curentul mesianic-social de emancipare, cu intensitate în ultimele decenii ale imperiului țarist. Acest filon va fi acaparat și deformat ulterior ideologic de retorica propagandei comuniste despre „omul nou" și despre „sclavii deveniți stăpâni".[31]

Astfel de precizări legate de istoria social-teologică a Rusiei lipsesc din răspunsul lui Filaret. Preocuparea lui se limitează la apărarea documentului din 2008 de interpretări considerate nepotrivite. Mai mult însă decât atât, Filaret constată diferențe dogmatice, în primul rând teologia tipic protestantă a justificării (germ.: *die Rechtfertigungslehre*), care ar explica de ce drepturile omului sunt atât de diferit interpretate, de ce documentul de răspuns al evanghelicilor nu are acces la miezul documentului rus. Concret, dacă potrivit teoriei justificării mântuirea este *sola gratia*, adică doar în funcție de credință, pentru învățătura ortodoxă, mântuirea are în vedere împlinirea dreptății lui Dumnezeu de o manieră cât se poate de concretă. Or, doar în măsura în care drepturile omului corespund dreptății lui Dumnezeu pot fi ele acceptate ca atare, integrate într-un model creștin de viață. Polemica ajunge aici la punctul ei central, acuzației protestanților că documentul ortodox nu face distincția dintre etica seculară și morala creștină fiindu-i opusă dorința armonizării celor două instanțe. Filaret insistă pe caracterul de sinteză al textului teologic rus între legea omului și legea Domnului, distincte și totuși complementare, pe faptul că moralitatea a precedat mereu actul legiuitor, că doar o conștiință morală poate naște una de drept. Documentul rus își propune să citească drepturile omului nu din perspectiva dreptului ca atare, ci în cheie soteriologică. Altfel spus, întrebarea de la care s-a plecat vizează gradul de compatibilitate dintre idealul spiritual și normele pe care le propagă (și le impun) drepturile omului. Răspunsul oficialului de la Strasbourg scoate în evidență legitimitatea unui astfel de demers de „verificare" a normativității etice seculare din punct de vedere religios. Probabil că tocmai această poziționare critică (ceea ce nu înseamnă în mod obligatoriu că este și potrivnică) față de opera etico-juridică a modernității este cea mai problematică în ochii teologilor occidentali obișnuiți, după consumarea energiilor antimoderniste, de intensități diferite de la o confesiune la alta, să accepte ca pe un dat indiscutabil drepturile omului. Dacă nu eșuează în anti-occidentalism și anti-raționalism de duzină, critica ortodoxă se poate dovedi la rigoare salutară. Pentru că nimic nu poate distruge mai pro-

[31] O privire de ansamblu asupra mesianismului rus, de la cel religios la cel comunist, dar și actual, oferă volumul lui PETER S. J. DUNCAN, *Russian Messianism. Third Rome, Revolution, Communism and after*, Routledge, London/New York, 2000.

fund *ethos*-ul drepturile omului decât idolatrizarea acestora, absenţa oricărei interogaţii în plină epocă a exegezelor concurente şi contradictorii care, toate la un loc, transformă cultura modernă a garanţiilor fundamentale într-o ideologie a dreptului la diferenţă. Fără a mai intra în detaliile replicii lui Filaret la reacţia evanghelică, esenţialul fiind deja punctat, clar este cel puţin un fapt: ca temă teologică, drepturile omului sunt un domeniu care solicită la maxim competenţa spirituală şi civică, îndemnând la realizarea, atât cât este omeneşte posibil, a unui echilibru între secularitate şi religiozitate văzute ca având în om punctul maxim de întâlnire.

Dacă reproşul cel mai important adus textului rus de către teologii evanghelici este o slabă sau chiar inexistentă distincţie între etica seculară şi cea religioasă propriu-zisă, critica ortodoxă, de răspuns, la adresa teologiei protestante (generic vorbind), mai cu seamă a celei care se distinge de curentele rigoriste, este tocmai încuviinţarea superficială a duhului timpului. Din acest punct de vedere, ilustrând procesul de *receptio* şi controversele în jurul documentului teologic rus despre drepturile omului, poziţia lui Reinhard Slenczka, profesor de teologie evanghelică la Erlangen (Germania), merită prezentată, fie şi pe scurt.[32] Aceasta ne arată cum frontul dezbaterii nu este unul strict inter-confesional, Ortodoxia fiind astfel omologată părţii rezervate sau chiar adverse drepturilor omului, modernităţii în general, în vreme ce Catolicismul şi Protestantismul se află pe poziţii contrare, ci traversează interiorul aceleiaşi Biserici sau confesiuni. Teza centrală a lui Slenczka ar putea fi sintetizată astfel: în viaţa Protestantismului din ultimele decenii s-a impus de sus în jos un anumit tip de conformism în raport cu tendinţele şi modele succesive, critica faţă de aceste derogări de la învăţătura de bază, de la Evanghelie, fiind nu doar descalificată, dar putând avea urmări disciplinare. Aprobarea hirotoniei femeilor sau a „dreptului" la opţiuni sexuale au devenit părţi ale „propovăduirii" protestante, fapt denunţat din ce în ce mai mult de către persoane, grupuri sau chiar comunităţi locale întregi care se simt trădate de conducerea eclezială. Ceea ce îl îngrijorează pe autorul nostru este faptul că însuşi actul de critică teologică nu mai este permis, aşa cum o arată un document al Bisericii Evanghelice din Germania (Evangelische Kirche in Deutschland – EKD) prin care punerea sub semnul întrebării a hirotoniei femeilor este strict interzisă.[33] Or, într-un astfel de context care încurajează polarizările radicale, conflictele de conştiinţă şi credinţă, cum se întâmplă în ţările nordice şi baltice sau în unele

[32] Reinhard Slenczka, „Abfall von den Grundlagen christlicher Gemeinschaft im Protestantismus. Mahnende Stimmen aus russischen, baltischen und afrikanischen Kirchen." Textul poate fi găsit în format digital la adresa www.ksbb-bayern.de/.../abfallimprotestantismusa4fv1.pdf, accesată la 20 noiembrie 2010.

[33] Este vorba despre *Frauenordination und Bischofsamt. Eine Stellungnahme der Kammer für Theologie* (= EKD Texte 44), Hannover, 1992; aici: paragraful 3.4.

comunităţi din Africa, se înmulţesc de la sine. Autorul merge mai departe şi dă exemplul său personal, de director în perioada 1997-2005 al Academiei „Luther" din Riga, instituţie de formare teologică ajutată material de EKD doar până în momentul în care s-a distanţat de anumite decizii ideologice ale „Bisericii-mamă". Fără a exploata în sensul unei apologii negative astfel de capitole, reţinem însă tensiunea care înconjoară teme majore ale vieţii bisericeşti şi teologice protestante de azi.

Relevant pentru noi este modul în care Slenczka apără documentul rus de criticile CBPE. După teologul evanghelic, poziţia Bisericii Ortodoxe din Rusia trădează înainte de toate o preocupare pastorală, adică nu îşi propune o simplă interpretare actualizată a drepturilor omului. La polul opus criticii CBPE, autorul nostru subliniază buna ancorare teologică a textului în discuţie, faptul că afirmaţiile majore ale ortodocşilor sunt în consens nu doar cu bazele biblice, dar şi cu învăţătura protestantă genuină. Alături de referinţele biblice, Luther este citat de mai multe ori, fie în legătură cu destinaţia spirituală a omului, fie referitor la sensul pe care îl are libertatea pentru un creştin. Critica ruşilor la adresa libertăţii care degenerează în opţiunea pentru păcat este însuşită de Slenczka în întregime, acesta întrebându-se deloc retoric dacă poate fi un creştin împotriva afirmaţiei că libertatea spre rău nu este, de fapt, libertate. Cât priveşte raportul dintre morala creştină şi drepturile omului, acelaşi autor este de partea tezei potrivit căreia un corpus legal fără moralitate fundamentată religios, aici: evanghelic (în sens revelaţionar, nu confesional), riscă să garanteze imoralitatea, iar nu dezvoltarea firească a persoanei umane. Sintetizând, Slenczka constată că documentul teologic rus exprimă un consens creştin general, adică este fidel principiilor la care oricare altă Biserică (sau confesiune) ar subscrie dacă nu ar fi uitat între timp de misiunea pe care o are în lume.

Încercând la rândul nostru o concluzie de etapă, să vedem cum arată tabloul receptării documentului rus despre drepturile omului. Întâi de toate, critica CBPE, care este un răspuns la invitaţia la dialog adresată de documentul însuşi, prezintă evidente plusuri şi minusuri. Rezerva faţă de modul cum este rezolvată, mai precis: cum nu este rezolvată, tensiunea dintre moralitatea religioasă şi cea seculară trebuie să ne provoace onest la analiză. Apoi, tot un plus este critica la adresa lipsei de distanţă a documentului faţă de puterea seculară, impresia de a avea în faţa ochilor un codex religios-politic de comportament corect fiind evidentă inclusiv în lectură ortodoxă (mai ales nerusă). Minusul major al criticii CBPE rezidă în faptul de a nu fi propus soluţii la punctele slabe identificate în text. În ceea ce priveşte reacţia de la Fribourg (şi Regensburg), aceasta este un exemplu clasic de apologie. Critica CBPE nu este doar denunţată ca fiind improprie, dar argumentele aduse în sprijinul documentului rus sunt la rândul lor problema-

tice. Dincolo de constatarea principială corectă a ambivalenţei modernităţii şi a dreptului pozitivat, textul catolic se concentrează mai curând pe figura patriarhului Kiril, invocat de câteva ori ca autoritate într-un domeniu teoretic. Cu toate acestea, trebuie să remarcăm efortul autorilor catolici de a pune, într-adevăr, în dialog cele două istorii social-teologice ale Vestului şi Estului. Recursul la Kant nu este, în acest context, deloc întâmplător şi el scoate în evidenţă maniera diferită, în lumea răsăriteană şi în cea apuseană, de înţelegere a autonomiei subiectului.[34] Din păcate, dimensiunea dialogală, cu ingredientele ei polemice inevitabile, dar cu atât mai autentice, nu stă în centrul răspunsului oficial dat la critica CBPE de către Reprezentanţa patriarhală de la Strasbourg. Acesta se mărgineşte să oscileze între tipologia unei dezminţiri unilaterale (nimic din critica adusă nu este reţinut ca fiind util) şi a unei lecţii *ad hoc* de teologie ortodoxă, dar fără preocuparea de a identifica posibilele puncte de consens. În fine, reacţia profesorului Slenczka este sugestivă pentru polarizările etice şi teologice din interiorul aceleiaşi familii de credinţă, un fapt care arată, dacă mai era nevoie, că receptarea drepturilor omului şi mai ales a exegezei date acestora este un proces urgent nu doar pentru Ortodoxie.

În loc de concluzii: Drepturile omului în lectură post-secularǎ

Ţinând cont de spaţiul rămas la dispoziţie, urmează să analizăm şi alte reacţii la documentul teologic rus despre drepturile omului în studiile viitoare.[35] În loc de concluzii la cele de mai sus ar fi de subliniat cel puţin două aspecte. Primul are în vedere contextul ideologic şi politic mai larg al momentului, marcat de ceea ce unii numesc paradigma post-secularǎ. Cum

[34] Dacă avem astfel de diferenţe hermeneutice în interiorul culturii europene, între Estul şi Vestul continentului, cu atât mai mari sunt acestea la nivel inter-religios. Vezi în acest sens, cu titlu exemplar, Michaela Wittinger, *Christentum, Islam, Recht und Menschenrechte. Spannungsfelder und Lösungen*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2008.

[35] Să amintim şi alte reacţii la documentul rus. Mai întâi, vezi analiza unui cercetător de la Fundaţia Communicantes din Nijmegen (Olanda): Frans Hoppenbrouwers, "The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights (June 2008)", textul poate fi găsit la adresa www.communicantes.nl, accesată la 15 februarie 2010. Vezi mai departe un comentariu la declaraţia anterioară documentului, Maximilian Pfau, "Zum Wohle des Vaterlands – Zur 'Erklärung zu Menschenrechten und Menschenwürde' des World Russian People's Council vom 6. April 2006", *MenschenRechtsMagazin* 2 (2008), pp. 238-249. Mai vezi prezentarea cadrului juridic al Rusiei actuale făcută de Giovanni Codevilla, "Ortodossia e linguaggio sui diritti umani in Russia. Nuovo legame tra religione e politica", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (Febbraio 2009); textul poate fi găsit la adresa www.statoechiese.it, accesată la 15 februarie 2010. Vezi mai departe comentariul catolic-evanghelic semnat de Ingeborg Gabriel, Stefan Tobler, "Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff", *Herder Korrespondenz* 64 (2010), pp. 29-34. În fine, mai vezi şi Alfons Brüning, „'Orthodoxe Werte' und Menschenrechte – Hintergründe eines aktuellen Diskurses", *Journal for Eastern Christian Studies* 62 (2010), pp. 87-136.

potrivit acesteia religia are (din nou) un loc legitim în societate, a nu profita de această „relaxare", mai ales după secolele de secularizare agresivă şi deceniile ateismului comunist, ar fi un indiciu că nu ştim să citim teologic semnele vremii. Or, receptarea, fie şi cu greutăţi sau neînţelegeri, a drepturilor omului în Europa de Est, acolo unde Ortodoxia este majoritară, poate fi o ilustrare a paradigmei post-seculare. Cu alte cuvinte, procesul de receptare a bazelor modernităţii nu trebuie să fie de la bun început duşmănos, ci are un potenţial constructiv real. Bisericile Ortodoxe locale, implicate social prin nenumărate proiecte şi instituţii, au toate motivele să se detaşeze de imaginea antagonică de până acum care a dominat raporturile lor cu spaţiul public şi mai ales cu autorităţile publice. Procedând astfel, Bisericile pot influenţa benefic articularea unei culturi sociale post-comuniste şi, referitor la drepturile omului, le pot supune permanent unui salutar examen critic din perspectiva atât a opresiunii trăite până acum două decenii în urmă cât şi a provocărilor actuale şi viitoare.

Al doilea aspect care merită subliniat este legat de temele de casă ale teologiei ortodoxe. Aşa cum ne arată şi polemica inter-confesională pe marginea documentului rus din 2008, avem nevoie de aprofundarea unor domenii până de de curând neglijate. Întâi de toate, trebuie să lucrăm la o sinteză antropologică spirituală, dezvoltând consecinţele Întrupării şi Învierii Mântuitorului Hristos, menită să furnizeze argumentele încadrării teologice a demnităţii omului, indiferent de stadiul vieţii, a valorii persoanei umane şi a comunităţii de credinţă. Apoi, cum disputa de idei este şi una cu implicaţii culturale mai largi, teologia ortodoxă de şcoală ar face bine, urmând exemplul Sfinţilor Părinţi, să se familiarizeze cu principalele curente actuale din filosofia socială, drept, sociologie şi politologie care oferă argumentele de forţă în confruntările cu poziţia religioasă, aici: creştină. Fără acest efort de sincronizare, de înţelegere şi asimilare a datelor momentului istoric şi ideologic, demersul teologic, oricât de întemeiat în sine, riscă să fie neînţeles sau pur şi simplu discreditat. O parte a acestui efort constituie sarcina genuină a teologiei sociale ortodoxe. Ea însă trebuie secondată de filosofie (neglijată în mod iresponsabil în şcolile noastre teologice), de apologetică (o disciplină pe cale de dispariţie), de teologia pastorală (o altă disciplină cu un statut incert), de teologia morală (care să îşi revină în matca învăţăturii despre virtuţi). Doar prin acest tip de abordare inter-disciplinară în interiorul teologiei şi între teologie şi celelalte ştiinţe ale omului o problematică precum cea a drepturilor omului poate fi discutată cu real folos pentru comunitatea civilă şi pentru cea religioasă deopotrivă.

ÎMPLINIREA MISIUNII OMULUI DE MIJLOCITOR ÎN LUME DUPĂ SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

CRISTIAN SONEA

Abstract.

In his writings, Saint Maximus the Confessor speaks about the mission of the human being as mediator of five divisions specific to created reality. These five types of mediation are actually pursuing one cohesion only – the cohesion between the created and God through divine grace – the reality that constitutes the content of likeness with God. Its fulfilment is the mission of Christians, of those who ordinarily live in the Kingdom of divine grace. Through the different approaches the missionary work reveals itself as a mission of the entire people of God.

Sfântul Maxim Mărturisitorul în cunoscuta sa lucrare *Ambigua,* tâlcuind cuvintele Sfântului Grigorie Teologul „Se înnoiesc firile şi Dumnezeu Se face om”[1], subliniază misiunea omului în lume de mijlocitor a cinci tipuri de diviziuni specifice făpturii create. Cele cinci tipuri de mijlocire urmăresc, în fapt, o singură unire – unirea prin har a firii create cu Dumnezeu – realitate care constituie conţinutul îndumnezeirii omului şi a cosmosului în om şi prin om. Realizarea acesteia este misiunea creştinilor, singurii oameni care trăiesc în mod ordinar în Împărăţia harului. Prin modalităţile sale de realizare lucrarea de mijlocire se descoperă ca misiune a întregului popor al lui Dumnezeu.

Procesul unirii făpturii cu Dumnezeu are cinci etape care vizează cele cinci tipuri de mediere sau mijlocire, expresii ale „funcţiei unificatoare a omului în mijlocul creaţiei şi în relaţia Dumnezeu-creaţie”[2]. Într-o manieră sintetică, cele cinci împărţiri, pe care omul trebuie să le mijlocească întru

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere din greceşte, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, coll. *PSB* vol. 80, Ed.IBMBOR, Bucureşti, 1983, p. 260.

[2] Ştefan Buchiu, *Întrupare şi unitate*, Ed. Libra, Bucureşti, 1997, p. 33.

unitate, sunt următoarele: 1. bărbatul şi femeia; 2. paradisul şi lumea locuită; 3. cerul şi pământul; 4. inteligibilul şi sensibilul şi 5. Dumnezeu şi creaţia Sa. Fiecare structură este împărţirea firească a categoriilor create, cuprinse într-unul din elementele binomului din categoria creată precendentă.

> „în subzistenţa tuturor celor create se disting cinci împărţiri. Cea dintâi din acestea [...] e cea care deosebeşte firea creată în general, care a primit existenţa prin facere, de firea necreată.[...] A doua deosebire e cea prin care toată firea care a luat existenţă de la Dumnezeu se deosebeşte în inteligibilă şi în sensibilă. A treia e cea prin care firea sensibilă se împarte în cer şi pământ. A patra e cea prin care pământul se împarte în rai şi lumea locuită. Şi a cincea e cea prin care omul care e peste toate, ca un laborator ce ţine şi leagă toate la un loc, şi mijloceşte prin sine în chip natural între toate extremităţile tuturor împărţirilor, fiind introdus între făpturi prin facerea din bunătate, se împarte în bărbat şi femeie”[3].

Omul este introdus în creaţie ca singurul ce are, în chip natural, calitatea de a fi în relaţie cu toate extremităţile şi are puterea de unire şi mijlocirile între toate extremităţile. Prin aceasta „omul avea să facă arătată prin sine marea taină a ţintei dumnezeieşti: unirea armonioasă a extremităţilor din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus şi pe rând de la cele imediate la cele mai îndepărtate şi de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârşindu-se în Dumnezeu”[4].

După ce a fost creat, însă, omul nu s-a mişcat „în chip natural în jurul Celui nemişcat”[5], pentru a le aduna pe toate la El, ci s-a mişcat „contrar firii şi fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpînească, abuzînd de puterea naturală dată lui prin creaţiune spre unirea celor despărţite, ca mai vârtos să despartă cele unite”[6]. **De aceea, a fost nevoie de întruparea lui Hristos, care încorporează în sine tipul omului desăvârşit, pe Adamul pe care şi l-a dorit Creatorul. Un Adam mijlocitor între cer şi pământ, între Dumnezeu şi creaţia Sa, între bărbat şi femeie ş.a.m.d., prin care omul să dobândească o „funcţie unificatoare în creaţie”[7], prin care să le aducă toate în unire cu Dumnezeu.**

Există un model şi un mod obiectiv al adunării în unitate: modelul Hristos şi modul neîmpărţit şi nedespărţit; neamestecat şi neschimbat al unirii firii umane cu firea divină în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos. Părintele Dumitru Stăniloae susţine că ideea aceasta a aparţinut, mai întâi, lui Atanasie, care a văzut această unire realizată deplin în Hristos:

---

[3] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. *PSB* vol. 80, p. 260.
[4] *Ibidem*, pp. 260-261.
[5] *Ibidem*, p. 263.
[6] *Ibidem*.
[7] Ştefan Buchiu, *op.cit.*, p. 140.

> „Cuvântul, prin Care şi în Care la început au fost create toate lucrurile, conduce din nou creaţiunea întreagă, care a părăsit mişcarea dată ei de Dumnezeu, şi o recompune şi o adună. Diviziunile apărute în creaţie, prin separarea elementelor care erau destinate să ţină creaţia ca un tot şi a nu se separa, au fost depăşite în Hristos şi puterea unificatoare realizată în El exercită o forţă unificatoare în toată creaţia. Prin naşterea Sa din Fecioara, Hristos a depăşit contradicţia sexelor. În Hristos, spune Apostolul, «nu e bărbat şi femeie» (*Gal* 3, 28). Prin moartea şi învierea Sa a înlăturat separarea între rai şi lume apărută după cădere şi a deschis neamului omenesc intrarea în raiul interzis, pentru că El însuşi Se întoarce după înviere pe pământ şi arată că în El raiul şi lumea sunt una. Prin înălţarea la cer unifică cerul şi pământul şi înalţă corpul omenesc asumat de El şi constituit din aceeaşi esenţă şi materie. Întrucât S-a înălţat cu sufletul şi cu trupul deasupra cetelor îngereşti, El a restabilit unirea între lumea sensibilă şi inteligibilă şi garantează armonia întregii creaţiuni”[8].

Punctul de pornire în misiunea omului de a împlini aceste mijlociri este, cu siguranţă, maniera Sfântului Maxim Mărturisitorul de a vedea omul ca *microcosmos,* iar universul ca *macroanthropos*. Omul este cel care însumează în sine, într-o formă miniaturală, toate raţiunile lucrurilor. Ajuns aici, „omul se află întreg şi în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este şi Dumnezeu, afară de identitatea după fiinţă”[9]. Alături de această calitate, sunt necesare câteva condiţii subiective: adunarea simţirii, a sufletului şi a minţii care mijlocesc între subiectul uman şi toate cele care subzistă neunite între ele. Adevărata unificare a lor în om se realizează prin orientarea minţii spre Dumnezeu, căci altfel cele trei lucrări mijlocitoare ar rămâne neunificate în om. În această stare omul este neunificat şi nu poate unifica cu sine şi cu Dumnezeu nici lumea[10]. O altă condiţie este despătimirea. După părerea părintelui Stăniloae: „depăşirea diferitelor diviziuni şi contradicţii e o chestiune de putere spirituală; iar puterea spirituală se activează în sfinţenie”[11]. Omul trebuia să devină nepătimaş ca să depăşească ispita divizării egoiste a lumii[12]. E nevoie ca omul să se înduhovnicească, să crească şi să se sfinţească pentru a putea depăşi barierele materiei şi a intra în comuniunea deplină cu Dumnezeu cel Treimic.

Aplicate concret, aceste lucrări mijlocitoare au un rol determinant, întrucât ele se propun ca paradigme în asumarea de către omul post-modern a misiunii sale profund teologice.

---

[8] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, nota 327, p. 261.
[9] *Ibidem*, p. 262.
[10] *Ibidem*, nota 332, p. 261.
[11] *Ibidem,* nota 330, p. 265.
[12] *Ibidem,* nota 328b, p. 263.

a. Mijlocirea unității dintre bărbat şi femeie

Dacă împărţirea categoriilor de subzistenţă a făpturii create este prezentată de Sfântul Maxim de la Dumnezeu către om, misiunea omului de mijlocitor în lume porneşte, în mod firesc, de la om către Dumnezeu.

Prima mijlocire are ca obiect realizarea unităţii dintre bărbat şi femeie. Aceştia trebuie să devină una, fără a se pierde identitatea creaturală într-o mixtură depersonalizatoare. Aceştia rămân bărbat şi femeie, într-o unire tainică, de tip antinomic. Din perspectivă misionară, această primă mediere, îl arată pe Hristos, Adamul cel Nou, creator al lui Adam cel dintâi, ca prototipul omului ridicat din robia păcatului şi plinitor al firii omeneşti divizate odată cu căderea. Maxim Mărturisitorul ne spune, în acest sens următoarele:

> „Aceasta o face întrucât scutură mai întâi cu totul de la fire, prin afecţiunea atotnepătimaşă faţă de virtutea dumnezeiască, însuşirea de bărbat şi femeie, care – după raţiunea de mai înainte – nu era legată de planul lui Dumnezeu cu privire la naşterea omului. Prin aceasta se arată şi se face, potrivit cu intenţia dumnezeiască, numai om, nedespărţit prin numele de bărbat şi femeie, conform cu raţiunea după care a fost creat la început, neîmpărţit în secţiunile în care este acum, datorită cunoştinţei desăvârşite a raţiunii sale, după care, precum am zis, a fost creat."[13]

Contemporaneitatea, prin curentele post-moderniste şi feministe, a venit cu un surogat la această mediere, aceea a egalităţii nediferenţiate între sexe. Cu toate acestea, sesizăm o polarizare aproape iremediabilă între cele două tipuri de împlinire a dezideratului uman. Polaritatea se realizează încă de la originile ideilor, întrucât prima este revelată, iar cea de-a doua profund umanistă şi golită de valoarea originară, plasându-se într-o sferă total diferită. S-ar cuveni o dezvoltare a problematicii în câteva rânduri. Tipul de mediere pe care-l susţine Sfântul Maxim este unul care necesită îndumnezeirea omului, tradusă în comuniunea veşnică a omului cu Dumnezeu.

> „Aceasta – afirmă Sfântul Maxim – pentru ca omul, prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu, ca la cauzatorul lor, începând de la despărţirea sa de mai înainte şi înaintând apoi prin cele de la mijloc, pe rând şi treptat, să ia în Dumnezeu – în care nu e împărţire -, prin unirea cu El, sfârşitul urcuşului înalt săvârşit prin toate"[14].

Adică, dintr-o perspectivă misionară, putem vorbi de o încorporare reală a omului în Biserică şi o asumare de către acesta a condiţiei de coroană a creaţiei ce-şi găseşte împlinirea doar în Raţiunea existenţei lui, în Iisus Hristos. Apoi, acelaşi om, ar trebui să fie conştient de posibilităţile pe care i le oferă Biserica, pe de o parte, de a se mântui, şi societatea post-modernă

[13] *Ibidem*, p. 261.
[14] *Ibidem*, p. 261.

desacralizată, pe de altă parte, prin programele ce se vor mai bune, dar care nu sunt decât nişte substitute incomplete la îndemnurile Bisericii şi care au ca fond tainic îndepărtarea omului de comuniunea cu Hristos.

Sfântul Maxim Mărturisitorul doreşte ca familia să fie cu adevărat o *ecclesia* în miniatură. Apostolul Pavel la *Efeseni* 2, 15-16 spune că: „Desfiinţând vrăjmăşia în trupul Său, legea poruncilor şi învăţăturile ei, ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou şi să întemeieze pacea, Şi să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniţi într-un trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmăşia." O primă imagine a ceea ce este revenirea la *om* este aceea realizată în Taina Nunţii: „vor fi amândoi un trup" (*Efes* 5, 31). Însă sexualitatea pentru Maxim Mărturisitorul este, după afirmaţiile lui Thunberg, „în mod necesar legată de dialectica fatală a plăcerii şi durerii, care apare în viaţa omului păcătos"[15]. Cu toate acestea,

> „întrucât Maxim presupune că Dumnezeu pregătise o altă formă de înmulţire şi fertilitate pentru omul nepăcătos, această perspectivă negativă asupra sexualităţii nu implică faptul că forţa generativă a omului este cu totul rea. [...] Elementele masculin şi feminin nu sunt destinate să dispară, ci să fie subsumate efectiv sub principiul (logos-ul) naturii umane comune"[16].

Dacă pentru Maxim Mărturisitorul omul a fost iniţial (ca om paradisiac) într-o stare pe care noi am putea-o traduce ca fiind de *metagenitate,* în care genurile erau depăşite, după cădere omul nu a mai avut capacitatea de a perpetua această unitate sexuală, căzând astfel în sclavia pasiunii carnale.[17]

Despre primul tip de mediere, Lars Thunberg susţine că

> „este aplicabilă în mod special acelor elemente din viaţa creată care sunt separate datorită păcatului şi sunt împotriva intenţiei iniţiale a lui Dumnezeu[18] deoarece după Maxim diferenţierea sexuală (adică acea parte a sexualităţii care se leagă de procreare), sau, cel puţin, o mare parte a ei, a fost introdusă de către Dumnezeu datorită căderii. Înainte de cădere o altă formă de procreare fusese pregătită pentru om"[19].

Aşadar, omul trebuie să-l imite pe cel ce a pus în fiecare lucru raţiunea lui, pe Iisus Hristos „Care este şi Logosul întrupat în logoi- i" făpturilor create[20]. Căsătoria nu este blamată, numai că în viziunea Sfântului Maxim, ea poate căpăta valoarea pe care i-a dat-o Hristos, prin încorporarea bărba-

---

[15] Lars Thunberg, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul,* trad. de prof. dr. Remus Rus, Ed.IBMBOR, Bucureşti, 1999, p. 74.
[16] *Ibidem*, p. 76.
[17] Adam G. Cooper, *The body in St. Maximus the Confessor: holy flesh, wholly deified*, Oxford University Press, 2005, p. 209.
[18] Lars Thunberg, *op.cit.*, p. 76.
[19] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 265.
[20] Lars Thunberg, *op.cit.,* p .77.

tului şi a femeii în logos- ul lor comun, omul, corespondent al firii umane. Celor care ar vrea să înţeleagă cuvintele Sfântului în sensul susţinerii unui tip androgin ca model al omului, le răspunde teologul Doru Costache: „în fond, Sfântul nu concepe vreo umanitate androginică sau transsexuală în sensul curent", ci un „masculin" şi un „feminin" care nu mai trebuie privite/ trăite ca separaţie tensionantă în multe privinţe. Înţelegerea ad litteram a unificării sexelor ar conduce la ideea că Sfântul leagă diferenţierea numai de situaţia căderii. Ceea ce-l interesează însă pe Sfântul Maxim e tocmai să arate că Hristos realizează o umanitate restituită integral, reconstituită, bine articulată, deplină[21]: Mai întâi, ne-a unit cu noi înşine în sine [ἑνώσας ἡμὶν εαυτοὺς ἐν ἑαυτψ] prin înlăturarea deosebirii dintre masculin şi feminin şi, în loc de bărbaţi şi femei - în care se observă mai ales modul deosebirii [της διαιρέσεως τρὸπος] -, ne-a arătat a fi numai oameni [ανθρώπους μόνον], în sens propriu şi adevărat, modelaţi cu totul după El [κατ' αυτὸν δι' δλου μεμορφωμένους] şi purtând chipul lui nestricat şi cu totul neîntinat, neatins de vreo trăsătură a stricăciunii[22].

Dezideratul misiunii creştine este acela de a aduce creatura la o simfonie, aşa cum Hristos a adus-o. Doar omul este capabil să poată mijloci în creaţie, asemeni unei verigi.

b. *Mijlocirea unităţii dintre paradis şi lumea locuită*

Pentru înţelegerea corectă a misiunii omului de mijlocitor în lume, trebuie să avem în vedere faptul că succesivele lucrări mijlocitoare sunt dependente unele de altele. Spre exemplu, unitatea dintre paradis şi lumea locuită nu este posibilă dacă nu s-a realizat unitatea dintre bărat şi femeie, unitate realizată, la rândul ei, în starea de nepătimire a omului. „Apoi, unind, prin virtutea sa sfântă, raiul şi lumea locuită, face pământul unul, ca să nu mai fie pentru el împărţit după deosebirea părţilor omului, ci mai vârtos adunat, întrucât omul nu mai suferă nici o ispitire spre vreuna din părţile lui"[23].

Cea de-a doua lucrare de mijlocire atribuită omului permite rediscutarea temei identificării paradisului pământesc. Abia în Hristos e foarte evident că paradisul nu este mai întâi un loc, ci starea omului îndumnezeit, în care, potrivit Sfântului Grigorie Teologul, pământul a fost înnoit pentru Dumnezeu (*A doua cuvântare teologică,* 1). Înlăturarea diferenţei între παράδεισος şi οικουμένη, realizarea unităţii pământului - „neîmpărţit în sine", în raţiunea ce conţine şi, în acelaşi timp, depăşeşte diferenţele

[21] Doru Costache, *Logos şi Creaţie. De la principiul cosmologic anthropic la perspectivele theanthropologice,* proiect de teză de doctorat în teologie, Bucureşti, 2000, p. 127.
[22] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.,* pp. 265-266.
[23] *Ibidem,* p. 261.

-, e regăsirea relaţiei autentice între om şi planeta natală, de vreme ce Iisus Hristos, Dumnezeu înomenit şi om îndumnezeit „a sfinţit lumea noastră locuită/civilizată trăind omeneşte”[24].

Ideea pe care o susţine Sfântul Maxim este aceea a existenţei în aceeaşi realitate a lumii terestre şi a paradisului. Însă este vorba de un paradis al virtuţilor. Acest lucru poate fi explicat foarte concret după afirmaţia lui L. Thunberg. „Chiar şi la Origen, interpretarea alegorică a paradisului, ca loc al virtuţilor, nu exclude ideea paradisului terestru. La Sfântul Maxim această tendinţă este mult mai explicită. El îmbină ideea unui paradis terestru şi concret cu o versiune specifică a ideii despre un paradis al virtuţilor”[25].

Prin prisma misiunii teologice, această mediere se traduce prin posibilitatea omului de a transforma mediul în care trăieşte în ceea ce este el cu adevărat, adică într-un paradis. Însă nu într-un paradis transcendent, aşa cum obişnuim adesea să ni-l proiectăm, ci într-un paradis care nu e separat de realitatea pământească. Această mediere presupune realizarea din partea omului a armoniei paradisiace. Aceasta presupune ca relaţiile dintre om şi celelalte creaţii să fie asemeni celor pe care Adam le-a avut înainte de cădere.

Totuşi, realizarea acestei medieri nu este una simplă. E nevoie de urmarea modelului Hristos. E nevoie de practicarea unei vieţi divine asemeni celei practicate de Iisus Hristos în care se realizează omul desăvârşit. L. Thunberg afirmă că această viaţă trebuie trăită eminamente într-o dimensiune teandrică[26].

c. *Mijlocirea unităţii dintre pământ şi cer*

Ideea unei unităţi a creaţiei apare ca temă principală în explicaţia pe care o dă Sfântul Maxim cuvintelor Sfântului Grigorie despre înnoirea firii. Medierea dintre pământ şi cer şi dintre inteligibil şi sensibil se completează reciproc.

> „După aceea uneşte cerul şi pământul, pentru identitatea vieţii sale cu îngerii prin virtute, pe cât e cu putinţă oamenilor. Pe urmă face zidirea sensibilă una şi neîmpărţită, nedespărţită pentru el spaţial prin distanţă, ca unul ce a devenit uşor cu duhul şi nereţinut la pământ de nici o povară a trupului şi neîmpiedicat în urcuşul spre ceruri. Aceasta, datorită desăvârşitei invizibilităţi a minţii, care se sileşte sincer spre Dumnezeu şi-şi face cu înţelepciune drumul înălţării spre El în mod treptat, ca pe o cale de obşte, înaintând de la ceea ce a atins la ceea ce urmează”[27].

[24] Doru Costache, *op.cit.*, p. 127.
[25] Lars Thunberg, *op. cit.,* p. 78.
[26] *Ibidem,* p. 78.
[27] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.,* p. 262.

Medierea dintre pământ şi cer este posibilă doar în măsura în care viaţa creştinilor se apropie de nivelul celei a îngerilor. În fapt, pe tărâm misionar, această mediere este realizabilă doar în măsura în care se raportează la primele două. Ridicarea stării omului la nivelul stării angelice este posibilă în măsura în care mediul în care se dezvoltă a fost adus la starea de paradis al virtuţilor. Cu alte cuvinte, avându-l ca model pe Hristos, care a reuşit să împlinească pentru prima dată această mijlocire, devenind matrice a oricărei medieri viitoare, omul poate desăvârşi misiunea, la care şi-a dat acordul, de a participa activ prin asumarea şi conlucrarea cu harul Botezului şi a celorlalte Taine.

Practic, această mediere este posibilă doar în momentul în care omul îşi asumă întreaga sa condiţie umană. „El trebuie să învingă greutatea trupească prin subţirimea duhului său, printr-o ascensiune spirituală permanentă spre ceruri, dorind comuniunea cu Dumnezeu”[28]. Dar această mijlocire constituie, după cum afirmă acelaşi L. Thunberg, doar o etapă în urcarea contemplativă a omului, legându-se, după cum am afirmat-o mai sus, simbiotic de cea de-a patra mediere.

Este important de ştiut că omul nu este numai trup, ci este şi duh. În acelaşi timp, cele două elemente ale umanului îşi prezintă valoarea doar sumativ şi nu separat. De aceea vom avea o înviere a trupurilor şi sufletelor împreună, cum, de altfel, avem o urcare cu trupul la cer a Mântuitorului. Acest lucru reprezintă şi o întărire a celor care speriaţi de limitele materiei ar crede că o atingere a unei etape în contemplarea lui Dumnezeu ar putea fi făcută doar excluzând trupul. Urcuşul contemplativ, prin ceea ce este în realitate o folosire în „practică” a lucrurilor sensibile din *vita practica*, un urcuş prin care Logosul devine mai „subţire”, nu implică niciodată, pentru Sfântul Maxim, ideea că omul transcede într-un anume fel categoriile Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dimpotrivă, Sfântul Maxim se referă la comuniunea spirituală cu trupul lui Hristos în starea de contemplaţie propriu-zisă, care nu este diferită în principiu de activitatea efectuată prin virtuţile vieţii practice[29].

d. Mijlocirea unității dintre inteligibil şi sensibil

Mijlocirea unităţii dintre pleroma creaţiei sensibile şi creaţia inteligibilă este apogeul lucrării omului în raport cu creaţia în ansamblul ei. Aceasta îl pune pe om în desăvârşită egalitate cu îngerii, în cunoştinţă.

> „Astfel face întreaga creaţiune o singură creaţiune, nedespărţită pentru el din punctul de vedere al cunoaşterii şi necunoaşterii. Căci a

[28] Lars Thunberg, *op. cit.,* p. 80.
[29] *Ibidem*,p. 80.

> dobândit o ştiinţă cunoscătoare (gnostică) a raţiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri întocmai cu a îngerilor, prin care, venind revărsarea nesfârşit de darnică a înţelepciunii adevărate, se dăruieşte drept urmare celor vrednici nemijlocit şi în chip curat cunoştinţa de neînţeles şi de netălmăcit despre Dumnezeu"[30].

Împlinirea ultimei misiuni de mijlocire raportate la făptura creată, îl pune pe om în postura de a preda făptura întreagă lui Dumnezeu, pentru a se realiza unitatea dinainte dorită a creaţei cu Creatorul Său. Omul are, de la început, o legătură ontologică cu toate şi o dorinţă de a desăvârşi această legătură. „În el există capacitatea de a fi unit cu toate, de a le aduce pe toate la Dumnezeu, unite cu sine"[31]. În aceasta constă demnitatea omului de preot al creaţiei şi misionar al lui Hristos.

e. Mijlocirea unității dintre Dumnezeu şi creația Sa

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru că omul este inelul de legătură între toate părţile creaţiei şi Dumnezeu. În Fiul înomenit se vor aduna şi se vor uni toate.

> „În sfîrşit, după toate acestea uneşte prin iubire şi firea creată cu cea necreată (o ! minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu faţă de noi), arătându-se una şi aceeaşi prin posesiunea harului ca putere habituală. Ajuns aici, omul se află întreg şi în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este şi Dumnezeu, afară de identitatea după fiinţă. El îl are pe Dumnezeu însuşi întreg în locul său însuşi şi agoniseşte ca premiu atotunic al urcuşului pe Dumnezeu însuşi ca ţintă finală a mişcării celor ce se mişcă şi ca stabilitate neclintită şi nemişcată a celor purtate spre El, şi ca graniţă şi margine nehotărnicită şi nesfârşită a toată graniţa şi regula şi legea, raţiunea şi mintea şi firea"[32].

În vederea unirii făpturilor cu Sine, prin om, a adus Dumnezeu făptura la existenţă. „Părţile creaţiunii sunt părţile omului. Ele îşi găsesc unitatea deplină în om. Ele nu sunt un cosmos deplin decât prin om şi în om. Nu omul e o parte a cosmosului, ci toate părţile cosmosului sunt părţi ale omului"[33]. Părintele D. Stăniloae, comentând acest tip de mediere relatată de Sfântul Maxim, dezvoltă o argumentare teologică care, pe de o parte, confirmă ceea ce susţine principiul antropic al creaţiei universului, iar, pe de altă parte, afirmă responsabilitatea omului faţă de întreaga zidire, în calitate de stăpân şi preot al ei.

---

[30] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.,* p. 262.
[31] *Ibidem,* nota 328, p. 262.
[32] *Ibidem,* p. 262.
[33] *Ibidem*.

> „Omul nu e un microcosmos, alături de macrocosm, sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucât dă o unitate deplină şi un sens deplin tuturor părţilor creaţiei. Părţile creaţiei sunt umane şi sunt chemate să fie tot mai actual umanizate. Nu omul e încadrat în vreuna din părţile creaţiei şi adaptat ei, ci toate părţile creaţiei sunt încadrate în om şi adaptate lui. Creaţia devine un cosmos în om întrucât e unificată şi umanizată deplin în el. Braţele omului sunt mai largi decât toate dimensiunile creaţiei. El e mai cuprinzător decât toată creaţia neînsufleţită, ajungând până la Dumnezeu şi mijlocind între creaţie şi Dumnezeu”[34].

Cea de-a cincea mijlocire despre care vorbeşte Sfântul Maxim mărturiseşte lucrarea misionară în vederea dobândirii îndumnezeirii omului şi a făpturii create în şi prin om. Din acest tip de mediere, care le cuprinde în sine şi pe celelalte, derivă câteva observaţii importante pentru misiunea omului în contextul actual: relaţia omului cu semenii şi cu creaţia întreagă are la bază modelul unirii ipostatice specifice hristologiei calcedoniene[35]; împlinirea acestei meniri descoperă demnitatea omului şi menirea lui sublimă; raporturile fireşti dintre oameni se dezvoltă pentru ca ei să devină o unitate; relaţiile dintre membrii familiei creştine trebuie să se consume în perspectiva veşniciei, fapt ce reclamă şi experierea unei castităţi conjugale[36]; viaţa adevărată a creştinului este viaţa duhovnicească; raportul firesc al omului cu cosmosul în ansamblul lui oferă fundamentele teologice ale ecomisiunii.

---

[34] *Ibidem*.

[35] Lars Thunberg, *op. cit.,* p. 84: „Prin această mediere în Hristos omul trebuie să pătrundă (printr-un proces de întrepătrundere, perichoresis, asemănător celui care are loc între cele două firi în Hristos) cu totul în Dumnezeu şi să devină tot ceea ce Dumnezeu poate fi, însă fără vreo asimilare ontologică. El trebuie să-L primească ca substitut al propriului său eu, fiind compensat numai de darul lui Dumnezeu, prin urcuşul său în Hristos. În acest fel, Dumnezeu şi omul se unesc fără amestecare, după modelul unirii ipostatice în Hristos, aşa cum afirmă tradiţia teologică la Calcedon”.

[36] Ne referim la castitate nu doar ca abstinenţă, ci la o integritate şi integralitate a duhului pe care trebuie să o caute bărbatul şi femeia. „Sexualitatea se depăşeşte prin propria sa simbolistică; simbol al unităţii, ea se transcende spre integritatea spirituală a unei singure fiinţe. Numai în felul acesta se poate întâlni căsătoria cu monahismul ca împreună să se unească în prefigurarea eshatologică a împărăţiei [...] Sub harul Tainei, soţii îşi trăiesc viaţa sexuală fără ca acest lucru să le aducă vreo cât de mică scădere în viaţa lor lăuntrică. Împlinindu- şi simbolismul său, ea devine un neprihănit izvor de bucurie imaterială.” (Paul Evdokimov, *Taina Iubirii*, traducere Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, Bucureşti, 1994, pp. 220-223).

CONTROVERSA ISIHASTĂ. OPINII RELEVANTE ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

GRIGORE-DINU MOŞ

Abstract Hesychast Controversy. Relevant Opinions in Contemporary Orthodox Theology

Following the Palamite controversies was founded dogmatic a spiritual experience the highest representative of Orthodoxy - Hesychast prayer, experience real communion and union with God, uncreated grace, as opposed to scholastic intellectualism that maintain the distance between man and God.

It made the last great theological synthesis of Orthodox spirituality. It was shown that there can be unity between the Church over doctrinal differences, because the dogmas are the result of the real presence of Christ which is eternal truth.

The victory of Palamism will deeply mark the subsequent fate of Eastern Church will have an enormous influence in the Slavic world, will ensure durability and long survival of Eastern Christianity under Turkish rule, will fuel the heritage of what Nicolae Iorga called „Byzantium after Byzantium" and will strengthen Church before the spirit of the secular, relativistic and dissolving of modernity.

1.Considerații introductive cu privire la isihasm. Scurt istoric al disputei isihaste

Controversa isihastă, numită şi palamită, după numele Sfântului Grigorie Palama (+1359) sau varlaamită, după numele principalului adversar al isihasmului, Varlaam de Calabria (+1350), a fost cea mai importantă dispută teologică din secolul XIV, şi ultima mare dispută dogmatică din Răsăritul ortodox[1], în care a fost angajată, într-o măsură discutată încă de specia-

[1] Aristeides Papadakis in collaboration with John Meyendorff, *The Christian East and the Rise*

lişti, şi teologia scolastică, apuseană. Se pot evidenţia influenţe majore ale teologiei apusene post-augustiniene asupra lui Vaarlam de Calabria, care, după cum arată John Romanides[2], are o cugetare latină, în fond pre-scolastică, în formă scolastică, parţial scotistă, marcată de un raţionalism de sorginte neoplatonică.

Termenul de „isihasm" provine din grecesul „ησυχια" = linişte, desemnând starea de pace desăvârşită a celor care practicau rugăciunea neîncetată, zisă „a inimii" sau „a lui Iisus", şi ajungeau la vederea şi unirea cu Dumnezeu, îndumnezeiţi de energiile divine necreate.

Profesorul J. M. Hussey consideră că „isihast" constituie o „descripţie nefericită" a acestor controverse, fiindcă lasă posibilitatea unei înţelegeri reductive şi limitative (locale, „domestice", culturale or numai monahale), a ceea ce a fost în realitate o dezvoltare organică şi o reafirmare vie a experienţei şi doctrinei îndumnezeirii, temă centrală în teologia patristică şi bază indiscutabilă a vieţii creştine în Biserica Ortodoxă.[3] Sfântul Grigorie Palama a fost acela care, dispunând de un remarcabil instrumentar filosofic, conceptual şi speculativ, a evidenţiat fundamentul dogmatic – distincţia fiinţă divină (incomunicabilă) / energii necreate (comunicabile) – al experienţei îndumnezeirii omului prin rugăciune neîncetată, viaţă ascetică şi Taine, cale ce devenise deja tradiţională în monahismul şi spiritualitatea ortodoxă. Chiar dacă numai prima fază a disputelor palamite (cea cu Varlaam) a avut în vedere practica şi metodele rugăciunii isihaste (controversele ulterioare cu Achindin şi Gregoras focalizându-se pe distincţia fiinţă /energii), consider că termenul de „isihast" poate fi păstrat ca denumire a întregii dispute teologice şi este chiar puternic semnificativ, arătând legătura organică dintre spiritualitate şi dogmă, precum şi prioritatea „experienţei eclesiale" integrale asupra speculaţiei raţionale în Biserica Ortodoxă. Desigur, pentru a sesiza aceste semnificaţii în deplinătatea lor e necesar să fie reliefate fundamentale biblice, liturgice şi patristice ale rugăciunii lui Iisus, precum şi scopul practicării ei neîncetate: unirea cu Dumnezeu şi îndumnezeirea omului prin har, ca împlinire a gândului şi planului lui Dumnezeu din eternitate.

Putem spune că isihasmul îşi are rădăcinile în însăşi învăţătura Evangheliei, în îndemnul şi practica Mântuitorului de a ne ruga în taină, apoi în chemarea la rugăciunea neîncetată adresată de Apostolul Pavel.

of the Papacy, The Church ad 1071-1453, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1994, p. 270; I. Rămureanu, M. Şesan, T. Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol II, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993, p. 64;

[2] A se vedea în special John Romanides, *Notes on the palamite controversy and related topics*, part I, in The Greek Orthodox Theological Review, Volume VI, Number 2, 1960- 1962, p. 186 şi urm; part II, in Volume IX, Number 2, 1963-1964, p. 227 şi urm.
http://www.romanity.org/htm/rom.15.en.notes_on_the_palamite_controversy.01.htm

[3] J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Bizantine Empire*, Oxford University Press, 1986 (forward and bibliography supplement by Andrew Louth, 2010), pp. 259-260

Oamenii pot ajunge „părtaşi dumnezeieştii firi" (Petru, II, 1), arată Apostol Petru, care fusese martor la „Schimbarea la Faţă" a Domnului, evenimentul evanghelic fondator al teologiei vederii lui Dumnezeu.

John Meyendorff – unul din specialiştii moderni[4] (controversat însă) în studiul palamismului – a realizat o schiţă istorică a ceea ce s-ar putea numi o tradiţie isihastă. El consideră că forma primară a rugăciunii lui Iisus ar putea fi „Kyrie eleison", repetat constant în slujbele din cultul Bisericii Ortodoxe, încă din vremea Părinţilor pustiei.[5] Începuturile isihasmului se conturează prin învăţătura despre rugăciunea curată, a minţii, a lui Evagrie Ponticul, care a înclinat însă spre un spiritualism intelectualist, şi prin „mistica inimii" a Sfântului Macarie, acuzat pe nedrept de unii de accente messaliene, datorită realismului şi integralităţii experienţei sale duhovniceşti, greu de înţeles de către o abordare raţionalistă or psihologică. În continuare, Sfântul Diadoh al Foticeii şi Sfântul Ioan Scărarul au avut meritul de a realiza o sinteză între elementele esenţiale ale învăţăturii şi experienţei rugăciunii, prezente la Sfântul Macarie şi la Evagrie. În paralel, tradiţia isihastă s-a îmbogăţit prin doctrina îndumnezeirii - a sfinţilor Grigorie de Nyssa şi Maxim Mărturisitorul, culminând cu teologia vederii şi a unirii cu Dumnezeu - a Sfântului Simeon Noul Teolog.[6] În fine, rugăciunea lui Iisus se răspândeşte în secolul al XIII-lea printre monahii athoniţi, îmbrăcând diverse forme exterioare, ţinând de metoda practică de concentrare a minţii în rugăciune. Au circulat în special metoda de rugăciune cu paternitate incertă, sub numele Sfântului Simeon Noul Teolog; „cuvântul despre rugăciune al lui Nichifor din singurătate"; „cuvântul despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos", al lui Teolipt al Philadelphiei, primul care l-a iniţiat pe Sfântul Grigorie Palama în disciplina trezviei şi a rugăciunii minţii[7], şi nu în ultimul rând, învăţăturile Sfântului Grigorie Sinaitul, unul din cei mai mari îndrumători practici ai mişcării isihaste.[8]

Controversa isihastă a avut 4 faze.

Prima fază a disputei, cea cu Varlaam din Calabria, s-a desfăşurat între anii 1335 şi 1341. Începutul controversei a privit chestiunea adaosului *Filioque*

[4] Papadakis îl consideră pe Meyendorff în mod exagerat ca fiind cel mai de seamă specialist modern în opera Sfântului Grigorie Palama. În realitate, el a fost devansat şi depăşit de Pr. Dumitru Stăniloae, de Vladimir Loskky şi de Pr. John Romanides, care l-au receptat mai profund pe Sfântul Grigorie Palama, devenind adevăraţi teologi „palamiţi" ai secolului XX.

[5] John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, Editura enciclopedică, Bucureşti, 1995, p. 20

[6] *Ibidem*, pp. 15-45.

[7] D. Stăniloae, în *Filocalia VII*, EIBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 7, p. 35, p. 75, p. 205

[8] După cum arăta Kalistos Ware, preocuparea Sfântului Grigorie Sinaitul „nu a fost aceea de a justifica isihasmul faţă de adversarii lui, ci de a învăţa metoda lui pe cei ce s-au adunat în jurul său." (Kalistos Ware, *The Jesus Prayer in St Gregory of Sinai*, in „Eastern Church Review", nr. 1/1972, pp. 1-2) Cu toate că nu s-a implicat direct în dispută, rezultă din atitudinile ucenicilor săi că a fost un susţinător din umbră al Sfântului Grigorie Palama.

şi a metodei de teologhisire. Călugărul Varlaam din Calabria, purtător de cuvânt al delegaţiei greceşti în tratativele de unire din anii 1333-1334, consideră că soluţia pentru rezolvarea disputei asupra lui Filioque este recunoaşterea de către ambele părţi a limitelor raţiunii umane în această privinţă. El nega atât pretenţia latinilor de a demonstra purcederea Duhului Sfânt şi de la Fiul, cât şi pe acea a ortodocşilor de a o infirma, ambele teze fiind nişte prezumţii, fără suficient temei în Revelaţie şi în raţiune.[9] În 1335 Sfântul Grigorie Palama scrie două *Tratate despre purcederea Sfântului Duh*, în care foloseşte metoda demonstrativă, adică arată că în Sfânta Scriptură şi în scrierile Părinţilor sunt dovezi clare şi suficiente în sprijinul poziţiei ortodoxe cu privire la purcederea Sfântului Duh.[10] Prin aceasta, el respinge implicit metoda „dialectică" a lui Varlaam, prin care voia să împace cele două poziţii, precum şi apofatismul său raţionalist care ducea la agnosticism şi relativism. Disputa cu privire la isihasm începe după ce Varlaam petrece o vreme în sihăstriile isihaste din Thessalonic, unde descoperă una din formele populare ale metodei psiho-fizice de rugăciune (aţintirea privirii spre ombilic şi unirea rugăciunii cu respiraţia), care a scandalizat gândirea sa intelectualistă şi umanistă.[11] Neînţelegând spiritualitatea ortodoxă, Varlaam interpretează tendenţios şi generalizează cele aflate de la câţiva călugări foarte simpli şi neştiutori de carte, astfel încât îi asimilează pe isihaşti cu mesalienii sau bogomilii, îi defaimă public şi-i numeşte eretici.[12] În 1337, scrie 3 tratate împotriva isihaştilor, în care îi numeşte privitori în buric, buricani, cu sufletul în buric etc. Palama a răspuns atacurilor în anul 1338, prin 3 tratate corespunzătore, fără să numească pe autorul lor, începând astfel celebrele sale *Triade în apărarea sfinţilor isihaşti*. În acestea el mută accentul disputei de la aspectul metodic al practicii isihaste la cel spiritual şi dogmatic.[13] Primul din întâia Triadă a fost un tratat împotriva filosofiei profane şi pericolelor ei, al doilea apără metoda de rugăciune isihastă, iar al treilea demonstrează că adevărata cale de cunoaştere a lui Dumnezeu este prin harisma dumnezeiască a vederii duhovniceşti.[14] Varlaam îşi retuşează scrierile, şterge denumirea de „omphalopsichi", şi renunţă la a califica experienţele trăite de isihaşti ca demonice, numindu-le însă naturale. Palama răspunde în anul 1339 cu o nouă triadă, care urmează schema celei dintâi. Aceste texte sunt foarte importante, consti-

[9] Meyendorff, *op. cit.*, p. 69
[10] Stăniloae, *op. cit.*, p. 207
[11] Meyendorff, *op. cit.*, p. 70
[12] Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, p. 21
[13] I. Rămureanu, M. Şesan, T. Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, EIBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 65
[14] Robert E. Sinkewicz, *Gregory Palamas*, în *La théologie byzantine et sa tradition, II, (XIII-XIX)*, Corpvs Christianorum , Centre d'Études des Religions du Livre, Brepols Publishers, 2002, p. 133

tuind o sinteză teologică a spiritualităţii monahismului răsăritean. Atacurile lui Varlaam au dat prilejul Bisericii Ortodoxe să precizeze locul isihasmului în raport cu dogmele ei centrale referitoare la păcat, Întrupare, Înviere şi harul Sfintelor Taine.[15] Varlaam revine cu un alt rând de texte împotriva isihaştilor, intitulate *Contra mesalienilor*, sectă ai cărei adepţi repetau o unică rugăciune „Tatăl nostru" şi pretindeau că văd esenţa dumnezeiască. Varlaam aprecia în mod greşit că şi isihaştii pretind că „văd esenţa divină cu ochi trupeşti". La această acuzaţie Palama replică prin afirmarea distincţiei reale între fiinţă şi energii, teză fundamentală în doctrina palamită şi care formează conţinutul celei de-a treia Triade a lui Palama. În această triadă, Palama expune polemic (contra „absurdităţilor" lui Varlaam) şi fundamentează pe baze biblice şi patristice doctrina ortodoxă despre îndumnezeire, teologia slavei divine şi a Luminii taborice ca energie dumnezeiască necreată. Dovada concretă a caracterului divin şi necreat al Luminii taborice este efectul pe care îl produce în sfinţii isihaşti.[16] Prin energiile necreate, distincte, dar nedespărţite de fiinţa divină, omul se curăţă, se luminează, se îndumnezeieşte şi se uneşte cu Dumnezeu, devenind prin har tot ce este Dumnezeu prin natură, afară de identitatea de fiinţă. Mintea şi trupul omului sunt transfigurate, Lumina iradiind în mod vizibil de pe faţa celor îndumnezeiţi. Energia nu este o parte din Dumnezeu, ci este Dumnezeu în descoperirea Sa, în „ieşirea Sa înainte", în coborârea şi dăruirea Sa. Dumnezeu este în întregime prezent în energiile Sale, fără a împărtăşi însă fiinţa Sa transcendentă. Această antinomie nu aduce atingere unităţii, indivizibilităţii şi simplităţii divine, după cum deosebirile dintre ipostase nu fac din Dumnezeu un compus. Ci ne arată că Dumnezeu e mai presus de fiinţă şi concept, iar simplitatea şi unitatea Sa depăşesc cu totul noţiunile noastre de simplitate şi unitate.[17]

Biserica a confirmat învăţăturile lui Palama în mai multe etape. Primul document oficial împotriva lui Varlaam a fost *Tomul aghioritic*, redactat de Palama însuşi, şi semnat în 1341 de principalele autorităţi monastice ale Sfântului Munte. Declaraţia categorică a monahilor athoniţi, care recunosc în Palama pe purtătorul lor de cuvânt, a fost decisivă pentru soluţionarea controversei.[18] Tomul aghioritic arată că Dumnezeu se face vizibil cu adevărat, întrucât Împărăţia viitoare este anticipată real în Biserică. Sfinţenia creştină este în mod esenţial profetică, iar monahii, profeţi ai legii harului, vestesc în însuşi trupul şi pe feţele lor Parusia slăvită a Domnului.[19] Sinodul patriarhal de la Constantinopol din 10-11 iunie 1341, convocat să exami-

[15] Meyendorff, *op. cit.*,p. 73
[16] Norman Russel, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, Oxford University Press, New-York, p. 306
[17] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 30
[18] Meyendorff, *op. cit.*, p. 76
[19] *Ibidem*

neze acuzaţiile lui Varlaam împotriva monahilor isihaşti, a dat dreptate lui Palama. Varlaam, acuzat în sinod de blasfemie, a încercat să evite condamnarea cerând iertare, după care a plecat definitiv în Italia, unde a fost numit episcop de Gerasa. Sinodul a interzis orice discuţie viitoare, orală sau scrisă, asupra acestei chestiuni.

În a doua fază a controverselor teologice, desfăşurată între anii 1341 şi 1347, principalul oponent al lui Palama a fost călugărul Grigorie Achindin. Iniţial, acesta a încercat să medieze între Palama şi Varlaam, repudiind atât atacurile lui Varlaam împotriva isihaştilor şi concepţia „nouă" şi „bizară" a harului creat susţinută de acesta, cât şi distincţia palamită dintre fiinţă şi energii, fiind deranjat mai ales de termenii „dumnezeire înaltă/superioară" şi „dumnezeire joasă/inferioară". De asemenea, lui Achindin îi era nefamiliară ideea de îndumnezeire promovată de Palama, pe care o asocia mai mult cu căderea lui Lucifer şi ispita lui Adam decât cu scopul vieţii spirituale.[20] Palama îi răspunde printr-o serie de 6 tratate scrise în anii 1341 şi 1342, în care dovedeşte, folosind numeroase citate patristice, că teologia şi limbajul său cu privire la esenţa şi energiile divine sunt în întregime tradiţionale. Prin aceste scrieri, Palama a încălcat interdicţia Sinodului din 1341 care viza orice discuţie viitoare pe această temă. Sub acest pretext, ca şi din unele motive politice asupra cărora nu stăruim aici, a fost aruncat în închisoare în câteva perioade succesive, între anii 1343-1345, condamnat sinodal şi excomunicat în 1344 cu concursul patriarhului achindnist şi antipalamit, Ioan Caleca.[21] Între 1342 şi 1343, Achindin, având acordul patriarhului, a scris două respingeri ale scrierii lui Palama *Dialog dintre un ortodox şi un varlaamit*, la care Palama a răspuns cu o serie de 7 tratate *Antieretice* (între 1342 şi 1347). Scrierile şi corespondenţa[22] Sfântului Grigorie Palama din această perioadă sunt de o importanţă crucială pentru interpretarea corectă a teologiei sale. Într-un efort de a informa mai bine pe susţinătorii săi şi de a convinge pe cei indecişi, Palama a fost mai prudent în afirmaţii, mai atent la limbajul teologic şi mai nuanţat în explicaţii.[23] De exemplu, în scrisoarea către Daniel din Ainos, uzează de o altă antinomie maximală, gândind fiinţa şi energiile ca simultan identice şi diferite. El arată că fiinţa şi energia în Dumnezeu sunt într-un fel identice (în suprafirească simplitate divină), dar în alt fel acestea sunt distincte, după cum învaţă clar Părinţii, încât „trebuie să admitem atât distincţia, cât şi identitatea lor şi prin ambele (afirmaţii antinomice) rămânem în mijlocul ortodoxiei."[24]

[20] Russel, *op. cit.*, p. 307
[21] Sinkewicz, *op. cit.*, p. 135
[22] Către Arsenie Studitul (1342), Către Ioan Gavras (1342-1343), Către Damian Filosoful (1343-1344), Către Daniel din Ainos (1344) etc.
[23] Sinkewicz, *op. cit.*, p. 135
[24] Letter to Daniel of Ainos 3-5: ΠΣ 2, 377-378 (W29), cit. în *Sinkewicz*, op. cit., p. 135

În cele din urmă, împărăteasa Anna de Savoia se informează mai bine cu privire la poziţia teologică a lui Palama şi înţelege să dea satisfacţie monahilor şi poporului dreptcredincios, care erau de partea acestuia. În 1347, convoacă un sinod care depune pe patriarhul Caleca, condamnă pe Achindin şi reconfirmă doctrina palamită. În mai 1347, noul patriarh propalamit Isidor îl hirotoneşte pe Palama mitropolit al Tesalonicului. În anii 1349-1350, într-o perioadă de relativă linişte, înainte de faza a III-a a disputelor, Palama scrie *150 de capete despre cunoştinţa naturală, cunoaşterea teologică, viaţa morală şi ascetică, spre curăţarea stricăciunii varlaamite*. În această lucrare, care e una din cele mai importante dintre scrierile teologice ale lui Palama, exprimând un stadiu mai matur al gândirii sale, distincţia fiinţă/energii e prezentată într-un format mai sistematic.[25]

În cea de-a treia fază a controversei isihaste (1350-1356), învăţatul Nikephor Gregoras devine liderul partidei antipalamite; el publică în anul 1350 primele *Antieretice* împotriva lui Palama, considerate a fi cele mai semnificative respingeri ale teologiei palamite din timpul vieţii sale.[26] Atât Palama, cât şi Gregoras beneficiau de prietenia împăratului Ioan VI Cantacuzino, astfel încât pentru soluţionarea disputei a fost inevitabilă convocarea unui nou sinod, sub preşedinţia acestuia. Sinodul, desfăşurat în mai-iulie 1351 a reconfirmat doctrina palamită şi a promulgat solemn dogma energiilor divine necreate, statuând faptul că distincţia reală dintre fiinţa incomunicabilă şi energiile comunicabile nu implică compoziţie în Dumnezeu. Palama e de acord cu observaţia terminologică a adversarilor săi de a nu mai vorbi de 2 sau mai multe dumnezeiri, iar sinodul decide că nu e bine să se mai folosească numărul când e vorba de dumnezeire.[27] Hotărârile Sinodului din 1351 au fost privite în mod general şi până astăzi ca definitive în lumea ortodoxă. Anatemele împotriva antipalamiţilor ca Varlaam şi Achindin au fost adăugate în Sinodiconul Ortodoxiei,[28] iar doctrina palamită a energiilor necreate a fost receptată prin consensul Bisericii răsăritene ca o „dogmă de fapt", iar nu doar ca o teologumenă.

După moartea lui Palama (1359), începe ultima fază a controversei isihaste, avându-l ca protagonist principal pe Prochoros Cydones, fratele faimosului om de stat convertit la catolicism, Demetrius Cydones. În anul 1960 Prochoros Cydones era liderul unei mici facţiuni anti-palamite. El nu şi-a urmat fratele în Biserica latină, dar a participat la programul său de traducere în greacă a lui Thoma d'Aquino, Anselm de Canterbury şi Augustin, fapt care a influenţat profund modul său de a face teologie.[29] În

[25] *Ibidem*, p. 136
[26] *Ibidem*
[27] Stăniloae, în *Filocalia VII*..., p. 214
[28] Hussey, *op. cit.*, p. 259
[29] Russel, *op. cit.*, p. 309

Combaterea Tomului din 1351 el considera că a separa energiile de esenţa lui Dumnezeu, pentru ca omul să participe la ele, înseamnă a reifica atributele lui Dumnezeu. Dumnezeu nu are lumină, ci El este lumină, deci lumina nu e o entitate independentă, ci un sinonim or o analogie pentru esenţa lui Dumnezeu. Prochorus nu refuză termenul de *theosis*, dar îl interpretează într-un sens calitativ, nu substanţial. Pentru el *theosis* este un termen pur relaţional, iar omul devine dumnezeu numai prin titlu şi analogie.[30] Se observă că Cydones, tributar categoriilor scolastice, nu a putut să înţeleagă antinomiile doctrinei palamite. În ciuda precizărilor şi explicaţiilor clarificatoare din scrierile palamite, pentru Cydones distincţia fiinţă/energii implică separare, despărţire, divizare. Ceea ce el prezintă şi combate nu e doctrina palamită, ci o caricatură a ei în cadre scolastice. Prochoros Cydones a fost condamnat sinodal în 1368, în acelaşi an în care Sfântul Grigorie Palama e proclamat sfânt. Encomionul său a fost scris de Philoteus Coccinus, unul din cei mai de seamă patriarhi din secolul XIV.

Este semnificativ faptul că această ultimă fază a disputelor palamite a fost legată de chestiunea traducerilor latine în limba greacă, şi de patronul politic al acestora, împăratul pro-palamit, dar în acelaşi timp deschis către Apus, Ioan Cantacuzino (1347-1354). După abdicarea voluntară din anul 1354 şi îmbrăţişarea vieţii monahale, el nu a încetat în următorii 30 de ani să joace un rol dominant în viaţa politică şi intelectuală a imperiului, sprijinind pe mulţi din numeroşii săi prieteni şi asociaţi în cariera diplomatică şi activitatea cărturărească.[31] În opinia lui Cantacuzino, împărtăşită, de altfel, de majoritatea palamiţilor, unirea cu Biserica latină se poate realiza numai în urma unor dialoguri teologice sincere şi nu poate fi decisă politic, ci numai în cadrul unui sinod ecumenic. El a considerat că o profundă cunoaştere a teologiei latine este o condiţie prealabilă necesară pentru o astfel de întâlnire. A fost unul din motivele pentru care a aprobat traducerea în greacă a lui Toma d'Aquino şi a altor Părinţi latini.[32] „Această neobişnuită operă de traducere, începută de teologii bizantini imediat după victoria palamită, e una din cele mai convingătoare mărturii ale remarcabilei vitalităţi a Bisericii din Bizanţul târziu."[33] Cercetători ca Southern, Papadopoulos şi Podskalsky o consideră o realizare glorioasă a Bisericii bizantine din secolul XIV, care nu a avut o paralelă reală în Biserica apuseană.[34] Cel mai important traducător din epocă a fost diplomatul Demetrius Cydones (+1398), urmat de fratele său Prochorus Cydones şi de Manuel Calecas (+1410); aceştia, ca şi alţi umanişti bizantini, au fost surprinşi de nivelul înalt de cunoaştere al filo-

[30] *Ibidem*
[31] Papadakis, *op. cit.*, p. 317
[32] *Ibidem*
[33] *Ibidem*
[34] *Ibidem*, p. 318

sofiei greceşti la care se ridicau autorii latini, în special Thoma d'Aquino, încât i-au putut considera din acest punct de vedere mai „greci" decât pe bizantinii înşişi.[35] Astfel, teologia scolastică a constituit pentru unii o armă în susţinerea poziţiei lor antipalamite şi chiar o cale de intrare în Biserica latină, cum a fost cazul lui Demetrius Cydones, Manuel Calecas şi Maximus Chrysoberges (+1430), iar pentru alţii un mod de a redescoperi vechea filozofie şi cultură profană greacă (cum va fi, spre exemplu, în secolul următor George Gemistus Plethon).[36] Aceştia din urmă preferau ecumenicităţii ortodoxe un elenism cultural naţional. Dar interesul pentru clasicii teologiei latine medievale nu s-a limitat la cercul bizantinilor tomişti sau a eleniştilor umanişti, ci teologii palamiţi înşişi au avut un folos real din cunoaşterea teologiei scolastice, îndeosebi în negocierile diplomatice şi bisericeşti şi în dezbaterile doctrinale. Oricât de admirabile au considerat ei a fi realizările teologiei şi filosofiei apusene din punctul de vedere al raţiunii umane, cei mai mulţi dintre teologii bizantini nu au optat pentru compromis dogmatic sau convertire, ci au considerat necesară respingerea lor,[37] ca fiind străine de spiritul teologiei răsăritene. Astfel, mitropolitul Tesalonicului de după Grigorie Palama, Nil Cabasila (+1363), profesor al fraţilor Cydones şi unchiul lui Nicolae Cabasila, a fost unul dintre primii care au atacat metoda scolastică, în urma unei analize a tomismului de o impresionantă competenţă.[38] Au fost capabili să apere ortodoxia pe terenul metodei teologice Iosif Vryennius, Angelus Panaretus, patriarhul Philoteus, George Boilas etc. Alţii, precum Nicolae Cabasila, au preferat să se opună tomismului cu dovezi din Părinţi şi din Scriptură. În ciuda prieteniei sale cu Demetrius Cydones şi a familiarităţii sale cu izvoarele apusene, teologia sa a rămas înrădăcinată în Părinţii Bisericii şi în palamism.[39] Este adevărat că iniţial Cabasila a fost atras de intelectualismul varlaamit, dar în urma explicaţiilor lămuritoare ale Sfântului Grigorie Palama din scrierile şi corespondenţa sa, Cabasila a optat pentru palamism.[40] De altfel, Sfântul Nicolae Cabasila este conside-

[35] Dimitrie Cydones a găsit reperul şi criteriul suprem al înţelepciunii nu la Părinţii Bisericii, nu în tradiţia Bisericii comună Romei şi Constantinopolului din primul mileniu creştin, ci la filosofii greci din Antichitate. Astfel, după cum el însuşi mărturisea (într-o scrisoarea către filosoful George din 1367), preferinţa sa pentru Toma de Aquino a fost în primul rând determinată de superioritatea acestuia faţă de Platon, iar în tratatul său *De contemnenda morte* „discută nemurirea în termeni pur platoni, fără vreo singură referire la credinţa creştină" (John Meyendorff, *Teologia bizantină*, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 142). Este relevant că Cydones a scris mai multe tratate în apărarea lui *Filioque* din punct de vedere tomist şi că a rămas până la moarte un promotor asiduu al unirii (*ibidem*).

[36] *Ibidem*

[37] *Ibidem*, p. 319

[38] *Ibidem*

[39] *Ibidem*

[40] Marie-Hélène Congourdeau, *Nicholas Cabasilas et le Palamisme*, în *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Firenze, 2004, pp. 191-211

rat unul din cei mai creativi teologi palamiţi[41], în special în domeniul teologiei liturgice şi sacramentale, în care a excelat printr-o interpretare realistă, centrată pe euharistie, refuzând excesele hermeneuticii simboliste ale unora din predecesorii săi.

2. Discuţii în teologia ortodoxă contemporană cu privire la controversa isihastă

În ciuda sesizării continuităţi istorice a practicii rugăciunii isihaste, Meyendorff, nerămânând străin de unele prejudecăţi occidentale, „a ezitat să recunoască în multe din scrierile sale legătura evidentă dintre isihasm şi cele mai vechi practici creştine", ba chiar a avansat şi „anumite idei bizare şi neîntemeiate despre influenţa unor tradiţii religioase noncreştine asupra isihaştilor."[42] Aceste ambiguităţi au fost respinse însă categoric de Vladimir Lossky, care identifică principiile isihaste cu însăşi tendinţa vie a vechii teologii creştine, şi ca o încununare a spiritualităţii şi teologiei patristice, şi de Părintele George Florovsky, care „asociază în mod explicit isihasmul cu consensul patristic, parte a unei tradiţii neîntrerupte care începe cu primi autori creştini şi chiar cu Sfânta Scriptură" (vezi capitolul 7, *Sfântul Grigorie Palama şi Tradiţia Părinţilor*, George Florovsky, *Scriptură, Biserică, Tradiţie*, Editura Platytera, Bucureşti, 2005). Este în specificul teologiei istorice apusene, protestante îndeosebi, de a sesiza şi accentua diferenţele şi discontinuităţile, pe când teologia ortodoxă evidenţiază continuitatea şi unitatea teologiei şi spiritualităţii creştine în diversitatea experienţei ei istorice şi culturale.

Cercetând premisele disputelor palamite, John Meyendorff a lansat teza de asemenea controversată, potrivit căreia acestea au fost rezultatul unei crize interne a gândirii religioase bizantine, ascunsă în spatele credinţei exterioare în dogmele celor 7 Sinoade Ecumenice, şi că au reprezentat apogeul unui conflict latent dintre adepţii elenismului umanist, care urmăreau restaurarea neoplatonismului, şi promotorii unei teologii pur orto-

[41] Între Palama şi Cabasila, există o „totală unitate de inspiraţie şi de scop: să afirme că părtăşia cu Dumnezeu în Hristos, prin Duhul Sfânt, constituie singurul sens al vieţii umane. [...] Ceea ce Palamas redă prin termeni conceptuali, Cabasilas a exprimat ca o realitate existenţială nu numai pentru monahii isihaşti, ci şi pentru fiecare creştin. Ca să înţelegem realizările teologice din Bizanţul secolului al XIV-lea, este important să-i citim împreună pe Palamas şi Cabasilas." (John Meyendorff, *Teologia bizantină*, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, pp. 144-145). Chiar dacă Cabasila nu l-a citat explicit pe Palama, în lucrarea sa *Viaţa în Hristos* a parafrazat nu de puţine ori pasaje din *Triadale* lui Palama. Mai mult, a scris un „violent opuscul împotriva antipalamitului Nichifor Gregoras", iar scrierile sale cele mai importante constituie un „manifest implicit contra ideologiei umaniştilor", chiar dacă unii din ei erau prietenii săi personali. (*ibidem*)

[42] Arhiepiscop Chrysostomos, *Relaţiile dintre ortodocşi şi romano-catolici de la Cruciada a IV-a până la controversa isihastă*, Editura Vremea, Bucureşti, 2001, p. 226

doxe şi a unei spiritualităţi pregnant monahale, independente faţă de filozofie[43]. Astfel de tendinţe nu puteau coexista în Răsăritul ortodox, căci, pe de o parte, neoplatonismul era un sistem cu implicaţii religioase şi teologice, nu doar filosofice, iar pe de altă parte pentru Părinţii greci şi mai ales pentru isihaşti[44] nici o lucrare şi activitate omenească nu putea fi lăsată în afara experienţei vieţii duhovniceşti, deci nici filosofia nu se putea exersa autonom faţă de dogmă. Simplificând, pentru Meyendorff controversa isihastă aproape că se reduce la o ceartă „domestică" între curentul umanist şi cel monahal, între filozofie şi teologie. Meyendorff – influenţat de istoriografia şi teologia apuseană – a accentuat în mod exagerat rădăcinile istorice locale şi etiologia internă a conflictului, refuzând să vadă în el ciocnirea dintre teologia răsăriteană şi cea occidentală. În realitate însă – cum au arătat Romanides, Matsoukas, Stăniloae şi alţi teologi ortodocşi – disputa isihastă a evidenţiat confruntarea a două moduri de teologhisire fundamental şi ireductibil distincte: cel apusean – naturalist, speculativ, raţionalist, analitic, ipotetic şi simbolic riscând agnosticismul, şi cel răsăritean – supranatural, inspirat, contemplativ, duhovnicesc, harismatic, întemeiat în primul rând pe Revelaţia supranaturală şi pe darurile supranaturale ale Duhului, iar apoi descriptiv, realist, existenţial, integral, fără a exclude în vreun fel raţiunea umană. Nu a fost efectiv o ceartă între filozofie şi teologie, ci au fost discutate locul şi funcţionalitatea filosofiei în raport cu teologia. După cum sublinia Papadakis, „într-un grad neobişnuit, istoria intelectuală bizantină nu a fost o luptă între filozofie şi teologie. Un interes intens şi susţinut faţă de antichitate a fost mereu în centrul aşa-numitei renaşteri bizantine. Altfel spus, învăţătura greacă nu a fost niciodată respinsă de Biserică sau de cercurile intelectuale bizantine. De-a lungul Evului Mediu, moştenirea Antichităţii a fost o componentă esenţială a „curriculum"-ului şcolii bizantine. Palama însuşi excela într-un asemenea studiu; logica aristotelică făcea parte din arsenalul său intelectual şi a fost folosită deschis împotriva adversarilor."[45] Palama considera filosofia, alături de ştiinţă, ca unul din darurile naturale ale lui Dumnezeu, astfel încât ea trebuie cinstită şi folosită ca atare. El considera inadmisibil doar gradul suprem de autoritate conferită filosofiei de Varlaam, care o ridica până la nivelul Revelaţiei dumnezeieşti şi a cunoaşterii supranaturale a profeţilor, apostolilor şi sfinţilor de Dumnezeu purtători. Sfântul Grigorie Palama nu a fost „anti-intelectual" şi nici „anti-umanist", cum este caracterizat încă de unii critici moderni, ci „în susţinerea pe care o face înaltei demnităţi a omului (chemat încă din această viaţă la îndumnezeire şi implicând şi raţiunea în acest pro-

[43] John Meyendorf, *op. cit.*, pp. 77-78

[44] În sânul tradiţiei isihaste domnea concepţia că omul în întregul său, cu minte, inimă şi trup, era chemat încă din această viaţă la îndumnezeire. (*Ibidem*, p. 78)

[45] Papadakis, *op. cit.*, p. 293

ces – n.n.), el trebuie considerat unul din cei mai mari umanişti ai renaşterii Paleologiene”[46]

Şi alte opinii exprimate de Meyendorff în lucrarea sa *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* au făcut obiectul criticii acide a lui John Romanides din studiul său *Notes on the palamite controversy and related topics*.[47] „Meyendorff, investigând isihasmul, se situează permanent în cadrul unui paralelism filosofic şi teologic, identificând uneori o terminologie şi o exprimare comune la Varlaam şi la isihaşti, care există însă în afara criteriului ultim al experienţei împărtăşite.”[48] Astfel, Meyendorff susţine că Varlaam din Calabria era „la curent” cu tradiţia isihastă şi cu „mistica Părinţilor în general”, dar în realitate calabrezul nu era capabil să sesizeze ideile fundamentale ale isihasmului, iar pe Părinţi îi citează eronat şi inadecvat. Romanides acuză pe Meyendorff că, întrucâtva asemănător lui Varlaam, dar desigur la alt nivel, nu a înţeles corect modelul soteriologic dinamic al isihaştilor[49], nici antropologia presupusă de rugăciunea neîncetată a isihaştilor. Trăirea şi cunoaşterea Bisericii este „*produsul* îndumnezeirii omului: este trăirea în chiar Trupul lui Hristos, în care omul este născut din nou. Este soborul sfinţilor şi a celor ce luptă (...) pentru renaşterea întru Hristos. (...) Cunoaşterea lui Dumnezeu de către om nu este pentru isihaşti o simplă problemă a circumstanţelor externe ale vieţii charismatice a Bisericii, ci procesul prin care, în şi prin Tainele pline de putere ale Bisericii şi trăirea rugăciunii interioare, sufletul şi trupul unei persoane sunt purificate (...), transformate de Lumina necreată.”[50] Isihaştii înţelegeau metoda de rugăciune şi practicile ascetice ca mijloace indispensabile pentru purificarea şi transformarea omului.[51]

Romanides observă că „Meyendorff dezvoltă teoria ciudată potrivit căreia atât Varlaam, cât şi Palama aparţin tradiţiei isihaste, cu diferenţa că Calabrezul este un membru al tradiţiei antropologice dualiste origeniste, evagriene, nyssene, pseudo-dyonisiene, platonice, în timp ce Sf. Grigorie Palama este moştenitor mai ales al tradiţiei antropologice moniste biblice, stoice, macariene, cu toate că şi el foloseşte în întregime terminologia celuilalt grup. După Pr. John Meyendorff, ambii acceptă practica isihastă a rugăciunii neîncetate, cu diferenţa, că Calabrezul o concepe ca o pasivă destru-

[46] R. E. Sinkewics, *Christian theology and the renewal of philosophical and scientific studies in the early fourteenth century: The Capita 150 of Gregory Palamas*, Medieval Studies, no 48, 1986, p. 335, p. 351

[47] Redăm principalele idei din acest studiu, datorită relevanţei lor pentru întreaga problematică a controversei isihaste în teologia ortodoxă contemporană, ca şi pentru perspectiva tematică de abordare a lucrării noastre. Studiul nu a fost încă receptat în teologia ortodoxă românească.

[48] Arhiepiscop Crysostomos, *op. cit.*, p. 216

[49] *Ibidem*, pp. 214-216

[50] *Ibidem*, p. 215

[51] *Ibidem*, p. 219

pare a intelectului (nous), stare la care facultăţile pasive ale sufletului şi trupului nu iau parte, în timp pentru Sf. Grigore ea este o stare activă în care omul, cu suflet şi trup, participă în întregime."[52]

În realitate, arată Romanides, Varlaam nu a înţeles rugăciunea neîncetată (la care îndeamnă Sfântul Apostol Pavel) ca pe o pasivă destrupare, ci ca stare de har habitual irezistibil în care nu se poate face decât ceea ce Dumnezeu voieşte, adică un activism specific concepţiei latine post-augustiniene. Varlaam pur şi simplu nu credea că poate exista o rugăciune neîncetată propriu-zisă, altfel decât în aceşti termeni. Starea cea mai înaltă o numeşte *rugăciune noetică* (distinctă de cea *neîncetată*), înţelegând-o pe aceasta ca pe o intuiţie intelectuală ecstatică non-discursivă. Pentru Sfântul Grigorie Palama însă rugăciunea neîncetată şi cea noetică sunt unul şi acelaşi lucru.[53] „Facultatea noetică este eliberată prin puterea Sfântului Duh de sub influenţele trupului şi intelectului discursiv şi este angajată neîntrerupt numai în rugăciune. Lucrul cel mai fascinant despre această stare de rugăciune actuală, aşa cum o descrie cu claritate Palama, este acela că, în timp ce facultăţile fizice şi intelectuale nu mai exercită nici o influenţă asupra facultăţii noetice, ele sunt dominate de rugăciunea neîncetată a facultăţii noetice într-o asemenea manieră încât ele sunt spiritual purificate şi insuflate şi *în acelaşi timp ele se pot angaja în activitatea lor normală*."[54] (Desigur, există o stare şi mai înaltă decât rugăciunea noetică neîncetată, dar, după Sfântul Grigorie Palama, aceea nu mai e propriu-zis rugăciune, ci o unire extatică îndumnezeitoare, ce poate fi caracterizată numai de termeni paradoxali: vedere mai presus de vedere a Sfintei Lumini, nu cu propria minte, ci prin Duhul Sfânt, neştiinţă totală ce cunoaşte tainele dumnezeieşti etc.) Acesta este, după Romanides, miezul controversei despre rugăciune dintre Varlaam şi Palama, şi aici se află distincţia crucială între concepţia neoplatonică şi cea isihastă. „Această diferenţă fundamentală dintre spiritualitatea isihastă şi misticismul de tip neoplatonic clarifică una dintre cele mai importante diferenţe dintre spiritualitatea răsăriteană şi cea a creştinătăţii apusene. În timp ce în Apus se face o distincţie (prea categorică – n. n.) între starea activă şi cea contemplativă a vieţii creştine, în Răsărit (la limită vorbind – n. n.) nu există o astfel de distincţie. Căutarea şi darul rugăciunii neîntrerupte nu presupune o viaţă contemplativă şi nu e o umblare după experienţe extatice, ci mai degrabă face posibil un înalt nivel de activitate insuflată duhovniceşte. Astfel, în spiritualitatea răsăriteană tradiţională nu *administratorul*, pus în contrast cu *contemplativul* (s.

[52] John Romanides, *Notes on the palamite controversy and related topics*, part II, in The Greek Orthodox Theological Review, Volume IX, Number 2, 1963-1964, p. 227 (http://www.romanity.org/htm/rom.15.en.notes_on_the_palamite_controversy.02.htm#s1)
[53] *Ibidem*
[54] *Ibidem*, p. 229

n.), e acela care face episcopul ideal, ci mai degrabă isihastul. Aşa e descris episcopul de către Sfântul Dionisie Areopagitul. Marii episcopii ai Bisericii Ortodoxe au fost asceţi."[55]

Opinia lui Romanides este corectă în fond, respirând o viziune profund ortodoxă şi duhovnicească, însă ar trebui nuanţată sub două aspecte. În primul rând, după cum chiar Sfântul Grigorie Palama arată, este de trebuinţă începătorilor în practicarea rugăciunii isihaste (şi câţi s-ar putea considera şi atunci şi astăzi avansaţi?) ca până la deprinderea ei să se sustragă de la orice alte activităţi *în timpul* săvârşirii acesteia.[56] În al doilea rând, nu putem generaliza paradigma episcopilor isihaşti care sunt *implicit* şi buni administratori. Pentru că pe de o parte darurile lui Dumnezeu, atât cele naturale, cât şi cele supranaturale, sunt împărţite (cel puţin în ce priveşte măsura lor), iar pe de altă parte istoria însăşi ne-a arătat cazuri de episcopi asceţi şi rugători care nu au fost şi buni administratori, cum a fost, de pildă, Sfântul Grigorie de Nyssa. Oricum, este remarcabilă opinia lui Romanides potrivit căreia „s-ar putea spune într-un sens foarte real că în Biserica Ortodoxă nu există mistici"[57], desigur, dacă înţelegem mistica drept o căutare a unei contemplaţii pure, o umblare după vedenii şi o disprețuire a vieţii active, pentru că în spiritualitatea ortodoxă lucrarea rugăciunii, trezia, privegherea, meditaţia asupra Scripturii, postul şi asceza stau sub semnul *praxis*-ului, iar nu al contemplaţiei pasive. În scrierile isihaste există atenţionarea insistentă adresată practicanţilor ca facultatea lor noetică să rămână concentrată doar asupra rugăciunii şi să nu primească vedenii. După isihaşti, lucrarea/energia facultăţii noetice trebuie circumscrisă prin rugăciune în trup, mai concret în inimă – cămară a cugetărilor, organ al puterii mintale şi tron al harului, căci „a scoate mintea afară din trup (cum propunea Varlaam) ca afară să se întâlnească cu vederile spirituale, e cea mai mare dintre rătăcirile eline, rădăcina şi izvorul oricărei erezii; e invenţia şi inspiraţia demonilor, cauza demenţei şi produsul extravaganţei."[58]

Meyendorff proiectează asupra isihaştilor viziunea unei mistici „incarnaţionale", pur sacramentale, considerând că numai în virtutea Întrupării şi a Tainelor Bisericii, e posibilă experienţa isihastă şi vederea Luminii necreate[59], care, în afara acestora, ar rămâne exterioară şi simbolică. Meyendorff ignoră multe din argumentele pe care Palama însuşi le aduce în controversa

[55] *Ibidem*, pp. 229-230
[56] Altfel spus, în timp ce te rogi să nu faci altceva, dar în timp ce faci altceva să te rogi.
[57] *Ibidem*, p. 230
[58] Sfântul Grigorie Palama, tratat 2, triada I, trad. Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 169
[59] John Romanides, *op. cit.*, pp. 233-234, p. 237 (http://www.romanity.org/htm/rom.15.en.notes_on_the_palamite_controversy.02.htm#s2)

cu Varlaam: 1. faptul că aceeaşi Lumină necreată i-a luminat şi pe cei de dinainte de Întrupare şi de constituirea Bisericii, făcându-se văzută îngerilor, lui Moise[60], lui Melchisedec, profeţilor Vechiului Testament, precum şi Apostolilor, la Schimbarea la Faţă a Domnului pe muntele Tabor; 2. faptul că Apostolii au văzut slava Domnului nu prin mijloace create, ci prin puterea Sfântului Duh, pentru că numai în Lumina necreată poate fi văzută Lumina necreată – principiu epistemologic fundamental al tradiţiei răsăritene[61]; 3. faptul că nu numai trupul lui Hristos, ci şi norul luminos care a coborât peste Apostoli izvora aceeaşi slavă dumnezeiască; 4. faptul crucial că Lumina de pe Faţa lui Hristos i-a luminat pe Apostoli din afara lor numai întrucât aceeaşi Lumină i-a luminat în acelaşi timp dinăuntrul lor, iar nu traversând aerul, ajungând la simţuri şi apoi în minte, ca o lumină creată; 5. că apariţiile spirituale luminoase pur exterioare sunt demonice (după cum Meyendorff însuşi recunoaşte în alt loc); 6. faptul că vederea Luminii nu e proprie nici simţurilor, nici minţii omului, ci le transcende pe ambele, făcând însă întreg omul, cu simţurile şi cu mintea transfigurate, să participe la această vedere îndumnezeitoare[62]; 7. faptul că Lumina este „de sine văzătoare", „auto-văzătoare", că Dumnezeu este Cel ce vede, Cel prin care Se vede, şi Cel ce este văzut[63], iar omul într-un mod tainic şi mai presus de minte este făcut participant la această vedere dumnezeiască. Prin urmare, hristocentrismul duhovnicesc al isihaştilor, ca şi al Părinţilor în general, cu toate că implică necesitatea împărtăşirii cu Sfintele Taine[64] pentru cei ce actual fac parte din Trupul Bisericii, nu poate fi redus la acestea, cum credea Meyendorff. Nici pentru Dionisie, nici pentru Palama, Botezul şi participarea sacramentală la Trupul lui Hristos nu sunt *încă* unirea cu Dumnezeu, ci unirea cu Dumnezeu este echivalată cu vederea Luminii necreate şi îndumnezeirea.[65]

Romanides demonstrează, de asemenea, că este greşită opinia lui Meyendorff potrivit căreia Sfântul Grigorie Palama ar fi aplicat „corective hristologice"[66] apofatismului platonic al Sfântului Dionisie (pseudo) Areopagitul, în timp ce Varlaam i-ar fi fost acestuia un discipol şi un interpret mai fidel. Şi Alexander Golitzin respinge teza „corectivului palamit" apli-

[60] De altfel, urcuşul lui Moise pe muntele Sinai a fost considerat de Sfinţii Părinţi (Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazians, Maxim Mărturisitorul, Nil, Grigorie Palama etc.) ca „tip" al urcuşului mistic, până la treapta cea mai înaltă, a îndumnezeirii.

[61] *Ibidem*, p. 235

[62] *Ibidem*

[63] Altfel spus, Lumina necreată, ce luminează pe cei îndumnezeiţi, este şi „subiectul", şi „obiectul", şi „mediul" vederii lor.

[64] De altfel, Sfântul Grigorie Palama recomandă împărtăşirea deasă cu Trupul şi Sângele lui Hristos.

[65] *Ibidem*, p. 243

[66] *Ibidem*, p. 239 (http://www.romanity.org/htm/rom.15.en.notes_on_the_palamite_controversy.02.htm#s3)

cat lui Dionisie, considerând că această teză reprezintă o concesie făcută de Meyendorff receptării apusene a Sfântului Grigorie Palama.[67]

În realitate, se poate constata pe baza textelor că gândirea palamită şi cea dionisiană sunt identice în toate aspectele esenţiale: lumina taborică este şi pentru Sf. Dionisie o lumină a veacului viitor, veşnică şi necreată; „întunericul divin" nu este întunericul căii negative intelectuale şi al intuiţiei non-discursive, ci este Lumină neapropiată, datorită strălucirii transcendente şi abundenţei revărsării de Lumină[68]; ceea ce văd cei îndumnezeiţi nu sunt nicidecum simboluri, ci folosesc simboluri, imagini şi concepte doar pentru a exprima ceea ce au văzut; vederea Luminii e mai presus de simboluri, concepte şi imagini, fiind mai presus de cunoaşterea umană şi de categoriile ei.[69] Acesta e unul din punctele fundamentale în care gândirea Sfântului Grigorie Palama, în perfect acord cu cea a Sfântului Dionisie, se deosebeşte radical de gândirea varlaamită, pentru că pentru Varlaam cea mai înaltă cunoaştere este cea intelectuală, iar singura ei depăşire e tot intelectuală, pe calea negaţiei apofatice sau a intuiţiei intelectuale non-discursive. Pentru Palama însă cunoaşterea intelectuală negativă este una din treptele de jos ale urcuşului îndumnezeitor, ea corespunzând cu vederea de departe şi din afară a întunericului divin, pe care, dacă e să folosim figura tipică a urcuşului lui Moise pe muntele Sinai, putea să îl vadă oricine chiar şi de la poalele muntelui. Însă numai Moise a intrat înlăuntrul întunericului de pe vârful muntelui, unde a văzut negrăita Lumină dumnezeiască a Pantocratorului, care ţine în mâinile Sale articulaţiile cosmosului întreg, ale Cortului ceresc şi pământesc, ale Bisericii, adică legile firii, poruncile dumnezeieşti şi harul desăvârşirii omului şi al transfigurării lumii.

Putem spune astfel că miezul controversei dintre Palama şi Varlaam este discuţia asupra a *ce* au văzut profeţii Vechiului Testament, Apostolii pe muntele Tabor şi asupra a *ce* pot pretinde, deci, că văd isihaştii, adică discuţia asupra *naturii* create sau increate a acelei lumini şi a *teofaniilor* în general. Palama, urmând lui Dionisie şi tradiţiei Părinţilor răsăriteni, afirmă viziunea „i-mediată" a slavei necreate a lui Dumnezeu, în timp ce Varlaam, urmând o tradiţie augustiniană, consideră că nu poate fi vorba decât de nişte simboluri create, imaginare, sau existând momentan, ale divinităţii.[70] Meyendorff face o confuzie de planuri, interpretând simbolismul dionyisian al numelor divine (care *urmează* vederii directe a Luminii necreate în încercarea de a o exprima pentru contemporani), în sensul simbolismului var-

[67] Alexander Golitzin, *Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas*, in St. Vladimir's Theological Quaterly 46:2 (2002), pp. 163-190
[68] John Romanides, *op. cit.*, p. 240, p. 241-242
[69] *Ibidem*, p. 241
[70] *Ibidem*, pp. 243-244 (http://www.romanity.org/htm/rom.15.en.notes_on_the_palamite_controversy.02.htm#s4)

laamit (augustinian) care *precede* înţelegerea conceptuală şi intuiţia intelectuală non-discursivă, acestea reprezentând pentru el vârful cunoaşterii. Pentru Varlaam, ca şi pentru întreaga tradiţie latină a lui *credo ut intelligam,* fiecare nivel al cunoaşterii lui Dumnezeu este raţional; nu e loc aici pentru o cunoaştere supra-conceptuală sau supra-raţională, de vreme ce „scopul unui simbol revelat e de a transmite concepte”[71]. De aici, arată Romanides, se naşte „încrederea naivă că ar putea cineva să înţeleagă Scriptura doar citind-o”, cu prezumatul ajutor al lui Dumnezeu, sau „ideea prostească” că s-ar putea „aprofunda treptat înţelegerea Revelaţiei şi a adevărurilor dogmatice cu trecerea timpului şi cu ajutorul categoriilor filosofice.”[72] Astfel, „simbolurile biblice ale numelor divine nu vor deveni niciodată parte a metodei de teologhisire a lui *credo ut intelligam* (...) mai ales atunci când acei teologi nu numai că nu au văzut slava necreată a lui Dumnezeu, dar pretind că acei profeţi, apostoli sau sfinţi care au văzut-o, au văzut ceva imaginar sau creat.”[73] În realitate, sfinţii au văzut slava lui Dumnezeu, iar faptul că uneori au fost iniţiaţi sau ajutaţi de îngeri să înţeleagă viziunea pe care au avut-o, nu înseamnă că aceştia au produs vreodată viziunea însăşi sau că au devenit un substitut simbolic pentru Dumnezeu. Viziunea dumnezeiască şi voia lui Dumnezeu exprimată în aceasta e împărtăşită apoi semenilor prin mijlocirea imaginilor, cuvintelor simbolice şi conceptelor, iar aceste simboluri, cuvinte şi înţelesuri devin bază a teologiei simbolice a Numelor Divine, a tradiţiei biblice şi patristice.[74] Astfel, Palama consideră că *lumina*, *focul*, *norul*, *porumbelul* şi, în general, teofaniile nu sunt simboluri create (în scopul unor medieri umane) ale Divinităţii, pentru că realitatea dumnezeiască pe care au văzut-o în mod direct şi ne-mediat Apostolii transcende raţiunea umană, fiind necreată, iar Apostolii au exprimat-o pentru contemporani prin aceste „simboluri lingvistice”, având mintea transfigurată şi raţiunea iniţiată în acest sens.[75]

Romanides pune sub semnul întrebării competenţa filosofică a lui Meyendorff şi consideră cu ironie că „cea mai uimitoare şi revoluţionară afirmaţie a lui John Meyendorff este aceea că Varlaam este în acelaşi timp nominalist şi neo-platonic sau platonic”, pentru că „până acum istoria filosofiei şi teologiei a prezentat aceste tradiţii ca fiind reciproc exclusive”[76]. Evident, Meyendorff nu reuşeşte să demonstreze nominalismul lui Varlaam, nici presupusa sa poziţie pre-protestantă. În realitate, Varlaam nu este deloc

[71] *Ibidem*, p. 244
[72] *Ibidem*
[73] *Ibidem*, p. 245
[74] *Ibidem*, p. 244
[75] *Ibidem*, p. 245
[76] John Romanides, *Notes on the palamite controversy and related topics*, part I, in The Greek Orthodox Theological Review, Volume VI, Number 2, 1960- 1962, p. 187 (http://www.romanity.org/htm/rom.15.en.notes_on_the_palamite_controversy.01.htm)

nominalist, ci platonic, pentru că nominalismul neagă existenţa reală a „universaliilor", adică a ideilor universale sau a noţiunilor generale, în timp ce Varlaam le afirmă realitatea, chiar dacă pare să folosească distincţia formală[77] scotistă[78], în sensul că pentru Varlaam universaliile există real în suflet şi „formal" în esenţa divină. Mai degrabă este nominalist Palama când arată că folosirea universaliilor în chestiunea cunoaşterii lui Dumnezeu este însăşi cauza erorilor filosofice ale grecilor, întrucât proiectează o gândire deterministă asupra naturii divine.[79] „Sfântul Grigorie Palama merge mai departe de distincţia formală scotistă şi face distincţia reală între esenţa şi atributele or energiile lui Dumnezeu, insistând asupra caracterului voliţional şi fără-formă al energiilor necreate, numindu-le *aneideoi* (un evident atac la Platon), *aschimatistoi* şi *thia thelimata*."[80] De asemenea, Palama arată că fiecare creatură, iar nu fiecare gen sau specie, are energia divină necreată corespondentă.[81]

Meyendorff greşeşte şi atunci când deduce din scepticismul lui Varlaam cu privire la demonstrabilitatea lui *Filioque*, un scepticism general al acestuia cu privire la cunoaşterea lui Dumnezeu.[82] *Filioque* îi apare ca imposibil de demonstrat sau infirmat lui Varlaam, numai pentru că el consideră că nu există nici în Revelaţie, nici în raţiunea omului date despre această chestiune, iar această atitudine cu privire la *Filioque* i se pare a fi „cheia apofatică" a unirii Bisericilor. În rest, cum am arătat deja, Varlaam era foarte optimist în ce priveşte cunoaşterea raţională a lui Dumnezeu, negând însă posibilitatea unei cunoaşteri supra-raţionale. În acest context, este eronată opinia lui Meyendorff potrivit căreia Sfântul Grigorie Palama, prin pesimismul său cu privire la posibilitatea cunoaşterii raţionale a lui Dumnezeu, ar fi unul din cei mai augustinieni autori din Răsărit. În realitate lucrurile stau exact invers: Augustin este mai degrabă optimist în ce priveşte capacitatea naturală a omului de a-L cunoaşte pe Dumnezeu (chiar şi prin studiul făpturilor), însă este profund pesimist în ce priveşte voinţa omului de face binele sau de a dori măcar să facă voia lui Dumnezeu, de unde şi accentele sale predestinaţioniste, pe când Palama nu este pesimist cu privire la dorinţa omului de a împlini voia lui Dumnezeu.[83]

---

[77] Distincţia formală, după Duns Scot, este o distincţie intermediară între distincţia reală şi cea conceptuală, nefiind în întregime reală şi nici în întregime conceptuală. Distincţia formală există între lucruri care sunt inseparabile şi indistincte în realitate, dar ale căror definiţii sunt distincte (ex: distincţia dintre proprietăţile personale ale Ipostasurilor şi esenţa divină).

[78] Cardinalul Besarion afirma că Varlaam a introdus argumente scotiste anti-tomiste în teologia bizantină (*ibidem*, p. 188)

[79] *Ibidem*

[80] *Ibidem*

[81] *Ibidem*, p. 188

[82] *Ibidem*

[83] *Ibidem*, p. 191

Se pare că Meyendorff a fost prea impresionat de lucrările anti-latine ale lui Varlaam, şi nu a observat că el ţinea o poziţie pre-scolastică, pe care „şi-a menţinut-o eroic în ciuda tuturor obstacolelor, până la condamnarea sa şi reîntoarcerea în Biserica catolică, unde a devenit episcop. [...] Părintele John nu răspunde niciodată în mod adecvat la întrebarea de ce a venit Varlaam în Răsărit (...) şi apoi a lucrat din greu şi cu patimă pentru unirea cu Apusul pe calea compromisului. O explicaţie a acestor două fapte, fie în termenii tradiţionalei bănuieli a bizantinilor că Varlaam a fost un spion latin, fie în alţi termeni, era de aşteptat de la un asemenea studiu”[84], conchide Romanides.

Cu toate greşelile şi lacunele abordării sale, Meyendorff a avut o contribuţie majoră la cunoaşterea în Occident a teologiei palamite, a descris cu competenţă influenţa acesteia asupra Ortodoxiei slave, şi a indicat corect multe din aspectele teologiei Sfântului Grigorie Palama. Ca atare, el rămâne una din principalele referinţe bibliografice ale teologilor şi istoricilor occidentali (chiar şi a celor ortodocoşi), atunci când tratează despre teologia Sfântului Grigorie Palama sau despre controversa isihastă. Spre exemplu, Yaroslav Pelikan în monumentala sa lucrare *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei* foloseşte aproape exclusiv pe Meyendorff, preluându-i însă şi unele teze, dacă nu eronate, cel puţin unilaterale. Una din aceste teze, prezentă, de altfel, în marea majoritate a lucrările occidentale asupra lui Palama, este cea a noutăţii radicale a teologiei palamite. Aceasta ar fi „o doctrină de o surprinzătoare îndrăzneală şi de o neaşteptată noutate”, aproape ca şi cum „Bizanţul ar fi jurat să acuze de minciună viitoarea sa reputaţie de imobilism dogmatic.”[85] Afirmaţia e adevărată într-un sens şi falsă într-altul. E falsă în înţelesul în care Palama ar fi inventat distincţia dintre esenţa divină şi energiile necreate şi ar fi învăţat o doctrină nouă, fără temei biblic şi patristic, în discontinuitate cu tradiţia teologiei răsăritene. Afirmaţia e corectă în sensul în care teologia adevărată, cea a Părinţilor văzători de Dumnezeu, este mereu nouă în spiritul şi în expresia ei concretă (deşi aceeaşi şi veche în fondul ei dogmatic), fiind călăuzită de Sus să răspundă noilor provocări, nevoilor şi exigenţelor diferite ale fiecărei epoci. Astfel, Palama precizează, detaliază şi dezvoltă sub multe aspecte o învăţătură care a existat mereu[86] în Biserică, dar care nu fusese încă precizată atât de desluşit în scrierile Părinţilor. Dincolo de această precizare, Pelikan expune corect doctrina palamită. El observă similaritatea dintre Palama şi Simeon Noul Teolog, şi rolul lui Palama de sistematizator al învăţăturilor Simeon

[84] *Ibidem*

[85] Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, Volumul II, *Spiritul creştinătăţii răsăritene (600-1700)*, pp. 286-287

[86] Vezi, spre exemplu, studiul lui Alexis Torrance, *Precedentes for Palamas Essence and Energies Theology in the Cappadocian Fathers*, Vigilae Christianae 63 (2009), Brill, pp. 47-70

Noul Teolog. Arată că contrastul dintre teologia filosofică a lui Varlaam şi teologia practică şi duhovnicească a Părinţilor are rădăcini istorice vechi, vizibile încă de la „diferenţa dintre axioma socratică „Cunoaşte-te pe tine însuţi" şi îndemnul mozaic „Ia seama asupra ta". Prima cerea cunoaşterea de sine, cea de-a doua, autodisciplinare prin harul lui Dumnezeu."[87]

După cum bine s-a arătat, Grigorie Palama a sintetizat trei teme ale spiritualităţii răsăritene: „teologia ca apofatism, revelaţia ca lumină şi mântuirea ca îndumnezeire."[88] După Palama, greşeala teologiei apofatice convenţionale (a negaţiei intelectuale) era aceea că nu era îndeajuns de apofatică, pentru că Dumnezeu transcende nu numai afirmaţia, ci şi negaţia. Dumnezeu nu este numai incognoscibil, ci şi „supraincognoscibil".[89] Tot astfel, se poate spune că teologia catafatică este neîndestulătoare, nu pentru că este afirmativă, ci pentru că nu este niciodată îndeajuns de afirmativă, adică atât cât ar necesita infinitatea actuală şi absolută a lui Dumnezeu.[90] Sesizarea incomprehensibilităţii şi incomensurabilităţii lui Dumnezeu aruncă ea însăşi o uriaşă lumină asupra tuturor, sublinia Pr. Stăniloae. Astfel, cunoaşterea catafatică are mereu trebuinţă de ajutorul şi „corectivul" cunoaşterii apofatice, care, după cum arăta Pr. Stăniloae, îndreaptă termenii cunoaşterii catafatice spre un sens mai adânc şi spre un înţeles tot mai propriu acestora.[91] Apofatismul asigură transparenţa conceptelor[92], care, strict catafatic, ar deveni idoli ai gândirii. Cunoaşterea catafatică este la rândul ei indispensabilă pentru cunoaşterea apofatică ca punct de plecare şi articulare conceptuală dinamică a acesteia, dar şi ca expresie finală în cuvânt, pentru că există termeni afirmativi ai Revelaţiei care nu admit depăşire (spre exemplu, numirile Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh, realitatea Întrupării şi a Învierii percepută prin credinţă, dragostea lui Dumnezeu etc). Am putea

[87] Pelikan, *op. cit*, p. 288
[88] *Ibidem*, p. 289
[89] *Ibidem*, p. 290
[90] Cunoaşterea catafatică rămâne mereu încărcată de negaţia intrinsecă oricărei afirmaţii *finite*, sub imperiul *limitelor* existenţei şi cunoaşterii făpturilor create. Neputând depăşi referinţa analogică la cele create şi finite, cunoaşterea catafatică analogic-conceptuală nu poate atribui lui Dumnezeu calităţi *actual* infinite (în sensul unei cunoaşteri reale), ci doar extensia *potenţial* infinită a atributelor finite cunoscute real în experienţa acestei lumi. Infinitul potenţial nu este un infinit suficient de afirmativ, ci poartă continua auto-negativitate a finitului în încercarea sa de a se depăşi; este o construcţie a minţii, un infinit pur procesual, care operează sub categoria transcendentală a temporalităţii, iar nu sub cea transcendentă a eternităţii, şi nici sub cea intermediară a eonilor angelici. În plan spiritual, aceasta s-ar traduce prin aceea că Dumnezeu în infinitatea Sa (fiinţială şi ipostatică) nu poate fi cunoscut prin înălţarea minţii, nu poate fi cuprins în nici un fel de mintea umană. Ci este necesară acea stare de tăcere şi smerenie a minţii, în care cunoscând omul că Dumnezeu nu poate fi nicidecum gândit şi cuprins de minte în prezenţa Sa ipostatică infinit actuală şi infinit smerită, aşteaptă în curăţie şi răbdare venirea lui Dumnezeu la el prin harul Său necreat.
[91] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.I, ediţia a III-a, EIBMBOR, Bucureşti, 2003, pp. 115-117
[92] *Ibidem*, p. 129 şi urm.

vorbi de un *continuum transcendental catafatic-apofatic* care face posibilă cunoaşterea lui Dumnezeu, în măsura în care El se descoperă actual şi personal prin energiile necreate. În teologia ortodoxă contemporană, viziunea cea mai echilibrată asupra cunoaşterii lui Dumnezeu, în acelaşi timp şi în egală măsură catafatice şi apofatice, cred că aparţine Părintelui Dumitru Stăniloare, care aduce un corectiv tendinţei apofatice excesive din teologia rusă, cu referire la Vladimir Lossky. Părintele Dumitru Stăniloae în *Teologia Dogmatică* vorbeşte de 2 grade simultane de apofatism, corespondente distincţiei palamite fiinţă/energii: apofatismul a ceea ce nu poate fi definit, dar poate fi experiat (energiile necreate împărtăşite); şi apofatismul a ceea ce nu poate fi nici exprimat, nici experiat în vreun fel[93] (fiinţa divină inaccesibilă). Stăniloae arată că „Apofaticul are ca bază ultimă Persoana; şi de aceea nici acest apofatic nu înseamnă o totală închidere a lui Dumnezeu în El Însuşi,"[94] întrucât „Persoana Lui transcende chiar infinitatea Lui"[95]. În *Ascetica şi Mistica Ortodoxă* aprofundează şi detaliază tema, într-un mod în întregime palamit, vorbind despre 3 grade de apofatism: apofatismul cunoaşterii negative intelectuale (vederea de departe a întunericului divin), apofatismul rugăciunii şi al trăirii duhovniceşti (vederea strălucirii propriei minţi ca efect al harului sau vederea „indirectă" a Luminii divine oglindite în mintea curăţită) şi apofatismul vederii Luminii necreate (intrarea înlăuntrul întunericului divin şi vederea „directă" a slavei lui Dumnezeu, fără medierea a ceva creat). Pe această din urmă treaptă, cel îndumnezeit şi plin de lumina slavei lui Dumnezeu, sesizează nu numai inaccesibilitatea absolută a fiinţei divine, ci şi faptul că există încă un izvor infinit de lumină neîmpărtăşită încă, în care va înainta la nesfârşit[96]. „Acest har era o realitate atât de puternică, încât atunci când era conferit „celor ce au pus un început", îi putea ridica „deasupra tuturor veacurilor şi timpurilor şi locurilor", dându-le – după har, nu după natură – participarea la însăşi veşnicia lui Dumnezeu."[97] Sau, cum spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul, „când omul este îndumnezeit prin har, el devine tot ceea ce este şi Dumnezeu, afară de identitatea după fiinţă"[98].

Este de subliniat că energia divină e fiinţială, iar nu ipostatică, în sensul că energia divină nu are un ipostas propriu, şi nu există o energie a Tatălui, alta a Fiului şi alta a Duhului Sfânt, ci o singură energie izvorând din fiinţa divină, strălucind şi manifestându-se etern „din Tatăl prin Fiul în Duhul

[93] *Ibidem*, p. 125
[94] *Ibidem*, p. 126
[95] *Ibidem*, p. 124
[96] Idem, *Ascetica şi mistica ortodoxă*, vol.II, Editura Deisis, Alba-Iulia, 1993, pp. 53-61
[97] Jaroslav Pelikan, *op. cit*., p. 293
[98] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* 41 [PG 91: 1308], PSB, vol. 80, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, p. 262

Sfânt". În acest sens, ea se identifică cu viaţa dumnezeiască. Corespunzător structurii trinitare (unul fiinţial/multiplu ipostatic) există un unu-multiplu energetic. Energia se comunică în afară, se împărtăşeşte ierarhic, diferenţiat şi multiplu unei făpturi diferenţiate şi multiple, fără a-şi pierde prin aceasta caracterul unitar, necreat şi transcendent. În acest sens, se poate vorbi de mai multe energii ale Duhului şi se poate spune că energiile sunt en-ipostaziate, personalizate, adică se manifestă „într-un ipostas divin dumnezeiesc, potrivit proprietăţilor lui idiomatice, sau omenesc, prin unirea cu sufletul omenesc pe care îl face părtaş Duhului Sfânt, îndumnezeindu-l"[99].

Una din contradicţiile interioare ale gândirii anti-palamiţilor este aceea că ei pe de o parte identificau fiinţa lui Dumnezeu cu harul care izvorăşte din ea (întrucât nu admiteau distincţia palamită dintre esenţă şi energie), iar pe de altă parte susţineau că harul este de natură creată.[100]

Pe scurt, distincţia esenţă divină/energii necreate e necesară pentru a păstra realitatea îndumnezeirii omului, fără a cădea în panteism. Dumnezeu este deopotrivă participabil (după energii) şi neparticipabil (după fiinţă), iar omul devine dumnezeu prin har, nu prin natură. Această antinomie constituie miezul doctrinei palamite şi arată că „secretul Ortodoxiei Părinţilor stă în capacitatea lor de a respecta ambele aspecte ale unui adevăr care era dialectic.[...] În acest caz erezia nu ar consta într-atât în negarea totală a unei dogme ortodoxe, cât în aderarea la unul dintre polii unei dogme dialectice în detrimentul celuilalt pol aparţinând aceleiaşi dogme. Corectitudinea învăţăturii prezente a unui eretic nu se putea constitui automat într-o garanţie a ortodoxiei lui, căci ar fi existat posibilitatea ca aceasta să fi fost obţinută prin sacrificarea unui alt aspect al adevărului de care era inseparabilă."[101]

Este important să subliniem faptul că atunci când Varlaam a sugerat că neînţelegerile dintre el şi Palama ar fi doar la nivelul cuvintelor şi al exprimării, Palama a respins categoric această posibilitate, arătând că „noi discutăm în contradictoriu despre dogme şi fapte", nu despre vorbe. Căci dogmele şi faptele, nu vorbele, alcătuiesc conţinutul tradiţiei ortodoxe.[102]

Controversa isihastă a determinat „ruptura definitivă cu doctrina apuseană"[103] Chiar dacă controversele palamite nu se pot suprapune exact peste disputa unionişti-antiounionişti[104], totuşi gândirea şi atitudinea lui Varlaam[105], în mod corect percepute de palamiţi ca produse ale tradiţiei

[99] Parascheva Grigoriu, Prefaţă la *Sfântul Grigorie Palamas, Epistole Dogmatice, I*, Anastasia, 2009, p. 16, pp. 10-17
[100] *Ibidem*, nota 35, p. 33
[101] Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, p. 289
[102] *Ibidem*
[103] *Ibidem*, p. 295
[104] Dintre opozanţii lui Palama, numai Varlaam şi Prochuros Cydones (din faza I şi IV a disputelor) erau pro-unionişti şi pro-catolici, în timp ce Akindin şi Gregoras (din faza II şi III a disputelor) erau anti-catolici.
[105] Teologia sa augustiniană, minimalizarea lui *Filoque* şi susţinerea compromisului dogmatic, ata-

şi modului de teologhisire apusean, străine de credinţa şi trăirea Bisericii Ortodoxe, au sporit sentimentele antiunioniste în Biserica Răsăriteană.[106]

Este interesantă opinia potrivit căreia palamismul a dat un temei teologic puternic rezistenţei ortodoxe în faţa pretenţiilor de supremaţie ale papei. În spiritualitatea răsăriteană isihastă fiecare om este chemat la îndumnezeirea prin har şi unirea cu Dumnezeu, desăvârşire care odată atinsă, în smerenie şi conştiinţa failibilităţii, îi conferă maximul de autoritate spirituală şi putere harismatică, în dragoste şi în adevăr. Monarhia papală a ajuns însă să conceapă şi să revendice numai pentru episcopul Romei (în virtutea alegerii lui în acel scaun) un astfel de statut de autoritate[107], înstrăinându-l de esenţa lui comunional-eclesială şi spirituală, instituţionalizându-l şi politizându-l.

În urma controverselor palamite s-a fundamentat dogmatic o experienţă duhovnicească în cel mai înalt grad reprezentativă pentru ortodoxie – rugăciunea isihastă, experienţa comuniunii şi unirii reale cu Dumnezeu prin harul necreat, în opoziţie cu intelectualismul scolastic care menţine distanţa între om şi Dumnezeu. S-a realizat ultima mare sinteză teologică a spiritualităţii ortodoxe. S-a arătat că nu se poate face unire între Biserici peste deosebirile dogmatice, fiindcă dogmele sunt rezultatul prezenţei reale a lui Hristos, care este Adevărul veşnic. Victoria palamismului va marca profund destinul ulterior al Bisericii răsăritene, va avea o enormă influenţă în lumea slavă, va asigura rezistenţa şi supravieţuirea creştinismului răsăritean sub lunga stăpânire turcească, va alimenta moştenirea a ceea ce Nicolae Iorga numea „Bizanţ după Bizanţ" şi va consolida Biserica în faţa spiritului secular, relativist şi dizolvant al modernităţii.

curile împotriva isihaştilor, reîntoarcerea sa în sânul Bisericii catolice etc.

[106] Arhiepiscop Crysostomos, *op. cit.*, pp. 220-221

[107] *Ibidem*, pp. 222-223

GRIGORIE PLETOSU – *DOGMATICA ORTODOXĂ* – 110 ANI DE LA APARIȚIE

DACIAN BUT-CĂPUŞAN

Grigorie Pletosu – *Orthodox Dogmatic* - 110 Years from Appearance.

An important paper published in the late nineteenth century in Transylvania is that of the father Grigorie Pletosu from Năsăud Orthodox Dogmatic.

This handbook for secondary education, but also for theological seminaries is developed in a style of school, contains valuable elements and presents correctly the teaching of Orthodox faith, with foreign influences, which were frequent in that epoch - we refer at West Rationalism – and uses the terminology of that period. The level of approaching is middle. The scriptural argumentation is rich, lacking not the patristic one.


DOGMATICA ORTODOXĂ

DE

GREG. PLETOSU,
protoiereŭ, profesor gimnasial.

Carte aprobată de Prea-veneratul Sinod arhidiecesan greco-oriental.

NĂSĂUD.
TIPARUL TIPOGRAFIEI ARCHIDIECESANE ÎN SIBIIŬ
1889.

1028.

The reader has in this book a comprehensive exposure to the doctrine of the Church and further proof of the formal progress of dogma. It, as the author expressed the hope in its preface: „contributes to the awakening and strengthening religious and moral sentiment and religious consciousness in the spirit of our Orthodox Church".

Grigorie Pletosu 's Orthodox Dogmatic remains a moment in the history of the Romanian Orthodox Dogmatic Theology.

În arealul transilvan, aflat sub stăpânire străină până la începutul secolului al XX-lea, şcolile teologice au apărut destul de timpuriu, dar şcoli secundare cu predare în limba română erau puţine. În anul 1863 se înfiinţa Gimnaziul din Năsăud, cu predare în limba română, al patrulea din Transilvania, după cele de la Blaj (1754), Beiuş (1828) şi Braşov (1850). Religia era una dintre disciplinele fundamentale, ce ocupa primul loc în planurile de învăţământ. Dogmatica este cea mai importantă disciplină a Teologiei, mama şi regina Teologiei, coloana vertebrală a întregului învăţământ teologic şi religios, pentru care motiv manualele sunt de strictă necesitate. Erau folosite în procesul de predare traduceri din greacă, rusă şi chiar germană.

După ce Gheorghe Lazăr, în perioada 1811-1815, traduce după o ediţie germană *Catehismul* Mitropolitului Platon Levşin al Moscovei şi îl pregăteşte pentru tipar, apoi *Învăţătura teologhicească sau dogma credinţii pravoslavnice neunite din Ardeal pentru trebuinţa candidaţilor la preoţie,* 1826 (mss) probabil după cursul lui Ioan Moga cu întrebări şi răspunsuri era folosită la şcoala teologică din Sibiu, în 1854 apare la Sibiu *Teologia Dogmatică* scoasă din manuscrisul Prea Cuviosului Părinte Arhimandrit Ioann Raici, începând cu mijlocul secolului al XIX-lea apar primele manuale româneşti pentru disciplinele teologice. Între acestea, pentru disciplina menţionată este lucrarea lui Melchisedec Ştefănescu: *Teologia Dogmatică a Bisericii Catolice de Răsărit,* Roman, 1855.

În acest context istoric, o lucrare importantă apărută la sfârşitul secolului al XIX-lea în Transilvania (la tipografia Arhidiecezană din Sibiu) este *Dogmatica ortodoxă*, ce-l are ca autor pe Grigore Pletosu[1], Manual pentru

[1] Grigorie Pletosu s-a născut în 9 iunie 1848, în Chintelnic, jud. Bistriţa-Năsăud, decedat la 4 nov. 1934, în Bistriţa.

Urmează studii la Gimnaziul Grăniceresc din Năsăud (1863-1871), apoi la Institutul Teologic din Sibiu (1871-1874), continuând, cu sprijinul Mitropolitului Andrei Şaguna, la Facultăţile de Filosofie ale Universităţilor din Leipzig şi Budapesta (1874-1878).

Este profesor suplinitor (1878) şi definitiv (1882) de Limba română şi Filosofie, precum şi catehet pentru Religia ortodoxă la Gimnaziul din Năsăud, până la pensionare (1909), predând şi cântări bisericeşti. A fost al treilea preot catehet pentru elevii de religie ortodoxă, după Dr. Nicolae Maier şi Pavel Beşia. Aici i-a avut ca elevi pe: viitorii ierarhi: Elie (Miron Cristea), Nicolae Bălan, Nechita Duma, Constantin Moisil, George Coşbuc - considerat cel dintâi critic al operei lui - Nicolae Drăganu, Emil Isac.

A fost hirotonit preot în 1892, slujind într-o capelă la Năsăud, iar apoi la biserica Sf. Trei Ierarhi din Bistriţa fiind primul slujitor al acesteia, de numele dânsului legându-se construirea acesteia, în 1909 este ales protopop al Bistriţei activând până la moarte, iconom stavrofor (1928), membru în „Sinodul" Arhiepiscopiei Sibiului şi apoi al Episcopiei Vadului, Feleacului şi Clujului, membru în Congresul Naţional Bisericesc al Mitropoliei Ardealului, asesor consistorial onorar (1903) şi preşedinte al secţiei şcolare a Astrei.

A trecut la cele veşnice la 4 noiembrie 1934, în Bistriţa.

A publicat câteva manuale şcolare şi mai multe studii şi articole în periodice. Amintim doar:

Educaţiunea şi instrucţiunea în "Anuarul Gimnaziului din Năsăud pe 1881/82", p. 3-25; 1882/83, p. 3-47; 1883/84, p. 3-31 şi 1885/86, p. 3-29;

Retorica şi carte de citire.. pentru clasa a VI-a gimnazială, Bistriţa, 1896, VIII + 327 p. (ed. a

învăţământul secundar, dar şi pentru Seminariile teologice.

În *Prefaţa* semnată în august 1899 la Năsăud, autorul arată că a fost desemnat de către o comisie de pe lângă Mitropolia Transilvaniei (Ilarion Puşcariu, Zaharia Boiu, Matei Voileanu şi Eusebiu Roşca) să elaboreze un astfel de manual, exprimându-şi nădejdea că: „această lucrarea să contribuie la deşteptarea şi consolidarea sentimentului religios-moral şi a conştiinţei religioase în spiritul Bisericii noastre Ortodoxe Orientale”[2].

Conţinutul creştinismului îl formează, potrivit autorului, „doctrina, cultul şi instituţiile religioase. Dintre adevărurile doctrinei unele sunt teoretice sau de credinţă, altele sunt practice sau morale”[3].

Introducerea prezintă obiectul Dogmaticii. Sunt definite dogmele: „adevăruri ale revelaţiei pozitive, care definite şi explicate de Biserica ecumenică, de către aceea sunt propuse creştinilor ca norme sigure şi neschimbabile ale mântuitoarei credinţe.”[4] Este făcută apoi o împărţirea dogmelor după trei criterii: conţinut, dogme pure şi clare, raportul dintre ele: dogme fundamentale şi particulare sau derivate, raport bisericesc: dogme comune şi specific ortodoxe. Nu se face diferenţa între teologumene şi opinii teologice, care în opinia autorului nu fac obiectul disciplinei.

Teologia dogmatică este definită ca „acea disciplină în studiul religiei creştine, care are să expună în mod sistematic dogmele religiei creştine pe temeiul revelaţiei divine, cuprinsă în Sfânta Scriptură şi Tradiţie şi în conformitatea cu doctrina Bisericii ortodoxe”[5].

Autorul împarte conţinutul disciplinei în două părţi:

Partea I *Dogmatica fundamentală*, tratează dogmele fundamentale

Partea a II-a *Dogmatica specială*, tratează dogmele speciale despre Dumnezeu şi lucrările sale în afară[6].

În istoria disciplinei Grigorie Pletosu distinge trei perioade:

I (patristică) încheiată cu Sf. Ioan Damaschinul (+754), cu caracter polemic şi apologetic, enumerându-le pe cele mai însemnate: *Despre principii* a lui Origen, *Catehezele* Sf. Chiril al Ierusalimului, *Marele cuvânt catehetic* al Sf. Grigorie de Nyssa şi *Expunerea acurată a credinţei ortodoxe* a

---

II-a, 1909 - în colaborare cu I. Gheţie);
Propedeutica filosofică 1. Psihologia empirică, Năsăud, 1899, VIII + 112 p.;
Dogmatica ortodoxă, Sibiu, 1899, VIII + 160 p.;
Logica formală, Năsăud, 1900, VIII + 77 p.;
(Preot prof. univ. dr. Mircea Păcurariu – *Dicţionarul teologilor români*, ed. a II-a, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 2002, p. 368-369.
Pr. prof. Ion Bunea – „Preotul profesor Grigorie Pletosu” M. A. nr. 10-12/1978, p. 893-895).

[2] Greg. Pletosu - *Dogmatica ortodoxă*, Naszod, 1899, p. II.
[3] *Ibidem*, p. 1.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 3.
[6] *Ibidem*, p. 4.

Sf. Ioan Damaschinul, iar în Apus: *Enchiridion de fide, spe et caritate* a fer. Augustin şi *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universalitate* a lui Vincenţiu din Lerin.

II de la Sf. Ioan Damaschinul până la *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă (1642), cu caracter dogmatic-polemic

III până în prezent. Aici sunt enumerate scrieri şi traduceri a unor opere cu caracter dogmatic în limba română din secolul al XIX-lea considerate cele mai importante: *Teologia Dogmatică* de Gherontie şi Grigorie, Iaşi, 1806, *Teologia Dogmatică a Bisericii Catolice de Răsărit* , Iaşi 1855, de Melchidesc Ştefănescu, *Învăţătură din religia ortodoxă*, Viena, 1862, de Samuil Andrievici, *Dogmatica* lui Macarie, tradusă în 1885 de Gherasim Timuş, *Prelegeri academice de dogmatică ortodoxă*, 2 tomuri, Cernăuţi, 1887-1889, de Alexie Comoroşan şi *Dogmatica ortodoxă* a lui Calistrat Coca, apărută la Cernăuţi în 1897.

La începutul primei părţi autorul oferă cititorilor definiţia religiei: ”raportul viu, în care se realizează legătura intimă şi constantă, ce există între Dumnezeu şi om”[7] şi informaţii foarte pe scurt despre originea, elementele, scopul şi efectele şi formele religiei: monoteism, henoteism, dualism şi politeism. Tema centrală a Dogmaticii fundamentale este Revelaţia, în sens subiectiv: „descoperirea şi comunicaţia supranaturală, ce Dumnezeu face omului despre vreun adevăr religios şi despre cunoştinţele care au să-i facă omului posibilă ajungerea destinaţiei finale”[8], iar în sens obiectiv: complexul tuturor adevărurilor religioase şi a tuturor cunoştinţelor, pe care Dumnezeu în mod supranatural le-a descoperit şi împărtăşit oamenilor”[9]. Părintele profesor ilustrează două etape ale Revelaţiei pozitive supranaturale: cea înainte de Hristos, cu perioada primitivă, tradiţională sau noahitică, cea a patriarhilor şi cea a legii şi Revelaţia înfăptuită prin Iisus Hristos, „cu aceasta s-a încheiat orişice descoperire, întemeindu-se prin dânsa imperiul graţiei”[10]. Aşadar Hristos este culmea şi desăvârşirea Revelaţiei, teoria Revelaţiei deschise fiind exclusă.

Necesitatea Revelaţiei supranaturale este evidentă, în lipsa ei, sentimentul religios înnăscut al omului este pervertit în religii panteiste: fetişism, astrolatrie, zoolatrie, antropolatrie, fetişism, demonolatrie sau politeism. Criteriile externe supranaturale ale Revelaţiei sunt minunile şi profeţiile.

Creştinismul este adevărata religie revelată, insistă autorul, deoarece este de ajuns să arătăm că: „sub raportul dogmatic ne înfăţişează pe Dumnezeu ca pe o fiinţă infinit perfectă – în faţa politeismului- unic, iar în faţa panteismului – un Dumnezeu absolut şi personal, creator şi Tatăl tutu-

[7] *Ibidem*, p. 7.
[8] *Ibidem*, p. 10.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*, p. 12.

ror; pe om însă ca sinteza din materie şi spirit, creat după chipul şi asemănarea cu Dumnezeu”[11].

Izvoarele Revelaţiei divine sunt: Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie, sau modalităţi de păstrare şi transmitere a conţinutului Revelaţiei, „ca izvor la revelaţiei divine supranaturale, după doctrina Bisericii ortodoxe se consideră: Cuvântul lui Dumnezeu”[12]. Al doilea izvor al Revelaţiei, de aceeaşi autoritate cu Scriptura este Tradiţia sacră, care „conţine cuvântul nescris al lui Dumnezeu, va să zică: acele învăţături ale lui Iisus Hristos, care de către Apostolii Săi ca scriitori inspiraţi nu s-au fixat prin scrisori, ci precum ei cu graiul viu le-au primit, aşa cu graiul viu le-au predat Bisericii, care le-a conservat şi le conservă din timpul Apostolilor până astăzi în toată integritatea şi curăţenia lor”[13].

Sunt enumerate cinci monumente ale Sf. Tradiţii: Simboalele de credinţă, Liturghiile şi cultul divin în general, canoanele apostolice, definiţiile dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice şi canoanele lor şi operele Sf. Părinţi.

Biserica, „societatea văzută, una, sfântă ecumenică, apostolică şi spre mântuire necesară credincioşilor, care s-au întrunit într-o credinţă, nădejde şi dragoste şi al cărei cap este Isus Hristos”[14], este păstrătoare şi interpret a Revelaţiei, „ păzitoare asupra întregităţii şi genuinităţii cuvântului lui Dumnezeu, sau asupra conţinutului Revelaţiei, a autorizat-o ca să fie interpretul sigur al adevărului înţeles cuprins în Sf. Scriptură şi în Tradiţie... pe această Biserică divinul său Întemeietor şi cap a mai înzestrat-o şi cu atributul infailibilităţii, va să zică cu acea prerogativă, în puterea căreia ea nu poate rătăci sau a se abate de la adevăr întru conservarea şi propunerea Revelaţiei divine... autorul sau cauza infailibilităţii Bisericii nu sunt oamenii, ci Însuşi Dumnezeu”[15].

Autorul intenţionează să se delimiteze de concepţia romano-catolică despre organul infailibilităţii Bisericii, dar nu reuşeşte pe deplin: „organul prin care se dă expresie infailibilităţii este însăţi Biserica învăţătoare, va să zică magisteriul eclesiastic, sau păstorii ca succesori legitimi ai Apostolilor în totalitatea lor şi nicidecât unul dintre dânşii... În perioada clasicismului această infailibilitate Biserica a exprimat-o prin Sinoadele Ecumenice, care reprezentau vocea unanimă a întregii Biserici şi care unanimitate este codificată în sentinţele sau definiţiile acestor sinoade”[16]. Este evidentă aici influenţa romano-catolicismului unde se vorbeşte despre o Biserică învăţătoare (ierarhia) şi una ascultătoare (credincioşii).

[11] *Ibidem*, p. 21.
[12] *Ibidem*, p. 23.
[13] *Ibidem*, p. 26.
[14] *Ibidem*, p. 29.
[15] *Ibidem*, p. 31.
[16] *Ibidem*.

Într-o notă de la sfârşitul unui subcapitol, întâlnim o precizare interesantă. „Sfera Bisericii creştine o compun următoarele Biserici particulare...a) Biserica ortodoxă orientală; b) Biserica armeană; c) Biserica georgiană; d) Biserica apuseană, romano-catolică sau latină; e) Biserica sau congregaţiile protestante: luteranii, calvinii, reformaţii, unitarii; f) Biserica anglicană; g) Bisericile schismatice orientale: nestoriană, monofizită, iacobitică, coptică[17]. Evident, „Biserica ortodoxă orientală este adevărata Biserică a lui Hristos”[18], deoarece „este cea mai veche, care pe drept se poate numi apostolică, a păstrat şi păstrează în curăţenie şi întregitate învăţătura lui Hristos şi a Apostolilor, susţine şi mărturiseşte nealterată doctrina Bisericii, după cum a fost aceea formulată şi definită de către vechea Biserică ecumenică, pe când era una şi nedespărţită”[19]. Trebuie precizat că termenul Biserică pariculară este cu totul străin Ortodoxiei, „Noi vorbim despre Biserică universală în sens de sobornicească, catolică, în sensul simbolului de credinţă constantinopolitan, care subzistă în diversitatea Bisericilor locale, a Patriarhiilor, a Mitropoliilor, a Bisericilor Autocefale. Noi nu avem această noţiune de Biserici particulare, pentru că noţiunea de Biserică particulară este pusă în ecuaţie cu noţiunea de Biserică universală, aşa cum este ea înţeleasă ea de Biserica Romei. Noi nu avem aceste noţiuni în eclesia noastră de Biserică universală şi particulară, ci doar de Biserică sobornicească”[20].

În consecinţă, scrie părintele Pletosu, „norma credinţei ortodoxe (regula fidei) este doctrina Bisericii pe temeiul cuvântului lui Dumnezeu cuprins în Sfânta Scriptură şi Tradiţie, va să zică vocea şi mărturisirea constantă, unanimă şi universală a Bisericii ecumenice. – Această mărturisire este codificată de către Biserică în simbolul niceno-constantinopolitan, iar ca doctrină simbolică dezvoltată în confesiunea ortodoxă orientală, care pentru aceea se consideră ca carte simbolică în materii de credinţă[21]. Importanţa Mărturisirilor de credinţă este de ordin istoric, simbolic şi ecumenic. Acestea nu sunt tezaure ale Revelaţiei, neputând fi puse pe acelaşi plan cu Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie, nici izvoare de Teologie, ci doar călăuze în înţelegerea doctrinei.”Mărturisirile de credinţă ortodoxe n-au caracterul unor constituţii doctrinare”[22], în consecinţă “afirmaţiile şi formulările lor n-au valoare de dogme general obligatorii, ci numai întrucât sunt conforme

[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem*, p. 32.
[19] *Ibidem*, p. 33.
[20] Interviul acordat de P.C. Arhidiac. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică Jr. postului de radio Trinitas (Iaşi) în legătură cu documentul Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei, „Răspunsuri la unele întrebări privind anumite aspecte ale doctrinei de credinţă”, publicat la Vatican la 29 iunie 2007 în 12 iulie 2007 www. theologhia.wordpress.com
[21] Greg. Pletosu – *op. cit*., p. 34.
[22] Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică – “*Rolul şi importanţa mărturisirii de credinţă în teologia şi viaţa Bisericii”* – Studii teologice, nr. 1-2/ 1980, p. 278.

cu învăţătura din totdeauna a Bisericii, cuprinsă în Sfânta Scriptură şi sfânta tradiţie, cu atât mai puţin ele nu pot fi considerate ca simbol sau canon de credinţă...n-au fost formulate şi acceptate ca atare de către Biserică, printr-un Sinod Ecumenic."[23]

Dogmatica specială se deschide cu secţiunea: Dumnezeu în Sine şi după a sa fiinţă care tratează despre argumentele pentru existenţa lui Dumnezeu: cosmologic, teleologic, ontologic şi istoric, posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu şi atributele Sale: ale estimei (1. absolut, 2. infinit, 3. imens, neţărmurit şi omniprezent, 4. etern, 5. imutabil, 6. atotputernic), ale activităţii (A. ale inteligenţei: 1. atotştiinţa şi 2. atotînţelepciunea, B. ale voinţei: 1. libertatea absolută, 2. preasfânt, 3. infinit bun, 4. adevărat şi credincios şi 5. preadrept). Toate sunt expuse pe scurt şi cu argumente biblice.

În continuare este exprimată învăţătura despre dogma Sfintei Treimi, fiind subliniată importanţa acesteia: „pe lângă care se învârte toată credinţa creştină ortodoxă şi care formează conţinutul simbolului N. C....Misterul Sfintei Trinităţi este dogmă specific creştină. Prin dânsa se deosebeşte creştinismul nu numai de păgânism, dar în mod pronunţat şi de iudaism şi muhamedanism, deoarece creştinismul numai prin mărturisirea acestei dogme îşi află completarea sa , atât după conţinut, cât şi după formă... este misterul misteriilor"[24]. Dintre ereziile antitrinitare sunt combătuţi: modaliştii, triteiştii, arienii, semiarienii şi acacienii.

Consubstanţialitatea persoanelor Sf. Treimi este susţinută de texte biblice care demonstrează: domnia, preamărirea, însuşirile dumnezeirii, adoraţia dumnezeiască şi egalitatea perfectă a Tatălui, Fiului şi Sf. Duh. Sunt puse în lumină atributele personale sau ipostatice: Tatăl nenăscut, Fiul născut, iar Duhul Sfânt purces. Un spaţiu mai extins este alocat adaosului apusean Filioque şi respingerii lui.

Secţiunea II *Dogmele iconomiei divine* debutează cu capitolul Dogmele cosmologice. Creaţia este „ acel act al atotputinţei dumnezeieşti, prin care din nimic şi fără nici o întrevenire externă, numai din a sa voinţă, Dumnezeu toate câte există le-a adus din nefiinţă la fiinţă, atât după materie cât şi după formă"[25]. Lumea este creată în timp, fără defect, la această lucrare participă persoanele trimice. Posibilitatea căderii este ilustrată astfel: „Creatura este şi ea bună, fiindcă totul este bun ceea ce Dumnezeu a creat, cu acea deosebire numai, că creatura raţională, liberă, despărţindu-se de Dumnezeu, se face rea. Nu că Dumnezeu ar fi creat-o astfel, ci din cauza faptelor sale nesocotite" [26].

---

[23] Idem – *"Mărturisirea de credinţă a lui Mitrofan Kritopulos, însemnătatea ei istorică, dogmatică şi ecumenistă"* – Mitropolia Ardealului nr. 3-4/1973, p. 376.
[24] Greg. Pletosu – *op. cit.*, p. 55.
[25] *Ibidem*, p. 70.
[26] *Ibidem*, p. 72.

Autorul expune:

– crearea lumii spirituale - despre sfinţii îngeri se tratează: originea, natura, numărul, ierarhia, potrivit Sf. Dionisie Areopagitul, chemarea îngerilor şi spiritele rele,

– crearea lumii materiale - cu grupa neorganicelor: regnul sideral şi mineral şi grupa organicelor cu regnul vegetal şi animal. Aici sunt expuse pe scurt şi ipotezele naturalismului: teoria dinamică (pitagorei şi Leibnitz) şi cea atomistă, puse în antiteză cu lucrarea de creaţie a lui Dumnezeu, cu două momente: creaţia primă sau a materiei şi creaţia a doua sau specială: separarea elementelor şi formarea după regnuri şi specii.

– crearea lumii psihofizice sau omul, arătându-se originea, natura omului, foarte pe scurt starea paradisiacă şi căderea omului, subliniindu-se: „omul a ieşit din mâna Creatorului său perfect, atât sub raportul inteligenţei, cât şi al moralităţii. Această perfecţiune nu este de a se lua decât în sens relativ ca o capabilitate pentru ajungerea destinaţiei sale prin liberul exerciţiu al puterilor sale spirituale”[27]. Cu privire la originea sufletului sunt înfăţişate patru ipoteze: preexistenţialismul, traducianismul, creaţionismul şi generaţionismul, derivat din creaţionism, iar despre raportul dintre suflet şi trup trei ipoteze: influxul fizic, ocazionalismul şi armonia prestabilită.

În capitolul despre providenţa divină, definită ca: “act al voinţei lui Dumnezeu, prin care universul în totalitatea sa, precum şi toate făpturile în particular se conservă şi conduc spre ţinta existenţei lor”[28] sunt respinse patru teorii eronate ce neagă providenţa: deismul, gnosticismul şi maniheismul, fatalismul şi predestinaţia absolută şi sunt arătate cele trei aspecte: providenţa păstrătoare, providenţa guvernătoare şi providenţa cooperativă.

Mântuirea este: “acel act al îndurării divine prin care Dumnezeu după cea din veac a sa hotărâre a preparat, condus şi înfăptuit răscumpărarea genului omenesc de sub sarcina păcatului strămoşesc şi l-a restatornicit în stadiul nevinovăţiei, al darului şi fericirii avute înainte de cădere”[29] , iar organul care îndeplineşte actul mântuirii este a doua persoană a Sf. Treimi, Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Firea dumnezeiască şi firea omenească s-au unit în Persoana lui Hristos: neamestecat, neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit, după cum defineşte dogma Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, (451). Unirea ipostatică este expusă cu patru consecinţe dogmatice:

- comunicarea proprietăţilor ambelor naturi;
- În Iisus Hristos sunt două voinţe
- lui Hristos Se cuvine adorare dumnezeiască;
- Preasfânta Fecioară Maica Domnului este cu adevărat Născătoare de

[27] *Ibidem*, p. 84.
[28] *Ibidem*, p. 85-86.
[29] *Ibidem*, p. 90.

Dumnezeu[30]. Se tratează în continuare pe scurt despre chemarea profetică, cea arhierească şi cea împărătească a lui Iisus Hristos. Lipsesc referiri la cele trei aspecte ale operei mântuitoare a lui Hristos, pregătirea omenirii pentru venirea Mântuitorului şi profeţii mesianice, chenoză, prerogativele persoanei Mântuitorului.

Dintre ereziile hristologice sunt pomenite doar nestorianismul, monofizismul şi monotelismul combătute la Sinoadele III, IV şi VI Ecumenic.

În capitolul *Dumnezeu Sfinţitorul* nu este prezentată persoana Duhului Sfânt, relaţia dintre Hristos şi Duhul Sfânt în iconomia mântuirii, numai condiţiile pentru aproprierea (câştigarea) mântuirii. Graţia divină, "o putere particulartă pe care Dumnezeu activ, din a Sa bunăvoinţă şi singur numai pentru meritele Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt, ca pe un dar supranatural, o revarsă asupra omului, pentru ca acesta prin mijlocirea aceleia, să poată începe, continua şi împlini aproprierea răscumpărării şi a mântuirii sale aşa, că renăscut, îndreptat, sfinţit, reunindu-se cu Dumnezeu să devină moştean al vieţii veşnice"[31]. Nu se aminteşte nimic despre har, harisme şi daruri ale Duhului Sfânt, doar despre necesitatea, universalitatea harului şi raportul dintre har şi libertatea voinţei omului, fiind respinse: pelagianismul, semipelagianismul şi predestinaţia necondiţionată. Întâlnim aici o fracţionare a graţiei, specifică romano-catolicismului: naturală şi supranaturală, externă şi internă, actuală şi habituală, suficientă, eficientă, cooperativă[32].

Condiţiile mântuirii subiective, din partea omului sunt: credinţa, "actul în puterea căruia noi în mod liber toate acele adevăruri pe care Dumnezeu prin Iisus Hristos s-a îndurat a ni le descoperi spre mântuirea şi sanctificarea noastră, le primim şi ni le însuşim, iar cele promise cu toată tăria convingerii le sperăm şi le aşteptăm, convinşi fiind că le vom şi primi"[33] şi faptele cele din credinţă.

Justificarea sau îndreptarea este văzută ca efect al mântuirii şi al răscumpărării[34] şi are trei stadii: pregătirea (chemare şi întoarcere), îndreptarea (justificarea şi sanctificarea) şi perseverenţa în graţia divină (luminarea minţii, întărirea voinţei şi însufleţirea în lupta contra ispitelor)[35]. Autorul nu utilizează termenii: mântuire obiectivă şi subiectivă, care "consistă de o parte în iertarea, ştergerea şi stârpirea păcatului, iar de alta în renaşterea sufletului spre o viaţă nouă şi plăcută lui Dumnezeu"[36]. Ca şi în Dogmatica lui

[30] *Ibidem*, p. 99.
[31] *Ibidem*, p. 106-107.
[32] *Ibidem*, p. 108-109.
[33] *Ibidem*, p. 113.
[34] *Ibidem*, p. 115.
[35] *Ibidem*, p. 117-118.
[36] *Ibidem*.

Melchisedec, primul manual de Teologie Dogmatică scris de către un teolog român (1856), dar şi în cele de mai târziu ale lui Iosif Olariu, la Caransebeş şi Hristu Andrutsos, la Atena (ambele 1907), apare expresia "meritele lui Iisus Hristos", ce trebuie coroborată cu elementele teoriei satisfacţiei substitutive, „ în sacrificiul morţii lui Iisus Hristos s-au împlinit toate condiţiile unei adevărate satisfacţii faţă de Dreptatea lui Dumnezeu... în Iisus Hristos omenirea a avut pe reprezentantul său adevărat care a putut substitui omenirea cea căzută şi a putut plăti preţul răscumpărării cu sângele Său"[37]. Este de notat că părintele Pletosu nu vorbeşte despre îndumnezeirea firii omeneşti a Mântuitorului şi realizarea mântuirii obiective prin întreg misterul iconomiei divine, prin cele patru acte fundamentale: Întrupare, Jertfă, Înviere şi Înălţare.

Bisericii, organul prin care se împărtăşeşte mântuirea i se dă următoarea definiţie: "societatea vizibilă, una, sfântă, ecumenică şi apostolică a tuturor acelora care cred în Iisus Hristos şi care, legaţi între sine prin unitatea credinţei, a sacramentelor şi a ierahiei bisericeşti sub un cap, Iisus Hristos, se conduc de duhul Sfânt spre mântuire"[38]. Clerul sau ierarhia cu cele trei trepte de instituire divină şi poporul sau turma spirituală sunt elemetele constitutive ale organismului bisericesc. Autorul, contra primatului papal, pe care îl combate şi cu argumente scripturistice şi istorice, stăruie asupra faptului că : "toţi episcopii sunt egali între sine, pentru că precum fiecare dintre Apostoli a primit de la Hristos în aceeaşi măsură puterea spirituală, aşa au primit şi toţi episcopii, prin Apostoli de la Iisus Hristos una şi aceeaşi putere spirituală. Dar tocmai aşa este evident cum că puterea ierarhică în Biserică nu se poate concentra într-o singură persoană, într-un singur episcop, ci numai în mai mulţi episcopi la un loc, în adunarea episcopilor"[39] şi "încredinţând Iisus Hristos ocrârmuirea vizibilă a Bisericii sale apostolilor şi succesorilor lor episcopilor, El este şi rămâne capul cel adevărat nevăzut al Bisericii sale, pe care ridicând-o prin acelaşi Duh Sfânt o conduce într-un mod nevizibil prin mijlocirea organelor sale vizibile"[40]. Cele patru notae ecclesiae ale simbolului de credinţă sunt numite caracterele esenţiale ale Bisericii. Cu privire la ecumenicitate, sobornicitate sau catolicitate este pus în evidenţă doar aspectul extensiv, geografic, „această notă esenţială reiese din destinaţia sa de a cuprinde în sânul său pe toţi oamenii din toată lumea şi din toate timpurile"[41]. Persistă în expunerea eclesiologiei expresiile de provenienţă catolică: Biserică luptătoare sau militantă şi Biserică triumfătoare sau triumfantă[42].

[37] *Ibidem*, p. 103.
[38] *Ibidem*, p. 118.
[39] *Ibidem*, p. 124.
[40] *Ibidem*, p. 124
[41] *Ibidem*, p. 128.
[42] *Ibidem*, p. 119.

Sfintele Taine sunt numite mijloace pentru aproprierea mântuirii. Taina este "o lucrare sacră instituită de însuşi Domnul nostru Iisus Hristos şi de către Biserică administrată, prin care sub o formă vizibilă, se împărtăşeşte credinciosului, care o primeşte, darul cel supranatural al Duhului Sfânt"[43]. Aspectele dogmatice cu privire la cele şapte Sfinte Taine sunt aduse în atenţia cititorului schematic, cu fundamentare scripturistică, urmărindu-se: definiţia, instituirea, materia, forma (formula), lucrarea caracteristică, primitorul, ministrul şi lucrarea graţială sau efectele. Este subliniată prezenţa reală a lui Iisus Hristos în Euharistie, prin transubstanţiaţiune, fiind adusă ca argument Mărturisirea ortodoxă. "Termenul transsubstanţiere a pătruns în teologia ortodoxă exclusiv pe un front antiprotestant, iar nu pe baza unui adevărat interes faţă de reprezentările filozofice legate de el. În această direcţie clar antiprotestantă se întâlneşte el în Mărturisirea Ortodoxă a mitropolitului Petru Movilă de la 1640, respectiv 1642, şi în Mărturisirea Ortodoxă a patriarhului Dositei din 1672. Istoria preluării sale în Catehismul mitropolitului Filaret (Drozdov) arată şi ea că nu era vorba de o receptare a gândirii medievale marcate de aristotelism, ci de asigurarea credinţei în prezenţa reală permanentă a lui Hristos în darurile euharistice"[44]. Noţiunea specifică Ortodoxiei pentru acest adevăr doctrinar este μεταβολη, preschimbare, prefacere.

Ultimul capitol al lucrării *Dumnezeu plinitorul* sau *Dogmele eshatologice* afirmă adevărurile doctrinare despre moarte, nemurirea sufletului, cu argumentele: metafizic, psihologic, cel scos din analogie, moral, cel scos din justiţia dumnezeiască şi istoric, judecata particulară şi consecinţele ei, starea sufletelor după moarte, învierea morţilor, a doua venire a lui Hristos, judecata universală şi consecinţele ei. Sunt respinse psihopanihia şi purgatoriul, nu se face referire însă la milenarism sau apocatastază, nici la venerarea sfinţilor, a moaştelor sau a icoanelor.

Părintele Pletosu, asemenea lui Iosif Olariu de mai târziu (1907) se foloseşte foarte des de *Mărturisirea de credinţă ortodoxă* a Mitropolitului Petru Movilă, din care sunt preluate multe definiţii. Argumentarea biblică este abundentă, se utilizează Biblia Mitropolitului Andrei Şaguna, Sibiu, 1856-1858, dar nu lipseşte nici cea patristică, fiind aduse ca argumente texte ale: Sf. Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Ioan Hrisostom, Ioan Damaschinul (Dogmatica), în special, dar şi Origen, Ciprian, Irineu, Chiril al Ierusalimului, Grigorie de Nyssa sau Macarie cel Mare, autorul făcând apel şi la „dovezile din praxa Bisericii"[45].

---

[43] *Ibidem*, p. 129.
[44] Karl Christian Felmy – „Taina prefacerii" - www.crestinortodox.ro/dogmatica/sfintele-taine/taina-prefacerii.
[45] Greg. Pletosu – *op. cit.*, p. 60.

Manualul nu este scris dintr-o perspectivă comparativă, sunt expuse pe scurt şi combătute doar câteva învăţături eronate ale Catolicismului, fără nici o referire la Protestantism: Filioque, primatul şi infailibilitatea papală, purgatoriul, fără a fi prezentat interconfesional fiecare capitol, dar sunt combătute ereziile şi sistemele filosofice contrare creştinismului. Nivelul de abordare este mediu. Stilul este logic, clar, concis, sistematic. Este corect redată şi ortografiată terminologia latină, greacă şi ebraică. Nu este indicată nici un fel de bibliografie.

În cadrul expunerilor poate fi simţită influenţa raţionalismului apusean. Este utilizată terminologia latină specifică Bisericii romano-catolice : Sf. Spirit, sacramente, mistere, graţie, etc. Apar câteva exprimări nepotrivite: Biserica particulară.

Unele dintre lipsurile ce pot fi semnalate în lucrarea de faţă: precizarea terminologiei trinitare, relaţia dintre Hristos şi Duhul Sfânt, etc. vor persista şi în următoarele manuale (Pr. Prof. Ioan Mihălcescu – *Manual de Teologie Dogmatică pentru clasa a IV-a de Seminar*, publicat în mai multe ediţii, între 1916-1958 şi vor fi completate abia în manualul de *Teologie Dogmatică*, apărut în 1991, care îi are pe autori pe Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran şi Arhid Prof. Dr. Ioan Zăgrean. (Până în prezent au apărut 9 ediţii, ultimele 8 la Cluj-Napoca, cu binecuvântarea Î. P. S. Sale Arhiepiscopul şi Mitropolitul Bartolomeu).

Manualul elaborat într-un stil de şcoală, bogat în definiţii, conţine elemente valoroase şi prezintă corect învăţătura de credinţă ortodoxă, cu unele influenţe străine frecvente în epocă. Parcurgându-l şi astăzi, cititorul are în faţă o expunere cuprinzătoare a doctrinei Bisericii şi încă o dovadă a progresului formal al dogmelor. Dogmatica ortodoxă a lui Grigore Pletosu, rămâne un moment în istoria Teologiei Dogmatice în Ortodoxia românească. Autorul „a dăruit şcolii româneşti o serie de manuale didactice scrise inteligent şi cu competenţă. Atâtea generaţii s-au luminat din aceste cărţi valoroase, care au rămas fără concurenţă până după războiul de reîntregire”[46], iar o reeditare a lor considerăm că ar fi oportună.

[46] *** - „Gregoriu Pletosu” – Renaşterea nr. 46/1934, p. 3.

RAȚIUNE CRITICĂ ŞI RAȚIUNE DOGMATICĂ ÎN CUNOAŞTEREA LUI DUMNEZEU. DE LA KANT LA TEOLOGIA APOFATICĂ

NICOLAE TURCAN

Abstract

Concerning the problem of God's existence, Kant's critical philosophy is skeptical, criticizing the theoretical arguments – the ontological, the cosmological and the physical-theological one. In this respect, the conclusion of his book, *Critique of Pure Reason*, is a radical one: the existence of God cannot be proved by the arguments of theoretical reason, so God becomes a postulate of practical reason, having the morals as ground. As an ideal of pure reason, God has, however, a regulative and not a constitutive function, offering a concept to practical reason. This Kantian concession allows a comparison with the manner in which dogmatic reason refers to apophaticism. This study analyses the Kantian history of the theoretical refusal of God and opposes the critical thought and the Orthodox dogmatic thought, the Kantian moral necessity and the apophaticism of the Orthodox Church.

Introducere

Multe[1] dintre disputele şi temele religioase ale modernității îşi găsesc ecoul în gândirea critică a lui Immanuel Kant. De la argumentele pentru existența lui Dumnezeu şi pentru nemurirea sufletului, până la critica religiei instituționalizate, de la atributele divine şi problema răului, la refuzul autorității ecleziastice, subiectele religioase îmbracă o diversitate bogată, oferind totodată liniile majore ce caracterizează epoca iluminismului. S-a semnalat că iluminismul german, datorită spiritului protestantismului, a fost diferit de cel francez, fiindcă a vizat emanciparea nu *de* religie, ci *prin*

[1] Acest studiu a fost posibil prin finanțarea oferită de Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/S/60189 cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaştere".

religie.[2] Cu toate acestea, nu mai era vorba despre religia Tradiţiei, ci despre religia reinterpretată de tribunalul raţiunii. Iluminismul a avut faţă de tradiţia religioasă o atitudine de refuz categoric, raţiunea individuală fiind noul fundament pe care trebuia edificată emanciparea omului de sub puterea superstiţiilor[3] şi a Bisericii.[4] Acest lucru a schimbat raportul dintre religia revelată şi cea naturală în favoarea celei din urmă, în unele cazuri ajungându-se la ideea că doar religia naturală deţine adevăruri filosofice şi eterne, în vreme ce revelaţia oferă doar adevăruri empirice şi întâmplătoare, care ajung în conştiinţă doar într-o formă lipsită de claritate – de unde şi necesitatea clarificării lor cu ajutorul raţiunii.[5] Deşi încrederea în puterea raţiunii este comună epocii lui Kant, filosoful german va distruge încrederea în raţiunea teoretică şi iluziile care considerau a poseda adevărul doar pe baza ei, filosofia kantiană reprezentând astfel „încheierea mişcării iluministe şi tocmai de aceea *împlinirea şi totodată depăşirea iluminismului*".[6] Această restrângere epistemologică nu va pierde încrederea în raţiune, în măsura în care aceasta e fie corectată critic (aceasta însemnând o critică a metafizicii de până la el), fie asumată ca raţiune practică (fapt care aduce în prim plan importanţa vieţii moral-religioase).

Raporturile lui Kant cu religia sunt complexe şi nu pot fi înţelese nici în absenţa fundamentului teoretic asigurat de criticismul filosofiei sale, nici în absenţa influenţelor pe care le-a suferit. În primul rând, vorbind despre aceste influenţe trebuie să semnalăm educaţia primită într-un mediu pietist, atât în familie cât şi la Collegium Fridericianum (o şcoală condusă de pastorul pietist F.A. Schultz). Pietismul, ca „ultim ecou al misticii germane"[7], punea accent pe interiorizarea morală a credinţei, reacţionând împotriva ritualurilor externe şi practicilor devoţionale.[8] Vom regăsi aceste idei în felul în care Kant a trasat liniile religiei adevărate, ca opusă celei ecleziastice, dar

[2] Vezi MIRCEA FLONTA, „Ideea kantiană a luminării", în MIRCEA FLONTA şi HANS-KLAUS KEUL, *Filosofia practica a lui Kant* (= Seminar), Polirom, Iaşi, 2000, p. 254.

[3] De altfel condamnarea superstiţiei este una dintre temele preferate ale criticii religioase de secol XVIII. Pentru Kant, superstiţia are un înţeles diferit, acela de corupere a credinţei, de greşeală morală, care are la bază răul radical (vezi EMILIO BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1 (= Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCXXV A), Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Walpole, MA, 2010, p. 422).

[4] Vezi BERNARD M.G. REARDON, *Kant as Philosophical Theologian*, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1988, p. 2.

[5] Vezi WILHELM WINDELBAND, *Filosofia iluminismului german*, traducere de VASILE MUSCĂ, Decalog, Satu Mare, 1997, pp. 122-123.

[6] WILHELM WINDELBAND, *Filosofia kantiană*, traducere de MARIUS MUREŞAN, Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p. 14. De asemenea, filosofia kantiană depăşeşte optimismul iluminist şi prin faptul că acceptă răul natural, vezi BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 423.

[7] WINDELBAND, *Filosofia kantiană*, p. 17.

[8] Vezi PHILIP ROSSI, „Kant's Philosophy of Religion", în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/kant-religion, data consultării: 16 ianuarie 2011.

şi în „răsturnarea copernicană" operată de idealismul transcendental kantian. În ce priveşte fundamentul teoretic pe care cresc concepţiile despre religie şi Dumnezeu, acesta are, de asemenea, o importanţă extremă: deşi Kant separă între metafizică şi morală[9], credinţa morală şi religia doar în limitele raţiunii se originează în idealismul transcendental şi în critica raţiunii teoretice. Voi încerca, în paginile de mai jos, să prezint raportul dintre teologie/religie şi filosofie la Kant, oferind în ultima parte şi o critică din perspectiva teologiei ortodoxe în faţa reducţiei kantiene a religiei la moralitate, a teologiei la metafizică precum şi a separaţiei dintre ele.

Cum e posibilă cunoaşterea

Filosofia critică a lui Kant numără printre premisele ei faptul că adevărurile metafizicii nu pot fi comparate cu cele ale ştiinţelor, de vreme ce nu există niciun criteriu care să diferenţieze între validitatea şi invaliditatea unei aserţiuni metafizice. Pentru a pune pe baze solide cunoaşterea şi a conferi aceeaşi universalitate şi necesitate metafizicii pe cât deţineau matematica şi fizica vremii lui, Kant construieşte o teorie a cunoaşterii, distingând mai întâi între judecăţile analitice şi cele sintetice: judecăţile analitice decurg doar din analiza conceptului, fără a avea nevoie de ceva din afara lui, în timp ce judecăţile sintetice adaugă conceptului ceva nou.[10] La rândul lor, judecăţile sintetice sunt de două feluri: cele provenite din experienţă (*a posteriori*), şi cele independente de orice experienţă sau *a priori*. Criteriile după care se disting cunoştinţele *a priori* sunt necesitatea şi universalitatea.[11] Problema *Criticii raţiunii pure* devine: cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori?[12] Cu alte cuvinte, cum sunt posibile ştiinţe ca matematica pură şi fizica pură care au de-a face cu astfel de judecăţi (Kant observase deja că judecăţile matematicii sunt toate sintetice)?

Răspunsul la această întrebare angajează o construcţie sistematică fastuoasă. E vorba de *Critica raţiunii pure* şi de primele ei două părţi, „Estetica transcendentală" şi „Logica transcendentală". Pe scurt, cunoaşterea este posibilă doar datorită faptului că intelectul uman posedă atât intuiţii pure *a priori*[13], care sunt spaţiul şi timpul, cât şi categorii care se aplică obiectelor empirice pentru a face posibilă cunoaşterea. Dacă izvoarele cunoaşterii

[9] Vezi Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 40.
[10] Vezi Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 48. A se vedea, de asemenea, Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, studiu introductiv şi note de Mircea Flonta, All, Bucureşti, 1996, pp. 63-70.
[11] Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 44.
[12] *Ibidem*, p. 55.
[13] *Ibidem*, p. 89.

sunt sau cele provenite din experienţă (ceea ce susţinea empirismul), sau cele provenite din raţiunea umană (cum credeau raţionaliştii), Kant afirmă că posibilitatea cunoaşterii e dată de existenţa amândurora, cunoştinţele nefiind altceva decât sinteza dintre ele. Spaţiul şi timpul sunt nu în obiectul gândit, ci în subiectul care gândeşte şi tot astfel se întâmplă şi cu categoriile: ele nu au realitate empirică, ci idealitate transcendentală.[14] În ceea ce le priveşte, categoriile reprezintă simpla formă a gândirii, fiind independente de orice condiţii ale experienţei şi putând fi prezentate în concret, dacă sunt aplicate la obiectele intuiţiei empirice.[15] Kant oferă o tabelă pe care o consideră completă, de douăsprezece categorii, grupate în patru grupe, după cantitate, calitate, relaţie şi modalitate.[16] Spaţiul, timpul şi cele douăsprezece categorii asigură condiţiile de posibilitate pentru cunoaştere, având un statut transcendental. Termenul de „transcendental", pe care Kant îl diferenţiază cu grijă de cel de „transcendent" primeşte, de altfel, următoarea definiţie: „Numesc *transcendentală* orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât acesta este posibil a priori".[17] De aceea, întreaga filosofie critică a lui Kant poate sta sub denumirea de idealism transcendental:

> „Prin idealism transcendental al tuturor fenomenelor eu înţeleg însă doctrina potrivit căreia considerăm toate fenomenele ca simple reprezentări şi nu ca lucruri în sine şi după care timpul şi spaţiul nu sunt decît forme sensibile ale intuiţiei noastre, iar nu determinări date prin ele însele sau condiţii ale obiectelor considerate ca lucruri în sine."[18]

Prin urmare, cunoaşterea este posibilă doar ca sinteză între formele transcendentale, intuiţii pure şi categorii, pe de o parte, şi , pe de altă parte, fenomenele oferite de intuiţia empirică. În ceea ce priveşte cunoaşterea obiectivă, trebuie să se ţină seama de faptul că realitatea şi obiectivitatea sunt, la Kant, diferite, obiectivitatea însemnând necesitate şi universalitate.[19] Este important de subliniat faptul că sinteza nu poate exista în absenţa unuia dintre termenii săi, de aceea prezenţa empiricului este necesară în

---

[14] *Ibidem*, p. 78. Prezentarea este voit simplificată, accentuând doar liniile principale ale idealismului transcendental kantian. De pildă, problema spaţiului şi timpului e mult mai complexă, în *Critica raţiunii pure* existând mai multe teze înrudite: (1) spaţiul şi timpul sunt forme *a priori* ale intuiţiei empirice; (2) sunt ele însele intuiţii pure şi (3) noi avem o facultate a intuiţiei spaţiale şi temporale transcendentală (vezi P. F STRAWSON, *Limitele raţiunii: un eseu despre Critica raţiunii pure a lui Kant*, traducere de VALENTIN CIOVEIE, Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 81).

[15] KANT, *Critica raţiunii pure*, p. 461.

[16] Categoriile cantităţii sunt: unitatea, multiplicitatea, totalitatea; ale calităţii: realitatea, negaţia, limitaţia; ale relaţiei: categorii ale inerenţei şi subzistenţei (*subtantia et accidens*), categorii ale cauzalităţii şi dependenţei (cauză şi efect) şi categorii ale comunităţii (acţiune reciprocă între activ şi pasiv); în fine, categoriile modalităţii sunt: posibilitate – imposibilitate, existenţă – nonexistenţă şi necesitate – contingenţă (vezi *ibidem*, p. 110).

[17] *Ibidem*, p. 59.

[18] *Ibidem*, p. 342.

[19] Vezi WINDELBAND, *Filosofia kantiană*, p. 89.

orice formă de cunoaştere ce operează cu raţiunea teoretică. Pe această necesitate se va baza ulterioara critică a metafizicii.

Acest mod de concepere a cunoaşterii a fost unul revoluţionar, Kant însuşi considerându-l o adevărată „răsturnare copernicană" pentru filosofie. Într-adevăr, prin formele transcendentale ale cunoaşterii noi suntem cei care introduc în natură ordine şi regularitate, ceea ce e cu totul altceva decât să le considerăm ca inerente naturii. Principiul poate fi formulat astfel: „o cunoaştere universală şi necesară e posibilă doar în măsura în care spiritul omenesc îşi schiţează imaginea lumii după propriile legi de mişcare".[20] Legile sunt în noi şi nu în afara noastră, ceea ce nu aruncă întreaga cunoaştere în subiectivism sau într-un idealism de tipul filosofiei lui Berkley, fiindcă e vorba de un intelect în genere, deţinut de toţi oamenii. Prin această răsturnare, modul în care filosofia se înţelegea pe sine se modifică radical: aventurile transcendente ale metafizicii pre-kantiene care operau cu lucrurile în sine, sunt înlocuite acum cu încercările unei filosofii transcendentale având drept sarcină cunoaşterea condiţiilor de posibilitate ale cunoaşterii, singura posibilă. Orice filosofie care evită examinarea activităţii de cunoaştere, adică o critică a raţiunii, trecând cu uşurinţă de la premise şi prejudecăţi la concluzii şi crezând că are de-a face cu lucruri în sine este considerată dogmatică.[21]

Întâlnim aici o altă distincţie importantă pentru filosofia kantiană, cea dintre fenomen şi lucru în sine.[22] Deşi pare artificială, ea devine coerentă în momentul în care trebuie explicat modul în care categoriile, care nu sunt derivate din natură (căci altfel nu ar fi decât empirice), prescriu legi naturii. Cum nu pot prescrie legi lucrurilor însele (lucrurilor în sine), ci doar felului în care acestea apar intelectului, adică în calitate de fenomene, aceste legi sunt astfel valabile tocmai în măsura în care distincţia dintre fenomen şi lucru în sine este menţinută.[23] Cunoaşterea umană este o cunoaştere fenomenală şi se limitează la aplicarea categoriilor la fenomene „produse" oarecum de intelectul însuşi, în timp ce lucrurile în sine ar putea fi cunoscute doar de un spirit divin, care le-ar putea produce prin faptul că în locul intuiţiei noastre sensibile, productive doar la nivelul fenomenelor, ar dispune de o intuiţie intelectuală.[24] Aceste restricţii aplicate cunoaşterii vor conduce către o critică a metafizicii care va avea o amploare fără precedent prin coerenţa şi artitectonica ei şi o relevanţă deosebită pentru religie.

---

[20] *Ibidem*, p. 77.
[21] Vezi şi *ibidem*, p. 64.
[22] De altfel, dualităţile kantiene sunt mai numeroase: pe lângă cuplul fenomen – lucru în sine, întâlnim intuiţie şi concept, *a priori* şi *a posteriori*, interioritate şi exterioritate, analitic şi sintetic etc. Vezi Strawson, *Limitele raţiunii: un eseu despre Critica raţiunii pure a lui Kant*, p. 51.
[23] Vezi Kant, *Critica raţiunii pure*, pp. 157-158.
[24] Vezi Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 106.

Critica metafizicii

Aşa cum sensibilitatea reprezintă un obiect pentru intelect, tot astfel intelectul constituie pentru raţiune un obiect.[25] Pentru Kant intelectul e o facultate a regulilor, în timp ce raţiunea este o „facultate a principiilor".[26] „Dacă intelectul poate fi o facultate a unităţii fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci raţiunea este facultatea unităţii regulilor intelectului sub principii".[27] Raţiunea, la rândul ei, posedă concepte pe care, în analogie cu categoriile transcendentale ale intelectului, Kant le denumeşte Idei transcendentale.[28] Concepte care încearcă o totalizare a cunoaşterii, Ideile transcendentale sunt lipsite de orice codiţii empirice şi, în consecinţă, ajung în mod necesar, în iluzie. Trebuie subliniat că Ideile depăşesc *întotdeauna* posibilitatea experienţei, deşi reprezintă concepte scoase din noţiuni.[29] „Ideile desemnează sarcina cunoaşterii, ele nefiind la rândul lor cunoaştere. Nu le corespunde nici un obiect. Ele sunt *nu date, ci doar indicate*."[30] Ele „se ocupă cu unitatea necondiţionată a tuturor condiţiilor în genere"[31] şi din raporturile pe care le pot avea reprezentările noastre (cu subiectul, cu ele însele, cu toate lucrurile în genere), Kant deduce existenţa a trei clase de Idei transcendentale: cea dintâi conţine „unitatea absolută (necondiţionată) a subiectului gânditor", a doua „unitatea absolută a seriei condiţiilor fenomenului", iar a treia „unitatea absolută a condiţiei tuturor obiectelor gândirii în genere"; aşadar psihologie raţională (sufletul), cosmologie raţională (lumea) şi teologie raţională (Dumnezeu).[32] Prin obsesia pentru totalitate, situându-se dincolo de orice experienţă posibilă, aceste idei sunt structurate pe raţionamente sofistice, constituind „aparenţa transcendentală". Kant numeşte „paralogism transcendental" raţionamentul referitor la psihologia raţională (suflet), „antinomie a raţiunii pure", raţionamentul cosmologiei raţionale şi, respectiv, „ideal al raţiunii pure", raţionamentul privitor la teologia raţională.[33]

Logica iluziei sfârşeşte, aşadar, în mod inevitabil în contradicţie, niciun mod de cunoaştere prin idei concomitent cu evitarea erorilor nefiind posibil.[34] De aceea încercările de sistematizare teoretică a temelor referitoare la suflet,

---

[25] KANT, *Critica raţiunii pure*, p. 518.
[26] *Ibidem*, p. 284.
[27] *Ibidem*, p. 285.
[28] *Ibidem*, p. 291.
[29] *Ibidem*, p. 296.
[30] WINDELBAND, *Filosofia kantiană*, p. 113.
[31] KANT, *Critica raţiunii pure*, p. 304.
[32] *Ibidem*.
[33] *Ibidem*, p. 308.
[34] ROGER SCRUTON, *Kant* (= Maeştrii spiritului), traducere de LAURENŢIU STAICU, Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 73.

cosmos şi Dumnezeu, tocmai pentru că încalcă „principul de semnificaţie”[35] al unei experienţe posibile, legată de condiţiile empirice ale aplicării conceptului, e în mod necesar invalid, raţiunea depăşind limitele presupuse de o cunoaştere posibilă. Luând un exemplu elocvent pentru tema acestui studiu, modul în care raţiunea construieşte conceptul de Dumnezeu este descris de Kant în felul următor:

> „Aşa este deci mersul firesc al raţiunii omeneşti. Mai întâi ea se convinge de existenţa *unei oarecare* fiinţe necesare. În ea, raţiunea recunoaşte o existenţă necondiţionată. Apoi ea caută conceptul a ceea ce este independent de orice condiţie şi îl găseşte în ceea ce în sine este condiţia suficientă pentru orice altceva, adică în ceea ce conţine toată realitatea. Dar totul fără limite este unitate absolută şi implică conceptul unei fiinţe unice, anume al fiinţei supreme; şi raţiunea conchide astfel că fiinţa supremă, ca principiu originar al tuturor lucrurilor, există absolut necesar.”[36]

În consecinţă, logica iluziei este, după adjectivul kantian, „firească”. Aceasta însă nu invalidează raţiunea însăşi, anulând-o pur şi simplu, ci, cu toate că promitea nici mai mult nici mai puţin decât extinderea cunoaşterii dincolo de limitele experienţei, îi descoperă utilitatea în funcţionarea ei regulativă. Prin această nouă dualitate, regulativ–constitutiv, Kant rezolvă problema raţiunii, stabilindu-i totodată limitele. În acest sens, raţiunea nu creează, ci doar ordonează concepte, oferindu-le acea unitate şi extindere maximă inaccesibilă intelectului; cu alte cuvinte, folosirea Ideilor transcendentale este doar regulativă şi niciodată constitutivă, orice altă înţelegere conducând cu necesitate la erori şi contradicţii.[37]

Odată cu sublinierea rolului şi limitelor Ideilor, critica metafizicii devine astfel posibilă şi, odată cu ea, se edifică şi critica împotriva ontoteologiei.[38] „Dialectica transcendentală” demască, prin critica celor trei Idei transcendentale, ştiinţele metafizice individuale precum psihologia raţională, cosmologia şi teologia, ale căror condiţii de posibilitate nu le îndreptăţesc să susţină cunoaşterea raţională a suprasensibilului.[39] Limitele raţiunii pure sunt subliniate cu tărie:

> „Rezultatul tuturor încercărilor dialectice ale raţiunii pure ne confirmă nu numai ceea ce am dovedit în Analitica transcendentală, anume că toate raţionamentele noastre care vor să ne conducă dincolo de câm-

[35] Prin „principiu de semnificaţie” P.F. Strawson defineşte tocmai necesitatea prezenţei obiectelor intuiţiei empirice în cadrul cunoaşterii (vezi Strawson, *Limitele raţiunii: un eseu despre Critica raţiunii pure a lui Kant*, p. 190).

[36] Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 472.

[37] *Ibidem*, p. 506.

[38] Termenul de ontoteologie, care a făcut istorie odată cu critica heideggeriană a metafizicii, e definit de Kant drept teologie transcendentală care „crede că îi cunoaşte [lui Dumnezeu, n.n.] existenţa prin simple concepte, fără cel mai mic ajutor al experienţei” (vezi *ibidem*, p. 499).

[39] Vezi Windelband, *Filosofia kantiană*, p. 108.

> pul experienţei posibile sunt înşelătoare şi lipsite de fundament; ci el ne învaţă totodată această particularitate, anume că raţiunea omenească are o înclinaţie naturală de a depăşi această limită, că Ideile transcendentale îi sunt tot atât de naturale cum îi sunt intelectului categoriile, cu deosebirea totuşi că în timp ce acestea din urmă duc la adevăr, adică la adecvarea conceptelor noastre cu obiectul, cele dintâi produc o simplă, dar irezistibilă aparenţă, a cărei iluzie abia poate fi înlăturată prin cea mai riguroasă critică."[40]

Pentru Kant, cunoaşterea metafizică e contradictorie, fiindcă, pe de o parte, ea nu poate exista în afara sintezei dintre categoriile intelectului şi datele furnizate de intuiţia sensibilă şi, pe de altă parte, metafizica îşi desfăşoară argumentele adeseori fără a apela la datele experienţei. Metafizica ratează, aşadar, cunoaşterea, iar cunoaşterea, ca sinteză între intelect şi intuiţie, este o limită de care metafizica trebuie să ţină cont. Dacă o face, ea devine o metafizică în limitele raţiunii (aici intrând chiar şi religia); dacă n-o face, ea nu mai poate fi denumită cunoaştere.

Faptul este întărit de distincţia dintre fenomen şi lucru în sine: întrucât cunoaşterea, chiar atunci când e necesară şi universală, nu se opreşte decât asupra fenomenului, această limită afectează şi pretenţiile metafizicii de a avea acces la lucrurile în sine. Prin urmare, nicio metafizică viitoare care alege să ignore metoda critică şi să nu ţină seama de limitele raţiunii înseşi nu poate fi validată cu numele de ştiinţă.

Şi atunci, mai este în genere posibilă metafizica? Noua metafizică pe care o propune Kant începe, după cum am putut observa, ca ştiinţă a limitării, ca ştiinţă negativă[41], fără să afecteze faptul că, în fond, scepticismul clamat de Kant este, ca ultimă propunere, pozitiv: construcţia unei metafizici pe temeiuri solide, neafectate de logica iluziei.[42] Locul metafizicii speculative e preluat de metafizica critică, văzută ca ştiinţă a limitelor raţiunii umane înseşi.[43] De asemenea, fiind afectată ca teorie a lumii suprasensibile, metafizica devine totodată o teorie a cunoaşterii, o epistemologie.[44]

În aceste condiţii, atacul lui Kant la adresa metafizicii devine la fel de semnificativ pentru metafizica teologică: odată cu demascarea speculaţiei ca aparţinând logicii iluziei, orice teologie raţională sau naturală nu mai poate fi susţinută.[45] Este criticat conceptul de Dumnezeu al metafizicilor raţionaliste, văzut ca principiu explicativ şi cauză ultimă[46], însă chiar dacă existenţa lui Dumnezeu este indemonstrabilă, credinţa rămâne neafectată,

[40] KANT, *Critica raţiunii pure*, p. 505.
[41] Vezi STEPHEN PALMQUIST, *Kant's Critical Religion*, Ashgate, Aldershot, 2000, p. 33.
[42] Vezi *ibidem*, p. 21.
[43] Vezi *ibidem*, p. 30.
[44] Vezi WINDELBAND, *Filosofia kantiană*, pp. 41-42.
[45] Vezi REARDON, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 167.
[46] ROSSI, „Kant's Philosophy of Religion".

fiind refundată în moralitate.[47] Limitele care afectează raţiunea teoretică se vor dovedi, în cele din urmă, un avantaj pentru cerinţele raţiunii practice, în măsura în care, inexistenţa impedimentelor teoretice în calea credinţei morale, vor susţine credinţa, chiar dacă într-un mod care nu relevă de raţiunea teoretică, deci nu constituie o explicaţie ştiinţifică.[48] Iar „metafizica credinţei",[49] până la a deveni o formă de religie morală, va trebui să suporte criticile cele mai radicale din toată istoria ei filosofică.

Imposibilitatea cunoaşterii teoretice a lui Dumnezeu

Pentru a critica argumentele existenţei lui Dumnezeu, aşa cum apar ele în teologia raţională, Kant le clasifică în trei tipuri: ontologic (Kant are în vedere aici forma pe care acest argument o are în filosofia lui Descartes), cosmologic (aşa cum e întâlnit în filosofiile lui Leibniz şi Wolff) şi fizico-teologic sau teleologic (prezent în deismul lui Reimarus).[50] Capitolul care cuprinde critica dovezilor existenţei lui Dumnezeu se numeşte „Idealul raţiunii pure" (din Dialectica transcendentală) şi e locul în care Dumnezeu apare ca un ideal îndreptăţit al raţiunii.[51] Cum poate fi comparat idealul cu Ideile şi cu categoriile? Categoriile, deşi reprezintă simpla formă a gândirii, fiind independente de orice condiţii empirice, pot fi prezentate în concret, dacă sunt aplicate la fenomene; Ideile sunt însă mai îndepărtate de realitatea obiectivă, conţinând o anumită totalitate şi fiind imposibil de prezentat într-un obiect empiric; idealul raţiunii pure e asigurat însă de o distanţă şi mai mare faţă de realitatea concretă, fiind determinat numai prin Idee. Ideea dă regula (de exemplu înţelepciunea), idealul este prototipul (de exemplu înţeleptul).[52]

Vom prezenta în cele ce urmează critica argumentului ontologic în versiune kantiană, în primul rând pentru că deschide seria criticilor şi, în al doilea rând, fiindcă toate celelalte argumente se reduc, după Kant, la cel ontologic: argumentul fizico-teologic are la bază argumentul cosmologic, iar argumentul cosmologic se reduce, în ultimă instanţă la argumentul ontologic. Critica acestor argumente este radicală, conducând la „critica oricărei teologii întemeiate pe principii speculative ale gândirii".[53] Pentru a înţelege mai bine demersul kantian, vom face o scurtă trecere prin istoria argumentului ontologic.[54]

---

[47] Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 2.
[48] Vezi Strawson, *Limitele raţiunii: un eseu despre Critica raţiunii pure a lui Kant*, p. 264.
[49] Termneul de „metafizică a credinţei" este preluat din Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 60.
[50] Vezi *ibidem*, p. 43.
[51] Vezi Kant, *Critica raţiunii pure*, pp. 461-540.
[52] *Ibidem*, pp. 461-462.
[53] *Ibidem*, p. 498.
[54] Oferim în continuare câteva idei publicate în Nicolae Turcan, „Argumentul ontologic: versiunea validă, dar inutilă", *Tribuna* 176 (2010).

Printre argumentele existenţei lui Dumnezeu, argumentul ontologic s-a bucurat de un statut aparte, datorită fascinaţiei produsă de pretenţia de a fi complet *a priori* – de a refuza, aşadar, datele experienţei şi de a se folosi doar de ceea ce intelectul îi pune la dispoziţie. Sf. Anselm de Canterbury, cel care l-a formulat pentru prima dată în *Proslogion*[55] (sec. al XI-lea), l-a numit „argumentul pentru nebun", fiind convins că l-ar putea convinge până şi pe cel necredincios că Dumnezeu există.[56] Structura argumentaţiei anselmiene porneşte de la Dumnezeul conceput drept „ceva decât care nu se poate cugeta ceva mai mare", noţiune cu care poate fi de acord chiar şi cel necredincios, căci până şi acesta are în minte un asemenea concept şi îl poate înţelege. Dacă Dumnezeu ar exista numai în minte, dar nu şi în realitate, atunci ar putea fi gândită o altă fiinţă decât care nu poate fi gândită o alta mai mare. *Ergo*, cel ce fusese conceput drept cel mai mare, pentru a-şi păstra acest statut, trebuie să existe şi în realitate.

Critica nu s-a lăsat aşteptată şi primele contraargumente, aparţinându-i călugărului Gaunilo, s-au referit în primul rând la conceptul folosit, arătând că, de fapt, noi nu avem nicio idee despre Dumnezeu şi nici nu ne putem procura vreuna; cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu este ceva decât nu se poate cugeta ceva mai mare, El însuşi poate fi cugetat? Nici El nu poate fi cugetat, deci nu putem cugeta despre ceea ce nu poate fi cugetat. În al doilea rând, a fost subliniată diferenţa dintre existenţa *mentală* a unui lucru şi existenţa lui *reală* (exemplul lui Gaunilo este insula Atlantidei, care deşi există în minte şi e perfectă, nu există cu necesitate şi în realitate).[57]

Descartes îl susţine, mai ales că, pentru el, siguranţa principiilor raţiunii se bazează tocmai pe veracitatea divină. Formularea porneşte de la ideea unei fiinţe perfecte pe care o avem deja în minte şi de la analogia cu adevărurile geometrice. În „Meditaţia a V-a" din *Meditaţii despre filosofia primă*, Descartes argumentează astfel: printre cunoştinţele clare şi distincte există şi cele cuprinse în spaţiu şi cele matematice; un triunghi, neinventat de mine şi care nu există în realitate, ci doar în minte, are însă proprietăţi fără de care nu poate fi gândit, cum ar fi suma unghiurilor de 360 de grade; la fel se întâmplă şi cu Dumnezeu, conceput drept fiinţă perfectă: acesta are ca proprietate existenţa sa, căci esenţa lui nu poate fi concepută ca fiind despărţită de existenţă; deci Dumnezeu există[58].

[55] Vezi SF. ANSELM DIN CANTERBURY, *Proslogion*, 14, traducere de ALEXANDER BAUMGARTEN, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996.

[56] Referinţa este la nebunul din Ps. 13, 1: „Zis-a cel nebun întru inima sa: «Nu este Dumnezeu!» Stricatu-s-au oamenii şi urâţi s-au făcut întru îndeletnicirile lor. Nu este cel ce face bunătate, nu este până la unul."

[57] Vezi IOAN GHEORGHE SAVIN, *Apologetica*, vol. 1, ediţie îngrijită şi redactată de Radu Diac, Anastasia, Bucureşti, 2002, pp. 239-249.

[58] Vezi RENÉ DESCARTES, *Două tratate filozofice: Reguli de îndrumare a minţii. Meditaţii despre filozofia primă*, traducere de CONSTANTIN NOICA, Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 281-284.

Descartes răspunde în continuare la două obiecţii care s-ar putea aduce. Prima este obiecţia că această argumentare este doar subiectivă, neavând valoare obiectivă, de vreme ce imaginarea unui lucru nu înseamnă totodată şi existenţa lui (al doilea contraargument al lui Gaunilo). Descartes răspunde că nu cugetarea implică existenţa obiectivă, ci invers, existenţa obiectivă a fiinţei perfecte implică gândirea. O a doua obiecţie se referă la eroarea logică numită *petitio principii*: nu cumva ceea ce s-a demonstrat, adică existenţa lui Dumnezeu, a fost deja presupus în premise? Descartes răspunde că deţinând deja ideea înnăscută a fiinţei atotperfecte, noi nu-i atribuim *toate* perfecţiunile pe care le are, deci nici pe cea a existenţei. Dimpotrivă, ideea existenţei, deşi implicită în conceptul de atotperfecţie, nu e dată ca o notă separată şi distinctă, ci are nevoie de a fi demonstrată din conceptul general al fiinţei atotperfecte – ceea ce argumentul ontologic face.[59]

Critica lui Kant are în vedere versiunea carteziană a argumentului ontologic[60], împotriva căreia aduce mai multe contraargumente. (1) Conceptul unei fiinţe absolut necesare, deci care să implice şi existenţă, rămâne un concept vid, prin care, în fapt, nu se gândeşte nimic. De asemenea, (2) analogiile geometrice ale argumentului ontologic, aduse în scenă de Descartes, sunt considerate de Kant simple tautologii, ce nu reuşesc să treacă de la necesitatea judecăţilor, la necesitatea existenţei lucrurilor. Judecăţii care afirmă că într-un triunghi este necesar să existe trei unghiuri (de unde se infera că în conceptul de Dumnezeu este necesar să existe predicatul existenţei), Kant îi răspunde că faptul e valabil doar în măsura în care triunghiul este deja dat, cu alte cuvinte se culege ceea ce s-a pus de la bun început în concept (*petitio principii*). În plus, (3) Kant atacă şi ideea că există un *singur* caz, cel al fiinţei infinit reale, pentru care eliminarea atributului existenţei din concept duce la contradicţie. Ne vom opri puţin asupra acestui contraargument. Întrucât conceptul unei fiinţe absolut reale este şi posibil, rezultă după susţinătorii argumentului ontologic că această fiinţă are toată realitatea, deci şi existenţa, fiindcă altfel s-ar ajunge la contradicţie. Kant răspunde în două feluri: (a) Contradicţia e comisă chiar atunci când în conceptul unui lucru posibil a fost strecurat conceptul existenţei lui, ceea ce reprezintă, din nou, o simplă tautologie; (b) Mai mult, ar trebui mai întâi să se răspundă la întrebarea dacă judecata „Lucrul cutare există" este o judecată analitică sau sintetică. Dacă e analitică, ea nu aduce nimic nou, de aceea a afirma existenţa ar însemna sau că ideea (conceptul) din intelect este lucrul însuşi, sau existenţa, dacă este dedusă, atunci a şi fost presupusă, ceea ce conduce din nou la o „nenorocită tautologie".[61] Dacă judecata despre existenţă este sintetică,

[59] *Ibidem*, pp. 284-287.
[60] Această critică se găseşte în capitolul „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenţei lui Dumnezeu", vezi Kant, *Critica raţiunii pure*, pp. 475-481.
[61] *Ibidem*, p. 478.

aşa cum crede şi Kant, deci adaugă ceva nou conceptului, predicatul existenţei poate fi suprimat fără contradicţie, fiindcă el nu face parte din conceptul fiinţei infinit reale. Ultima lovitură vine din (4) distincţia care trebuie făcută între predicatele logice şi predicatele reale: „a fi" este predicat logic atunci când funcţionează drept copulă şi predicat real când funcţionează existenţial. Dar cu toate că „realul nu conţine nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conţin nimic mai mult decât simplul posibil"[62],

> „... la averea mea, o sută de taleri reali înseamnă mai mult decât simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilităţii lor). Căci obiectul din realitate nu este conţinut analitic numai în conceptul meu, ci se adaugă sintetic la conceptul meu (care este o determinare a stării mele), fără ca prin această existenţă dinafara conceptului meu aceşti o sută de taleri gândiţi să fie câtuşi de puţin înmulţiţi".[63]

Prin urmare, din simplul concept logic al unei fiinţe perfecte, nu se poate deduce existenţa ei: intelectul trebuie să depăşească simplul concept pentru a-i atribui şi existenţă. Concluzia este definitivă: în calitate de idee a raţiunii pure, Dumnezeu nu poate fi un fenomen al cunoaşterii noastre; raţiunea îşi depăşeşte limitele când argumentează în legătură cu El, fiindcă e incapabilă atât de demonstraţia, cât şi de respingerea existenţei Lui; de aceea argumentul ontologic nu se susţine şi e zadarnic.

Eşecul argumentului ontologic atrage după sine eşecul celorlalte argumente: fiecare dintre ele cade fiindcă nu poate surprinde în intuiţia empirică fiinţa perfectă, prin urmare condiţia sintezei categoriilor cu experienţa nu se poate realiza.[64] Dumnezeu rămâne în afara câmpului raţiunii teoretice, neputând fi dovedit nici ca existent, nici ca inexistent. Cunoaşterea teoretică a lui Dumnezeu îşi semnează astfel decesul, fiindcă nici argumentele *a priori*, nici argumentele empirice nu o pot susţine.[65] Aceasta nu înseamnă moartea lui Dumnezeu (deşi Nietzsche o va susţine!), ci, deocamdată, e pentru Kant doar exersarea unei conştiinţe realmente critice faţă de metafizică şi faţă de încercarea de a construi o dovadă teoretică a existenţei lui Dumnezeu.[66] E ca şi cum ar susţine că, în fond, credinţa nu ar putea fi dobândită în urma vreunui argument al raţiunii. Ceea ce nu poate fi decât adevărat, în măsura în care e acceptată teza kantiană a cunoaşterii ştiinţifice care nu poate avea acces la suprasensibil.[67] În acest fel, transcendenţa kantiană rămâne inaccesibilă teoretic: „despre lumea transcendenţei nu se poate spune nimic cu sens şi nu se poate şti nimic".[68] Fiind un ideal al raţiunii pure, Dumnezeu rămâne doar „un

[62] *Ibidem*, p. 479.
[63] *Ibidem*, p. 480.
[64] PALMQUIST, *Kant's Critical Religion*, p. 67.
[65] Vezi STRAWSON, *Limitele raţiunii: un eseu despre Critica raţiunii pure a lui Kant*, p. 278.
[66] Vezi WINDELBAND, *Filosofia kantiană*, p. 122.
[67] Vezi *ibidem*, p. 143.
[68] SCRUTON, *Kant*, p. 92.

principiu regulativ, anume de a considera orice legătură în lume *ca şi când* ar rezulta dintr-o cauză necesară, atotsuficientă, pentru a funda pe ea regula unei unităţi sistematice şi necesare după legi universale în explicarea acestei legături, şi nu este afirmarea unei existenţe necesare în sine".[69]

Imposibil de negat de raţiunea teoretică, Dumnezeu nu poate fi nici afirmat, realitatea lui obiectivă nefiind nici posibil de dovedit pe această cale, dar nici acceptată o dată pentru totdeauna.[70] Această viziune asumă faptul că întrebările metafizicii care privesc religia nu pot primi un răspuns teoretic, ci doar răspunsuri practice, pragmatice sau existenţiale.[71] Iar credinţa îşi găseşte locul în câmpul raţiunii practice şi moralei, acolo unde postulatul existenţei lui Dumnezeu[72] este necesar pentru susţinerea imperativului categoric.[73] După cum se semnalează într-un text exegetic,[74] credinţa religioasă e posibilitate logică în *Critica raţiunii pure* şi posibilitate reală în *Critica raţiunii practice*. De aceea, a vorbi despre religie a raţiunii la Kant înseamnă în primul rând a vorbi despre religie a raţiunii practice,[75] acea raţiune care oferă voinţei principiile după care trebuie să se ghideze pentru o viaţă morală, şi a înţelege că fundamentul moral asigură inteligibilitate raţională existenţei lui Dumnezeu.[76]

Acest raport aminteşte de felul în care dogmatica ortodoxă conduce către teologia apofatică. Rezultat al raţiunii teoretice şi părând, în acord cu filosofia kantiană, o iluzie transcendentală, dogmatica Bisericii de Răsărit asigură fundalul de adevăr pentru experienţa religioasă apofatică. Chiar dacă nu le reduce cu scepticism importanţa, aşa cum e redusă raţiunea teoretică în privinţa cunoaşterii lui Dumnezeu, experienţa apofatică slăbeşte pretenţiile şi excesele raţionaliste ale formulărilor dogmatice. Diferenţa faţă de Kant este că, experienţa mistică nu anihilează dogmele, ci le certifică.

Gândirea dogmatică în Tradiţia ortodoxă

În[77] cartea sa, Heidegger şi Areopagitul,[78] Christos Yannaras deschi-

[69] Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 491.
[70] Vezi *ibidem*, p. 504.
[71] Stephen C. Evans, „Kant and Kierkegaard on the Possibility of Metaphysics", în D. Z. Phillips şi Timothy Tessin, *Kant and Kierkegaard on religion*, Macmillan, London, 2000, p. 3.
[72] Vezi Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, IRI, Bucureşti, 1999, pp. 151-158.
[73] D. Z. Phillips şi Timothy Tessin (ed.), *Kant and Kierkegaard on religion*, Macmillan, London, 2000, p. xiv.
[74] Vezi *ibidem*, p. xv.
[75] Vezi Flonta, „Ideea kantiană a luminării", p. 256.
[76] Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 167.
[77] Acest capitol preia şi dezvoltă câteva dintre ideile publicat în două articole: Nicolae Turcan, „Apofatism *vs.* gândire dogmatică (I)", *Tribuna* 189 (2010); Nicolae Turcan, „Apofatism *vs.* gândire dogmatică (II)", *Tribuna* 191 (2010).
[78] Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, traducere de Nicolae Şerban Tanaşoca, Anastasia,

dea un dialog între nihilismul nietzscheano-heideggerian şi apofatismul Sf. Dionisie Areopagitul. Potrivit lui Yannaras, nihilismul şi tema morţii lui Dumnezeu, aşa cum apar ele la Nietzsche, reprezintă un refuz de a atribui lui Dumnezeu trăsăturile fiinţei, de a declara validă operaţiunea care crede că epuizează divinitatea prin apelul la reţeaua conceptuală şi la formalizările raţionale.[79] Acest refuz, în sine foarte îndreptăţit, este prezent şi în Tradiţia Bisericii, avându-şi o formulare esenţială în opera Sf. Dionisie Areopagitul sub numele de teologie apofatică. În comparaţie cu Kant, ne aflăm aici în plin proces de problematizare a rolului raţiunii pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, critica venind nu dinspre raţiune, ci dinspre Dumnezeul cel viu.

„Dumnezeu nu este cunoscut niciodată ce este din cele ce sunt fiinţa Lui, adică din fiinţa însăşi", scrie Sf. Maxim Mărturisitorul.[80] Incomprehensibilitatea fiinţei divine este un loc comun în patristica răsăriteană, despre Dumnezeu putându-se afirma „numai că este, şi aceasta când sunt bine şi binecredincios contemplate (cele din jurul fiinţei, n.m. N.T.)".[81] În absenţa unei contemplaţii corecte, care să implice dreapta credinţă, adică, în limbaj kantian, raţiunea teoretică pură, afirmaţiile despre Dumnezeu sunt lipsite de validitate, chiar dacă nu se referă la fiinţa Lui. E mai adecvat ca despre fiinţa divină să se vorbească în termeni negativi, care să o dezapropie, păstrându-i taina oricum inaccesibilă cunoaşterii umane, decât în termeni pozitivi. Aceasta nu înseamnă că teologia catafatică, a afirmaţiilor, îşi pierde din importanţă: chiar inadecvată într-o anumită măsură, „ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu".[82] Dar teologia negaţiilor dezvăluie mai mult, în vreme ce afirmaţiile pot să oculteze:

> „Dar noi mai bine să descoperim ceea ce e ascuns, prin negaţie, şi să trecem peste toată puterea figurilor şi ghiciturilor care închipuiesc adevărul şi să urcăm în chip negrăit, prin puterea duhului, de la literă şi apariţii (fenomene) la Raţiunea însăşi, decât să ni se întâmple să ascundem ceea ce e arătat, prin afirmare".[83]

Teologia apofatică sau teologia prin negaţii recunoaşte caracterul mărginit al tuturor numelor pozitive care i se pot da lui Dumnezeu, de aceea susţine că negaţiile acestora sunt un mod mai adecvat de cunoaştere. Este aici o limită pe care raţiunea teoretică trebuie să o accepte. Dacă despre Dumnezeu se poate spune că este atotbun, atotînţelept, atotputernic etc. aşa cum afirmă, în filosofia kantiană, şi conceptul raţiunii pure sau idealul trans-

---

Bucureşti, 1996.

[79] *Ibidem*, pp. 83-84.

[80] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, traducere de DUMITRU STĂNILOAE, Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2006, p. 371.

[81] *Ibidem*.

[82] DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediţia a doua, Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, p. 81.

[83] MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, p. 193.

cendental al lui Dumnezeu, cunoaşterea pe care aceste numiri ne-o oferă nu este deplină, existând un mod mai adecvat de cunoaştere, cel al negaţiilor. În micul său tratat, *Despre teologia mistică*, Sf. Dionisie Areopagitul susţine că Dumnezeu este mai presus decât lucrurile sensibile, precum şi decât cele inteligibile, în legătură cu El neputându-se folosi în mod adecvat termenii afirmativi. În acest sens, Dumnezeu nu este

> „... nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaştem noi. Nici fiime, nici părinţime, nici altceva din cele ale noastre sau ale altcuiva dintre existenţele cunoscute. Nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt, nici nu o cunosc pe ea existenţele, ca existenţă. Nu este nici cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoştinţă. Nu e nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este o afirmare a ei, nici negare. Ci făcând afirmaţiile şi negaţiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă e mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor; şi mai presus de toată negaţia, ca cea care le depăşeşte pe toate, care e simplu dezlegată de toate şi dincolo de toate."[84]

După cum putem observa, negaţiile din fragmentul dionisian sunt radicale: nu mai sunt acceptate nici măcar paternitatea şi filiaţia, unitatea şi treimea, ceea ce pune problema incompatibilităţii dintre teologia mistică şi gândirea dogmatică, între teologia apofatică şi cea catafatică (prin afirmaţii). Cu alte cuvinte, comparând problema cu cea kantiană, observăm cum ceea ce raţiunea oferea printr-un concept al divinului, care în cazul teologiei avea şi o provenienţă ontoteologică, nu reprezintă cunoaşterea însăşi, completă. Fără a fi doar o iluzie transcendentală, e vorba de o incompletitudine funciară a ceea ce teologia afirmativă oferă, în termeni kantieni raţiunea teoretică pură fiind supusă necesităţii de a fi depăşită de supraraţionalismul mistic.

Problema diferenţei dintre absolutul acategorial al apofatismului şi gândirea dogmatică e semnalată şi de Lucian Blaga. Dacă dogmele operează cu concepte, pe care le folosesc în afara regulilor logicii, apofatismul Sfântului Dionisie este acategorial, fiindcă în acest caz chiar dacă funcţionarea în acord cu regulile logicii rămâne valabilă, categoriile sau conceptele nu mai sunt prezente decât pentru a fi negate.[85]

Cu toate acestea, trebuie evidenţiat faptul că în cazul numelor divine, la fel ca în cazul dogmelor, cuvintele spun ceva adevărat despre Dumnezeu, devotamentul cu care a fost apărată de-a lungul istoriei credinţa adevărată relevând importanţa acestora şi absenţa oricărui scepticism ori agnosticism. De aceea discuţia trebuie deplasată de la raportul în sine către terme-

[84] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre teologia mistică*, V, în *Opere complete* (= Colecţia cărţilor de seamă), traducere de Dumitru Stăniloae, Paideia, Bucureşti, 1996.
[85] Vezi Lucian Blaga, „Eonul dogmatic", în *Trilogia cunoaşterii*, ediţie îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Minerva, Bucureşti, 1983, pp. 241-242.

nii săi: imperfecţiunea nu aparţine atât cuvintelor, cât cunoaşterii umane (şi deopotrivă angelice), pentru că Dumnezeu rămâne de necircumscris şi, în natura Lui, incognoscibil.

Să însemne oare că apofatismul destituie dogmele, de exemplu dogma Sf. Treimi? Sau că Dumnezeul apofazei se bucură de excelenţă asupra Dumnezeului personal al tradiţiei iudeo-creştine? Nu cumva Dumnezeul necunoscut al atenienilor şi al tuturor tradiţiilor necreştine misterice este superior Dumnezeului-Treime, Dumnezeului revelaţiei, iar păgânismul filosofic intră în creştinism tocmai odată cu apofatismul dionisian? Răspunsul, deocamdată formulat succint, este negativ.

Pentru Părinţii Bisericii dogmele au reprezentat mult mai mult. Fără să reprezinte închiderea cu care au fost amendate prin terminologia kantiană de „filosofie dogmatică", opusă celei critice, dogmele sunt repere ale unei experienţe deja prezente în Biserică, jaloane asiguratoare că drumul experienţei divinului nu rătăceşte pe căile autoafectivităţii, adică ale subiectivismului, sau pe cele ale misticii impersonale. E ca şi cum aceste formule care în domeniul cunoaşterii reprezintă pure staţionări, amendate fără scrupule de noutăţile filosofiilor, în domeniul recunoaşterii care survine în întâlnirea mistică sunt repere absolut vitale. Formule care, prin ele însele, pot fi acuzate de aparenţă transcendentală, ele devin pentru cei înaintaţi pe calea teocunoaşterii adevărate puncte nodale: a avea experienţa unui alt Dumnezeu decât cel treimic, de pildă, înseamnă, în acord cu gândirea Sfinţilor Părinţi, a avea o experienţă spirituală înşelătoare, ce contrazice comuniunea de credinţă a Bisericii. Absenţa învăţăturilor dogmatice şi idolatria spirituală sunt, în acest caz, sinonime.

La fel cum Dumnezeul moral kantian depăşeşte scepticismul gnoseologic al Dumnezeului teoretic, Dumnezeul apofatic completează cunoaşterea dogmatică într-o manieră necesară. În absenţa experienţei liturgico-mistice, iluzia transcendentală se întinde peste orice formulă dogmatică. De aceea, pentru a folosi o sintagmă a lui Constantin Noica, dogma se prezintă ca o „închidere ce se deschide".[86] Prin acest salt către o experienţă de un cu totul alt tip decât cea a raţionalităţii discursive, raţiunea dogmatică poartă în sine însăşi depăşirea pe care o va înfăptui urcuşul apofatic.

De exemplu, numirile pozitive date lui Dumnezeu au ca scop îndemnul către urcuşul duhovnicesc. Înţelegerea autonomă a lor nu înseamnă încă nimic, la fel cum înţelegerea antinomiilor dogmatice nu înseamnă încă nici credinţă, nici cunoaştere a lui Dumnezeu. Alcătuind o scară, de la cele mai sensibile, către cele mai spirituale, aceste nume conduc în întunericul tainei, fiindcă Dumnezeul care se revelează prin ele este cu mult mai mult decât

[86] CONSTANTIN NOICA, *Devenirea întru fiinţă*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1991, p. 203.

ele. Nicio formă de înţelegere obiectivă nu e cu putinţă: doar încercarea de a-L găsi pe Cel neajuns justifică întreaga teologie catafatică.

> „Acestea sunt numirile Fiului. Urcă şi tu printre ele; în mod dumnezeiesc prin cele înalte şi cu compătimire prin cele trupeşti (Evr. 5, 2); sau mai bine zis, într-un mod deplin dumnezeiesc, ca să ajungi Dumnezeu urcând de jos pentru Cel ce a coborât pentru noi de sus."[87]

Iar acest urcuş nu înseamnă doar descoperire a lui Dumnezeu, ci totodată şi schimbarea sinelui, îndumnezeirea. Filosofia, în acest punct, este în mod necesar filosofie a Vieţii şi teologie a experienţei. Trimiţând către apofatism, misterul poate „salva" divinul de orgoliul conceptual al filosofiei. Rezistenţa la concept pune probleme raţiunii umane care alege fie să se ridice orgolios deasupra, fie să se diminueze, devenind slabă, pentru a accepta că o altă cale îi stă înainte pentru teognosie. Probabil că această deschidere apofatică îşi atinge punctul culminant în antinomiile dogmatice. Afirmaţiile teologiei catafatice indică – sau ar trebui s-o facă atâta timp cât nu se închid într-o lume a idolatriei conceptuale – către Dumnezeul cel viu, a cărui cunoaştere trebuie împlinită de experienţa nonteoretică, în acord cu principiul că „... apofatismul este prezent pe toate treptele urcuşului spiritual".[88]

Prin teologia apofatică, aşadar, are loc o ieşire din metafizica raţionalistă, fiindcă scopul final al progresivelor negaţii nu este un concept raţional, ci o realitate nonobiectivabilă şi incognoscibilă.[89] Între Dumnezeu şi fiinţă de deschide o falie care face cu neputinţă oprirea în cadrele unui discurs ontologic. Mai presus de fiinţă şi de esenţă, cu totul altul decât fiinţele create, Dumnezeu rămâne a fi cunoscut prin unirea cea mai presus de minte. Numele divine, aşa cum le citeşte Sf. Dionisie în Scripturi, ţin de o teologie afirmativă care nu ajunge la natura însăşi a Celui preaînalt. Chiar conceptul de fiinţă, central metafizicii occidentale, nu poate fi omologat fără rest cu Dumnezeu, fiind la rândul lui tot un nume divin care exprimă, dar şi ascunde în acelaşi timp, aidoma celorlalte nume ce trebuie depăşite printr-o teologie apofatică. Fiinţa nu este Dumnezeu, iar Dumnezeu nu este fiinţa, ci mai presus de fiinţă.[90] Sesizăm aici o depăşire a ontoteologiei, în măsura în care categoriile ei rămân în urma urcuşului către Dumnezeu.

Prin urmare, deşi depăşirea apofatică este o cunoaştere prin necunoaştere, supraconceptuală şi realizată prin răpire de către Dumnezeu, iar nu prin puterile propriei minţi, raţiunea nu-şi pierde rolul pozitiv pe care îl

[87] Sf. Grigore de Nazianz, *A patra cuvântare teologică*, 21, în *Cele 5 cuvântări teologice* (=Dogmatica), traducere de Dumitru Stăniloae, Anastasia, Bucureşti, 1993.

[88] Dumitru Stăniloae, *Ascetică şi mistică creştină sau teologia vieţii spirituale*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj, 1993, p. 217.

[89] Vezi Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, p. 86.

[90] Vezi, de exemplu, Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrşitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 77.

are. Chiar dacă sunt nişte hotare ale credinţei, adică nişte repere care indică direcţia de urmat, dogmele Bisericii nu epuizează cunoaşterea Celui mai presus de cunoaştere şi nici nu încearcă să fie nişte simple hotărâri omeneşti cu valoare autoritară. Ele sunt în primul rând mărturii ale credinţei, ce asigură continuitatea cu credinţa Sf. Apostoli, de vreme ce sinoadele ecumenice „nu luau hotărâri «asupra» credinţei, ci dădeau mărturie cu valoare obligatorie «despre» credinţa apostolică".[91] De aceea depăşirea apofatică este un fel de cronică anunţată în formulele de credinţă ale Bisericii.[92]

> „Totuşi nu se poate renunţa nici la cunoaşterea raţională, scrie Părintele Stăniloae. Chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. Ceea ce spune ea trebuie să fie numai adâncit de cunoaşterea apofatică. De altfel chiar cunoaşterea apofatică, atunci când vrea cât de cât să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoaşterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înţeles mai adânc decât îl pot reda noţiunile intelectuale."[93]

Fiindcă dogmele, ca monumente ale Tradiţiei, nu sunt decât desfăşurarea revelaţiei dumnezeieşti în istorie, inspirate de acelaşi Duh care a insuflat scrierea Scripturilor. Prin urmare se poate afirma că ele au acelaşi rol transcendental (a se înţelege termenul chiar în sensul *Criticii raţiunii pure* a lui Kant) precum Scripturile. Dacă ar fi să ne întrebăm, kantian, care sunt condiţiile de posibilitate ale experienţei cunoaşterii şi vederii lui Dumnezeu, am vedea că textele revelaţiei, care cuprind deja gândirea dogmatică desfăşurată ulterior, reprezintă tocmai aceste condiţii.

> „Dacă Adevărul ca şi comuniune nu trebuie despărţit de ontologia vieţii – scrie mitropolitul Ioannis Zizioulas – atunci dogmele sunt în principal afirmaţii soteriologice; obiectul lor este să elibereze chipul originar al lui Hristos, Adevărul, de distorsiunile unor erezii, pentru a ajuta comunitatea Bisericii să păstreze neatinsă imaginea autentică a lui Hristos-Adevărul şi să trăiască în şi prin această prezenţă a Adevărului în istorie. Intenţia lor ultimă este să *conducă* (subl. mea, N.T.) la părtăşia cu viaţa lui Dumnezeu, să facă astfel încât Adevărul să fie comuniune şi viaţă."[94]

Am făcut sublinierea de mai sus pentru a arăta că rolul dogmelor nu este unul autonom lor, ci unul de deschidere către comuniunea cu Dumnezeul cel viu.

---

[91] Opinie exprimată de H.-J. Schulz, *Bekenntnis Statt Dogma. Kriterien Der Verbindlichkeit Kirchlicher Lehre*, Quaestiones Disputatae 163 (Freiburg im Breisgau: Herder, 1996), citat în IOAN I. ICĂ JR, *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis, Sibiu, 2008, p. 69.

[92] Despre rolul minţii în vederea luminii dumnezeieşti vezi STĂNILOAE, *Ascetică şi mistică creştină sau teologia vieţii spirituale*, pp. 307-310.

[93] STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 81.

[94] IOANNIS ZIZIOULAS, *Fiinţa eclesială*, traducere de AUREL NAE, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 126.

Concluzii

Afirmam că pentru Kant Dumnezeul raţiunii pure este un ideal transcendental, un concept cu funcţie regulativă a cărui existenţă nu poate fi demonstrată. Există vreo legătură între acest concept şi Dumnezeul postulat de raţiunea practică drept existând cu necesitate? S-a vorbit despre „dubla utilitate negativă"[95] a imposibilităţii dovedirii teoretice a existenţei lui Dumnezeu. În primul rând, negarea argumentării teoretice în favoarea existenţei lui Dumnezeu atrage după sine imposibilitatea de a decide şi contrariul, adică inexistenţa lui. Raţiunea pură nu poate trasa categoric pe niciunul dintre cele două propoziţii, tributare teismului şi ateismului, de aceea rămâne loc pentru o reconsiderare de pe poziţii morale a existenţei fiinţei divine. În al doilea rând, „suntem împiedicaţi din importarea impurităţilor empirice în orice concepţie a unei fiinţe ideale în care teologia morală nu poate oferi temeiuri de credinţă".[96] O utilitate care de altfel pare suspectă, de vreme ce „impurităţile" nu trebuie să fie neapărat empirice, exemplul cel mai elocvent fiind însăşi revelaţia creştină: originea ei nu este nici numai transcendentală, nici doar empirică, ci, dacă e asumată prin credinţă, pur şi simplu transcendentă.

Acest fapt ne conduce la repunerea problemei raportului de mai sus şi, pentru a-l lămuri, apelăm la un fragment din prima *Critică*:

> „Fiinţa supremă rămâne deci pentru folosirea pur speculativă a raţiunii un simplu ideal, dar totuşi un ideal fără lipsuri, un concept care încheie şi încununează întreaga cunoaştere omenească, a cărui realitate obiectivă nu poate fi desigur dovedită pe această cale, dar nici respinsă victorios; şi dacă va fi existând o teologie morală care poate completa această lacună, atunci *teologia transcendentală, care mai înainte era numai problematică, dovedeşte cât de indispensabilă este prin determinarea conceptului acestei teologii* (subl. m., N.T.) şi prin cenzura permanentă a unei raţiuni, care este înşelată destul de des de sensibilitate şi care nu totdeauna este de acord cu propriile ei Idei. Necesitatea, infinitatea, unitatea, existenţa în afara lumii (nu ca suflet al lumii), eternitatea fără condiţiile timpului, omniprezenţa fără condiţiile spaţiului, atotputernicia etc. Sunt predicate pur transcendentale, şi de aceea conceptul lor purificat, de care orice teologie are atâta nevoie, nu poate fi scos decât din teologia transcendentală".[97]

În acest loc Kant consideră raţiunea pură utilă pentru a oferi raţiunii practice un concept al lui Dumnezeu. Această utilitate regulativă este similară, deşi diferită, cu gândirea dogmatică, în care teologia conceptualizează divinul, dar în acelaşi timp oferă misticii direcţia de acces. Dacă Dumnezeul

[95] Strawson, *Limitele raţiunii: un eseu despre Critica raţiunii pure a lui Kant*, p. 278.
[96] *Ibidem*, p. 279.
[97] Kant, *Critica raţiunii pure*, pp. 504-505.

raţiunii teoretice este acelaşi cu Dumnezeul raţiunii practice, scepticismul kantian devine vulnerabil, pentru că putem descoperi în acest caz o legătură între cele două *Critici* similară raportului dintre dogmatică şi apofatism, din Tradiţia ortodoxă. Dacă Dumnezeul indemonstrabil teoretic este altul decât Dumnezeul-postulat al raţiunii practice, atunci raţiunea teoretică nu mai poate oferi, conform citatului de mai sus, un concept în care să credem. În fine, dacă idealul transcendental (Dumnezeu) oferit de raţiunea pură are doar o funcţie regulativă, atunci acest concept cade în diversitate, în funcţie de demonstraţiile fiecărei metafizici posibile sau reale. Cu alte cuvinte, niciun fel de reducţie critică nu va putea oferi un *singur* concept al divinului, atâta timp cât se acceptă că aparenţa transcendentală domină raţiunea teoretică. Existenţa mai multor concepte despre Dumnezeu e pe deplin legitimă şi chiar istoric demonstrată, de aceea raţiunea critică are ea însăşi nevoie de o reducţie la datele revelaţiei pentru a oferi totuşi un concept. (Strict raţional, nu există punct terminus în această căutare a fundamentului pentru un concept al divinului.)

Revenind la datele teologiei ortodoxe şi la modul în care raţiunea dogmatică oferă, prin antinomiile ei, o direcţie experienţei apofatice a divinului, putem observa că, dacă sistemul kantian renunţă la a mai credita adevărul dogmatic, credinţa se întemeiază în mod fundamental pe aceste adevăruri care constituie de altfel chipul identităţii Bisericii şi modul în care revelaţia a fost înţeleasă şi interpretată. De aceea, în locul separaţiei dintre raţiunea pură şi cea practică, este preferată rămânerea în paradox: având în comun cu critica kantiană faptul că dogmele suferă, în absenţa experienţei comuniunii divino-umane, de incompletitudine, putând fi situate în acelaşi plan cu scepticismul kantian, ele oferă totuşi un grad de certitudine care devine cu atât mai înaltă cu cât experienţa apofatică a întâlnirii cu Dumnezeul cel viu este mai reală.

Bibliografie

ANSELM DIN CANTERBURY, SF., *Proslogion*, traducere de ALEXANDER BAUMGARTEN, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996.

BLAGA, LUCIAN, „Eonul dogmatic", în *Trilogia cunoaşterii*, ediţie îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Minerva, Bucureşti, 1983.

BRITO, EMILIO, *Philosophie moderne et christianisme* (= Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCXXV A), vol. 1 (2 vol.), Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Walpole, MA, 2010.

DESCARTES, RENÉ, *Două tratate filozofice: Reguli de îndrumare a minţii. Meditaţii despre filozofia primă*, traducere de CONSTANTIN NOICA, Humanitas, Bucureşti, 1992.

Dionisie Areopagitul, Sf., *Despre teologia mistică*, în *Opere complete* (= Colecţia cărţilor de seamă), traducere de Dumitru Stăniloae, Paideia, Bucureşti, 1996, 247-250.

Evans, Stephen C., „Kant and Kierkegaard on the Possibility of Metaphysics", în D. Z. Phillips şi Timothy Tessin, *Kant and Kierkegaard on religion*, Macmillan, London, 2000.

Flonta, Mircea, „Ideea kantiană a luminării", în Mircea Flonta şi Hans-Klaus Keul, *Filosofia practica a lui Kant* (= Seminar), Polirom, Iaşi, 2000.

Gilson, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrşitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995.

Grigore de Nazianz, Sf., *A patra cuvântare teologică*, în *Cele 5 cuvântări teologice* (= Dogmatica), traducere de Dumitru Stăniloae, Anastasia, Bucureşti, 1993.

Ică jr, Ioan I., *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis, Sibiu, 2008.

Kant, Immanuel, *Critica raţiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, IRI, Bucureşti, 1999.

Kant, Immanuel, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

Kant, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, studiu introductiv şi note de Mircea Flonta, All, Bucureşti, 1996.

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2006.

Noica, Constantin, *Devenirea întru fiinţă*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1991.

Palmquist, Stephen, *Kant's Critical Religion*, Ashgate, Aldershot, 2000.

Phillips, D. Z.; Tessin, Timothy (ed.), *Kant and Kierkegaard on religion*, Macmillan, London, 2000.

Reardon, Bernard M.G., *Kant as Philosophical Theologian*, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1988.

Rossi, Philip, „Kant's Philosophy of Religion", în Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/kant-religion, data consultării: 16 ianuarie 2011.

Savin, Ioan Gheorghe, *Apologetica*, ediţie îngrijită şi redactată de Radu Diac, vol. 1, Anastasia, Bucureşti, 2002.

SCRUTON, ROGER, *Kant* (= Maeştrii spiritului), traducere de LAURENȚIU STAICU, Humanitas, Bucureşti, 2006.

STĂNILOAE, DUMITRU, *Ascetică şi mistică creştină sau teologia vieţii spirituale*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj, 1993.

STĂNILOAE, DUMITRU, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ediţia a doua, vol. 1, Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996.

STRAWSON, P. F, *Limitele raţiunii: un eseu despre Critica raţiunii pure a lui Kant*, traducere de VALENTIN CIOVEIE, Humanitas, Bucureşti, 2004.

TURCAN, NICOLAE, „Apofatism *vs.* gândire dogmatică (I)", *Tribuna* 189 (2010), p. 22.

TURCAN, NICOLAE, „Apofatism *vs.* gândire dogmatică (II)", *Tribuna* 191 (2010), p. 25.

TURCAN, NICOLAE, „Argumentul ontologic: versiunea validă, dar inutilă", *Tribuna* 176 (2010), p. 25.

WINDELBAND, WILHELM, *Filosofia iluminismului german*, traducere de VASILE MUSCĂ, Decalog, Satu Mare, 1997.

WINDELBAND, WILHELM, *Filosofia kantiană*, traducere de MARIUS MUREŞAN, Grinta, Cluj-Napoca, 2005.

YANNARAS, CHRISTOS, *Heidegger şi Areopagitul*, traducere de NICOLAE ŞERBAN TANAŞOCA, Anastasia, Bucureşti, 1996.

ZIZIOULAS, IOANNIS, *Fiinţa eclesială*, traducere de AUREL NAE, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996.

TEOLOGIA CREAȚIEI ÎN GÂNDIREA PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE

CIPRIAN FLORIN APETREI

Abstract: Theology of Creation in the Thought of Parent Dumitru Staniloae.

In today's discussions on the origin of the world and man and about creating world, the theology of father professor Dumitru Staniloae is essential. His entire cosmology is based firmly on the apostolic tradition, as interpreted by the Fathers, representing a true new-patristic synthesis of the theology of creation.

World is created, it has a beginning, and its meaning is fulfilled in man. Trinity God creates the world out of nothing, in time, because of love. The love between three divine persons is the only explanation of the creation of another existence, than their own, before ever full and uncreated. God would not be Creator if He would not be good. The Relationality of all parts of the cosmos, but also of it the whole, justify the creation teonomia once more that the world has its support center in God. All created existence of angels and humans takes place around Christ, who recapitulates in himself all.

The theology of Creation in Father Staniloae's thinking, developed over many years and included not only in his treatise on dogmatic theology, but also many books, studies and articles, be regarded as an original contribution to the development Romanian theology and Orthodox theology in general.

Părintele Dumitru Stăniloae s-a preocupat întreaga sa viaţă cu studierea teologiei şi ne-a lăsat o operă vastă, bogată şi profundă. Opera sa este o sinteză neopatristică creatoare, în care dogmele credinţei, viaţa liturgică şi experienţa mistică a Bisericii se întrepătrund şi se evidenţiază reciproc. Constantă esenţială a gândirii sale teologice este înţelegerea teologiei ca ştiinţă a mântuirii şi a vieţii veşnice[1]. Astăzi, teologia Părintelui Dumitru

[1] Cf. Înaltpreasfinţitul Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, *Teologia-ştiinţa a mântuirii*

Stăniloae înseamnă redescoperirea teologiei patristice şi deschiderea spre dialogul dintre teologie şi ştiinţă a gânditorului creştin. În contextul actual al discuţiilor privind originea lumii şi a omului teologia despre crearea lumii a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae este esenţială.

1. Teologia creației în Sfânta Scriptură şi la Sfinții Părinți

Teologia creaţiei în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae se fundamentează pe Sfânta Scriptură şi învăţătura de credinţă a Sfinţilor Părinţi. Pentru Părintele Profesor referatul scripturistic din Cartea Facerii este fundamental, iar explicarea acestuia în teologia Părinţilor Bisericii este călăuza noastră pentru înţelegerea ortodoxă a cosmologiei creştine, centrată pe cele două dimensiuni fundamentale, cea trinitară şi cea hristologică, care reprezintă specificul gândirii Părintelui Stăniloae. În exprimarea gândirii sale teologice despre crearea lumii Părintele Stăniloae s-a folosit în primul rând de textele patristice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, Dionisie Areopagitul ş. a., arătând că lumea este o operă raţională a lui Dumnezeu. Plecând de aici, Părintele Stăniloae subliniază că pentru Sfinţii Părinţi existenţa creată este fundamentată în voinţa lui Dumnezeu care aduce toate la existenţă, din nimic, în timp. În teologia sa Părintele Profesor Dumitru Stăniloae se conduce de metoda Sfinţilor Părinţi arătând că învăţătura Bisericii trebuie înţeleasă în spiritul Părinţilor.[2]

Întreaga sa cosmologie se bazează ferm pe tradiţia apostolică, aşa cum este ea interpretată de Părinţi, constituindu-se într-o veritabilă sinteză neopatristică a teologiei creaţiei. În acest sens pentru Părintele Stăniloae, scriitorii patristici sunt trataţi ca şi cum ar fi contemporani, ca martori vii a căror mărturie cere din partea noastră o continuă autoexaminare şi regândire, având în vedere preocupările zilei de azi.[3] În teologia creştină contemporană este meritul Părintelui Stăniloae de a fi preluat, dezvoltat şi adâncit învăţătura Sfinţilor Părinţi despre crearea lumii.[4] Părintele Dumitru Stăniloae justifică apologetic învăţătura creştină despre creaţia lumii din nimic pe baza gândirii patristice. Astfel, îşi construieşte poziţia împotriva oricăror tendinţe

şi a vieţii veşnice în gândirea Părintelui Stăniloae, în *Teologie şi Viaţă*, nr. 7-12, Ed. Trinitas, Iaşi, 2002, p. 23.

[2] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, Vol. I, p. 7.

[3] Kalistos Ware, Episcop de Dokleia, *Experienţa lui Dumnezeu în 'Teologia Dogmatică' a Părintelui Dumitru Stăniloae,* în *Ortodoxia*, nr. 3-4, 2003, Bucureşti, p. 42-43.

[4] Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie şi Spiritualitate,* Ed. Basilica, Buc., 2010, p. 90.

moniste sau materialiste, care tind să facă lumea un absolut în ea însăşi şi să limiteze astfel orizontul existenţei, la dimensiunea materială şi vizibilă. Cel mai important, pentru Părintele Stăniloae în interpretarea textului din Cartea Facerii sunt operele Sfinţilor Părinţi care le comentează pentru a da un răspuns problemelor arzătoare ce ţin de teologia creaţiei. Părinţii apologeţi, confruntându-se cu concepţiile antice despre lume, care erau tributare fie dualismului, fie panteismului s-au străduit să impună doctrina creaţiei din nimic, distincţia ontologică dintre Creator şi creaţie[5].

Textele patristice sunt pentru Părintele Stăniloae stâlpii teologiei creaţiei în gândirea sa fundamentată scripturistic.

2. Crearea lumii în planul lui Dumnezeu din veci

În expunerea gândirii sale teologice referitoare la actul creaţiei Părintele Stăniloae nu caută să fie originar, ci mai degrabă profund şi simplu. Vorbind despre primul moment al creaţiei, care-şi găseşte originea în cea mai intimă mişcare a voinţei lui Dumnezeu (pe cât e cu putinţă omului să o pătrundă şi să o înţeleagă), Părintele Stăniloae caută adevărata natură a întregii realităţi create. Dumnezeu a creat lumea potrivit planului pe care l-a gândit din eternitate, în care se cuprinde raţionalitatea generală a celor create, cu toate genurile şi speciile lor particulare, concepute în mod unitar.[6]

După cum arată părintele Stăniloae, lumea a fost creată şi s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energiilor ei componente, potrivit gândirii Sale veşnice, până ce, printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu, a fost format atât organismul biologic al omului, cât şi sufletul lui raţional, ca fiinţă zidită după chipul Creatorului şi învestită cu puterea harului necreat, prin suflarea lui Dumnezeu[7].

În viziunea Părintelui Stăniloae lumea a ieşit din mâna lui Dumnezeu şi se va întoarce acolo, fără a părăsi niciodată spaţiul iubitor dintre aceste două mâini. Reflecţia asupra acestui "început" îl conduce pe Părintele Stăniloae la o altă concluzie, care respinge orice formă de deism ce consideră lumea creată de Dumnezeu, dar lăsată pe seama propriilor sale energii şi istorii. Acest argument e dezvoltat de Părintele Stăniloae, când discută despre energiile divine. Aceeaşi intuiţie e implicată şi atunci când se referă la categoria "timpului dinainte de timp" sau a "începutului înainte de început", în care Dumnezeu a gândit dinainte toate lucrurile în dezvoltarea lor finală, în evoluţia lor, în ceea ce vor deveni ele.

---

[5] Cf. Dr. Adrian Lemeni, *Sensul Eshatologic al Creaţiei*, Ediţia a doua revizuită, Ed. Asab, Bucureşti, 2007, p. 100 – 113.

[6] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 98.

[7] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. I, p. 334.

Părintele Stăniloae subliniază de asemenea că actul creaţiei nu a avut loc dintr-o necesitate exterioară sau interioară a lui Dumnezeu, ci din libertatea, iubirea şi bunătatea Sa potrivit planului Său etern. El spune: "Părinţii au scos în evidenţă bunătatea lui Dumnezeu ca motiv al creaţiei, pentru a o opune ideii că Dumnezeu a creat lumea dintr-o necesitate internă, care duce şi ea la panteism"[8].

Pentru Părintele Profesor Dumitru Stăniloae lumea a fost creată de Dumnezeu după un plan cugetat în sânul Sfintei Treimi din veci. Această cugetare nu este o necesitate a fiinţei dumnezeieşti, iar lumea a fost cugetată de Dumnezeu împreună cu timpul, din veci, nu dintr-o necesitate a fiinţei Lui, ci din voia Lui. Dumnezeu a voit liber să cugete din veci la planul creaţiei, şi a hotărât liber să o facă precum a cugetat-o, când a voit. Ieşirea Sa iconomică, prin kenoză, se face după lucrare, nu după fiinţă. Într-o propoziţie sintetică, pe baza gândirii în cheia patristică a Părintelui Stăniloae, putem afirma că lumea este creată din iubire de întreaga Sfânta Treime în urma planului lui Dumnezeu din veci.

3. Sfânta Treime şi crearea lumii din nimic şi în timp

În gândirea teologică a Părintelui Stăniloae locul central îl ocupă dogma trinitară făcând dependente de aceasta toate celelalte învăţături de credinţă.[9] Din această perspectivă putem afirma că teologia Părintelui Stăniloae este *trinitară*. Pentru el dogma despre Sfânta Treime nu este o simplă învăţătură formală acceptată datorită autorităţii sinodalităţii ecumenice a Bisericii, ci are o semnificaţie crucială pentru fiecare dintre noi afectând felul în care ne privim pe noi înşine şi unii pe alţii. Sfânta Treime este plenitudinea persoanei în comuniune[10], pentru Părintele Stăniloae *Sfânta Treime este creatoarea, mântuitoarea, şi ţinta veşnică a tuturor credincioşilor.*[11] În acest sens pentru marele nostru teolog Sfânta Treime este existenţă desăvârşită, creatoare şi proniatoare a lumii şi a omului, ca mântuitoare a noastră a tuturor şi ca ţintă veşnică a tuturor, iar pe toate acestea le cuprinde într-o imagine de înaltă elevaţie teologică şi spirituală, duhovnicească, ce se impune cu necesitate credinţei şi trăirii creştine autentice.[12] Dumnezeu este existenţă desăvârşită, pentru că este şi *Unul* şi *Trei,* în acelaşi timp. [13] Părintele Stăniloae spune: „Infinitatea existenţei desăvârşite şi infinitatea unui tată

[8] *Ibidem*, p. 337.
[9] Pr. Conf. Dr. Ştefan Buchiu, *Cosmologia în opera Părintelui Stăniloae şi implicaţiile ei ecologice*, în *Ort*., nr. 3-4, 2003, p. 34.
[10] Kallistos Ware, *op. cit.,* p. 54.
[11] în *Ortodoxia*, nr. 2. p. 14-42.
[12] Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *O culme actualizată a teologiei Patristice,* în *Ortodoxia*, 1993, nr. 3-4, p. 49.
[13] *Ibidem.*

care se dăruieşte din veci şi până în veci unui Fiu cu bucuria Lui de a se dărui şi a Fiului de a-L primi; dar şi cu comuniunea bucuriei (ca existenţă) unui al Treilea, în stare să cunoască printr-o experienţă proprie şi egală toată dărnicia Tatălui însoţită de bucurie şi toată primirea ei însoţită de bucurie către Fiul"[14]. Viaţa de comuniune a Persoanelor Treimice este o viaţă în iubire şi cu rodnicie. Iubirea dintre Persoane ar fi închisă total dacă nu ar exista creaţia, ori un Dumnezeu închis total e total transcendent, necunoscut, neiubitor, de aceea în aducerea de la nefiinţă la fiinţă a întregii creaturi, se oglindeşte însăşi relaţia de comuniune intratrinitară şi iubirea Sfintei Treimi. Sfânta Treime înţeleasă ca taina supremei iubiri explică aducerea din nimic la existenţă a lumii şi a omului. Părintele Stăniloae arată că „în structura supremei iubiri interpersonale a Treimii este dată nu numai unica posibilitate a creării altei forme de existenţă în favoarea unor alte persoane conştiente, libere şi iubitoare, ci şi unica posibilitate de a fi mântuite aceste persoane când ele, uzând rău de libertate, ies din legătura cu existenţa plenară şi îşi diminuează şi îşi schimbă în mod chinuitor existenţa".[15]

Părintele Stăniloae prezintă 5 argumente ale creaţiei din nimic şi anume: ontologic, gnoseologic, teologic, antropologic şi cel al mişcării ca efect al cauzei prime.

Sfânta Treime este Creatoarea şi Mântuitoarea noastră, după gândirea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae, iar creaţia este adusă la existenţă ca o unitate armonioasă de către Sfânta Treime. De aceea dacă lumea şi omul, dacă n-ar avea un început, n-ar fi din nimic, deci n-ar fi opera exclusivă a libertăţii şi iubirii lui Dumnezeu. Din această perspectivă lumea este creată şi are un început, iar sensul ei se împlineşte în om. Pornind de la aceste constatări se poate afirma că Dumnezeu Treime creează lumea din nimic, în timp, din iubire.

4. Motivul şi scopul creaţiei

Părintele Stăniloae afirmă în *Teologia Dogmatică Ortodoxă* că „după credinţa creştină, lumea şi omul au un început şi vor avea şi un sfârşit"[16]. Pentru Părintele Stăniloae lumea trebuie văzută între începutul şi sfârşitul ei, de aceea nu poate vorbi despre început fără sfârşit, vede totul în sinteză şi aceasta este una din caracteristicile gândirii sale.[17] În acest sens referindu-se atât la motivul, cât şi la scopul creaţiei, el uneşte începutul şi sfârşitul.

[14] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime Creatoarea şi Mântuitoarea şi ţinta veşnică a tuturor credincioşilor*, în *Ortodoxia*, nr. 2, 1986, p. 14-42.
[15] *Ibidem*, p. 23-24.
[16] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*... vol. I, p. 226.
[17] Maciej Bielawski, *Părintele Stăniloae, o viziune filocalică despre lume,* trad. de diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 155.

Motivul şi scopul creaţiei sunt unite în Dumnezeu. Părintele Stăniloae arată relaţia strictă între Dumnezeu şi lume. Aşa cum nu poate concepe începutul lumii fără sfârşitul ei, tot astfel nu este în stare să vadă lumea fără relaţia ei cu Dumnezeu, care este Cel ce garantează unitatea dintre motivul şi scopul creaţiei. Pentru el creaţia nu a avut loc dintr-o necesitate exterioară sau interioară a lui Dumnezeu, ci din libertatea iubirea şi bunătatea Sa.[18]

Iubirea dintre cele trei Persoane dumnezeieşti este singura explicare a creării unei alte existenţe, decât cea proprie Lor, plenară şi necreată dinainte de veci. Dumnezeu n-ar fi Creator dacă n-ar fi bun, n-ar putea fi, dacă n-ar fi Persoană, în relaţie conştientă cu alte persoane, din veci. N-ar fi creator, dacă n-ar fi Treime, dar şi lumea n-ar fi creată, dacă n-ar exista un Dumnezeu bun, conştient şi liber[19].

Părintele Stăniloae afirmă că „Dumnezeu a creat lumea dintr-un motiv şi cu un scop”[20]. Dumnezeu creează lumea nu din necesitate, ci din bunătatea Lui, de aceea El a creat-o ca să o facă părtaşă de eternitatea Lui sau de comuniunea sa, nu prin fiinţa ei, ci prin har, prin împărtăşirea de ea. Sfânta Treime a creat lumea nu din necesitate, nu din obligaţie ci din bunătate. În acest sens lumea trebuie înţeleasă ca dar, astfel această afirmaţie ne arată motivul creării Universului. Crearea lumii din bunătatea lui Dumnezeu are ca scop ca şi alte fiinţe să se facă părtaşe de iubirea Lui.

5. Lumea ca dar al iubirii Sfintei Treimi

Lumea este după Părintele Stăniloae un dar al iubirii Sfintei Treimi făcut omului. Această caracteristică a lumii ca dar al Sfintei Treimi defineşte relaţia dintre lume şi om. Prin urmare, fundamental în gândirea teologică a Părintelui Stăniloae este că lumea a fost creată de Dumnezeu ca dar pentru om: „Potrivit credinţei creştine, lumea a fost creată de Dumnezeu ca un dar pentru oameni”.[21]

Pentru Părintele Stăniloae lumea este darul lui Dumnezeu pentru noi oamenii în virtutea realizării unui „dialog progresiv în iubire cu noi. Însă pentru aceasta trebuie ca şi noi să întoarcem lui Dumnezeu un dar. Însă omul nu are ce să dea lui Dumnezeu de la sine. Dumnezeu se bucură ca omul să renunţe la unele din darurile primite, întorcându-le [...] Prin aceasta el arată că recunoaşte că toate le are de la Dumnezeu ca dar şi-I aparţin Lui.

[18] *Cuvântarea Catehetică cea mare*, PG. 45, col. 21, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...* vol. I, p. 232.
[19] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime şi creaţia lumii din nimic în timp*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 3, 1987, p. 41.
[20] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 232.
[21] *Ibidem,* vol. I., p. 234.

Lumea arată în caracterul ei de dar al lui Dumnezeu că ea nu este ultima şi absoluta realitate.[22]

Când se referă la crearea lumii ca dar a lui Dumnezeu, Părintele Stăniloae, spune că: "Dumnezeu ne arată nouă iubirea sa prin lumea ca dar pentru ca să realizeze un dialog progresiv în iubirea cu noi"[23]. Deci lumea este darul pe care Dumnezeu Îl face omului, un dar al iubirii Sfintei Treimi, la care omul este chemat să răspundă cu iubire. Părintele Stăniloae arată că lumea, având ca motiv al creației iubirea divină, este un dar al lui Dumnezeu pentru oameni.

6. Lumea – operă rațională a lui Dumnezeu

Un capitol de dogmatică şi spiritualitate ortodoxă, la care se simte contribuţia creatoare a Părintelui Dumitru Stăniloae, este şi cel referitor la raţionalitatea lumii[24]. În acest sens el insistă asupra faptului că raţionalitatea lumii este de dragul omului şi îşi găseşte punctul culminant în om. Deoarece progresul omului în cunoaşterea înţelesurilor lucrurilor îi stimulează progresul în comuniunea cu Dumnezeu şi cu alţii, responsabilitatea omului este de a descoperi noi sensuri sau înţelesuri în lucruri.[25]

Raţionalitatea creaţiei permite omului să descopere raţiunile lucrurilor pentru folosul lui material şi pentru sensul spiritual al vieţii şi existenţei lui. Părintele Stăniloae distinge, conform scrierilor patristice, o dublă raţionalitate: una materială sau biologică, fizică şi alta spirituală. Raţionalitatea naturală este prima treaptă a scării pe care urcăm spre sensurile tot mai înalte ale celor ce există. Lumea însăşi este definită de teologul român a fi „o realitate unitară raţională, existând pentru dialogul interuman, ca o condiţie pentru creşterea spirituală a omului, pentru dezvoltarea umanităţii"[26].

Părintele Profesor a explicitat şi dezvoltat, din punctul de vedere al raţionalităţii creaţiei, învăţături fundamentale ale unor Sfinţi Părinţi, între care Dionisie Areopagitul, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Grigorie Palama, iar această contribuţie porneşte de la elemente de terminologie şi se dezvoltă în bogate nuanţări şi detalii.[27] Părintelui îi revine însă, din punct de vedere teologic, meritul considerabil de a fi preluat moştenirea patristică şi de a fi pus în evidenţă atât valoarea raţiunii umane, dar şi raţionalitatea interioară a creaţiei, precum şi relaţia

[22] *Ibidem*.
[23] *Ibidem*.
[24] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Raționalitatea creației și implicațiile ei,* în *Ortodoxia* nr. 3-4 1993, p. 31-35.
[25] Emil Bartoş, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae,* Ed. Inst. Biblic „Emanuel" din Oradea, 1999, p. 186-187.
[26] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Raționalitatea creației și implicațiile ei*, p. 237.
[27] Cf. Pr. Conf. Dr. Ioan Teşu, *Lumea, Rugăciunea, şi Asceza în teologia Părintelui Stăniloae,* Ed. Trinitas Iaşi, 2003, p. 42.

dintre ele, ambele expresii ale relaţiei naturale, care porneşte de la om şi creaţie către Dumnezeu, diferit de revelaţia supranaturală, care porneşte de la Dumnezeu la om, aflându-i expresia ei deplină în Persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat.[28]

O altă contribuţie remarcabilă a valorosului nostru teolog constă în sublinierea legăturii interne dintre revelaţia naturală şi cea supranaturală.[29] *Prin afirmarea raţionalităţii interne a creaţiei, Părintele Stăniloae s-a opus drastic procesului de secularizare al lumii*[30]*, afirmând cu vigoare prezenţa lui Dumnezeu în creaţie şi destinaţia eternă a omului prin comuniunea cu Dumnezeu.* Lumea a fost adusă la existenţă ca un „întreg armonios, susţinut astfel de o raţionalitate unitară, care uneşte în ea raţiunile tuturor părţilor componente"[31].

Raţionalitatea creaţiei indică şi ea, la fel ca raţionalitatea lucrurilor, sau ca structura lor spirituală, un mod general de reflectare a chipului lui Dumnezeu în cosmos. Acesta element constitutiv al cosmologiei Părintelui Stăniloae evidenţiază relaţia interioară, de maximă intensitate, care leagă pe Dumnezeu — Sfânta Treime, cu lumea, în chip distinct. Relaţionalitatea tuturor componentelor Cosmosului, dar şi a lui ca întreg, justifică o dată mai mult teonomia creaţiei, faptul că lumea îşi are centrul de sprijin în Dumnezeu.[32] Pentru Părintele Stăniloae lumea ca natură se dovedeşte o realitate unitară raţională care există pentru dialogul interuman. În acest sens raţionalitatea creaţiei permite omului să descopere raţiunile lucrurilor pentru existenţa sa materială şi spirituală.

7. Crearea omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi relaţia sa specială cu Dumnezeu şi lumea creată

În opera teologică a Părintelui Stăniloae învăţătura despre om ocupă un loc important, fiind situată îndată după învăţătura de credinţă despre Sfânta Treime şi cea hristologică. Noutatea perspectivei antropologice este dată în primul rând pe relaţionarea ei permanentă cu dogma Sfintei Treimi şi cea hristologică. Părintele profesor nu poate teologhisi despre Hristos, fără să se refere la om; nu poate adânci dogma Sfintei Treimi fără să reveleze valoarea persoanei umane. Antropologia ortodoxă a Părintelui Stăniloae se evidenţiază prin temeiul ei trinitar şi cel hristologic, la care se adaugă de

[28] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, p. 10.
[29] *Ibidem*, p. 27, 31
[30] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *op. cit.,* p. 34.
[31] *Pr.* Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 258.
[32] Pr. Prof. Dr. Ştefan Buchiu, *Cosmologia în opera Părintelui Stăniloae şi implicaţiile ei ecologice,* p. 68.

cele mai multe ori şi cel pnevmatologic.[33] Antropologia Părintelui Stăniloae este o restaurare în şi prin Fiul lui Dumnezeu făcut Om.

Modelul antropologic al Părintelui Dumitru Stăniloae accentuează ideea că omul e alcătuit din suflet şi din trup.[34] Omul depăşeşte ordinea material datorită sufletului său care nu poate fi redus la materie[35].

Relaţia om-cosmos este subliniată excepţional de Părintele Stăniloae care explică anvergura materială şi spirituală a întregii creaţii, al cărui sens şi finalitate sunt înscrise în planul sfatului voii Preasfintei Treimi, aparţinând transcendentului necreat.

În gândirea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae, omul este creat cu un caracter dihotomic de către Dumnezeu, alcătuit din trup şi suflet, iar această dihotomie îşi găseşte unitatea în chipul lui Dumnezeu care îmbrăţişează atât trupul cât şi sufletul. În această calitatea a sa de chip al lui Dumnezeu, omul a fost creat să trăiască în comuniune cu Dumnezeu şi întreaga creaţie. În această direcţie, taina omului este taina persoanei fiindcă a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Prin constituţia lui dihotomică, omul face legătura între lume şi Dumnezeu şi este chemat să înainteze împreună cu creaţia spre cerul şi pământul nou, transfigurate, ale Împărăţiei lui Dumnezeu.

8. Crearea lumii nevăzute a îngerilor

În Teologia sa Dogmatică Părintele Stăniloae vorbeşte despre crearea lumii nevăzute a îngerilor şi rolul lor în progresul spiritual al naturii umane[36]. Părintele Stăniloae arată solidaritatea lumii îngereşti şi omeneşti[37], afirmând faptul că Dumnezeu, Cel nemărginit în bogăţie, nu creează cu zgârcenie[38]. Dacă Dumnezeu n-ar fi creat decât spirite întrupate, am fi socotit că fiinţa supremă nu poate fi cunoscută decât prin forme sensibile. Aceasta ar însemna că ea însăşi este oarecum un subiect sensibil, că de existenţa absolutului este legată în mod ontologic materia. Iar aceasta ar constitui un dubiu asupra creaţiei înseşi. O materie ţinând de fiinţa absolută i-ar lua acesteia capacitatea creaţiei, dându-i un caracter panteist.[39]

În ceea ce priveşte originea îngerilor, Revelaţia dumnezeiască, afirmă Părintele Stăniloae, ne vorbeşte despre o lume a spiritelor netrupeşti, aflate într-o solidaritate cu oamenii şi cu lumea sensibilă. Părinţii socotesc că înge-

[33] Idem, *Cunoaşterea apofatică în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae,* Ed. Libra, Bucureşti 2002,p. 117.
[34] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă,* vol. I., p. 257.
[35] *Ibidem*, p. 258.
[36] *Ibidem*, p. 287-308.
[37] *Ibidem*, p. 286-292.
[38] *Ibidem*, p. 287.
[39] *Ibidem*, p. 288.

rii au fost creaţi înainte de crearea lumii sensibile şi a omului[40]. Şi întrucât îngerii au misiunea de a ajuta pe oameni sa înţeleagă realitatea eternă a lui Dumnezeu de la începutul existenţei lor, ei trebuie să existe când apare omul, deci şi lumea sensibilă de care e legat omul.[41]

Superioritatea îngerilor şi misiunea specială a oamenilor este un alt subcapitol atins de Părintele Stăniloae care afirmă că superioritatea ce o au îngerii dintr-un anumit punct de vedere nu e contrazisă de misiunea lor de slujitori ai omului în vederea mântuirii[42].

Pentru a vedea cum cunosc îngerii pe Dumnezeu, Părintele Stăniloae pleacă de la modul cum ajung oamenii să-L cunoască pe Dumnezeu.[43] Părintele afirmă că prin harul dumnezeiesc, îngerii pot cunoaşte oarecum chiar aspectele materiale ale lucrurilor. Desigur, modul acestei cunoaşteri ne rămâne până la urmă cu neputinţă de înţeles pe deplin.[44]

Pentru Părintele Dumitru Stăniloae, călăuzit de Revelaţia divină din Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, Dumnezeu creează îngerii din nemărginita Sa bogăţie a bunătăţii şi a iubirii. Îngerii sunt fiinţe spirituale, intermediare între spiritualitatea absolută a lui Dumnezeu şi corporalitatea sensibilă a oamenilor, care au rămas statornici în bine prin puterea harului necreat[45]. Toată existenţa creată a îngerilor şi a oamenilor se desfăşoară în jurul lui Hristos, Care recapitulează toate în Sine.

După cele prezentate în studiul de faţă putem afirma că *teologia creaţiei în gândirea Părintelui Stăniloae,* elaborată de-a lungul a multor ani şi cuprinsă nu numai în tratatul său de teologie dogmatică, ci şi în multe din cărţile, studiile şi articolele sale, poate fi considerată drept o contribuţie originală la dezvoltarea teologiei româneşti şi a teologiei ortodoxe în general. Aşa cum am încercat să arătăm, ea are o puternică fundamentare patristică şi biblică, o anvergură deosebită interferând aproape toate celelalte capitole de dogmatică[46].

---

[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*, p. 289.
[42] *Ibidem*, p. 292-295.
[43] *Ibidem*, p. 295-296.
[44] *Ibidem*, p. 296 – 305.
[45] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 148-149.
[46] Pr. Conf. Dr. Ştefan Buchiu, *Cosmologia în opera Părintelui Stăniloae şi implicaţiile ei ecologice*, p. 74.

MIŞCAREA DE RENAŞTERE SPIRITUALĂ ÎN GRECIA ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA ŞI AL XIX-LEA ŞI INFLUENȚA SA ÎN ȚĂRILE ROMÂNE

VIOREL PAŞCA

Abstract.

The Spiritual Rebirth Movement in Greece in the eighteenth Century and nineteenth Century and its Influence in Romanian Countries.

St. Nicodemus the Aghiroite is to remain in modern Greek history and Greek Theology as an example of culture as one that promoted the Orthodox traditions. In his writings, as a response to Western secular influences, supports the necessity of studying the Bible as a source of human wisdom. Throughout his theology, St. Nicodemus defended the need to study and follow the Holy Fathers Theology of traditional lines, to keep accurate dogmatic and moral. Also through his work Philokalia, tried to introduce the idea of perfection in Christian life, arguing the need to reach mental prayer „theosis" the energy and illumination of the Holy Spirit.

An important role in the liturgical and spiritual revival of this period had Neofit Kavsokalivitul, professor of classics and canonists, strictly ascetic decided traditionalist-conservative orientation, the first director of the Athonite Academy.

Romanian culture knows no theological issues a radical departure or a hostile attitude of the Church. It is clear that given the important role of religion in replacing the healthy foundation of society, Phanariot not always expressed a genuine religiosity, but rather the intention of social pedagogyChurch culture, in the same period has grown from special-Secu Neamtu strengthening monastic center in Moldova and the Romanian country can be a spiritual and cultural awakening in monasteries and Caldarusani Cernica.

1. Rolul Sf. Nicodim Aghioritul şi Neofit Kavsokalivitul în renaşterea liturgică-spirituală.

Sf. Nicodim Aghiroitul este cel care a rămas în istoria Greciei moderne şi a teologiei greceşti ca un exemplu de cultură, ca unul care a promovat tradiţionalismul ortodox.

Nicolae Kallivurtsis, fiul lui Antonie şi al Anastasiei – care s-a călugărit cu numele Agathi la mânăstirea Sf. Ioan Gură de Aur – s-a născut în 1748 sau 1749 în insula Naxos, din arhipelagul Cicladelor, într-o familie foarte evlavioasă. Numeroşi membrii ai familie sale, care se ocupau în general cu negustoria, sau conduceau comunitatea, aveau şi frumoase preocupări literare, cum a fost nepotul său Petru care s-a evidenţiat în activitatea de cercetare istorică şi arheologică, precum şi în dragostea de poezie.

Nicolae şi-a făcut studiile primare la şcoala din Naxos, remarcându-se prin dragostea de învăţătură, dăruit fiind cu o minte ascuţită şi o inteligenţă sclipitoare, dar şi cu o memorie creativă, uimindu-i pe cei care l-au cunoscut. Primele lecţii de scris şi citit le-a primit de la preotul paroh din sat căruia îi dădea ajutor la săvârşirea Sf. Liturghii, de tânăr arătându-se foarte preocupat de viaţa liturgică. „Sf. Nicodim intră în studiul problemelor liturgice şi prin aceasta devine un susţinător al importanţei cultului pentru edificarea vieţii creştine şi pentru realizarea unirii tainice cu Hristos şi a îndumnezeirii omului prin trăirea permanentă în atmosfera Sfintelor Taine şi participarea cultului liturgic al Bisericii ortodoxe”[1].

A început apoi învăţarea gramaticii sub îndrumarea arhimandritului Hrisantos, numit în 1776 director al Şcolii Sf. Gheorghe, întemeiată de Nicolae Mavrogheni, după ce fusese profesor la Marea Şcoală din Constantinopol. Acesta era fratele sfântului neomartir Cosma Etolianul.

La vârsta de 16 ani, îndemnat de tatăl său, tânărul Nicolae a plecat să studieze la Şcoala din Smirna, unde l-a avut îndrumător pe Ierotei Voulismas, reorganizatorul acestei şcoli. Aici a rămas timp de 5 ani şi a învăţat bine limba maternă, greaca, precum şi latina, italiana şi franceza. Primele noţiuni de latină şi italiană le-a primit în localitatea sa natală, unde a avut contacte cu călugării catolici misionari, având astfel posibilitatea să-şi formeze o părere despre Teologie romano-catolică şi spiritualitatea apuseană[2].

Datorită războiului ruso-turc, în 1770 se întoarce în Naxos, zona sa natală unde devine ucenic şi secretar al Mitropolitului Antim Vardis al Paronaxiei. Aici s-a împrietenit cu trei monahi de la Muntele Athos: Grigorie,

[1] Konstantinos Karaisaridis – *Viaţa şi opera Sfântului Nicodim Aghioritul*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 23

[2] Dimitrie V. Economidis – „Nicodim Aghioritul” în Biserica Ortodoxă Română, nr. 12/1941, p. 53-54.

Nifon şi Arsenie[3], care i-au arătat modul de viaţă monahală care se ducea la Sf. Munte.

În insula Hidra, unde a poposit apoi o vreme, l-a cunoscut pe Mitropolitul Macarie al Corintului – o pildă vie pentru credincioşi – şi pe bătrânul Silvestru de Cezareea, de la care a primit îndrumări pentru a ajunge la o viaţă duhovnicească plină de virtuţi. Toţi aceştia care erau probabil, practicanţi ai isihasmului l-au introdus în viaţa ascetică, în dragostea şi devotamentul faţă de Hristos[4].

În anul 1775, cu scrisori de recomandare de la Silvestru, s-a stabilit pentru totdeauna în Muntele Athos, mânăstirea Dionisiu, renunţând la viaţa lumească, luându-şi numele de călugărie Nicodim.

În anul 1777 mitropolitul Macarie al Corintului în timpul şederii sale la Athos l-a chemat pe Sf. Nicodim cerându-i să revizuiască Filocalia, îndrumar de referinţă pentru cei care vor să ducă o viaţă ascetică, una dintre cele mai reprezentative scrieri ale Ortodoxiei[5]. În consecinţă a alcătuit prefaţa şi note cu trimiteri la scrierile Sf. Părinţi.

Preocupările sale zilnice au fost cititul, scrisul şi învăţătura. A studiat cărţile ce se aflau în bibliotecile mânăstirilor atonite, opera sa scrisă întinzându-se pe 20 000 pagini, putând concluziona că a fost un mare şi adevărat teolog, un scriitor bisericesc original. „Nu au existat locuri greu de înţeles din Sfinţii Părinţi cărora Sf. Nicodim să nu le fi dat o interpretare limpede, o soluţie. Sf. Nicodim nu scria pur şi simplu... Ceea ce mişca întreaga lui operă scrisă era legea supremă a vieţii sufletului: dragostea. Sf. Nicodim iubea cu pasiune, de aceea şi scria cu profunzime; nu dădea reţete seci."[6]

Unii călugări din Sf. Munte l-au acuzat de greşeli dogmatice, a alcătuirt scrierea prin care răspundea acuzelor aduse. Această apologie a văzut lumina tiparului în anul 1819 la Veneţia, în tipografia lui Panos Teodorios din Ioannina. La 13 aprilie 1807, egumenii celor 20 de mânăstiri de la Athos i-au recunoscut lui Nicodim printr-o scrisoare credinţa curat ortodoxă[7].

În scrierile sale, ca un răspuns la influenţele laice apusene, susţine necesitatea studierii Bibliei, ca sursă a înţelepciunii umane, „esenţa şi conţinutul învăţăturii ortodoxe au dincolo de toate un profund caracter biblic, învăţătura ortodoxă în sine, aşa cum este formulată în scrierile Sfinţilor Părinţi şi hotărârile Sinoadelor Ecumenice, se întemeiază în totalitate pe Sf. Scriptură...

---

[3] Qrhskeutikh kai Egkulopaideia, vol. IX, Atena, 1966, p. 499.
[4] George S. Bebis – St. Nicodemos the Hagiorite în „Post-bizantine ecclesiastical personalities. Holly Cross Orthodox Press, Brooklin, Massachusetts, 1978, p. 3
[5] V. Grumel – Nicodim l'Agiorite, în *Dictionaire de Theologie Catholique*, tom XI, Paris, 1931, col 487.
[6] Konstantinos Karaisaridis – *op. cit.*, p. 181.
[7] Economidis – *op. cit*, p. 60.

Pentru părinţi nu locurile scripturistice în sine, ci duhul Scripturii şi teologia ei în ansamblu alcătuiesc baza învăţăturii ei dogmatice”[8].

În toată teologia sa, Sf. Nicodim a susţinut necesitatea studierii Sf. Părinţi şi urmarea în Teologie a unei linii tradiţionaliste, care să păstreze acurateţea dogmatică şi morală. Totodată prin lucrarea sa Filocalia, a încercat să introducă în viaţa creştinului ideea de desăvârşire, susţinând necesitatea rugăciunii minţii pentru a ajunge la „theosis” prin energiile şi iluminarea Duhului Sfânt. Ideile sale teologice şi sociale urmează învăţătura Sf Simeon Noul Teolog şi Sf. Grigorie Palama, el face o primă încercare de comentare a operei dogmatice a acestuia din urmă, lucrare pierdută, trimisă tipografiei fraţilor Puliou din Viena în 1797. Datorită impactului său Filocalia va fi tradusă imediat în limba slavă de Sf. Paisie Velicicovschi.

Prin lucrarea *Războiul nevăzut* introduce cultura teologică occidentală în mistica ortodoxă, dar lucrarea păstrează un conţinut pur ortodox. „Sf. Nicodim dovedea prin scrierile sale preferinţe pentru probleme de înaltă spiritualitate, de viaţă contemplativă. Unii – nu fără motiv – îl socotesc pe Sf. Nicodim drept un continuator al isihasmului din secolul al XIV-lea ... nu este o exagerare dacă spunem că Nicodim a fost primul şi cel mai mare palamist. În aceste condiţii Sf. Nicodim nu se putea manifesta ca un filocatolic, adică să se arate influenţat de teologia sau de spiritualitatea apuseană, în condiţiile în care se hrănise cu miezul teologiei ortodoxe şi expusese această teologie în scrierile sale; el trăia ca un adevărat călugăr, ducând o viaţă ascetică şi contemplativă, fără să mai punem la socoteală părerile antilatine răspândite în diferite cărţi ale sale”[9].

Sf. Nicodim i se datorează şi publicarea *Pidalionului*, colecţie de canoane care a devenit normativă pentru Biserica Ortodoxă. Prin toate acestea se constituie un continuator al credinţei şi al trăirii mistice, pregătind în Teologie o direcţia ce va fi aprofundată de urmaşii săi[10].

Prin învăţătura şi întreaga sa operă, Sf. Nicodim Aghioritul nu este un umanist, ci un tradiţionalist. A urmat linia trasată de Atanasie din Paros, Cosma Etolianul şi Macarie Notara. El ”nu scrie ca un simplu cercetător al tradiţiei patristice, rece, neimplicat, ori pur şi simplu obiectiv, ci ca un om înduhovnicit, trăitor angajat în ceea ce scrie, curăţit de patimi şi luminat de Duhul Sfânt”[11].

În repetate rânduri el îşi exprimă dragostea faţă de poporul său, care se afla sub ocupaţia otomană, dar ştia că libertatea naţiunii depinde de libertatea spirituală şi poporul trebuie să fie pregătit pentru timpul libertăţii.

[8] Georgios Martzelos – *Sfinţii Părinţi şi problematica teologică*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2000, p. 28.
[9] Konstantinos Karaisaridis – *op. cit*., p. 175-176.
[10] Steven Runciman – *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968. p 158.
[11] Konstantinos Karaisaridis – *op. cit*., p. 25.

În lucrarea *Noul martirologiu*, sfântul aduce laudă sfinţilor martiri care refuză să se supună asupritorilor. De aceea schimbarea credinţei este considerată un mare păcat.

S-a opus inovaţiilor teologice ale lui Theodoret de Ioannina sau Visarion de Rapsanes. În cadrul disputelor teologice al e vremii a urmat liniei trasate de Hristofor de Astra, Macarie, Agapios de Cipru, Neofit Kafsokalivitul şi Atanasie din Paros.

Activitatea teologică şi trăirea duhovnicească din centrele Muntelui Athos menţin treaz sentimentul apartenenţei popoarelor ortodoxe la o cultură comună. Monahismul viu răsăritean a atenuat impactul ideologiilor apusene asupra societăţii orientale ale acelor vremuri.

A trecut la Domnul în 14 iulie 1809, fiind canonizat de către Patriarhia ecumenică din Constantinopol la 31 mai 1955, cu prăznuirea în data mutării sale. "Această imensă activitate teologică dublată de o viaţă monahală exemplară, de o simplitate, smerenie şi interiorizare contemplativă desăvârşită a impus admiraţia şi veneraţia atât din partea contemporanilor , cât şi a generaţiilor ulterioare, care au recunoscut în umilitul monah Nicodim, cu mult înainte de canonizarea sa oficială un model al vieţuirii după Hristos, o icoană vie a virtuţii, un dascăl al Bisericii."[12]

Opera

– *Selecţie din Psalmii profetului-rege David*, Constantinopol, 1799

– *Tâlcuire la cele şapte epistole soborniceşti*, Veneţia, 1806

– *Cele paisprezece epistole ale dumnezeiescului şi slăvitului apostol Pavel tâlcuite în greceşte de fericitul Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei*, Veneţia, 1819

– *Tâlcuire la cei 150 de Psalmi*, Constantinopol 1819-1821

– *Filocalia sfinţilor*, Veneţia, 1782

– *Everghetinos adunare de ziceri de Dumnezeu grăitoare*, Veneţia, 1783

– *Operele regăsite ale cuviosului şi de Dumnezeu purtătorului Simeon Noul Teolog*, Veneţia, 1790

– Carte foarte folositoare de suflet, Veneţia, 1816

– *Toate operele celui întru sfinţi părintelui nostru Grigorie Palama*, 1883

– *Alfabetul sau raiul Cuviosului Meletie mărturisitorul*, 1778-1779

– *Carte foarte folositoare de suflet Despre împărtăşania necontenită cu preacuratele lui Hristos Taine*, Veneţia, 1783

---

[12] Ioan I. Ică jr., *„Strategii de promovare a Tradiţiei patristice în epoca modernă: cazul Greciei secolului al XVIII-lea"*, în Elia Citerio – *Nicodim Aghioritul. Personalitatea-opera-învăţătura ascetică şi mistică*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 12.

– *Carte foarte folositoare de suflet care se cheamă războiul nevăzut*, Veneţia, 1796
– *Carte cu adevărat foarte folositoare de suflet numită exerciţii duhovniceşti*, Veneţia, 1800
– *Enchiridion – Manual sfătuitore sau despre paza celor cinci simţuri*, Viena, 1801
– *Hristoitia, Carte numită buna purtarea creştinilor*, Veneţia, 1803
– *Mărturisire de credinţă sau apărare preadreaptă*, Veneţia, 1819
– *Carte foarte folositoare de suflet*, Veneţia, 1794
– *Nouă martirologie*, Veneţia, 1799
– *Pidalion cârma navei celei spirituale a Bisericii*, Leipzig, 1800
– *Noul ecloghion Nouă culegere cuprinzând vieţile diferitor sfinţi*, Veneţia, 1803
– *Sinaxarul celor 12 luni ale anului*, Veneţia, 1819
– *Cununa pururea fecioarei sau nou Teotokarion*, Veneţia, 1796
– *Euchologhion*
– *Grădina harurilor*, Veneţia 1819
– *Stadionul sărbătorilor*, Veneţia, 1836
– *Noua scară*, Constantinopol 1844

Neofit Kavsokalivitul (1713-1784) profesor de filologie clasică şi canonist, ascet strict de orientare decis tradiţionalist-conservatoare, Neofit se născuse în Peloponez, cel mai probabil la Lacedemonia, dintr-un tată evreu convertit la creştinism şi o mamă înrudită cu un arhiereu titular grec stabilit în Ţara Românească. Cu sprijinul acestuia, tânărul lor fiu a studiat la Academia patriarhală din Fanar, la Patmos, între 1739-1741 şi la Ianina 1744-1746 cu Vulgaris. De aici a venit la muntele Athos în 1746, unde s-a făcut monah la schitul Kavsokalivia, predând gramatica elină veche pentru tinerii monahi. În decembrie 1749 a devenit primul director al Academiei Athonite, la a cărei înfiinţarea contribuise esenţial[13]. „Temperament excetic şi extremist, rigorist şi polemic în exces, Neofit nu era doar conservator şi scolastic, dar şi extrem de sever cu elevii, care s-au revoltat împotriva sa determinând retragerea sa şi înlocuirea cu progresistul şi deschisul Vulgaris, chemat în 1753 de la şcoala din Kozani. În timpul celor cinci ani de directorat al lui Vulgaris, Neofit s-a retras în chilia sa din Kavsokalivia, dar a orchestrat din umbră opoziţia din şcoală împotriva rivalului său”[14].

Ca şi Sf. Cosma Etolianul, în anul 1759 şi părăsea Athosul Neofit Kavsokalivitul, care revenise la Academie în anul precedent ca profesor

[13] diac Ioan I. Ică – *„Împărtăşirea continuă – o dispută perenă şi lecţiile ei”*, Studiu introductiv la vol. *Împărtăşirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse – mărturiile Tradiţiei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 11-12.
[14] *Ibidem*, p. 12

de gramatică, pentru numai trei luni. A funcţionat apoi timp de trei ani ca director al Şcolii greceşti de pe insula Chios, a plecat de aici în urma unor conflicte cu profesorii, dar şi cu episcopul locului.

În 1763 devine director al Şcolii greceşti din Adrianopol.

În toamna anului 1767 s-a stabilit la Bucureşti unde a funcţionat, până la moartea sa întâmplată undeva la sfârşitul anului 1784, ca mare profesor de gramatică şi filologie greacă antică la Academia Domnească din cadrul mânăstirii Sf. Sava.

În timpul războiului ruso-austriac dintre 1768-1774 s-a refugiat în Transilvania, la Braşov, împreună cu o parte a boierilor munteni.

În 1771 Neofit refuza invitaţia lui Evghenie Vulgaris de a se stabili în Rusia, iar în decembrie 1783 declina din motive de bătrâneţe invitaţia Patriarhului Ecumenic Gavriil IV (1780-1785) de a deveni profesor la Academia Patriarhală din Fanar[15].

Opera în manuscris:

– *Despre împărtăşirea continuă*, Braşov, 13 ianuarie 1772
– *Despre Jertfa cea fără de sânge*, 7 scrisori, 1770-1771
– *Despre aşa-numiţii francmasoni*
– *Filosoful sau teistul creştin*
– *Epitoma dumnezeieştilor canoane*, 1238 file.
– *Gramatică greacă antică*, Bucureşti, 1768, publicată
– *Eclogă a Psaltirii*, Athos, 1759

În anul 1777, la scurt timp după caterisirea colivarilor, apare la Veneţia, sub anonimat, lucrarea de mici dimensiuni intitulată: *Manualul unui anonim dovedind faptul că creştinii sunt obligaţi să se împărtăşească mai frecvent cu Sfintele Tain*e, care aparţine de fapt lui Neofit Kavsokalivitul, o traducere a lucrării sale *Despre împărtăşirea continuă*, Braşov, 1772

2. Impactul în Ţările române al mişcărilor din Europa şi Grecia în secolul al XIX-lea

Intelectualii din principatele române au întreţinut legături cu intelectualitatea occidentală, cum este grecul Daniil Philippide, care are o interesantă corespondenţă cu Barbie du Bocage[16]. Printre ofiţerii armatelor străine care străbat frecvent Balcanii se aflau numeroşi intelectuali.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, ţările Europei occidentale, ca Austria, Prusia, Franţa şi Anglia şi-au acreditat consuli în ţările române, la Bucureşti

[15] *Ibidem*, p. 12, nota 9.
[16] Alexandru Duţu – *Sinteză şi originalitate în cultura română (1650-1848)*, Ed. Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972, p. 137.

sau Iaşi. Consulul francez Fleury în 1796 străbate Bucureştiul cu cocarda tricoloră a revoluţionarilor francezi şi împărtăşeşte populaţiei idile revoluţiei franceze prin publicaţii care prezentau o altă faţă a lucrurilor decât cea oferită de presa vieneză care critica acţiunile parizienilor revoltaţi[17].

Spiritul reformist se instalează în această perioadă şi în spaţiul dintre Viena şi Constantinopul, cu toată distanţa dintre reformele lui Iosif al II-lea şi cele ale lui Selim al III-lea. Împăratul urmăreşte introducerea unor măsuri culturale care să faciliteze ţelurile politice, în timp ce sultanul se concentrează asupra reformării armatei, administraţiei şi relaţiilor cu puterile europene[18]. Ca o critică la adresa Vienei, împăratul austriac este prezentat de presa turcă ca un „răufăcător", iar sultanul apare ca un împărat luminat. Sub impulsul noilor cerinţe, Poarta otomană îşi deschide prima ambasadă, la Londra în 1793, urmată de cele de la Viena, Berlin şi Paris[19].

În pofida momentelor foarte dificile prin care trec principatele, datorită deselor războaie purtate de sultan, mai ales Sibiul şi Braşovul întreţin legături cu centre din Europa apuseană precum: Veneţia, Trieste, Viena şi Leipzig. Burghezia din cele două oraşe transilvane începe să mimeze modul de viaţă al aristocraţiei occidentale[20].

Concepţiile iluministe au îndreptat sistematic spiritele spre anul 1848. Intelectualitatea se grupează în asociaţii cu scop cultural şi politic, urmărind restructurarea realităţilor sociale. Între 1829-1859 se poate vorbi despre decenii de efervescenţă intelectuală înnoitoare. Dacă perioada 1829-1840 este dominată de influenţa franceză, cea dintre 1840-1867 este ataşată de romantism şi evidenţierea valorilor locale, pentru ca perioada 1867-1893 să descopere sinteza dintre local şi universal.

Mitropolitul Moldovei, Veniamin Costachi (1803-1842), publică la Iaşi în 1819 o traducere a cărţii *Egxiridion* a negustorului grec Nicolaos Papadoupulos apărută la Veneţia în 1815 şi în care Voltaire este aspru criticat, Mitropolitul susţinând însă necesitatea filosofiei[21].

Cultura se mută din mânăstiri şi de la curţile domneşti în spaţiul urban unde sunt şcolile, tipografiile, ziarele şi bibliotecile. Clericii aderă la opinia lui Dinicu Golescu de a trimite tinerii în occident la studii şi promovează difuzarea cărţilor de ştiinţă aplicată. În 1844 Mitropolitul Neofit al Ungrovlahiei (1840-1849) propunea trimiterea în străinătate a unui număr mai mare de studenţi. Cu toate că unele feţe bisericeşti au fost atrase în probleme de ordin politic, a existat întotdeauna în rândul clerului o reticenţă faţă de lupta poli-

[17] *Ibidem*, p. 138.
[18] *Ibidem*, p. 141.
[19] *Ibidem*, p. 160.
[20] D. Simona – *„Casa de comerţ Nicolae D. Paciura din Sibiu"* în Revista Arhivelor, nr. 1/1965, p. 265-285.
[21] Alexandru Duţu – *op. cit*., p. 200.

tică şi tot ce presupune aceasta, precum şi dorinţa permanentă de slujire a lui Dumnezeu şi păstrare a credinţei celei adevărate.

Cultura românească nu cunoaşte o îndepărtare radicală de temele teologice sau o atitudine ostilă Bisericii. Este evident că rolul important atribuit religiei în reaşezarea pe temelii salubre a societăţii, după epoca fanariotă, nu exprimă întotdeauna o religiozitate autentică, ci mai mult intenţia de pedagogie socială, evidenţierea fundamentelor evanghelice ale moralei sociale. Dincolo de toate acestea însă, în 1830 Grigore Pleşoianu pune frica lui Dumnezeu înaintea tuturor virtuţilor ce trebuie cultivate de către părinţi. George Bariţiu declară că totdeauna cultura adevărată este una cu religia. În 1840 Ion Heliade Rădulescu recomandă ca lectură treptelnică şi regulată *Istoria sfântă a Vechiului şi Noului Testament* de Eufrosin Poteca, *Istoria Testamentului Vechi şi Nou*, tradus de protopopul Ion, *Catihisul* lui Aron Florian, *Datoriile omului creştin* de Simion Marcovici şi *Meditaţiile religioase* ale lui Gavriil Munteanu[22].

Cultura bisericească, în această perioadă a cunoscut o dezvoltare deosebită în urma întăririi centrului monahal Neamţu-Secu în Moldova, iar în Ţara românească poate fi o trezire spirituală şi culturală la mânăstirile Cernica şi Căldăruşani.

3. Sfântul Calinic de la Cernica

S-a născut la Bucureşti la 7 octombrie 1787 în familia bunilor credincioşi Antonie şi Floarea – călugărită spre bătrâneţe la mânăstirea Pasărea, cu numele Filofteia, primind la botez numele Constantin.

A urmat o şcoală din Bucureşti, din preajma unei biserici, Colţea sau Sf. Gheorghe.

La vârsta de 20 de ani, în 1807 a plecat la mânăstirea Cernica, unde probabil mergea şi înainte să asculte predicile stareţului Gheorghe. La 12 noiembrie 1808 a fost călugărit de stareţul Timotei, la recomandarea duhovnicului său Pimen, acum primeşte numele Calinic. După o lună este hirotonit ierodiacon în biserica Sf. Nicolae din Cernica, de către episcopul Sofronie de Vraţa (Bulgaria), refugiat în România din cauza turcilor.

În 1812 a fost trimis împreună cu părintele său duhovnicesc la mânăstirea neamţ ca să strângă ajutoare pentru refacerea bisericii distrusă de un cutremur.

În 1813 a fost hirotonit ieromonah la biserica Batiştei din Bucureşti, de către arhiereul titular de Sevastia Dionisie Lupu (1819-1821), viitor Mitropolit al ţării, iar peste doi ani este hirotesit duhovnic şi rânduit mare eclesiarh al mânăstirii.

[22] P. Cornea – *Originile romatismului românesc*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1972, p. 229-231.

Prin 1817 a plecat la Athos unde a stat aproape un an, reuşind să cunoască viaţa monahală de acolo.

La 14 decembrie 1818 în urma morţii stareţului Dorotei, obştea de la Cernica l-a ales în locul acestuia pe ieromonahul Calinic, care avea doar 31 de ani. A fost stareţ al acestei mânăstiri timp de 32 de ani, cu mari strădanii pentru ridicarea vieţii călugăreşti.

În anul 1850 obştea mânăstirii număra 350 de monahi, dintre aceştia s-au ridicat multe personalităţi ale vieţii bisericeşti, ca Arhiereul Ioanichie Statonichias, originar din Transilvania, protosinghelul Naum Râmniceanul, cunoscut cronicar, arhimandritul Veniamin Catulescu, profesor la Colegiul Sf. Sava din Bucureşti, Pimen, egumen la mânăstirea Tismana, Atanasie Baldovin, ucenicul şi biograful lui Calinic, Nicandru, urmaşul său în stăreţie şi alţii.

În 1821 a avut grijă de numeroşi refugiaţi din Bucureşti ce au căutat adăpost la Cernica de frica turcilor. Pentru copiii din sat a înfiinţat o şcoală cu dascăl plătit de mănăstire.

În perioada 1832-1836 a zidit biserica Sf. Gheorghe din Ostrovul Mic, cu bani primiţi din partea arhiereului, biserică ce a fost distrusă de cutremur şi reconstruită în 1842 tot atunci a fost construită şi clopotniţa mânăstirii.

În 1846 a început zidirea bisericii Sf. Treime de la Pasărea, aflată încă de la întemeiere sub oblăduirea Cernicăi. Cu câţiva ani în urmă ridicase biserica cimitirului din Pasărea.

În 1850 a fost hirotonit Episcop al Râmnicului, după ce în 1834 refuzase scaunul de Mitropolit, la moartea Mitropolitului Grigorie Dascălul (1823-1834), cu toate stăruinţele domnitorului Alexandru Ghica (1834-1842).

A fost instalat la Craiova, întrucât reşedinţa de la Râmnic a fost distrusă de un incendiu.

În 1851 a redeschis seminarul mai întâi la Craiova, închis în timpul revoluţiei de la 1848, mutându-l apoi la Râmnic. Sediul episcopiei revine în 1854 la Râmnic, unde începe construirea catedralei eparhiale după planurile Sf. Calinic, ce va fi pictată de Gheorghe Tattarescu.

A fost membru marcant al partidei unioniste şi militant pentru unirea tuturor românilor într-un singur stat.

Între anii 1859-1864 a ridicat din banii săi o biserică nouă la schitul Frăsinei, existent din secolul al XVII-lea, rânduind reguli aspre de vieţuire cum erau la muntele Athos.

În 1860 cu bani împrumutaţi pune bazele unei tipografii la Râmnic, cu un an înainte de moarte donează tipografia oraşului, urmând ca din veniturile acesteia să fie întreţinuţi elevii săraci din oraş şi schitul Frăsinei.

S-a retras la Cernica în anul 1867, unde a murit la 11 aprilie 1868. A fost îngropat în tinda bisericii Sf. Gheorghe, ctitoria sa. La 28 februarie 1950 Sf.

Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât trecerea sa în rândul sfinţilor, canonizarea solemnă s-a făcut la Cernica, la 23 octombrie 1955[23].

Schimbările profunde prin care trecea Europa luminilor în sec. al XVIII-lea s-au făcut simţite şi în Grecia şi la toate popoarele ortodoxe, din sud-estul Europei, prin tinerii care au studiat la universităţile europene. Foarte curând epicentrul disputelor între învăţaţii greci iluminişti şi învăţaţii tradiţionalişti antiunionişti şi antiiluminişti s-a mutat chiar în Sf. Munte odată cu înfiinţarea Academiei Atonite şi cu mişcarea de trezire spirituală iniţiată de profesorii acesteia şi monahii atoniţi colivari şi elevii străluciţi ai acestei şcoli vestite. A fost o mişcare de trezire a conştiinţelor şi de reacţie la încercările de occidentalizare şi înstrăinare a etosului ortodox. Monahii colivari n-au opus ideilor iluministe o ideologie contrară, ci o colecţie de texte fundamentale ale tradiţiei ortodoxe, Filocalia[24].

Biserica Ortodoxă nu se opune în principiu luminării poporului şi ştiinţei, dovadă programului modern de studii de la Academia Atonită, în Şcolile şi Academiile din Grecia, Bucureşti şi Iaşi, dar în acelaşi timp colivarii au accentuat şi necesitatea renaşterii spirituale a poporului, prin editarea scrierilor Filocaliei faţă de umanismul antropocentric al iluminismului apusean.

Deşi a trăit în condiţiile grele ale turcocraţiei, Biserica Ortodoxă a găsit mereu resursele să răspundă provocărilor venite din Apus, să-şi afirme identitatea şi bogăţia spirituală a tradiţiei ortodoxe pe care Apusul o pierduse. Nu s-a pierdut niciodată din vedere faptul că Biserica ortodoxă reprezenta conştiinţa neamului şi expresia culturală principală. Ortodocşii rămân ancoraţi în tradiţia oferită de credinţă, tradiţie ce se transpune în mentalitate şi cultură. Nu trebuie uitată contribuţia teologică a Sf. Nicodin Aghioritul şi Neofit Kavsokalivitul în această perioadă.

---

[23] Ene Branişte – *„Aspecte şi momente din activitatea Sf. Ierarh Calinic de la Cernica"* în Biserica Ortodoxă Română, nr. 1-2/ 1969, nr. 12, Niculae Şerbănescu – *„Sf. Ierarh Calinic de la Cernica, episcopul Râmnicului"* în Biserica Ortodoxă Română, 3-5/1968, Atanasie Baldovin – *„Viaţa şi nevoinţele cele monahale ale Preacuviosului episcop al Râmnicului – Noul Severin D. D. Calinic"*, în Biserica Ortodoxă Română, 1898-1899

[24] Ch. Yannaras, *op. cit.,* 188-189.

PASTORALA „DE LA INIMĂ LA INIMĂ”, DIN OCTOMBRIE 1940, A EPISCOPULUI NICOLAE COLAN - 70 DE ANI DE LA DICTATUL DE LA VIENA –

DOREL MAN

Abstract. The pastoral letter „From heart to heart”, in October 1940, Bishop Nicolae Colan- 70 years after the Vienna Dictate –

In our Holy Church, during the hortyste occupation, a man who watched, „search”, advising and helping the needy Orthodox believers in their country, became „foreign country”, was bishop Nicolae Colan. The young bishop only 47 years has only his faith, a very solid piece of theological knowledge and an unshakeable determination that God only gives its elected officials. Such a man has used this extraordinary gift to spread hope among the faithful, to keep awake faith in God and escape the oppressors who behaved worse than pagans. His guns were: eloquence, inspired preaching, word building and especially tireless pastoral work.

După Dictatul de la Viena de la 30 august 1940, nord – vestul Transilvaniei (incluzând oraşe precum Cluj, Oradea, Satu Mare, Baia Mare, Tg. Mureş şi teritoriul actualelor judeţe Harghita şi Covasna) au fost smulse din trupul ţării. Puterile fasciste ce dominau Europa, Germania şi Italia au impus României să cedeze Ungariei aceste pământuri străvechi româneşti sub pretextul că Ungaria a fost „nedreptăţită” prin tratatul de la Trianon. Nu intenţionăm să comentăm acest dureros episod pentru România şi pentru români, dar ne programăm să prezentăm câteva aspecte legate de urmările acestui eveniment tragic şi implicarea Episcopului Nicolae Colan cu „armele” şi „puterile” sale, în această situaţie deznădăjduită pentru neamul românesc.

Prima urmare a Dictatului de la Viena a fost instaurarea unui regim sever de ocupaţie, următorul pas a fost, aproape firesc refugierea a numeroşi români printre care preoţi şi intelectuali, precum şi alte categorii de oameni în România. Aceştia au luat drumul dureros şi amar al exilului, fie că li s-a impus acest lucru de către noile autorităţi în mod explicit şi deci fără putinţă de a alege sau de a schimba ceva, fie că s-au simţit ameninţaţi de tăvălugul necruţător al hortismului revanşard. Soarta tragică a numeroşi români asasinaţi în nord-vestul Transilvaniei în această perioadă a fost dureroasă şi bine cunoscută încât nu putem să nu înţelegem dorinţa acelor bieţi refugiaţi de a simţi „pământ tare românesc" sub tălpi şi să le aprobăm cu totul eforturile de a-şi părăsi vetrele străbune şi de a căuta protecţie şi adăpost, atât timp cât, în felul acesta, şi-au salvat vieţile.

Trebuie să remarcăm că majoritatea populaţiei a rămas pe loc, fie că au fost intelectuali, ţărani sau meşteşugari. Aceştia au avut de înfruntat direct nedreptatea, prigoana, ura sau chiar furia ucigaşă a autorităţilor statului hortist, la care s-au adăugat uneori excesele unor grupuri locale, reduse numeric. Dorinţa de răzbunare, de a face rău, a unor mici grupuri de maghiari localnici, încurajaţi de autorităţile hortiste a fost cu totul de neînţeles, avându-se în vedere convieţuirea paşnică, fără violenţă sau prigoană, dintre români şi unguri în perioada 1919 – 1939, când aceste pământuri au fost parte, pe bună dreptate, din România întregită. Vremuri extrem de grele pentru românii aflaţi vremelnic sub stăpânirea necruţătoare! Cine să-i apere pe românii rămaşi în nod-vestul Transilvaniei? La cine să apeleze ce-i mulţi şi oprimaţi, pentru mângâiere, sfat sau ajutor? În lipsa autorităţilor militare, administrative şi politice româneşti retrase pe teritoriul regatului României, firesc, românii au găsit alinarea în sânul Bisericii.

În cazul Sfintei noastre Biserici, în perioada ocupaţiei hortiste, a vegheat, a „căutat", a povăţuit şi ajutat credincioşii ortodocşi aflaţi în nevoie în ţara lor, devenită „ţară străină", a fost vlădica Nicolae Colan. Despre activitatea înaltului ierarh în perioada 1940-1944 avem un pertinent şi exhaustiv studiu al unui avizat cunoscător al problemei, profesorul universitar Alexandru Moraru[1].

Cu o foarte bună cunoaştere a detaliilor sunt prezentate în acest studiu împrejurările istorice potrivnice exercitării cultului ortodox într-o eparhie greu lovită de măsurile luate de autorităţile hortiste. Autorul a făcut apel la actele şi documentele oferite de arhivele episcopiei, respectiv rapoartele generale ale Adunării *eparhiale* din acea perioadă, unde sunt consemnate precis toate amănuntele, cifrele, datele privitoare la activitatea episcopiei.

[1] Pr.Prof.Dr. Alexandru Moraru, *„Aspecte din activitatea ierarhului Nicolae Colan din perioada 1940-1944"*, în *Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893-1993)*, Cluj Napoca, 1995, pag.101-113

Bineînţeles că pe toate aceste acte şi-a pus pecetea inconfundabilă personalitatea ierarhului. Sunt marcate şi analizate succesiv domeniile mari care au beneficiat de atenţia conducătorului eparhiei: sectorul bisericesc, sectorul cultural şi sectorul economic.

Îndeplinindu-şi misiunea de conducător al eparhiei, dar şi vocaţia de cărturar şi implicit de lider de necontestat al românilor rămaşi pe teritoriile strămoşeşti vremelnic cotropite, vlădica Nicolae Colan a fost, îndrăznim să afirmăm, o prezenţă mai mult decât activă, am zice una providenţială pentru credincioşi. A fost pentru ei un simbol şi o speranţă cu atât mai mult cu cât armele sale s-au impus ca foarte eficace deşi nu păreau ameninţătoare pentru ocupanţi. Tânărul episcop de numai 47 de ani nu dispunea decât de credinţa sa, de un foarte solid bagaj de cunoştinţe teologice şi de o hotărâre de nezdruncinat pe care Dumnezeu o hărăzeşte numai aleşilor săi. Un astfel de om a folosit această înzestrare extraordinară pentru a răspândi în rândurile credincioşilor speranţa, a ţine trează credinţa în Dumnezeu şi în scăparea de asupritorii ce se purtau mai rău decât păgânii. Revenind la armele sale, ele au fost: elocinţa, predica inspirată, cuvântul de zidire şi mai ales neobosita activitate pastorală. Prin vizitele sale în tot cuprinsul eparhiei a însufleţit comunităţile de credincioşi insuflându-le credinţa puternică, speranţa mângâietoare şi răbdarea în aşteptarea unor vremuri mai bune.

Foarte interesant este faptul că toată activitatea de „rezistenţă" a Bisericii Ortodoxe din nord-vestul Transilvaniei, aflată sub oblăduirea episcopului Colan a fost planificată cu precizia şi cu rapiditatea cu care un mare general îşi pregăteşte o campanie victorioasă. Imediat după dictatul de la Viena, într-o perioadă când informaţiile circulau mai greu, când consultările cu forurile superioare erau mai dificil de realizat datorită mijloacelor de comunicare, Biserica ortodoxă şi vlădica Nicolae s-au mişcat cu uluitoare repeziciune, pe care numai primejdia iminentă o generează.

Să dăm cuvântul aceluiaşi cercetător neobosit al arhivelor eparhiei: „Cel dintâi act al Episcopului Nicolae Colan, după Dictat (1940) a fost acela al întemeierii unui Vicariat Ortodox român la Alba Iulia, în 6 septembrie 1940 prin Decizia nr. 5414/1940" - este de remarcat promptitudinea de care vorbeam, adică mai puţin de şapte zile - (n.n. D.M.). Prin această hotărâre s-a urmărit ca Vicariatul să se îngrijească de cele şapte protopopiate formate din 201 parohii şi 35 filii, cu 172805 credincioşi, care au aparţinut Eparhiei Clujului rămase în România. În fruntea Vicariatului a fost numit Protopopul Alexandru Baba, ajutat de protopopii Romul Popa din Luduş, Iosif Pop din Aiud şi de către un număr de şase mireni.

Prin înfiinţarea Vicariatului din Alba-Iulia grija Episcopului Nicolae Colan putea să se îndrepte aproape în totalitate spre reorganizarea vieţii

religioas-administrative, cultural-spirituale a Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania de sub stăpânirea străină”[2]. (p. 102)

Iată astfel că Episcopul Colan, ca un bun strateg şi-a asigurat spatele, l-a „predat” unor oameni de încredere pentru a-şi dedica activitatea celor care au mare nevoie de sprijinul său.

Sunt amintite în studiul vizat demersurile făcute de episcop la autorităţile de la Budapesta pentru a lua sub oblăduirea sa toate parohiile româneşti rămase sub stăpânirea maghiară: „Episcopul Nicolae Colan a luat sub oblăduire întreaga Eparhie a Maramureşului (fiindcă episcopul Vasile Stan a fost nevoit să se refugieze), Episcopia Oradiei (partea de sub stăpânirea străină), din cauza expulzării forţate a Episcopului Nicolae Popovici, precum şi cele trei protopopiate din zonele Mureş, Harghita şi Covasna. În afară de acestea, un număr de 17 parohii ortodoxe româneşti au rămas în Ungaria trianonică (este vorba de teritoriul Ungariei după Tratatul de la Trianon din 4 iunie 1920 (n.n. D. M.) neputându-se lua contact cu ele în toată perioada celor patru ani de ocupaţie.”[3]

Iată cum se deschidea în faţa slujitorilor Bisericii ortodoxe din nord-vestul Transilvaniei şi a păstorului lor perspectiva unei activităţi extraordinare, implicând un volum de muncă şi de dăruire uriaş. Activitatea bisericească din această Eparhie devenită mare „cât o ţară” era ameninţată şi de expulzarea sau refugiul unor fruntaşi ai bisericii în România.[4] Aceste probleme nu l-au speriat pe vlădică. Înconjurat de puţinii oameni ai Bisericii şi-a început apostolatul, iar eparhia sa, ce se întindea din sud-estul Transilvaniei, din Ţara Bârsei, ne referim la parohiile din judeţele Harghita şi Covasna, şi până la parohiile uitate din pusta Ungariei a fost vizitată cu mare dăruire de arhipăstorul ei sufletesc. Comunităţile de credincioşi îi aşteptau cuvântul ca însetaţii în pustie, iar vlădica nu i-a dezamăgit.

*

În cele ce urmează prezentăm scrisoarea pastorală, tipărită în revista „Viaţa Ilustrată”, publicaţie a episcopiei. Pastorala a ajuns, înainte de a fi publicată, în toate parohiile din eparhie, fiind citită credincioşilor în biserici de către preoţi parohi.

În comunicatul intitulat *„De la inimă la inimă”*, din octombrie 1940, Episcopul Nicolae Colan al Clujului povăţuieşte poporul român din Ardealul de Nord prin cuvinte de mângâiere şi pace având în vedere judecata nedreaptă de la Viena care a împărţit Ardealul în două: „Vă îndemn deci, iubiţii mei fii sufleteşti, să lepădaţi din sufletul vostru orice nădejdi de răzbunare, (...)

[2] *Ibidem* , p. 102.
[3] *Ibidem*, p.103.
[4] *Ibidem*.

Alungaţi orice temere şi orice gând rău prin leacul dumnezeiesc al rugăciunii şi al muncii stăruitoare.(...).Preoţi, fraţi împreună-slujitori, staţi cu căldură şi jertfă lângă poporul vostru credincios. Fiilor credincioşi, staţi cu ascultare lângă părinţii voştri cei duhovniceşti. Întăriţi-vă unii pe alţii cu iubire frăţească, (...) şi să ne păstrăm în <noua patrie> curăţenia şi frumuseţea sufletului nostru ortodox şi românesc".

La Episcopul Nicolae Colan cuvântarea a fost o componentă de temelie în lucrarea pastorală desfăşurată prin prezenţa sa la sfinţiri de biserici, hramuri, vizite canonice, cercuri religioase şi oriunde a fost nevoie să fie în mijlocul poporului român din Transilvania în anii grei ai războiului 1940-1944.

Constatăm că se conturează o nouă linie a discursului şi a demersului pastoral, o dimensiune pacifistă şi în acelaşi timp profund dătătoare de speranţe: „atunci când socotim că suntem părăsiţi de ajutor omenesc, atunci când socotim că suntem în latura şi umbra morţii, atunci Domnul prin Biserica mântuirii Sale şi prin legiuitorii săi, ne întind mâna, ne împreună pe toţi cei de o credinţă şi atunci nu mai suntem nici puţini, nici slabi, ci, prin harul şi prin lucrarea cea tainică a harului, ne simţim mulţi şi întăriţi"[5].

Cuvintele episcopului sunt „de mângâiere, de povăţuire şi de întărire" fiind atent la buna desfăşurare a vieţii bisericeşti „în orice chestiune adusă de valul timpului pe scena actualităţii"[6] în slujba clerului şi a credincioşilor din Transilvania. În vizitele sale canonice din această perioadă Episcopul Nicolae Colan învaţă poporul afirmând cu tărie că: „a asculta de poruncile şi rânduielile omeneşti, hotărât că este bine şi folositor, dar uneori poţi să te înşeli în ele. Ci, acela care ascultă de Fiul lui Dumnezeu care a venit să mântuiască nu se înşeală niciodată"[7].

Menţinerea păcii, a bunei înţelegeri sunt valorile propuse credincioşilor, desigur în vederea păstrării speranţei. Prezenţa sa extraordinară, în parohiile unde autorităţile îşi fac simţită prezenţa ameninţătoare şi unde românii ortodocşi aveau nevoie de încurajare, este cu promptitudine prin toate punţile către autorităţi şi către bisericile creştine surori pentru pace şi înţelegere între creştini. Biserica noastră strămoşească este numită „Corabia mântuitoare pe valurile acestei vieţi" şi „mama noastră ocrotitoare", iar credincioşii au la îndemână „leacul dumnezeiesc al rugăciunii şi al muncii stăruitoare" şi astfel pot umple sufletul cu „nădejdea în Domnul"că întradevăr Biserica lui Hristos „ne împreună şi acolo unde alte puteri despart, că ea zideşte şi atunci când alte puteri surpă"[8].

---

[5] Tribuna Ardealului , Anul II,, Nr. 261, Duminică, 10 august, 1941, p. 3,
[6] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Revista Teologică", Sibiu, 1936., Nr. 7-10, p. 261.
[7] Tribuna Ardealului, Anul II, Nr. 264, joi 14 august, 1941, p. 3.
[8] „Tribuna Ardealului", Anul II. Nr. 228, joi 3 iulie 1941, p. 3.

*

Redarea documentului

„Şi în clipele grele prin care trecem, gândul meu şi dragostea mea de părinte sufletesc este la voi. La voi este şi grija mea întreagă. Din ea izvorăsc cuvintele de mângâiere, de povăţuire şi de întărire pe care vi le trimit şi pe care vă rog să le ascultaţi şi să le urmaţi cu luare aminte.

Judecata de la Viena a împărţit Ardealul în două. Prin ea aţi fost despărţiţi şi voi, iubiţii mei fii sufleteşti. Unii aţi rămas în România, iar alţii veţi trăi de aici înainte în cuprinsul statului ungar. Jertfa acestei împărţiri s-a dus cu bunul gând de a păstra pacea măcar în acest ostrov al pământului, pe care voinţa lui Dumnezeu a rânduit să trăiască împreună, în pace, fiii naţiunii româneşti şi ai celei maghiare.

De aceea, dragii mei, pace şi bună înţelegere să fie între voi toţi; pace şi încredere în purtarea de grijă a Părintelui ceresc, care ne-a certat de multe ori, dar niciodată nu ne-a părăsit.

Mântuitorul ne îndeamnă să aducem orice jertfă pentru aşezarea păcii între oameni. Iată a sosit vremea să dăm dovadă de dragostea noastră pentru învăţătura Mântuitorului şi să ne purtăm – în aceste clipe ca şi-n toate zilele vieţii noastre - după poruncile Lui.

Vă îndemn deci, iubiţii mei fii sufleteşti, să lepădaţi din sufletul vostru orice deznădejde, ori ce ură, ori ce gând de răzbunare. Strângeţi cu bucurie curată orice mână, care vi se întinde în numele păcii. Alungaţi orice temere şi orice gând rău prin leacul dumnezeiesc al rugăciunii şi al muncii stăruitoare. Umpleţi-vă sufletul cu nădejdea în Domnul, căci „toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de la El este”.

Fiţi ascultători faţă de stăpânirea legiuită şi mai presus de toate fiţi fiii devotaţi ai Bisericii noastre strămoşeşti. Ea este orânduită să ne fie corabie mântuitoare pe valurile acestei vieţi. Ea este mama noastră ocrotitoare. Urmaţi deci sfaturile celor ce -prin darul Duhului Sfânt- sunt puşi să cârmuiască corabia Bisericii şi să fie păstori turmei celei cuvântătoare.

Preoţi, fraţi împreună slujitori, staţi cu căldură şi jertfă lângă poporul vostru credincios.

Fiilor credincioşi, staţi cu ascultare lângă părinţii voştri cei duhovniceşti.

Întăriţi-vă unii pe alţii cu iubire frăţească. Rugaţi-vă pentru mine şi eu mă voi ruga pentru voi cu nezdruncinata nădejde, că bunul Dumnezeu ne va ajuta să ne păstrăm şi în noua patrie curăţenia şi frumuseţea sufletului nostru ortodox şi românesc.

„Darul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu Voi cu toţi".
Dată în reşedinţa noastră episcopească din Cluj, Septembrie 1940.

Al vostru, al tuturor, de tot binele voitor
+ NICOLAE, episcop."[9]

[9] „Viaţa Ilustrată", Anul VII,, Cluj, octombrie 1940, Nr. 8, p. 1.

CONŞTIINŢA ŞI EDUCAŢIA RELIGIOASĂ

GHEORGHE ŞANTA

Abstract The Consciousness and Religious Education.

Psychological characteristic of human consciousness, is that it gives us a knowledge of the events of our inner life, not to relate to the moral law.

Moral conscience is the ability to judge about the moral value of our own acts, and this court does not refer only to past acts, but acts to be done. I only got to wonder about what I do: I feel that everything is well, well, what I feel is bad is bad. Moral conscience is a full expression of the human soul, to ourselves, is a unit of function whereas the human soul is unitary - reason, emotion, volition.

Moral law principles apply to individual cases of human actions. It applies specifically moral law and help to the fulfillment of world's moral order.

Moral conscience is a natural ability in life is not an accidental human soul, can talk through an education development and improvement of its. The role of moral consciousness is to bring a child into the world of moral values, to make him understand their significance for his conduct, also have developed the ability to discern between positive and negative elements.

Human soul wanting referral, is not enough that he has a conscience, but it has a duty to know himself, it is actually one of the qualities and possibilities of the soul by its very creation. And deep-looking man in the depths of his soul, can tell which position is that life can charge more than the distance that separates him an ideal icon to find ways of life and accession to the transfiguration.

Actele tuturor conţinuturilor noastre psihice coincid în viaţa noastră psihică cu ceea ce se numeşte în genere conştiinţă, care este coextensivă cu toată această viaţă şi fără de care nu se poate concepe nimic. Departe de a fi o facultate aparte, conştiinţa nu este decât forma oricărei vieţi psihice. Pentru

că orice conţinut trebuie să fie însoţit de un act, cele două elemente sunt inseparabile, căci numai împreună constituie o realitate, un conţinut psihic fără un act şi un act fără un conţinut sunt abstracţii fără nici un sens, iar cum în act recunoaştem conştiinţa toată viaţa noastră psihică e conştientă[1].

Cuvântul conştiinţă era folosit în antichitate în legătură cu noţiuni în afară de interesul sufletului omenesc. Latinii întrebuinţau termenul conscientia, iar grecii întrebuinţau cuvântul sinidesis, aceste expresii nu pătrundeau în tainele adevăratei noţiuni a conştiinţei. Acea maximă antică "cunoaşte-te pe tine însuţi", anunţată de Pitacus a fost apreciată de poporul antic sentinţă căzută din cer pentru care motiv a fost sculptată cu litere de aur în templul lui Apolon de la Delfi[2]. De aceea pedagogia creştină de mai târziu justifică legătura dintre această credinţă populară antică asupra cunoaşterii binelui şi revelaţia divină, căci ce înseamnă altceva, decât Cuvântul din cer aflat în Scriptură "de mă vei cunoaşte pe mine, o, omule, pe tine te vei cunoaşte, pe mine izvorul eternităţii, înţelepciunii şi bunătăţii, pe tine creatura mea, imaginea şi bucuria mea[3].

Orice conştiinţă în sine este în realitate conştiinţa despre ceva, dar despre ceva în mine, şi orice conştiinţă este o conştiinţă de sine, căci orice conţinut de conştiinţă este conţinutul meu[4]. Iar în momentul când suntem conştienţi de ceva din afară de noi, atunci atenţia ne este îndreptată spre conţinut, dacă spunem însă, că suntem conştienţi de noi, predomină forma şi cum aceste două sunt inseparabile orice conştiinţă a lumii externe nu este posibilă fără conştiinţă de sine şi invers[5].

Există în orice conştiinţă ca în orice cunoştinţă un subiect care cunoaşte şi un subiect care este cunoscut, numai aici cunoştinţa este imediată, căci obiectul se reduce la propriile modificări ale subiectului[6] conştiinţa psihologică ne informează asupra stărilor şi actelor sufleteşti ale propriului nostru eu, îndeplineşte un oficiu de constatare şi înregistrarea fără să le aplice o judecată de valoare.

Mulţi psihologi afirmă că definiţia conştiinţei este imposibilă, întrucât conştiinţa constituie o realitate fundamentală şi incomparabilă. Unitatea conştiinţei precede eul. Animalele au conştiinţă, fără conştiinţa eului, conştiinţa de sine este o realitate caracteristică numai omului[7].

[1] C-tin Antoniade, *Opere*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1985, p.90, V. Pavelcu, *Cunoaşterea de sine şi cunoaşterea personalităţii*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1982, p. 143.
[2] Jan Amos Comenius, *Didactica magna*, trad., prefaţă şi introducere de Petru Gârbiceanu, Bucureşti 1904, p. 44.
[3] *Ibidem*, p. 44.
[4] cf. V. Pavelcu, *op. cit*, p..144.
[5] *Ibidem*, p. 145.
[6] Ioan Bunea, *Fenomenologia conştiinţei morale*, Ediţia îngrijită şi postfaţată de pr. conf. dr. Stelian Tofană, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, p. 14.
[7] C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, Bucureşti, 1923, p. 207.

Orice fapt conştient, odată cu conştiinţa despre ceva este şi o conştiinţă de sine. Aceasta din urmă, însă, poate avea diferite grade de complicaţii în fazele ei de evoluţie.

Deosebim două forme de conştiinţă: una primitivă sau spontană, nediferenţiată şi neutră, în care obiectul şi subiectul, deosebiţi pe planul de acţiune, sunt confundaţi pe planul mintal, şi o formă superioară, conştiinţa reflexivă în care eul poate fi privit ca obiect bine delimitat, cu o serie de judecăţi şi de cunoştinţe referitoare la el[8].

O distincţie asemănătoare între cele două conştiinţe face şi K. Jaspers: înţeles de existenţă psihică reală şi înţeles de recunoaştere de către persoană a propriului său psihic[9]. Trăirile noastre sunt fapte ale unui eu conştient, fără ca ele să fie, toate şi totdeauna luminate de cunoaşterea eului, fără ca aceste manifestări să se afirme pe sine, să se aprobe sau să se dezaprobe. Conştiinţa primară este o conştiinţă trăită pe planul de acţiune biologic, sau social, iar conştiinţa reflexivă este o realitate gândită, o realitate situată pe planul mintal.

Conştiinţa de sine este rezultat al procesului de conştientizare a vieţii psihice. Ea reprezintă o reflexie asupra propriilor noastre stări, un moment al unui plan superior şi diferenţiat faţă de conştiinţa primitivă neverbală şi nediferenţiată[10].

Conştiinţa apare în faţa unui obstacol şi momentul ei esenţial este alegerea. Atâta timp cât o acţiune se desfăşoară automat, nu este loc pentru conştiinţă. Viaţa noastră conştientă este o succesiune de înţelesuri, un torent de trăiri şi de fenomene; viaţa înţelesurilor este efemeră, durata unui fapt de conştiinţă este scurtă. Un fapt se impune conştiinţei în momentul când a reuşit să declanşeze un interes. În clipa când s-a adaptat la noul fenomen, acesta a dispărut din conştiinţă fiind înlocuit cu un alt fapt. Interesele noastre reprezintă indicii pentru orientarea conştiinţei, semnalizări pentru dirijarea cursului activităţii noastre de adaptare.

Din analiza conştiinţei se realizează două momente fundamentale ale conştiinţei diferenţiate: gândirea şi acţiunea, înţelegerea şi realizarea, inteligenţa şi voinţa, conflictul determină o alegere, alegerea este o problemă de inteligenţă, hotărârea între scopuri este o problemă de voinţă.

Examinând clasificările fenomenelor constatăm că reflecţia psihologică a oscilat între împărţiri dihotomice: fenomene cognitive şi volitive, senzaţii şi reacţii; reprezentare şi voinţă; gândire şi acţiune, inteligenţa şi afectivitate; intelect şi voinţă.

H. Spencer spre exemplu împarte fenomenele psihice în cognitive şi afective, acestea din urmă cuprinzând sentimentele şi voinţa[11].

[8] A. Lalaude, *Les illusions evolutionnistes*, Paris, 1930 şi *Essai de catechisme moral*, Paris, 1907
[9] K. Jaspers, *Psychopathologie generale*, Paris, 1928, p. 136.
[10] V. Pavelcu, *op. cit.*, p. 155.
[11] *Ibidem*, p. 174.

Hofler împarte viaţa sufletească în două: o latură spirituală şi una afectivă, a doua cuprinzând sentimentul şi năzuinţa[12].

Caracteristic pentru conştiinţa psihologică a omului, este faptul că ea ne dă o cunoştinţă a evenimentelor vieţii noastre interioare, fără a ne raporta la legea morală. Ea ne dă relaţii asupra stărilor şi actelor sufleteşti ale propriului nostru eu, îndeplineşte un oficiu de constatare şi înregistrare, fără să le aplice judecata evoluării; conştiinţa psihologică ne se întreabă dacă stările şi actele noastre sufleteşti sunt sau nu în consonanţă cu ideea de bine, lucrul acesta fiind de resortul conştiinţei morale[13].

Conştiinţa morală

Un nou principiu, considerat infailibil care prezidează fundamentarea adevărului în distribuţia valorilor şi anume conştiinţa morală definită fiind ca o cunoaştere a valorilor morale, a datoriilor ce avem de îndeplinit şi a felului în care le îndeplinim. Conştiinţa morală introduce lumină în tainele vieţii sufleteşti şi apreciază până şi intenţiile ce stăpânesc eul nostru interior. Intenţiile însă în majoritatea cazurilor se realizează în fapte, conştiinţa morală urmăreşte desfăşurarea unei acţiuni de la primele ei începuturi şi până la completa ei realizare.

Conştiinţa morală este facultatea de a judeca despre valoarea morală a propriilor noastre acte, şi această judecată nu se referă numai la actele trecute, ci şi la actele ce trebuie realizate. Nu am decât să mă întreb asupra a ceea ce vreau să fac: tot ceea ce simt că este bine, este bine, tot ceea ce simt că este rău este rău.

Prima din toate grijile este aceea de noi înşine ori de câte ori vocea interioară ne spune că, făcând binele nostru în dauna altuia, facem rău!... conştiinţa este vocea sufletului, pasiunile sunt vocea trupului. E de mirare că aceste două limbaje se contrazic, şi atunci pe care trebuie să-l ascultăm? Conştiinţa nu ne înşeală niciodată, ea este adevărată călăuza a omului, ea este pentru suflet ceea ce instinctul este pentru corp; cine o ascultă, ascultă pe Dumnezeu şi nu se poate teme că va rătăci[14].

Conştiinţa morală este o manifestare integrală a sufletului omenesc, a eului nostru. Aşa după cum am văzut în precizarea făcută în legătură cu conştiinţa psihologică, nu poate fi afirmată numai una din facultăţile sufletului în detrimentul celeilalte şi anume, conştiinţa morală este o unitate de funcţiuni întrucât şi sufletul omenesc este unitar – raţiune, sentiment, voinţă.

[12] *Ibidem*.
[13] I. Bunea, *op. cit.*, p.15
[14] *Ibidem*, p.231

Conştiinţa morală din punct de vedere psihologic include două componente: cognitivă şi afectivă[15] cea cognitivă se referă la informarea copilului cu conţinutul şi cerinţele valorilor, normale şi regulilor morale, ea se realizează prin instruirea morală. Aceasta caută să-I informeze pe elevi asupra conţinutului în care ei vor trebui să se comporte într-o situaţie dată. Cunoaşterea nu se reduce la simpla memorare a celor cuprinse în expunere ci presupune cu precădere sesizarea exigenţelor implicate în aceste norme şi reguli morale şi necesitatea respectării lor[16]. Mergând cu cercetarea mai departe şi judecând actele şi regulile morale în raport cu ideea de bine, constatând existenţa judecăţii morale.

J. Piager a desprins trei principale etape în dezvoltarea judecăţilor morale la copii: etapa iniţială, a respectului unilateral faţă de adult, morală heteronomă în care forţa regulei depinde de prezenţa fizică a celor mai în vârstă, etapa a doua este aceea a realismului moral, a raportării la norma morală în sine, a concepţiei responsabilităţii obiective, în lumina căreia evaluarea comportamentului de către copil se face, preponderent... se face nu în funcţie de intenţia care le-a declanşat ci în funcţie de conformitatea lor materială faţă de regulile stabilite. A treia etapă este autonomia relativă a conştiinţei morale, a orientărilor comportamentale din interior, pe baza principiului cooperării şi al respectului reciproc[17].

Cercetările experimentale făcute riguros au urmărit să exploreze în primul rând, geneza şi evoluţia aspectului cognitiv al vieţii morale la copii – judecarea de către acesta a ceea ce e bine sau rău.

Pornind de la lucrările psihologului elveţian, Kohrberg şi Kenigston au deplasat accentul în investigaţiile lor asupra felului în care copiii, argumentează comportamentul moral ei au regăsit, în mare, cele trei stadii evidenţiate de Piaget numindu-le, preconvenţional, convenţional şi postconvenţional, iar în interiorul fiecăruia au disociat două substadii, astfel dezvoltarea motivaţiei comportamentului moral cunoaşte şase etape: evitarea dezaprobării, a nemulţumirii celor din jur; evitarea oprobiului celorlalţi şi în consecinţă, a sentimentului vinovăţiei; câştigarea şi menţinerea respectului în grup (morala contractului mutual); evitarea autoblamării.

Cele trei stadii pot fi descrise astfel:

a) Morala preconvenţională se caracterizează prin preponderenţa concepţiilor egocentrice despre ceea ce e bine şi rău, criteriul fundamental de reglare a comportamentului este avantajul propriu, imediat;

b) În faza convenţională, principiile morale sunt percepute şi acceptate ca fiind obiective imobile şi eterne, ele neputând fi schimbate;

---

[15] Ioan Nicola, *Pedagogie*, Ed. Didactică şi Pradgogică, Bucureşti, 1992, p. 107.
[16] *Ibidem*, p.108.
[17] J.Piaget, *Judecata morală la copil*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1980, p. 75.

c) Stadiul postconvenţional, bogat şi dinamic, recunoaşterea normelor ca juste şi fundamentale, valorile şi normele sunt dependente de convenţiile interumane. Acum are loc o retroorientare a fiinţei umane spre sine, elaborând principii personale de evoluare şi conduită[18].

Reiese de aici că omul se găseşte în permanenţă în faţa unei alternative a unei bifurcări de drumuri. Pe care să apuce? Astfel întrebare care se pune mai des în cea de a treia fază a autonomiei, copiilor, atât pe plan individual cât şi social, indiferent dacă îşi dă bine seama sau nu este: "Ce trebuie să fac?" Iar comportarea lui este de fapt răspunsul pe care-l dă acestei întrebări. Adesea, răspunsul se dă prin ceea ce s-a transmis din tradiţie sau s-a învăţat de la cei din jur, şi a devenit, pentru anumite situaţii, obişnuinţă. O cale a fost trasată de societate noi o găsim deschisă înaintea noastră şi o urmăm, ar trebui mai multă iniţiativă pentru a o lua pe alături[19]. pe măsură însă ce viaţa se complică şi deci, cele transmise prin tradiţie nu mai satisfac întru totul cerinţele ei şi, chiar dacă le satisfac, pretind totuşi o justificare, deoarece apar ezitarea şi deliberarea, care fac să se pună noi probleme, pe măsură ce reflecţia câştigă tot mai mult teren, activitatea elevului devine tot mai reflectată. Cerând să fie cât mai motivată şi fundamentată într-un mod ce aspiră la o valabilitate generală.

Gândindu-ne la viaţa practică, nu în sensul exclusiv utilitarist ce I se dă de obicei, ci exprimând necesitatea de a ţine seama de cerinţele fundamentale ale vieţii şi neputinţa de a rămâne cu totul indiferent faţă de acţiune, primează faţă de teoretic. Este în însăşi firea noastră un postulat al poziţiei cosmice pe care o ocupăm, că nu ne putem sustrage de la răspunsul pretins de întrebarea: ce trebuie să fac? – întrebare în care se fac simţite exigenţele practicului, deoarece nu putem evita luarea de atitudine, chiar şi atunci când în viaţa obişnuită din felurite motive, zicem că nu luăm nici o atitudine faţă de o situaţie oarecare, adoptăm totuşi una: atitudinea de a nu lua nici o atitudine.

Inexistenţa oricărei atitudini înseamnă inexistenţa vieţii. Cel care refuză orice atitudine se află într-o situaţie asemănătoare aceleia a scepticului cognitiv radical, care se îndoieşte de valabilitatea oricărei cunoaşteri, manifestând prin aceasta chiar credinţa în valabilitatea îndoielii lui sau a celui care raţionează numai suprimând raţiunea, se suprimă orice afirmaţie, după cum numai suprimând viaţa se poate înlătura orice atitudine[20].

Rolul conştiinţei morale este de a-l introduce pe copil în universul valorilor morale, de a-l face să înţeleagă semnificaţia acestora pentru conduita

[18] Rike, A. E, *Personalitate şi educaţie în psihologia procesului educaţional*. Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978, p.98

[19] H. Bergson, *Cele două surse ale moralei şi religiei*, trad. Diana Novăraşu, Ed. Institutul European, Iaşi, 1992, p. 13.

[20] I. Todoran, *Bazele axiologice ale binelui*, Ed. Omniscop, Craiova, 1996, p. 9.

sa, de a-I dezvolta totodată, capacitatea de a discerne între valorile pozitive şi elemente negative[21].

A. Chircev[22] a pus în evidenţă de exemplu procesele înregistrate de elevi, în însuşirea noţiunilor morale, de la înţelegerea lor difuză, nediferenţiaţă concret intuitivă (în clasele I-II), la apariţia notelor esenţiale, deşi parţiale, în clasele (III-IV), şi evoluţia lor, apoi, pe linia formării unor reprezentări / noţiuni tot mai bine definite. Convingerile şi motivaţiile urmează însă o cale mult mai anevoioasă şi probabil că nu toţi elevii ating pe deplin faza imperativului moral interior. Pentru o determinare interioară, cu rol deosebit asupra conduitei urmează să fie întregită cu elementele afective ale conştiinţei.

Trăirea afectivă a conştiinţei se fixează în structura morală a personalităţii acţionând din interior asupra conduitei. Legătura care se creează între cunoaşterea valorilor morale şi atracţia (afectivitatea) spre realizarea lor, deschid un orizont luminos pentru copil, spre a merge pe acest drum. În zadar copilul, cunoaşte, dacă nu simte nevoia să acţioneze, tot aşa cum în zadar doreşte să se manifeste dar nu ştie cum, căror comandamente să-şi subordoneze propriile impulsuri şi să-şi exprime adeziunea[23]. Declanşarea actului moral în sine însă nu depinde doar de cunoaştere şi afectivitate ci şi de voinţă, prin care ne hotărâm în mod liber, în urma unei deliberări sau chibzuinţe, să facem sau să nu facem o acţiune, sau prin care alegem o alternativă din mai multe posibile. Prin urmare întrebarea fundamentală a eticii (ce trebuie să fac?) presupune existenţa libertăţii). Avem conştiinţa că actele noastre pornesc dintr-o decizie a voinţei noastre. Lucrurile se complică şi devin grave de îndată ce se au în vedere urmările deciziilor odată luate şi ale faptelor odată săvârşite, o faptă deşi are o individualitate proprie, intră în rândul faptelor care au determinat-o şi a celor pe care le determină putând să intereseze un mare număr de oameni, având efect asupra lor, în bine sau în rău. Fapta formează sau distruge, zideşte sau dărâmă. În perspectiva consecinţelor fapta apare încărcată de răspundere.

Luarea unei decizii implică şi un scop conceput mai clar sau mai puţin clar, decizia este deci finalistă, ceea ce este gândit şi dorit punând în lucrare voinţa, având o finalitate, canalizează acţiunea, determinând şi alegerea mijloacelor spre realizarea scopului. Între scopul gândit şi autorul faptelor se stabileşte un raport în virtutea căruia scopul este socotit ca un bine şi devine motiv al voinţei, indiferent dacă este vorba de un bine al altuia sau

[21] Ioan Nicola, *op. cit.*, p. 109.
[22] A. Chircev, *Educaţia moral-politică a tineretului şcolar* Ed. Didactică şi Pedagogică, 1974, p.15
[23] Ioan Nicola, *op. cit.*, p. 109.

al uni grup. În general pentru a putea fi voit şi pentru a pune în mişcare energia capabilă de a-l realiza, un scop trebuie să se prezinte ca un bine, iar realizarea lui să creeze o anumită stare de nemulţumire.

Această lucrare a persoanei se numeşte conduită morală, care este interpretată ca fiind o convingere în fapte şi acţiuni de natură morală.

Conştiinţa morală aplică în concret legea morală şi contribuie la împlinirea ordinii morale în lume. Principiile legii morale se aplică la cazurile particulare ale acţiunilor umane,[24] raportând conştiinţa morală la conduita morală (legea morală) constatăm că prima se referă la planul interior, cealaltă la planul exterior al persoanei morale. Obiectivarea conştiinţei morale, în fapte şi acţiuni realizează conduita morală. într-un înţeles mai larg, conştiinţa morală este o putere sufletească, iar în sens mai restrâns este o acţiune ce se desfăşoară în om, prin care legea obiectivă ce stă în afară şi deasupra omului devine lege proprie omului[25].

Conştiinţa morală posedă capacitatea de anticipare a realităţii şi de orientare a conduite, iar conduita morală reprezintă o manifestare a conştiinţei în relaţiile morale practice ale copilului.

Vorbind despre conduită morală, considerăm legea morală ca normativă pentru toţi, devenind prin însuşirea ei convingere subiectivă transformându-ne chiar într-o obligaţie morală, în conştiinţă luând forma unei porunci lăuntrice sau a unui imbold intern spre acţiune. În felul aceste, obligaţia morală desemnează trecerea de la ceea ce este, ceea ce se practică, la ceea ce trebuie să se realizeze. În acest context, ea nu mai poate fi numită constrângere venită din afară. Pentru că inclusă în datoria morală, este organic legată de categoria de ideal, aceasta având în cadrul relaţiilor morale înţelesul de ceea ce trebuie făcut[26].

În procesul de formare al conştiinţei morale, şi conduitei morale, convingerile, sentimentele şi voinţa acţionează asupra copilului, realizând cerinţa societăţii faţă de sine, comandamentele şi chemarea acesteia, precum şi manifestarea propriei atitudini faţă de aceste cerinţe şi răspunsul personal care îl angajează faţă de chemarea acesteia[27].

Conduita noastră se poate astfel ridica de la o simplă acţiune impulsivă până la o conştiinţă etică. Puterea de realizare în afară este dovadă de energie, puterea de realizare înăuntru este dovadă de caracter.

Scopul fundamental al educaţiei morale în constituie formarea şi dezvoltarea caracterului şi a profilului moral al personalităţii.

---

[24] Mitropolit Nicolae Mladin şi colab, *Teolgia Morală Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 224.
[25] *Ibidem*, p. 224.
[26] Marin C. Călin, *Datoria morală în procesul educaţiei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 39.
[27] I. Grigoraş, *Datoria etică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 109.

Funcţiile conştiinţei

Conştiinţa nu este un caracter în sine, pe care l-ar putea îmbrăca o stare psihică, ci ea este caracteristica unui raport între două sau mai multe fenomene psihice[28].

Astfel putem spune despre conştiinţă că este relaţională aceasta deoarece individul nu este o realitate de sine stătătoare, viaţa lui se desfăşoară în cadrul unei societăţi, de care depinde în foarte multe privinţe. Dependenţa sa de societate începe în momentul venirii sale în lume (naşterii sale). Sociologul francez Leon Bourgeois afirmă că omul se naşte debitor societăţii şi rămâne încărcat cu această obligaţie toată viaţa[29].

De altfel fiecare om este datornicul societăţii pentru mulţimea de avantaje pe care I le oferă viaţa în comun, pentru comoara de bunuri materiale şi morale pe care I le pune la dispoziţie colectivitatea în care se naşte şi îşi desfăşoară viaţa. De aici decurg fapte, acţiuni, şi obligaţii care se impun individului de la naşterea sa, existând înaintea lui şi în afară de conştiinţa sa.

Integrarea funcţională a indivizilor în grupul societăţii exercită o influenţă asupra acţiunilor indivizilor. Influenţa ei se poate recunoaşte nu numai pe latura externă materială ci şi sub aport moral.

O altă funcţie a conştiinţei este sinteza care implică relaţie, organizare, selecţie, înţelegere, înţelegerea este o etapă a conştiinţei, unul dintre gânditori, precum Hoffding vede esenţa conştiinţei în sinteză[30], care este o analiză serioasă a lucrurilor şi în acelaşi timp o înţelegere clară înaintea discernământului. Astfel intervin variaţiile conştiinţei morale, provocate adesea de factorii externi. În faţa situaţiilor cu care se confruntă individul, ca mediu familiar, şcolar, comunitar, el aduce cu sine puterea şi discernământul său şi aptitudinea alegerii.

În perioada copilăriei şi a tinereţii înrâurirea povăţuirilor părinţilor şi a şcolii ca şi comandamente de disciplină, au autoritate asupra lor prin formularea unor judecăţi, sentinţe etc. Aceste enunţuri nu sunt înregistrate pasiv de individ, el le supune unor discuţii, le traduce în faţa raţiunii critice şi apreciază justeţea lor, de multe ori după alte criterii decât cele formulare de factorii amintiţi. În felul acesta revelându-şi sieşi tăria de care dispune şi defectele pe care la are. Se compară pe sine cu persoana altora, alegându-şi în cele din urmă un model de orientare morală.

Considerăm că în acest sens se poate vorbi de îmbogăţire şi de o amplificare a conştiinţei morale, de sporirea conţinutului ei, de anumite achiziţii. După Gaston Richard, aptitudinea aceasta de a face achiziţii în patrimo-

[28] E. Rignano, *Psychologie du raisonnement*, Editura Alcon, Paris, 1920, p. 507.
[29] Leon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, 1926, p. 55.
[30] Vasile Pavelcu, *Cunoaşterea de sine şi cunoaşterea personalităţii*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1982, p. 162.

niul vieţii morale umane, este raţiunea morală, fondul ei comun de percepte, principii ale conştiinţei morale[31]. Capacitatea aceasta de a deosebi binele de rău este proprie fiinţei umane, precum şi cunoaşterea. Posibilitatea omului de a opta pentru perfecţiune şi decădere este ceea ce constituie realitatea vie a conştiinţei[32]. Astfel se poate vorbi de un amestec normal de variabilitate imutabilitate în conştiinţa morală. canalizarea acestor influenţe aduce după sine un echilibru în sănătatea morală a subiectului moral.

Educaţia conştiinţei morale

Conştiinţa morală fiind o capacitate naturală nu un produs accidental în viaţa sufletească a omului, se poate vorbi prin educaţie de o dezvoltare şi perfecţionare a ei. Prima lumină morală o avem în însăşi făptura noastră, urmează să o alimentăm, să-I mărim proporţiile şi să facem ca razele ei să strălucească în drumul fiecăruia către idealul său[33]. Se poate vorbi astfel de un progres sau chiar în istoria personală a fiecărei fiinţe umane, desfăşurat continuu, ceea ce înseamnă că nici progresul, nici regresul nu pot fi transmise de la o personalitate la alta în mod mecanic sau prin ereditate, el poate rezulta numai din experienţa şi eforturile proprii ale fiecărei persoane. Este însă adevărat că se poate vorbi de modele în educaţie, care nu sunt lipsite de importanţă, dar aceasta are un caracter secundar şi depinde de interesul pe care-l manifestă subiectul educat. De aceea considerăm că acumularea progresivă a conştiinţei morale este posibilă în privinţa transmiterii cunoştinţelor de la o generaţie la alta. Eforturile noastre trebuie să fie îndreptate spre conformarea actelor noastre atât cu conştiinţa morală cât şi cu norma morală obiectivă. Orice act săvârşit în conformitate cu conştiinţa morală este moralmente bun, dar deplinătatea lui morală este condiţionată de conformitatea cu norma morală obiectivă.

Toţi ostenitorii pe căile binelui, toţi oamenii de bunăvoinţă, chiar şi cei mai modeşti şi mai umili ştiu că propria lor conştiinţă individuală a făcut progrese morale, că în luptele şi durerile vieţii a crescut stăpânirea de sine şi atenţia pentru suferinţele străine, împreună cu hotărârea mai vie de a le alina[34].

Din relatările noastre anterioare ne-am putut da seama că la venirea sa pe lume copilul aduce cu sine virtualităţi morale, nu o morală formată. Familiei îi incubă imperioasa datorie de a valorifica nucleul moral al conştiinţei morale prin educaţie. Părinţii au un mare rol în cultivarea însuşirilor morale ale copiilor, imprimându-le prin poveţele şi pilda lor, deprin-

[31] Gaston Richars, *La conscience morale et l'experience morale*, Ed. Alcon, Paris, 1937, p. 43
[32] Ioan Bunea, *op. cit.*, p. 93.
[33] Mitropolit Nicolae Mladin şi colab., *op. cit.*, p. 243.
[34] Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, Bucureşti, 1942, p. 30.

derile morale, îi îndrumă direct sau indirect fie spre înalte idealuri umane, fie spre abisul viciilor.

Pe primul plan al deprinderilor morale este deprinderea cu munca. La copii jocul este tot una cu munca, jocul simbolic (jocuri organizate, cu reguli). De aceea de la început va trebui sădită în conştiinţa lor ideea solidarităţii umane, deprinzându-I să practice, altruismul, mila, dreptate izvorâtă din iubire etc. În legătură directă cu datoria solidarităţii este şi cea a responsabilităţii pe care părinţii au datoria să o imprime în conştiinţa copiilor. Grija părinţilor trebuie îndreptată spre cultivarea unei conştiinţe morale sănătoase a copiilor, deprinzându-I să caute adevărul, să-l mărturisească, având oroare faţă de minciună.

Cu mănunchiul de deprinderi câştigate în familie, copilul ajunge în cercul larg al societăţii, unde nu rămâne indiferent, fiind influenţat în bine sau în rău, de ceilalţi factori educaţionali cu care vine în contact: şcoala, societatea, lectura, mass-media, spectacolele etc. Dacă toţi aceşti factori alimentează aspiraţiile lui mobile şi le canalizează în direcţia constructivă, conştiinţa morală va câştiga în ascuţime, certitudine şi promptitudine, lucrând consecvent pe linia valorii, punând o temelie morală sănătoasă atât personală cât şi comunitară.

Conştiinţa morală şi conduita morală se completează una pe alta, formarea unei depinde absolut de cealaltă. Elementele conştiinţei morale orientează şi stimulează conduita morală, care valorificând elementele conştiinţei morale şi integrându-le într-o modalitate de deprinderi obişnuinţe şi trăsături de caracter, realizează un profil moral caracteristic personalităţii morale în devenire.

Conştiinţa morală creştină şi moralitatea educaţiei

Conştiinţa morală reprezintă aptitudinea fiinţei umane de a evalua propriile fapte prin prisma cerinţelor evoluţiei normale, în conformitate cu ideea lui normativă individuală. Conştiinţa morală poate fi numită "glasul lui Dumnezeu" în om, dar nu ca revelaţie divină directă ci în sensul că sursa conştiinţei morale o constituie "chipul lui Dumnezeu" primordial şi individual, care este inerent omului[35]. Acest mare adevăr a fost recunoscut de filosofia antică şi de cea modernă, iar psalmistul îşi exprimă însetarea sufletească după Dumnezeu pentru liniştea şi deplina lumină a conştiinţei omului. "Conştiinţă, conştiinţă! Declara patetic Rousseau în lucrarea: "La profession de foi du vicaire Sovoyard – glas nemuritor, voce cerească; călăuză sigură a unei fiinţe ignorante şi mărginite, dar inteligentă şi liberă; judecător infailibil al binelui şi al răului, care-l faci pe om asemenea lui Dumnezeu;

[35] Nikolai Losski, *Condiţiile binelui absolut*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 117.

tu reprezinţi excelenţa naturii sale şi moralitatea acţiunilor sale; fără tine nu simt nimic din ceea ce m-ar putea ridica deasupra animalelor sale, decât tristul privilegiu de a rătăci din eroare în eroare."[36]

Funcţia cognitivă a conştiinţei luminează drumul vieţii personale şi descoperă binele şi răul şi astfel poate să determine alegerea binelui şi să se ferească de rău. Aplicând această lege morală conştiinţa morală realizează ordinea cerută de legea eternă, fiind în slujba voinţei lui Dumnezeu. Prin intermediul conştiinţei morale se promulgă însăşi dreptatea veşnică a lui Dumnezeu: adâncurile ei tainice realizăm prezenţa lui Dumnezeu, din care emanând sentimentele cele mai mobile ne unesc cu El.

Bază a conştiinţei morale, ideea normativă individuală este un principiu atât de profund şi de îndepărtat de precaritatea existenţei pământene încât cunoaşterea ei perfectă în condiţiile de aici devine imposibilă. Acesta este şi motivul de a face erori în privinţa cunoaşterii, ca de pildă atunci când confundăm glasul conştiinţei cu autocritica pe care ne-o asumăm la încălcarea formelor convenţionale de bună-cuviinţă.

Legată de conştiinţa morală, conduita morală potrivită se realizează numai atunci când există un ataşament dezinteresat faţă de valorile obiective.

Valoarea morală este de fapt o formă de realizare a unităţii eului cu sine însuşi, şi nu se mărgineşte la acordul elementelor de conştiinţă între ele, ci se extinde dincolo de ele, în domeniul acţiunii practice cucerind-o, pătrunzând-o convertind-o în sensurile şi normele vieţii spirituale. O acţiune devine o înaltă valoare etică atunci când traduce şi confirmă în ordinea exterioară a lucrurilor un principiu, o convingere un imperativ, o aspiraţie, recunoscute şi adaptate în ordinea interioară. O acţiune devine o valoare etică inferioară sau este decretată ca non-valoare, în măsura divergenţei, a opoziţiei sale faţă cu principiile, cu convingerile, cu imperative sau aspiraţiile ordinei interioare. Astfel o acţiune reprezintă o valoare etică în măsura în care se conformează atitudinii spirituale, măsura în care este dominată şi orientată de spirit, deci prin aceasta spiritualizată[37].

Prin (coordonarea) abordarea profundă a spiritualităţii umane, ca coordonată primordială a vieţii moral, se impune o hotărâtoare condiţie, aceea a reflecţiei sau întoarcerea conştiinţei asupra ei însăşi cu putere de control şi de autoîndrumare. Dacă viaţa în toate formele ei cuprinde o cerinţă de convergenţă şi unitate, unitatea aceasta nu se înfăptuieşte decât în şi prin conştiinţă, iar prin spiritualitate conştiinţa obţine privilegiul unei unităţi continue şi identitate cu sine însuşi.

Conştiinţa creştină constituie una din temele centrale ale creştinismului. Nu găsim în Sfânta Scriptură un text anume care să definească conşti-

[36] J.J. Rousseau, *La profession de foi du vicaire*, Ed. Fribourg, Paris, 1914, p. 231.
[37] Eugeniu Speranţia, *Mic tratat despre valori. Valoarea ca gest de convergenţă vitală*, Sibiu 1942, extras din revista Transilvania, anul 73, nr. 5-6

inţa creştină, dar găsim pretutindeni pusă în toată profunzimea ei, această temă a conştiinţei.

De la originea ei conştiinţa morală a fost învrednicită de lumina revelaţiei. Datorită bunătăţii sale, Dumnezeu ne-a chemat la o viaţă supranaturală, care constă în cunoaşterea şi iubirea Lui. Viaţa la care ne-a chemat Dumnezeu cuprinde elemente ontologice noi pe care raţiunea nici nu le poate bănui. Datorită binecuvântării lui Dumnezeu, fiinţa umană reuşeşte să se cunoască pe sine. Se descoperă Dumnezeu omului, pentru a-l edifica sufleteşte asupra menirii sale şi a-I lumina conştiinţa asupra datoriilor fireşti precum şi acelora care decurg din ancorarea vieţii sale la limanul transcendenţei.

Prin revelaţie conştiinţa morală suferă o transformare, care poartă numele de îndreptare în urma unei discerneri clare despre sensul vieţii[38]. Astfel plecând de la cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos rostite în "Predica de pe munte" Mt.7,12, privitoare la ceea ce doresc oamenii să li se facă lor, să facă şi ei lor tot aşa, Sf. Ioan Gură de Aur relevă faptul că această latitudine este lăsată de Dumnezeu omului, cu referinţă directă la existenţa unei anumite legi naturale, sădită în sufletul omului. Această lege a firii, sădită de Dumnezeu în natura noastră, de a cunoaşte ceea ce este bine şi ceea ce este rău, este însăşi conştiinţa noastră[39]. Există o conştiinţă evidentă în sufletul fiinţei umane după Sf. Scriptură, pe care tot Sf. Ioan Gură de Aur o distinge de cunoaştere şi care are nevoie la rândul ei de educaţie.

Acest adevăr este relatat cu claritate de filosoful şi moralistul francez Montaigne, distingând conştiinţa şi ştiinţa ca noţiune şi legătură logică, una intrând în sfera celeilalte fără a se putea confunda[40]. Conştiinţa se foloseşte de cunoaştere, de ştiinţă, dar făcând legătura mijlocitoare între Dumnezeu şi om descoperindu-se pe sine şi judecata lui Dumnezeu. Aşadar creştinismul a adus o profundă înţelegere a conştiinţei care-şi lărgeşte orizontul spiritual de la simple cuvinte la o completă ataşare sufletească.

Consider ca binevenite câteva idei filosofice creştine în susţinerea şi argumentarea existenţei conştiinţei în sufletul fiinţei umane.

Filosoful Spinoza susţinea conştiinţa existenţei lui Dumnezeu care apare ca fenomen psihologic din partea sufletului ce nu poate trăi fără recunoaşterea existenţei lui Dumnezeu[41]. Sufletul este obiectul conştiinţei după cum trupul este obiectul sufletului[42].

---

[38] Ioan Bunea, *op. cit.*, p. 71.
[39] Mihail Bulacu, *Conştiinţa creştină*, Bucureşti 1941, p. 43.
[40] Leon Brunschwicq, *Le probleme moderne de la consience – Le moment historique de Montaigne*, Paris, 1927, p. 120.
[41] *Ibidem*, p. 172.
[42] *Ibidem*, p. 231.

Conştiinţa existenţei argumentată teologic, observând armonia şi finalitatea din univers, este susţinută în scrierile filosofului Leibnitz, spunând că toate legile universului converg acţionând în aceeaşi unitate de lucru şi către acelaşi scop final, afirmând existenţa lui Dumnezeu ca şi creator şi conducător al legilor universului[43].

Filosoful care aprofundează cadrul conştiinţei religios-morale cu o precizare clară a fost francezul J.J. Rousseau, acordându-I omagiul meritat – conştiinţă! Conştiinţa! Conştiinţă! Instinct divin, glas nemuritor şi ceresc; călăuză sigură a unei fiinţe ignorante şi mărginite, dar inteligentă şi liberă; judecător infailibil al binelui şi al răului, care-l faci pe om asemenea lui Dumnezeu! Tu eşti care faci superioritatea firii omului şi moralitatea actelor lui. Fără tine eu nu sunt nimic în mine, care mă ridică deasupra animalelor, decât tristul privilegiu de a cădea din rătăcire în rătăcire, ajutat de o minte fără reguli şi de raţiune fără principii[44].

Reţinem din cele relatate că, conştiinţa are un rol covârşitor asupra tuturor actelor sufleteşti, ce se traduc în fapte, ca şi asupra faptelor care au la origine o justificare psihologică.

Ceea ce recunoaşte însă şi filosofia creştină şi pedagogia religioasă, este faptul că nu educaţia creează conştiinţa, ci are influenţă asupra ei conştiinţa vine cu elementele sale naturale, pentru ca educaţia creştină să-şi poată realiza asupra ei acţiunea binefăcătoare. În mod justificat din experienţa şi observarea atâtor educatori, se recunoaşte principiul biblic al conştiinţei ca element nativ, de origine divină, prin însăşi structura sufletului omenesc creat de Dumnezeu.

Sf. Apostol Pavel în a doua epistolă către Corinteni I, 12, vorbeşte despre conştiinţa care ne transmite cea dintâi mulţumire sufletească spunând: "Lauda noastră aceasta este mărturia conştiinţei noastre, că am petrecut în lume şi mai ales faţă de voi, în nevinovăţie în curăţie dumnezeiască, nu în înţelepciune trupească, ci în harul lui Dumnezeu." Viaţa noastră schimbată în bine, ne aduce mulţumire nu numai sufletului nostru, ci are un adânc ecou şi în conştiinţa celorlalţi oameni.

Curăţia conştiinţei însă, după învăţătura Mântuitorului Iisus Hristos are nevoie nu numai de lumina adevărului, ci şi de curăţirea prin harul lui Dumnezeu. În sensul acesta Sf. Apostol Pavel vorbeşte evreilor despre jertfa Domnului Iisus, cea curăţitoare de conştiinţe, spre deosebirea de jertfele de animale: "Cu cât mai mult sângele lui Hristos, care prin duh veşnic s-a adus pe sine lui Dumnezeu (jertfe, fără prihană, va curăţi conştiinţa voastră de faptele cele moarte, ca să slujiţi Dumnezeului celui viu (Evrei 9,14).

[43] *Ibidem*, p. 280.
[44] J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 271.

Între sfaturile şi îndemnurile pe care Sf. Ap. Pavel le dădea ucenicilor săi în viitoarea lor misiune de apostoli şi educatori în Bisericile din Efes şi Creta erau nu numai credinţa în Dumnezeu cu inimă curată, dar şi conştiinţă bună: "Iar ţinta poruncii este dragostea, care vine dintr-o inimă curată şi din conştiinţa bune şi credinţa nefăţarnică. (I Timotei 1,19)

Ne dăm seama de valoarea deosebită pe care o are în viaţa noastră conştiinţa creştină, care nu se declară mulţumită a imprima în sine o simplă idee creştină, ci încadrează în căminul ei sacru primit de la Dumnezeu, ansamblu de simţire, gândire şi trăire religioasă creştină.

Sf. Ap. Pavel în a doua sa epistolă înfăţişează idealul creştin, scara virtuţilor creştine, îndemnându-I să adauge la credinţă, virtutea, la virtute cunoştinţa, la cunoştinţă înfrânarea, la înfrânare răbdarea, la răbdare evlavia, la evlavie iubirea frăţească, iar la iubirea frăţească dragostea. (II Petru 1,5-8). Cunoştinţa creştină exclusivă fără aceste elemente sufleteşti, ar rămâne, cum spune Sf. Ap. Pavel, aramă sunătoare.

Cunoaşterea este unul din elementele necesare conştiinţei, ceea ce spuneau puţin mai înainte fiind un raport de complementaritate.

Fenomenul psihologic religios al conştiinţei creştine prezentat în relatările Sf. Apostoli ne conturează, nu simple trepte formale, ci momente psihologice religioase cu mult mai adânci ale convertirii sufletului către o viaţă nouă. Cu alte cuvinte procesul psihologic religios al conştiinţei psihologice şi al conştiinţei morale.

Conştiinţa creştină nu poate trăi cu simple noţiuni religioase memorate, ci are nevoie de o prezenţă harică sub toate laturile vieţii psihologice religioase.

Primul moment psihologic religios al conştiinţei creştine care imprimă educaţiei religioase valoare şi sens este: întoarcerea de la păcat, transformarea, purificarea, valori absolut necesare educaţiei, apreciate de psihologia religioasă experimentală modernă.[45] Această curăţenie morală constituie prima etapă absolut indispensabilă sufletului, în procesul unei serioase pregătiri interioare, până la cele mai înalte etape spirituale ale vieţi sale creştine.

A doua etapă o constituie conştiinţa morală, adică latura constructivă, a îndrumării moravurilor după un anumit ideal moral creştin, în cadrul unei asceze creştine. Fondul sufletesc al conştiinţei deschis spre conştiinţa morală, trebuie îndrumat, cultivat, luminat.

A treia etapă defineşte conştiinţa plină de evlavie, deoarece între conştiinţă şi evlavie se poate realiza o corelaţie strânsă. Studiile teologice mărturisesc despre o fericită îmbinare a pietăţii cu raţiunea[46], ca indispensabile educaţiei religioase.

[45] Henri Delacroix, *La Religion et la foi*, Paris, 1922, p. 323-324.
[46] Teodor M. Popescu, Studii Teologice, anul VI 1937, nr. 1, p. 27.

În cadrul unei atmosfere de evlavie se lămureşte în conştiinţă în mod explicit, înţelesul şi simbolismul gesturilor, mişcărilor liturgice, precum şi elementele mistice din practica rugăciunii, cultul divin, Sfintele Taine.

Prezentarea evenimentelor biblice, pe cale expozitivă, ori interogativă, nu se va desfăşura cu caracter pur informativ, ori pentru memorizare spre simpla reproducere, ci vizând fondul conştiinţei creştine, pentru deplina convingere şi hotărârea la o viaţă nouă întru Hristos.

Sufletul omului dornic de îndreptare, nu-I de ajuns să ştie că are o conştiinţă, ci are o datorie a se cunoaşte pe sine însuşi, aceasta fiind de fapt una din calităţile şi posibilităţile sufletului prin însăşi creaţia sa. Adâncindu-şi omul privirea în adâncul sufletului său, îşi poate da seama de poziţia cu care află că viaţă, poate percepe mai bine distanţa ce-l desparte de icoana ideală a vieţii şi găseşti căi de accedere spre transfigurare. Fără cunoaşterea acestui eu al nostru, a acestei conştiinţe nu se poate face o educaţie, pentru că fiecare eu este o personalitate, adică individualitate morală[47].

Pedagogia generală preocupată de latura fenomenului educativ, vede în sfinţenie un ideal înalt şi permanent. De aceea pedagogul V.A. Lay autorul primei didactici experimentale vede scopul suprem al educaţiei în religie[48].

[47] C. G. Antonescu şi V. P. Nicolau, *Antologie pedagogică*, vol. II, Bucureşti, 1936, p. 215.
[48] CF. Ştefan Bârsănescu, *Unitatea pedagogiei contemporane ca ştiinţă*, Iaşi, 1936, p. 82-86.

CONVERTIRE ŞI UNIVERSALISM ÎN SINAXA LITURGICĂ

MIRCEA OROS

Abstract. Conversion and Universalism in Liturgical Synaxes.
Divine Liturgy is the fully means of achieving the objective of full knowledge of God, because in its sacramental frame man reach the Eucharistic, real communion with Christ.

The Liturgy of the catechumens is open to all believers, on the one hand, as an act of transmitting the Gospel of Christ, and secondly as a preparation through prayer and knowledge of the divine teachings, for the receiving the Body and Blood of Christ. It is centered around Scripture readings and sermon, the most effective means in the catechisation of believers.

By transmitting the truths of faith, catechumens receive during the Liturgy a thorough knowledge of Christianity in its essence. They do not remains at the level of a vague approximation of the Christian mystery, but it gradually understand until its last consequences.

Liturgy is used in the external work of the Church also because its character of icon of Church and of Kingdom of God, character from which its intrinsic beauty residing.

Propovăduirea Evangheliei lui Hristos este un act fundamental al învăţăturii Bisericii[1]. Fără realizarea lui nu este posibilă nici încreştinarea unor noi membri dinafara Bisericii, dar nici creşterea în Hristos a celor nou botezaţi. Propovăduirea Evangheliei are ca scop cunoaşterea lui Dumnezeu, iar cunoaşterea presupune mai multe etape succesive, învăţătura Bisericii în acest sens nefiind niciodată una restrictivă, care să se mărginească doar la un singur aspect al cunoaşterii, ci vizează cunoaşterea deplină a lui Dumnezeu, prin relaţie, prin experienţa directă dată de comuniunea cu Dumnezeu[2]. Astfel, Sfânta Liturghie este mijlocul deplin al realizării obiectivului cunoaşterii

[1] Pr. Prof. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastoraţie*, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 41.
[2] *Ibidem*, p. 42.

depline a lui Dumnezeu, întrucât, în cadrul ei, sacramental, omul ajunge la comuniune euharistică, fiinţială, cu Hristos cel Răstignit şi Înviat[3].

Datorită faptului că, centralitatea Sfintei Liturghii este deţinută de sfinţirea Cinstitelor Daruri şi împărtăşirea credincioşilor cu acestea, există o percepţie eronată potrivit căreia Sfânta Liturghie ar fi destinată doar celor botezaţi care sunt deja membri ai Bisericii. De asemenea, se observă că în teologia şi practica Bisericii Ortodoxe, Sfânta Liturghie se identifică cu însăşi Biserica, ea fiind taina sa constitutivă, taina încorporării tuturor credincioşilor în Trupul mistic al lui Hristos. Canoanele Bisericii noastre descriu Liturghia ca pe o icoană a Bisericii, de aceea practica acrivistă a dipticelor prevede ca cei care nu sunt membri botezaţi ai Bisericii Ortodoxe, sau cei care, într-un fel sau altul au rupt legătura lor fiinţială cu Biserica, să nu poată fi pomeniţi în cadrul acesteia. Sfânta Liturghie este adeseori văzută ca Taina celor iniţiaţi, fapt pentru care, actualitatea ei în ce priveşte pe cei nebotezaţi pare a fi inexistentă.

Trebuie de asemenea să precizăm că în misiunea sa externă, Biserica încearcă să convertească persoane care nu au avut încă acces la creştinism, iar acest proces concretizat ulterior în convertire şi botezare, presupune eminamente o transmitere a mesajului evanghelic în forme adaptate, cât mai uşor receptibile pentru destinatari. Sfânta Liturghie, departe de a fi o expunere sistematică a învăţăturii creştine, este, pe de altă parte, o expunere a ei înseşi în forme inculturate, trăite la nivelul experienţei eclesiale, extrem de greu asimilabile de către cineva străin creştinismului. Sfânta Liturghie transmite învăţătura lui Hristos şi trăirea în Hristos, dar într-o formă extrem de elaborată teologic, şi într-un limbaj propriu care nu ţine seama de gradul de pregătire al ascultătorilor.

Am putea spune prin urmare că Sfânta Liturghie nu se adresează necreştinilor, nu îi recapitulează mistic în Trupul tainic al Bisericii.

Şi totuşi, prima parte a Sfintei Liturghii se numeşte dintotdeauna Liturghia Catehumenilor. Poartă numele de „Liturghia Catehumenilor" pentru că încă dintru început Sfânta Liturghie a fost folosită în lucrarea liturgică externă a Bisericii. Într-adevăr, această parte a Liturghiei nu a fost concepută cu un scop misionar, dar ea are o utilitate misionară evidentă. Trebuie precizat faptul că Liturghia nu poate fi împărţită. Ea rămâne un tot unitar, chiar dacă la nivelul analizei ei din punct de vedere tematic şi istoriografic putem distinge mai multe părţi distincte. Aceste părţi nu pot fi însă, săvârşite independent, una faţă de lata, şi nu au eficacitate decât luate ca un tot unitar. „În nici un caz nu poate fi vorba de două Liturghii, ci de una singură, învăţătoare şi sfinţitoare în acelaşi timp, deoarece toate elementele

[3] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2004, p. 139.

ei participă la împletirea armonioasă a acestor două dimensiuni”[4]. De asemenea, trebuie să precizăm că această primă parte a Liturghiei nu este destinată doar catehumenilor, ci tuturor credincioşilor. „În sens restrâns, cei chemaţi, şi catehumenii sunt cei care n-au intrat încă în Biserica Ortodoxă, dar în sens larg toţi credincioşii sunt mereu chemaţi”[5].

Liturghia catehumenilor se adresează tuturor credincioşilor, pe de o parte, ca un act pedagogic de transmitere a Evangheliei lui Hristos, iar pe de altă parte ca o pregătire, prin rugăciune şi cunoaştere a învăţăturii divine, pentru sfinţirea şi primirea Trupului şi Sângelui lui Hristos. Ea are în centru citirile scripturistice şi predica (potrivit ordinii iniţiale a momentelor liturgice), ca mijloacele cele mai eficace în procesul de catehizare a credincioşilor. Chiar dacă la Liturghia catehumenilor participau, în vechime, dealtfel ca şi în prezent, persoane care luaseră contact iniţial cu învăţătura creştină printr-o propovăduire anterioară, ea are relevanţă asupra lucrării liturgice a Bisericii, tocmai prin caracteristica sa catehetică.

„După sensul etimologic al cuvântului „*katehesis*”, termenul „*catehează*” a însemnat la început instrucţia orală, sau mijlocirea transmiterii unor cunoştinţe dintr-o ştiinţă oarecare”[6]. Observăm aici că în sensul iniţial al său, cateheza presupunea o transmitere mereu nouă a învăţăturilor de credinţă. „Mai târziu termenul acesta a intrat în circulaţie cu însemnarea de unitate didactică în vederea instruirii celor ce doreau să primească Taina Sfântului Botez sau a Sfintei Euharistii şi să se încreştineze”[7].

Putem distinge astfel două funcţii distincte ale catehezei din cadrul Liturghiei catehumenilor: pe de-o parte era vorba de un proces de întărire a ataşamentului faţă de noua credinţă a celor proaspăt convertiţi, iar pe de altă parte, de o aprofundare a cunoştinţelor teologice ale celor convertiţi până la statutul necesar apropierii de Taina Sfântului Botez. În Biserica apostolică misiunea creştină presupunea transmiterea mesajului evanghelic într-o formă extrem de concretă, puternică, urmată cu necesitate de convertire şi Botez (F.A. cap. 2 – predica Sfântului Ap. Petru e urmată de convertirea şi botezarea imediată a aproape cinci mii de bărbaţi). Trebuie să presupunem însă că după diminuarea fervoarei misionare apostolice, în veacurile următoare, convertirea nu a mai ţinut atât de mult de un conjunctural, de o descoperire „epocală” a lui Hristos în cuvântul iniţial al unui misi-

[4] IPS Bartolomeu Valeriu Anania, *Cartea deschisă a Împărăţiei. O însoţire liturgică pentru preoţi şi mireni*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2007, p. 50.

[5] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2004, p. 217.

[6] Pr. Prof. Nicolae Balca, *Importanţa catehetică a Sfintei Liturghii*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an LXXXVI, nr. 1-2/1958, p. 194.

[7] *Ibidem*, p. 195.

onar, ci mai mult de o procesualitate. Probabil că în perioada Bisericii primare, ca şi în prezent, convertirea era un proces de durată, predica iniţială a misionarilor creştini, trezind doar un interes pentru învăţătura creştină, care apoi, prin aprofundare ducea la convertire. În acest context, Liturghia catehumenilor, nu avea doar funcţia de a transmite informaţii şi de a edifica în învăţătură pe cei ce urmau să devină creştini, ci chiar să îi convertească treptat prin transmiterea învăţăturii, dar şi prin încorporarea lor în spaţiul liturgic al rugăciunii creştine. Liturghia catehumenilor putea realiza pentru aceştia actul de teandrie al unei receptări speciale a duhului creştin, într-un mod analogic celui primirii harului de către sutaşul Corneliu înainte de Botez (F.A. cap. 10). Liturghia împărtăşea catehumenilor ceva mai mult decât învăţătura creştină, şi anume o anumită participaţie la spiritualitatea creştină, de aceea ea trebuia să aibă cu necesitate un efect major în procesul de convertire a acestora. Catehizarea lor putea, de altfel, să fie foarte uşor realizată şi într-un cadru aliturgic. Biserica a considerat însă, nimerit, să folosească Liturghia în procesul de convertire şi întărire în credinţă a celor nou veniţi, tocmai pentru că în cadrul ei, aceştia puteau experia învăţătura creştină într-o formă actualizată, împropriată, trăită.

Fundamentală însă, în folosirea Liturghiei ca mijloc misionar, este funcţia sa catehetică. Ea se realizează prin întreg ansamblul Sfintei Liturghii, imne, rugăciuni, acte, citiri şi predică. „Alături de rugăciuni, imne, acte, simboluri, predica reprezintă în Liturghie una din cele două feţe complementare între ele din circuitul funcţiunii catehetice”[8].

„În analogie cu învăţământul laic, catehizaţia are trei scopuri: a) un scop material; b) un scop formal şi c) un scop educativ”[9]. Sfânta Liturghie actualizează toate cele trei scopuri ale catehezei. „Scopul material se realizează prin aceea că se mijlocesc credincioşilor de toate vârstele adevărurile de credinţă necesare mântuirii. Adevărata cunoaştere a acestor adevăruri este necesară, pentru că numai pe o asemenea cunoaştere se fundamentează moralitatea creştină”[10]. Prin transmiterea adevărurilor de credinţă, catehumenul primeşte în Sfânta Liturghie o cunoaştere aprofundată a creştinismului în esenţa sa. El nu rămâne doar la nivelul unei apropieri vagi de misterul creştin, ci îl înţelege treptat până în ultimele sale consecinţe. „Scopul formal sau cultivator se realizează prin aceea că, cu ajutorul acestor adevăruri se dezvoltă funcţiile sufleteşti ale credincioşilor”[11]. Asistarea de către catehumeni la săvârşirea Liturghiei catehumenilor ducea astfel cu necesitate la o „încreştinare” a acestora încă dinainte de a primi Botezul, întru-

[8] Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Bucureşti, 1972, p. 29.
[9] Pr. Prof. Nicolae Balca, *op. cit.*, p. 194.
[10] *Ibidem*, p. 194.
[11] *Ibidem*, p. 195.

cât dispoziţiile lor interioare erau modelate într-o dimensiune spirituală creştină. „Scopul suprem al catehezei creştine este scopul educativ, care se realizează în desăvârşirea creştină”[12]. În cazul catehumenilor nu se poate vorbi însă, de o „maturitate” prebaptismală doar prin exercitarea funcţiei catehetice a Sfintei Liturghii asupra lor, dar, trebuie să avem în vedere faptul că desăvârşirea este un proces care debutează cu cunoaşterea adevărurilor de credinţă şi convertirea la tipul de existenţă creştină, prin urmare, Sfânta Liturghie fundamentează începutul procesului de luminare şi desăvârşire al catehumenilor.

Un moment edificator în istoria Bisericii noastre în ceea ce priveşte capacitatea funcţiei catehetice a Sfintei Liturghii de a produce ea singură convertirea persoanei umane este încreştinarea Pr. Serafim Rose, convertit fără ca asupra sa să se fi exercitat vreo acţiune de catehizare, doar prin simpla sa prezenţă repetată la Liturghie. De asemenea un caz similar de convertire s-a petrecut şi în cazul Episcopului Kallistos Ware[13], care însă era în prealabil un cunoscător al teologiei ortodoxe.

Liturghia este folosită în lucrarea externă a Bisericii şi datorită caracterului său de icoană a Bisericii şi a Împărăţiei lui Dumnezeu, caracter din care rezidă frumuseţea sa intrinsecă. „În slujba ortodoxă, elementul de frumuseţe, ca slavă a lui Dumnezeu ce umple Biserica, ocupă un loc independent, alături de rugăciune şi edificare”[14]. Trebuie să precizăm însă că această „frumuseţe”, are în sine o valoare misionară („măsura în care măreţia, frumuseţea şi taina Liturghiei ortodoxe lucrează asupra inteligenţei, asupra sentimentului şi asupra imaginaţiei tuturor celor prezenţi la săvârşirea ei, a fost dovedită şi cu ocazia încreştinării ruşilor”[15]). „Forţa centripetală a creştinismului, din cele mai vechi timpuri şi până astăzi a fost şi a rămas rugăciunea”[16]. Frumuseţea convertitoare a Liturghiei este prin urmare frumuseţea rugăciunii, frumuseţea Bisericii, frumuseţea lui Hristos pe Care Îl face prezent.

Sfânta Liturghie este prin urmare universalistă datorită forţei sale convertitoare care rezidă din frumuseţea sa intrinsecă, frumuseţe care oglindeşte măreţia întregului creştinism, şi din capacitatea ei edificatoare la nivelul învăţăturilor.

Trebuie să mai spunem că, dacă adeseori Liturghia este percepută ca un act sfinţitor cu reverberaţii doar asupra membrilor Bisericii, o serie de

[12] *Ibidem*, p. 195.
[13] A se vedea despre acest eveniment, Maxime Egger, *Introducere* la Kalistos Ware, *Împărăţia lăuntrică*, Editura Christiana, Bucureşti, p. 5-17.
[14] Pr. Prof. Spiridon Cândea, *Cultul divin şi pastoraţia creştină – factori de promovare a vieţii religioase în Ortodoxie*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an LXXXV, nr. 11-12/1967, p. 1195.
[15] *Ibidem*, p. 1200.
[16] Pr. Prof. Nicolae Balca, *op. cit.*, p. 207.

rugăciuni din cadrul ei relevă universalitatea destinatarilor ei. Spre exemplu, în Ectenia mare de la începutul Sfintei Liturghii, a doua cerere este „*pentru pacea a toată lume*”[17], fapt care dovedeşte fără tăgadă că în Liturghie este actualizată lucrarea Bisericii sub aspectul său universalist.

[17] *Liturghier*, p. 118.

MUZICA LITURGICĂ ŞI TERAPIA DUHOVNICEASCĂ

SEVERINA-MARIA OPREA

Abstract: Liturgical Music and Spiritual Therapy.
Apart from being art, music is part of the prayer of one who desires to achieve through it step higher spiritual closeness to God. Liturgical music can be for those who open their soul, a spiritual form of therapy by which to find peace in the turmoil of this world. Along with word, song is prayer is easier penetrated the human soul and it helps him to easily lift up the mind and heart to God. If the ancient Greeks talked about music and ethos of catharsis, in Christianity cathartic we speak of a spiritual process, one that shows the proximity eurhythmy man to his Creator by restoring order and inner harmony.

1. Rolul muzicii liturgice în viața duhovnicească

Dezechilibrat de mulţimea problemelor care îl învolburează, omul contemporan este într-o permanentă căutare şi zbucium, de cele mai multe ori fără să-şi dea seama că ceea ce doreşte cu disperare este vindecarea propriului său suflet. Întrucât oamenii acestor vremuri trec prin diferite „depresii psihice”[1], un număr impresionant dintre aceştia apelează la psihologi, psihoterapeuţi, sau alte terapii alternative străduindu-se să-şi vindece rănile sufleteşti şi să afle mângâiere[2]. În acest context se deschide necesitatea aducerii în discuţie a palierului de terapie duhovnicească, palier care propune printre modalitaţile de remediere, participarea la viaţa liturgică; tratamentul este aparent uşor de urmat, dar în realitate implică un amplu şi intens proces catharctic. Metodele prin care se administrează şi se susţine “tratamentul duhovnicesc” sunt: Sfintele Taine, Cele şapte Laude şi Ierurgiile, într-un cuvânt întregul cult al Bisericii, în al cărui centru este Sfânta Liturghie[3].

[1] Psihiatria şi psihoterapia cunosc o amploare deosebită în zilele noastre.
[2] Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă*, col. “Ştiinţa Sfinţilor Părinţi”, Timişoara, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timişoarei, p. 21.
[3] Delia-Ştefania Barbu, *Cântarea bisericească şi rolul ei în terapia duhovnicească*, în rev. *Acta*

Terapia duhovnicească este administrată în Biserică, chiar şi prin intermediul unei meloterapii deosebite, reprezentată de imnele şi cântările duhovniceşti. Acestea pătrund în sufletul celui ce-şi doreşte tămăduirea, în măsura în care se lasă pătruns de ele şi se deschide prin rugăciunea psalmodiată. Cântarea bisericească are o triplă acţiune: îl ajută pe om să-şi cunoască starea lăuntrică, îl scoate din individualitatea sa deschizându-şi sufletul către Dumnezeu şi îl uneşte în acelaşi gând şi glas cu aproapele său. Efectul se datorează pe de o parte conţinutului textelor, în care se reflectă atmosfera scripturistică şi cea patristică, iar pe de altă parte, melosului harismatic care face ca textul să se mlădieze pe rănile sufletului. În felul acesta înţelegem cum cântarea bisericească este şi ea un mijloc prin care se restabileşte armonia întru Hristos a fiinţelor umane, sau se înaintează spre o tot mai mare unitate în Hristos, care va ajunge la desăvârşire în viaţa viitoare, când în toată creaţiunea va fi restabilit imnul netulburat de laudă înălţat lui Dumnezeu[4].

Sfântul Grigorie de Nyssa spunea: „Fiindcă tot ce e după fire este plăcut firii, iar muzica, după cum am arătat e proprie firii, marele David a amestecat în cugetarea după virtuţi melodia, turnându-o ca pe o dulceaţă a mierii în dogmele înalte. Căci prin ea se cunoaşte din nou şi se vindecă într-un fel oarecare firea. Pentru că ritmul cel frumos al vieţii – euritmia – este o tămăduire a firii şi prin aceasta îndeamnă la o stare mai înaltă a vieţii”[5]. Euritmia şi-ar putea găsi rădăcinile în ceea ce anticii greci numeau teoria ethosului, teorie care pleacă de la concepţia că muzica scrisă într-o anumită gamă, numită şi mod de unii teoreticieni[6], având o anumită desfăşurare în timp – adică ritm şi dinamică – are darul de a influenţa caracterele tinerilor dar şi de a crea prin educaţie stări sufleteşti şi virtuţi oamenilor cetăţii astfel încât să fie oricând pregătiţi de sacrificiu la chemarea obştii[7]. Capacitatea omului de jertfă în beneficiul cetăţii sau al celor din jurul nostru are la bază în fond tot o dezgolire de sine, o potenţare a sentimentului de dragoste faţă de ceilalţi, un exerciţiu de renunţare la noi înşine, în fond câştigarea unei stări mai înalte a vieţii. Îmbrăcat în haina creştinismului mesajul teoriei ethosului ar putea fi improprierea euritmiei cu toate efectele sale benefice în viaţa noastră.

Pentru ca terapia duhovnicească prin intermediul muzical-liturgic să dea roade, acea muzică trebuie să inducă ascultătorului tocmai o stare de pocăinţă, o predispoziţie de a ne goli de noi înşine pentru a ne lăsă umpluţi

musicae byzantinae, Centrul de Studii Bizantine Iaşi, vol. III, 2001, p. 61.

[4] *Ibidem*, p. 62.

[5] Sf. Grigorie de Nyssa, *Comentar la titlurile Psalmilor,* apud pr. Dumitru Stăniloaie, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1986, p. 430.

[6] Cristina Bostan, *Genuri şi stiluri în muzica cultă*, (curs pt. învăţământ la distanţă), Facultatea de Muzică, Universitatea Transilvania Braşov, Reprografia Universităţii, 2009, p. 22-28.

[7] Platon, *Republica* (trad. de Andrei Cornea), Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

de harul lui Dumnezeu. Însă reala pocăinţă nu se reduce la o „autoculpabilizare care traumatizează, ci la o permanentizare a trăirii autentice a prezenţei lui Dumnezeu”[8]. Pocăinţa, smerenia însoţeşte urcuşul duhovnicesc pe toate treptele sale. Astfel îndemnul la pocăinţă îl întâlnim în cântarea liturgică în diferite grade, pornind de la Sfânta Liturghie: Antifonul I, II, Fericirile, Doamne miluieşte, Veniţi să ne închinăm şi să cădem la Hristos, Heruvicul, Cu vrednicie şi cu dreptate..., Cu frică de Dumnezeu..., etc., şi urmărind întregul itinerar liturgic, asemenea de-a lungul anului bisericesc, gândindu-ne desigur la cele trei perioade: Triod, Penticostar şi Octoih, şi mai ales la cele patru posturi de peste an.

Dacă ar fi să alegem un timp destinat special pocăinţei atunci, cu siguranţă, acesta ar fi perioada Triodului. Această perioadă ne aşează în faţa ochilor minţii şi sufletului, un imens program duhovnicesc[9] atât în cuvânt cât şi în melos liturgic[10]. De altfel, întreaga imnografie a Triodului este o teologie a pocăinţei care îmbrăţişează sufletul într-un cutremur mângâietor, într-un fior cald, ce va permite o duhovnicească diagnoză în Săptămâna Patimilor. Urmărind treaptă cu treaptă, cadenţă cu cadenţă, urcuşul duhovnicesc al cântărilor Triodului, întreaga fiinţă este pătrunsă de un tragism căruia nu-i lipseşte nădejdea de o pocăinţă adevărată în vederea înălţării noastre spirituale. Foarte interesant poate fi faptul că, spre deosebire de toate slujbele bisericeşti, Sfânta Taină a Spovedaniei este lipsită de muzică vocală. Acest fapt face însă loc unui alt fel de muzică, unui alt gen de muzicalitate, acea muzicalitate lăuntrică ce tinde să se rearmonizeze cu „Simfonia Treimică” prin Taina Sfintei Euharistii[11].

2. Rugăciunea, la confluenţa verbum-ului cu melosul

Atunci când muzica „stă de vorbă” cu noi, se adresează nu intelectului, ci totalităţii noastre umane[12]. Adecvată însă dialogului cu ea este o con-

[8] Delia-Ştefania Barbu, *op. cit.,* p.63.

[9] Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, Sibiu, Ed. Deisis, 2000, p. 293. Această perioadă s-ar putea împărţi în: perioada pregătitoare, care cuprind: Duminica Vameşului şi a fariseului, Fiului risipitor, Înfricoşătoarei judecăţi, şi Izgonirii lui Adam din Rai; apoi Postul Mare, care cuprinde ciclul dogmatic: Duminica Ortodoxiei, a Sfântului Grigorie Palama şi a Sfintei Cruci şi ciclul ascetic: Duminica Sf. Ioan Scărarul, Joia canonului cel Mare, Duminica Sfintei Maria Egipteanca, Duminica Floriilor; şi în sfârşit Săptămâna Mare.

[10] Spre exemplu: *Uşile pocăinţei, Condacul Suflete al meu* (cântat lunea, marţea, miercurea şi joia din prima săptămână din Postul Mare şi în joia din săptămâna a cincea a Postului Mare, la Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul), Slavele Stihoavnelor Laudelor, din care se remarcă *Doamne femeia ceea ce căzuse în păcate multe*, compusă de Casia monahia, la Denia zilei de Marţi din Săptămâna Patimilor, Luminânda *Cămara Ta Mântuitorule*, Troparele: *Iată Mirele, Când slăviţii ucenici,* culminând cu *Prohodul Domnului.*

[11] Barbu, Delia-Ştefania *op. cit.,* p. 62.

[12] Dorin Ursuţiu, *Curs de acustică medicală*, Facultatea de Muzică Braşov, Reprografia Universităţii

centrare care depăşeşte cu mult încordarea mentală a atenţiei şi constă nu într-o crispare, ci într-o deschidere sufletească generală sub semnul unei mari seninătăţi interioare. Când suntem astfel îndreptaţi spre muzică ca floarea-soarelui spre sursa de lumină, mintea noastră se vede antrenată într-un proces de concentrare cu mult superior celui care o face să-şi pună diverse întrebări. Tensionarea forţelor mentale este atunci atât de mare, încât gândurile amuţesc: şi de fapt numai când ele amuţesc, începem să auzim „ce ne spune Muzica".

Orice încercare de a interoga muzica, de a-i aduce obiecţii, de a-ţi exprima punctul tău de vedere în timpul când ea îţi vorbeşte, te pune în situaţia interlocutorului nerăbdător şi îţi anihilează capacitatea de a-i înţelege mesajul. Muzica este deranjată chiar şi de vorbele interioare, de gânduri, care fac adesea o larmă mai mare decât a cuvintelor pe care le putem auzi. În acest sens, muzica este ca rugăciunea, are nevoie de o atmosferă prielnică pentru a exista; însă odată bruiat dialogul cu muzica, din pricina neputinţei noastre, ea nu ni se mai poate dezvălui şi dărui cum ar fi făcut-o dacă am fi ascutat-o, lăsându-o să vorbească până la capăt. De aceea „muzica nu conturbă rugăciunea", ci sunt complementare, căci ambele au caracteristici comune în ceea ce priveşte receptarea şi infuzarea lor în viaţa noastră. Precum rugăciunea, şi muzica are nevoie de tăcerea noastră interioară, pentru a ne elibera de tot ce ne oprimă lăuntric. Practic una din realităţile care ne domină şi de care nu putem să ne eliberăm este şi tulburarea de care ne simţim cuprinşi atunci când nu suntem în stare să dominăm gândurile, să le dirijăm, să le punem stavilă. Cerându-ne tăcere lăuntrică absolută atunci când ne vorbeşte, muzica vrea să ne facă o şcoală a forţei sufleteşti, căci devine astfel invulnerabil şi de nezdruncinat sufletul celui care a ajuns biruitor gândurilor sale.

Marea Muzică există în viaţa noastră şi pentru ca să ne facă suverani ai gândurilor, stăpânii lor absoluţi, căci disciplina pe care aceasta reuşeşte s-o imprime este mai presus de toate necesară vieţii noastre în general şi celei interioare în special. Şi pe lângă această virtute, ea ne mai face un dar, căci după ce am ascultat-o cu pioasă tăcere până la capăt, gândurile care se ridică în noi sunt de cu totul altă natură decât ale celui ce eram cândva. Sunt gânduri prin care înţelegem şi descoperim existenţa mai din adâncuri şi totodată mai de sus decât o făcusem până acum, gânduri care ne fac să privim viaţa cu o mai mare gravitate dar şi cu o mai mare linişte[13].

Transilvania, Braşov, 2010, cf. acestuia muzica are şi reale efecte fiziologice la nivelul corpului uman în funcţie de componenţa ei acustică.

[13] George Bălan, *Mică filosofie a muzicii,* Ed. Eminescu, Bucureşti, 1975, p. 155. "Se ascundea un tâlc foarte înalt în acea tradiţie mitologică a elinilor, în virtutea căreia Apollon ar fi dăruit oamenilor muzica prin Orfeu, pentru a-i învăţa să gândească."

Acelaşi lucru este de dorit desigur şi în momentul rugăciunii, pentru a putea auzi glasul ce vine ca răspuns cerinţelor noastre de dincolo de marginile universului, de la Dumnezeu şi pentru a-l imprima inimii noastre astfel încât să devină ecou permanent şi veşnic în sufletul nostru.

Când ni se adresează muzica, o linişte absolută trebuie să se instaleze în suflet, urmând a ne deschide întreaga fiinţă spre mesajul care vine spre noi. Iar muzica, pătrunzând în noi, trebuie să găsească lăuntrul nostru aidoma unui potir care aşteaptă să fie umplut. Cam în acest spirit trebuie vegheat la starea sufletului în care se vor revărsa efluviile unei muzici pure. La fel şi poate chiar mai mult dacă e posibil, trebuie să fie curăţit şi pregătit sufletul uman pentru a-L primi pe Creatorul muzicii şi al său, în rugăciune.

Dar făcând gândurile să tacă atunci când vorbeşte muzica şi rugăciunea, n-am dat încă acestora posibilitatea de „a lucra" în suflet conform legilor lor specifice, pentru a produce în el acele extraordinare efecte de care avem atâta nevoie. De obicei, după ce efectul sonorităţilor percepute fizic se stinge, omul aleargă la preocupările zilnice mediocre. Aşadar, muzica este împiedicată să-şi continue acţiunea ei benefică înlăuntrul spiritului uman. Cealaltă variantă ar fi posibilă numai într-o atmosferă de tăcere interioară, o tăcere care s-o prelungească pe cea din timpul ascultării, o tăcere în care să auzim răsunând grandios în noi ecourile muzicii percepute adineaori în afara noastră.

A desluşi în tăcerea sufletului, prin auzul interior aceste ecouri, înseamnă să surprinzi muzica „la lucru" în profunzimile fiinţei tale pe care încetul cu încetul o va transforma, imprimându-i o stare armonică atât de necesară în contextul dizarmoniilor generale. A nu permite acestor ecouri să se producă, înseamnă să te lipseşti de efectul transfigurant al muzicii precum se întâmplă cu rugăciunea care nu are continuitate în viaţa noastră şi care nu devine o stare a noastră de a fi. Pentru aceasta trebuie însă a ne educa întru prelungirea tăcerii interioare cu care au fost întâmpinate undele muzicii şi ale cuvântului în rugăciune. Ideal e ca durata ei să fie egală cu a muzicii ascultate sau cu a rugăciunii rostite, dar până a ajunge la acest ideal, poate sunt suficiente şi momente doar, pentru ca în noi să înceapă marea prefacere care implicit va avea repercusiuni benefice în viaţa noastră de fiecare zi.

Muzica, cu precădere liturgică, este un mijloc de transpunere sufletească pe un plan superior, care favorizează comunicările credinciosului cu Dumnezeu, apropiindu-l de Acesta şi totodată restabilind relaţiile de bine cu semenii. Aşadar muzica bisericească nu are drept preocupare satisfacerea simţului nostru estetic, delectarea auzului, ci pregătirea fiinţei prin această transpunere sufletească pentru a fi cababil de a se înălţa spre Dumnezeu, de a-I simţi prezenţa, de a-L lăuda şi a-I mulţumi.[14]

[14] Altfel spus, a convorbi cu Dumnezeu.

Cântarea bisericească este şi ea o artă, dar o artă nu în înţelesul obişnuit al cuvântului, căci ea nu urmăreşte numai satisfacerea sentimentului artistic, ori a legilor frumosului, ca celelalte arte. Ea are menirea de a fi modestă slujitoare a cultului divin al Bisericii, în scopul cinstirii lui Dumnezeu. Virtuţile ei se fac mai simţite în fiecare credincios în măsura în care ea contribuie la crearea în el a sentimentului de comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii săi. Apelând la formele simplităţii expresiei armonice, cântarea bisericească are posibilitatea de a pune pe om în dialog direct cu Dumnezeu.

În lumina revelaţiei Vechiului Testament, muzica este un dar al lui Dumnezeu, cu dublă prezenţă, cerească şi pământească, a cărei existenţă încetează numai pentru aceasta din urmă, o dată cu sfârşitul lumii; este în acelaşi timp şi „limba" de comunicare cu Dumnezeu, în care i se aduc laude Celui ce l-a creat pe Om cu sensibilitate pentru muzică.

Principala funcţie a muzicii o constituie închinarea şi slăvirea lui Dumnezeu, având ca scop ultim posibilitatea stabilirii unui dialog cu El.

3. Muzica de la ethos la catharsis

Cântarea bisericească nu este numai un suport al sentimentului nostru religios, ci este mijlocul cel mai potrivit prin care să ne lepădăm în timpul când ne rugăm, de haina grijilor lumeşti şi să ne îndreptăm gândul către Dumnezeu.

Menirea cântării bisericeşti este de a modela întreaga noastră fiinţă, prin echilibrul interior pe care îl creează, de a transforma sufletul, de a-l înnobila. Având ca scop principal apropierea cât mai mare de Dumnezeu şi prin aceasta implicit curăţirea sufletească, omul credincios îşi deschide inima, care începe să cânte şi să laude pe Dumnezeu prin mijlocirea cântărilor şi mai ales a psalmilor şi imnelor bisericeşti.[15]

Fiind cea mai apropiată artă de lumea spirituală, muzica este mijlocul capabil să transforme natura umană, să o transpună în climatul superior al armoniei, apropiind astfel pe om de Creatorul său.

Graniţa între religie şi artă – ambele mijloace ale înălţării omului spre zona superioară a existenţei – dispare total atunci când muzica bisericească atinge culmile desăvârşirii, prin simplitate şi sinceritate. Atunci planurile se suprapun, credinciosul intră într-o stare de religiozitate care-i deschide toate valenţele fiinţei pentru a primi în el pe Dumnezeu. Cel puţin în timpul interpretării sau ascultării unei cântări religioase, elementele superioare ale vieţii noastre sufleteşti – iubirea de bine, de frumos, de adevăr – se ridică la suprafaţă, se fortifică, pun stăpânire pe noi şi devin nota majoră a natu-

[15] Aceeaşi dimensiune a muzicii o regăsim până şi în filosofia antică, al cărei exponent - Aristotel, susţinea capacitatea catharctică a muzicii, adică capacitatea vindecătoare, purificatoare.

rii elevate a omului – fiinţă zidită de Creator, cu destinaţia ca prin desăvârşire să se întoarcă înapoi în El.

Trebuie remarcat totuşi că dintre toate instrumentele care emit sunete, vocea omenească este cea mai dotată să pătrundă, să impresioneze şi să exalte, fiindcă poartă în cel mai direct mod, capacitatea de transmitere afectivă, ea fiind oarecum glasul sufletului uman, purtând în el vibraţia vieţii, care îl deosebeşte de sunetul produs de materia inertă.[16] Orice instrument muzical, pentru a impresiona are nevoie să primească această afectivitate de la om, pe când omul, prin glas, nu mai are nevoie de nici un intermediar.[17] O voce stăpânită de vibraţie afectivă este cel mai convingător mijloc de a transmite fiorul inefabil, care înlesneşte transpunerea ascultătorului în stările de elevaţie ce devin adevărate trepte de urcuş spre Dumnezeu.

Fără să ne dăm seama, rugăciunile cântate de cei din jur ating şi pe ascultători. Aproape pe nesimţite inima noastră tresaltă la audiţia unor imne liturgice; uităm de ceea ce ne înconjoară, gândul zboară către sferele înalte ale Cerului, sufletul se aprinde de dragoste, iar accentele rugăciunilor cântate încep să vibreze şi în noi, chemându-ne să urmăm îndemnurile sublime ale inimii înnobilate, dispusă astfel să zboare spre Dumnezeu şi să transpună în viaţă poruncile Lui.[18] Şi astfel, cântarea unită cu rugăciunea este mijlocul ideal prin care se exprimă sentimentul religios.

Ca mediu sacramental prin care ne putem apropia de „piscul cel mai înalt al vieţii duhovniceşti”[19], Sfânta Liturghie este astfel concepută încât dispune de mijloacele şi ambianţa ce fac posibilă sfinţirea preliminară, care trebuie să premeargă împărtăşirii cu Trupul şi Sângele Mântuitorului. În acest context imnografia şi cântarea liturgică au cu adevărat o importanţă specială, căci ele pregătesc şi înlesnesc împlinirea sfinţeniei în cadrul sfintei Liturghii. Ele sunt mijloacele prin care sufletul uman este înălţat şi concomitent smuls din ghearele şi mrejele banalului, cotidianului şi este pus în faţa singurei relităţi care pune în mişcare întreg universul şi dă astfel sens vieţii.

Toate elementele ritualului liturgic[20] contribuie la deschiderea noastră duhovnicească,[21] insuflându-ne sentimentul prezenţei reale a Mântuitorului nostru Iisus Hristos şi mijlocesc dobândirea dispoziţiei lăuntrice care ne poate face vrednici de o întâlnire cu însuşi Cuvântul lui Dumnezeu.

---

[16] Ion Boştenaru, *Muzică şi cult în Biserica Ortodoxă*, în Rev. *Studii Teologice,* An. XXIII, Nr. 1-2, ianuarie-februarie, Bucureşti, 1971, p. 112.

[17] Omul se face pe sine însuşi instrument al slujirii lui Dumnezeu.

[18] Pr. Gheorghe Şoima, *Funcţiunile muzicii liturgice*, f. Ed., Sibiu, 1945, p. 47.

[19] Ioan Bizău, *Imnografia şi cântarea liturgică în mistica sacramentală a sfântului Nicolae Cabasila*, în Studia Universiatis Babeş-Bolyai, series Theologia Orthodoxa, nr. 1-2/1999, p. 194.

[20] rugăciunile, cântările, citirile din Sfânta Scriptură.

[21] Căci au o funcţie purificatoare şi sfinţitoare.

S-a ajuns la concluzia că muzica este o armonie – fragment din armoniile cosmosului creat şi guvernat de Dumnezeu, între ale Cărui atribute este şi armonia însăşi. În sens mai larg, ea este arta cea mai expresivă, mai comunicativă şi cea mai potrivită pentru a revărsa în afară, efluviul nesecat al vieţii noastre sufleteşti. Aşadar muzica rămâne „regina artelor”[22].

Dacă prin cuvânt omul are posibilitatea să împărtăşească semenilor săi toate gândurile, toate sentimentele sau frământările sale, prin cântare fiinţa umană se ridică deasupra acestor comunicări. Prin cântare, viaţa omului se înseninează, inima îi este desfătată, iar întreaga fiinţă îi este vrăjită, transportată de pe pământ, către regiunea unde tronează frumosul, sublimul, Dumnezeirea. „Cântul este totdeauna o explozie a lăuntrului omului”[23]. Numai aşa se explică faptul că, cercetând trecutul omenirii, aflăm că în tot locul şi în tot timpul, cântarea a fost prezentă în cultul tuturor popoarelor, fără deosebire de credinţă, ea fiind, o formă complexă de manifestare a sentimentului religios.[24]

În viaţa omenirii, muzica a avut dintotdeauna o importanţă covârşitoare. Puterea expresivă a muzicii depăşeşte pe cea a poeziei, ca şi a tuturor celorlalte arte, deoarece adâncimile din care izvorăşte ea sunt mai profunde.

Muzica este superioară chiar şi filosofiei, căci acolo unde cuvântul se sfârşeşte începe muzica, armonia ca stare reală în viaţa omului. Potrivit filosofilor, muzica este o lege morală, care dă suflet universului, aripi gândirii, avânt închipuirii, farmec tinereţii, viaţă şi veselie tuturor lucrurilor. Ea este esenţa ordinii, înălţând sufletul către ceea ce este mai bun, drept şi frumos. Menirea muzicii este aceea de a trimite lumină în adâncul inimii omeneşti şi de a descoperi calea spre Cel care a dăruit-o omului ca metodă de purificare şi transformare duhovnicească.

4. Cântarea liturgică şi isihia

Deşi termenul generic de isihie[25] contravine cântării în general[26] ca formă verbală, totuşi nu se opune nicidecum cântării liturgice şi psalmodiei, după cum s-a putut sesiza din istoria întâmplărilor.

O oglindă istorică a unui asemenea fapt, de convieţuire a liniştii depline cu cântarea liturgică permanentă în viaţa aceloraşi persoane, este secolul al XIV-lea. Încă de la începutul acestui secol, cântarea liturgică se bucura de aprecierea monahilor isihaşti. Un astfel de exemplu este mitropolitul

[22] Marin Voiculescu, *Aforisme, maxime, cugetări*, Editura Flacăra, Timişoara, 1997, p. 70.
[23] *Ibidem*, p. 71.
[24] Ion Boştenaru, *Muzică şi cult în Biserica Ortodoxă,* în Rev. *Studii Teologice,* An XXIII, Nr. 1-2, ianuarie-februarie, Bucureşti, 1971, p. 34.
[25] Care înseamnă “linişte”cf. http://ro.wikipedia.org/wiki/Isihasm12.01.2010
[26] Care este o exprimare verbală, melodică a unui anumit sentiment sau mesaj.

Teoleptos al Filadelfiei[27], care sublinia în scrierile sale importanţa ascultării psalmodiei şi indirect a cântării liturgice în general[28].

Convins de efectele vindecătoare ale cântărilor, Grigorie Palama a consacrat o întreagă predică acestei teme, explicând cum închinarea neîncetată la Dumnezeu prin rugăciune şi psalmodie este temelia şi siguranţa pentru tot binele şi pentru mântuirea de tot răul şi nevoia. Aceleaşi idei sunt reluate şi în alte scrieri ale vremii care se ocupă de viata monahală, accentul căzând pe privegherea însoţită de cântări. Spre exemplu, în tratatele scrise pentru Eirene-Eulogia Choumnaina şi pentru călugăriţele de la Mănăstirea Filantropos Soter, mitropolitul Teoleptos menţionează psalmodia obişnuită ca fiind o parte componentă a „decalogului" de virtuţi monahale, între care se află eliberarea de avere, fuga de oameni, înfrânarea de la plăcerile voite, etc.[29] Acelaşi mitropolit consideră că psalmodia, împreună cu privegherea şi rugăciunea, constituie metoda de dezrădăcinare a dragostei de lume şi de înălţare a inteligenţei vorbitoare, descoperind astfel aerul curat al contemplaţiei divine.

Din perspectivă monastică se face chiar diferenţă între formele de psalmodie personale, individuale şi cele colective, soborniceşti. Referitor la aceste moduri de împărţire a cântărilor, Teoleptos este de părere că viaţa cenobită are nevoie de ambele forme, recomandând atât cântarea în cor, în cadrul slujbelor bisericeşti, cât şi de unul singur, în chilie noaptea, cu voce mică. În ambele cazuri sfatul său este ca intelectul discursiv să fie concentrat asupra rugăciunii.

Ca şi Teoleptos, Sfântul Grigorie Sinaitul[30], un ascet isihast, consideră că psalmodia este o virtute monahală care trebuie practicată cât mai mult, atât de ucenici, cât şi de călugării cu experienţă.[31] El recunoaşte că prin eforturi ascetice de-a lungul multor ani, aceste cântări pot conduce de fapt la adevărata contemplaţie, cu condiţia să fie practicate în duhul potrivit.

Deoarece chiar şi la isihaştii practicanţi obţinerea în timpul vieţii pământeşti a unei comuniuni neîntrerupte cu Dumnezeu este un lucru deosebit de rar, Grigorie Sinaitul oferă vieţii ascetice soluţia prin practicarea cu măsură a psalmodiei pentru relaxarea de la asprimile contemplării isihaste.

---

[27] http://ro.wikipedia.org/wiki/Isihasm 12.01.2010, cf. căruia Grigore Palama îl pomeneşte ca pe unul din înaintaşii săi în ale isihasmului.

[28] Lingas Alexander, *Isihasm şi psalmodie,* în rev. Acta musicae byzantinae, Ed. Centrul de Studii Bizantine Iaşi, vol. V, 2003, p. 62, afirmă că prin cântare şi priveghere, "sufletul omului îşi va găsi vindecare şi mântuire".

[29] *Ibidem*, p. 63.

[30] A trăit aproximativ între anii 1265-1346.

[31] Lingas Alexander, *op. cit*, p.62, cf. căruia sf. Grigorie considera psalmodia ca făcând parte integrantă din regimul zilnic, recomandat pentru trei trepte de călugărie isihastă.

Cei doi reprezentanţi de seamă ai isihasmului, Grigorie Palama şi Ioan Cucuzel[32] primind descoperiri supranaturale[33], şi-au menţinut râvna pentru participarea la Liturghie. Aceştia deşi trăiau ascetic, în isihie în zilele săptămânii, la un schit în afara mănăstirii, obişnuiau să se alăture celorlalţi fraţi călugări la vremea Liturghiei. De aici reiese foarte clar forma de organizare a acestui tip de monahism isihast care deşi avea ca principiu de viaţă şi transcendere spirituală liniştea, nu forma o partidă care să pună în umbră rolul comuniunii liturgice prin cântare. Dintre aceştia, Ioan Cucuzel chiar s-a remarcat în istoria muzicii bisericeşti ca fiind un mare făcător de cântări[34].

Cântarea liturgică este cea care face sufletul să transpară în rugăciune în faţa Celui căruia ne închinăm. Ea este acea formă de rugăciune care te înalţă la Dumnezeu, şi odată revenit pe pământ îţi lasă în suflet o stare de linişte[35] care nu poate fi tulburată atâta timp cât te hrăneşti mereu din aceeaşi dulceaţă înălţătoare şi purificatoare.

Atât istoric cât şi teologic, cântarea liturgică şi isihia nu au fost şi nici nu sunt două contrarii[36], ci sunt două elemente care se necesită una pe cealaltă, generându-se reciproc. Isihasmul este echilibrul de care muzica are nevoie pentru a-şi păstra traiectoria înspre Dumnezeu şi a nu crea sufletului slab şi încercat de ispite anumite momente de dezechilibru; iar muzica constituie pentru isihasm şi în cadrul lui amprenta elanului creştin care nu poate fi stăpânit în urcarea spre cele de sus, la fel cum armonia melodică se înalţă limpede şi fără oprelişti înspre Cel căruia îi este adresată.

Concluzii

Ascultăm muzica pentru a transforma fluxul sonor exterior într-unul lăuntric, necesară fiind nu numai ştiinţa ascultării, ci şi cea a asimilării. Cu timpul reminiscenţele exterioare dispar, absorbite într-un flux melodic continuu, resimţit lăuntric. Ele se ivesc, zăbovesc o vreme şi apoi se retrag în virtutea unei logici misterioase. La fel de misterioase cum sunt efectele lăsate de sonorităţile asimilate în conştiinţa şi viaţa ascultătorului. Practic abia atunci muzica „şi-a atins scopul când a reuşit să schimbe ceva pe unde a trecut”.

[32] http://ro.wikipedia.org/wiki/Isihasm 12.01.2010, Psalţi la Marea Lavră în prima jumătate a secolului al XIV-lea.

[33] http://www.sfnectariecoslada.ro/2010/10/01/sfantul-ioan-cucuzel/28.11.2010, cf. Maica Domnului l-a vindecat pe Ioan Cucuzel de bolile pe care le căpătase de la prea multele ore petrecute la cor, poruncindu-i să cânte pentru Ea.

[34] *Ibidem*.

[35] Isihie.

[36] http://ro.wikipedia.org/wiki/Isihasm, 12.01,2010. cf. Practica isihastă este considerată o parte a vieţii liturgice.

Muzica este un punct de întâlnire între filosofie, medicină, astrologie, artă şi teologie, între antichitate şi contemporaneitate. Toate aceste domenii îşi dau mâna în punctul numit muzică; căci ea nu este numai mediu prielnic dezvoltării fizice, ci mai ales hrană sufletească, ce oferă echilibru în viaţă, capacităţi psihice nemaipomenite şi nu în ultimul rând o verticalitate morală.

Acest fapt a determinat omenirea să ajungă la concluzia că muzica este un adevărat dar dat ei de Dumnezeu; iar natura ei este atât de divină, încât „Dacă muzica ar dispărea, toate bucuriile şi durerile pământului n-ar putea stoarce o lacrimă de esenţa celei izvorâte din ea.”

PICTURA MURALĂ INTERIOARĂ DE LA BISERICA „ÎNĂLȚAREA DOMNULUI" A MĂNĂSTIRII GOLIA DIN IAŞI, LA ANUL 2010

ANNAMARIA BACIU

Abstract: The Interior Mural Painting of the Church „Resurrection" of Golia Monastery in Iasi, the Year 2010.

Structural interventions have greatly enhanced the building, as operations of protection the painting performed simultaneously, have played a part in strengthening its substrate and thereby stopping the degradation of the categories that threatened the existence of self-painted decoration. It is equally true, however, that some problems, which is strictly the painting behavior unrelated to the intervention with the positioning of structural consolidation, and that can was more serious than those already addressed, could not be contested, the waiver financial and time limits of this project. These and other activities related to a comprehensive program of conservation-restoration and enhancement of the painting will be the subject of further study, supported by appropriate financial return for completing the circuit values, leading to the place it deserves the monumental ensemble of Golia monastery.

Monografia de faţă vede lumina tiparului în momentul aniversar al celor 350 de ani scurşi de la data consemnată de pisania în piatră de la intrarea în pronaos, care anunţa că la 1660 Ştefăniţă Vodă, fiul lui Io Vasile Lupu Voievod, termina lucrarea începută de părintele său.

2010 este, în egală măsură, şi anul în care se încheie una dintre cele mai importante etape de intervenţie asupra ansamblului monumental reprezentat de Golia, aşa cum este aceasta intrată în conştiinţa locuitorilor Iaşilor şi a întregii comunităţi culturale româneşti, pentru că mănăstirea, prin fiecare din elementele sale componente: biserica, turnul de intrare, turnurile de colţ şi zidul de incintă care le uneşte, Casa Creangă, cişmeaua şi Casa Apelor, înseamnă tot atâtea puncte de referinţă pentru istoria arte-

lor şi pentru identitatea locală a urbei. Intervenţiile mai sus menţionate au făcut, pentru prima dată în istoria monumentului, obiectul unor studii sistematice asupra tuturor aspectelor definitorii pentru ansamblu, vizând atât cercetarea ştiinţifică a terenului, a arhivelor, a structurii, cât şi pe cea a componentelor artistice, respectiv pictura murală şi paramentul de piatră. Rezultatele acestor cercetări s-au concretizat în proiecte punctuale, culminând cu elaborarea proiectului pentru Reabilitarea turistică a ansamblului monument istoric mănăstirea Golia Iaşi, care, susţinut de finanţare PHARE[1], se încheie la acest sfârşit de an. Fără a fi avut ambiţia de a rezolva toate problemele ridicate de situaţia complexă în care se găseşte Golia, acest ultim proiect aplicat a reuşit, în mare măsură, să aducă monumentul într-o stare de echilibru care să-i permită trecerea peste un alt număr impresionant de ani, comparabil cu cel aniversar din aceste zile[2].

În acest context, intervenţiile asupra picturii murale interioare au avut un caracter ieşit din tiparul unei acţiuni obişnuit de restaurare, în sensul în care operaţiunile abordate au fost determinate, ca ordine de execuţie şi cantitate, de intervenţiile de consolidare structurală a bisericii, absolut necesare pentru salvarea monumentului în cazul unui nou cutremur, comparabil cu cele care au mai afectat, de-a lungul secolelor, construcţia.

Aşa se face că, la data la care se consemnează aceste rânduri, întreaga pictură murală interioară a bisericii cu hramul „Înălţarea Domnului", a mănăstirii Golia, se află într-o stare de conservare caracterizată prin stabilizarea degradărilor care puteau duce la dispariţia picturii de pe zonele aferente intervenţiilor de consolidare structurală. Aceasta înseamnă că, din punctul de vedere al tuturor acelor degradări care afectează, dincolo de aspectul estetic, existenţa în sine a picturii murale, nu s-a intervenit pe alte suprafeţe decât pe cele care corespundeau traseelor elementelor verticale şi orizontale de consolidare. Pentru privitor, fie el creştin închinător sau turist iubitor de artă veche autentică, imaginea de ansamblu accesibilă în acest moment este una extrem de fragmentată, marcată din loc în loc de petele albe ale reparaţiilor anterioare şi de cele ale intervenţiilor de protejare a picturii realizate în ultima etapă de consolidare a monumentului. Folosind o comparaţie frecventă atunci când se vorbeşte despre asemănarea dintre restaurare şi medicină, ne aflăm în faţa unui pacient care a suferit, în urma unor traume majore, intervenţii menite să-i reactiveze funcţiile vitale, iar acum se află în convalescenţă şi aşteaptă plin de speranţă rezul-

[1] Proiect realizat de INMI, care a asigurat şi coordonarea punerii în operă, prin şeful de proiect complex. Execuţia propriu-zisă a intervenţiilor de consolidare structurală a bisericii şi a turnului de intrare, lucrările de arhitectură de la turnurile de colţ, Casa Creangă, precum şi intervenţiile asupra componentelor artistice (restaurarea paramentului de piatră şi intervenţia de urgenţă la pictura interioară) au fost în sarcina S.C. CONSTRUCŢII UNU S. A. din Iaşi.

[2] 17 octombrie 2010

tatele benefice ale operaţiei de chirurgie estetică. Salvarea, prin consolidarea structurală, a monumentului, permite , în stadiul actual, continuarea intervenţiei de conservare şi restaurare a picturii murale, până la deplina sa punere în valoare şi reintroducerea completă a bisericii în complexitatea cultului şi a importantului circuit turistic şi cultural din care aceasta face , de drept, parte.

Aspectul divizat al decoraţiei interioare este într-o anumită măsură contracarat, din punct de vedere optic, de stratul de fum şi praf depus de-a lungul secolelor pe suprafaţa tencuielilor purtătoare de pictură. Filtrul gri-închis, consistent, format în timp prin acumularea fumului rezultat din arderea lumânărilor şi a tămâiei folosite în timpul slujbelor, afectează nu numai percepţia estetică a picturilor, ci şi însăşi existenţa fizică a acestora, datorită naturii chimice complexe pe care aceste depuneri o prezintă, şi care interacţionează cu anumite zone ale picturii murale interioare. Singurul efect pozitiv, temporar, al acestui strat închis la culoare constă în faptul că, diminuând cu mult nuanţele şi contrastele culorilor folosite iniţial, creează senzaţia unui ansamblu relativ unitar, întunecat, greu lizibil. Sub această mască unificatoare, sunt dificil de sesizat numeroasele etape în care pictura a fost realizată, diferenţele stilistice, tehnice şi implicaţiile iconografice ale acestora.

Este momentul să subliniem una dintre caracteristicile importante ale ansamblului de pictură murală de la Golia. Aşa cum reiese cu prisosinţă din studiul referitor la istoricul bisericii, actuala construcţie se ridică pe amplasamentul vechii ctitorii a boierului Ion Golâie, de la marginea târgului Iaşilor, pe care se pare că o înglobează parţial Voievodul Vasile Lupu în mai impunătoarea sa zidire. Închinarea mănăstirii faţă de Athos, cu nouă orânduială, ca şi cutremurele şi incendiile care s-au abătut asupra acestei biserici au însemnat, şi acestea, modificări ale construcţiei, extinderi, modernizări în spiritul epocii sau necesare reparaţii. Fiecare dintre paşii de mai sus au fost însoţiţi, inevitabil, de modificări asupra picturii deja existente şi adaosuri consistente în ceea ce priveşte suprafeţele şi programul iconografic. Iată unul, şi primul ca importanţă, dintre motivele fragmentării imaginii picturale de la interior.

Al doilea, în ordinea apariţiei şi nu neapărat ca pondere, se referă la starea de conservare a picturii murale. Se va fi observat până acum că nu apare în acest text un termen folosit în mod curent pentru a denumi pictura monumentală, şi anume fresca. Definită ca pictură executată pe suport umed, pictura în frescă este doar una dintre tehnicile în care se realizează operele de artă monumentală, direct pe suportul de zid. Celelalte tehnici de transpunere sunt denumite *a secco*, şi sunt caracterizate de aplicarea pigmenţilor cu ajutorul indispensabil al unui liant. Picturile realizate *a fresco*

şi *a secco* au, datorită materialelor diferite care intră în compoziţia lor şi ca o consecinţă a diferenţei de tehnică de execuţie, comportament diferit în timp şi reacţii particulare la factorii de mediu. Degradările care rezultă din aceste diferenţe de comportament au aspecte specifice, care modifică, la rândul lor, imaginea exterioară a picturii. Iată cum, la diferenţele determinate de realizarea picturii în diferite etape cronologice şi orientări stilistice, se adaugă fragmentarea lecturii imaginii determinată de pete mai închise sau mai deschise de culoare, sau de suprafeţe discontinue provocate de pierderea efectivă a picturii în anumite locuri.

Istoria restaurării monumentelor istorice în România încă se scrie, pe de o parte deoarece disciplina însăşi este una relativ tânără, faţă de altele asociate unor domenii consacrate de experienţa secolelor trecute, iar pe de o alta pentru că o seamă de intervenţii sunt reconsiderate chiar în această perioadă în care ne aducem şi noi contribuţia la clarificarea unor aspecte, profitând de existenţa unei schele[3] care să permită accesul nemijlocit la suprafaţa interioară a bisericii.

Una dintre primele acţiuni concertate de restaurare a monumentelor româneşti a avut loc în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, şi a fost pusă sub semnul doctrinei franceze a unităţii de stil, elaborate de Viollet le Duc, şi aplicată în ţara noastră de discipolul acestuia, Andre Lecomte du Nouy. Arhitect apropiat Curţii regale, Lecomte du Nouy a intervenit, mai discret sau masiv până la reconstruire sau demolare, asupra unor monumente emblematice pentru identitatea culturală românească. Amintim aici Mitropolia din Târgovişte, Catedrala Episcopală din Curtea de Argeş, Bisericile Sfântul Nicolae şi Sfinţii Trei Ierarhi din Iaşi. Intervenţia la nivelul arhitecturii a însemnat, în viziunea lui Lecomte du Nouy, modificări care au adus atingere picturii murale interioare. Dacă vechea Mitropolie din Târgovişte nu mai există de fel, în schimb de la celelalte trei monumente se mai păstrează fragmente din frescele originare, în special cele reprezentându-i pe ctitorii respectivelor edificii. Valoroasele ansambluri murale au fost demantelate, iar interiorul reconstituit al bisericilor a primit o decoraţie nouă, realizată în spirtul decorativist al începutului de secol XX.

În acest context, cealaltă ctitorie a lui Vasile Lupu, Golia, capătă noi semnificaţii, în măsura în care pictura sa interioară a scăpat atenţiei renovatoare a arhitectului francez. Aşa se face că, la ora actuală, se pot întreprinde cercetări exhaustive pentru determinarea exactă a suprafeţelor pe care se desfăşoară fiecare dintre etapele de pictură, începând cu nucleul iniţial de

[3] Starea de precolaps în care se afla biserica mănăstirii Golia a impus realizarea (în anul 1997) a unei sprijiniri sub formă de eşafodaj, care să preia greutatea masivului de zidărie în eventualitatea unui cutremur. Această schelă antiseismică, a cărei formă urmărea volumul interior al bisericii, a permis realizarea intervenţiei de protejare a picturii murale interioare pe traseele corespunzătoare elementelor verticale şi orizontale de consolidare structurală.

la Ion Golâie, continuând cu pictura din vremea lui Ştefăniţă Vodă, mult lăudată de Paul din Alep şi apoi apreciată de ţarul Petru I al Rusiei în timpul vizitei sale la Iaşi (1710), se pot decela picturile realizate în timpul primilor egumeni greci (1736), se poate discerne contribuţia majoră a egumenului Irinopoleos (1838), dar şi intervenţiile de dată relativ recentă, de la mijlocul secolului al XX-lea, conduse de arhitectul Ştefan Balş. Succesiunea cronologică, alăturarea tehnicilor, ca şi modificările iconografice făcute în timpul fiecărei intervenţii se constituie într-o veritabilă cronică, nealterată, a monumentului, care aşteaptă să fie citită şi făcută cunoscută.

Aşa cum s-a mai dovedit de atâtea ori, procesul de restaurare ştiinţifică a unui monument istoric, şi mai ales a componentelor artistice, aduce după sine o suită de informaţii noi, care completează sau confirmă datele existente sub alte forme, ca documente scrise sau epigrafice.

Astfel, campania de protejare a picturii murale pe durata consolidării structurale a bisericii mănăstirii Golia a prilejuit apariţia unor date noi, nedocumentate până în prezent.

Pentru a facilita urmărirea elementelor descoperite, vom trata monumentul după desfăşurarea sa planimetrică, pornind de la vest spre est.

Intrarea în biserică se face prin latura sudică a pridvorului, pe una dintre cele două uşi cu ancadrament de piatră sculptată care se află în axul transversal al încăperii. Din pridvor se deschid două trasee de acces la pictura interioară: imediat în stânga intrării principale se află uşa care duce la scara în spirală ce urcă la cafas şi, mai sus, la încăperea adăpostită de una dintre cele şase turle care încoronează biserica. Scara este protejată de un perete semicircular, adăugat într-o etapă ulterioară construcţiei iniţiale, căreia îi aparţine pridvorul şi partea inferioară a cafasului; al doilea traseu porneşte de la deschiderea din axul longitudinal al bisericii, în care este dispusă uşa de trecere dintre pridvor şi pronaos. Spectaculosul portal de piatră sculptată care încadrează această deschidere ocupă mai mult de jumătate din suprafaţa peretelui estic al pridvorului. Pridvorul este acoperit, ca şi cafasul de deasupra lui, cu o amplă boltă mănăstirească. Dacă partea inferioară a acestui segment a fost iniţial pictată în frescă, putem constata însă că, în partea superioară a cafasului întâlnim atât suport nou, adăugat la extinderea cafasului, cât şi de la două la patru straturi de repictare în tempera, aparţinând diferitor epoci, de la perioada egumenilor greci, până în secolul al XX-lea. Un element interesant de datare a fiecăruia dintre straturile picturii din cafas îl constituie prezenţa aureolelor în relief, decorate cu motivul rozetei. Dispunerea petalelor rozetei, tipul de contur, proporţia în care se află florile stilizate faţă de dimensiunea aureolei sunt tot atâtea date din a căror analiză se poate stabili tipologia fiecărei categorii şi, în consecinţă, identifica succesiunea cronologică a realizării respectivelor ele-

mente. O menţiune specială se impune pentru pictura realizată pe peretele care adăposteşte casa scărilor în spirală: scene din Geneză, momentul păcatului originar şi alungarea primilor oameni din Rai, totul executat într-o frescă de cea mai bună calitate tehnică şi artistică. Peretele de vest al cafasului cuprinde o amplă reprezentare a tipului iconografic „Toată suflarea să laude pre Domnul", în timp ce peretele estic este acoperit de scena complexă a Judecăţii de Apoi, a cărei parte superioară se extinde şi pe cea mai mare parte a bolţii. Şi peretele estic, şi bolta prezintă urmele a numeroase refaceri, urmate de repictări în diverse tehnici, consecinţă a frecventelor fracturări ale peretelui dintre cafas şi pronaos şi a prăbuşirii unei părţi din sistemul de acoperire. De altfel, pe parcursul lucrărilor de protejare a picturii din cafas s-a putut constata că, după îndepărtarea mortarelor diverse de cosmetizare a vechilor fracturi, întreg peretele de est al cafasului este adăugat, fără legătură (ţesere) la capetele dinspre sud şi nord, în punctul de joncţiune cu pereţii longitudinali ai bisericii.

Întorcându-ne în pridvor, putem trece în pronaos, prin uşa încadrată de unul dintre cele mai somptuoase portaluri din arhitectura ecleziastică românească. Din spaţiul comprimat al pridvorului, încadrat de siluete de mucenici, muceniţe şi sfinţi militari, redaţi la scară comparabilă cu cea umană, se face intrarea către pronaosul larg, care se dezvoltă mult şi pe verticală, fiind încoronat de turla descărcată pe cele două suite de arce în acoladă, *kokoşniki*, din dreptul tamburului evazat. Pronaosul este locul unde se regăsesc primele elemente de consolidare antice, constând în dublarea arcului ce susţine baza turlei înspre peretele de vest. Înspre est, de la nivelul sfinţilor în picioare se constată o îmbinare la nivelul stratului suport al picturii, şi schimbarea tehnicii de lucru, constând în trecerea de la frescă la tempera. Luând ca reper criteriul tehnicii de lucru, constatăm că un modul, cuprinzând pridvorul, partea inferioară a cafasului şi, pe înălţimea echivalentă, pronaosul, a fost realizat în tehnica frescei, cu acelaşi model de aureole în relief, şi cu aceeaşi apariţie stilistică, atât cât se poate observa la ora actuală, de sub stratul de repictare *a seco* şi depuneri de fum şi praf acumulate în secole. Este posibil, dată fiind coerenţa tehnică şi stilistică, precum şi susţinerea programului iconografic, să fi fost partea din vechea biserică a lui Golia, inclusă în noua ctitorie voievodală. În orice caz, faptul că este vorba despre un nou statut rezultă din desfăşurarea iconografică a părţii superioare a pronaosului, care cuprinde reprezentări ale Sinoadelor, apoi, în arcele tamburului, scene din Vechiul Testament, în calota turlei fiind reprezentat Cel Vechi de Zile.

Din desfăşurarea planimetrică a bisericilor moldoveneşti de secol XVII regăsim la Golia prezenţa gropniţei, de data aceasta marcată simbolic, prin două coloane de secţiune octogonală şi de un sistem de boltire ce descarcă

două calote, dispuse la nord şi la sud de un arc în mâner de paner, longitudinal, pe arce în acoladă, corespunzătoare celor două turle mici, străpunse. Înclinarea balanţei între rezistenţă şi formă, în favoarea celei din urmă a afectat serios prima componentă, în sensul că modelajul bolţilor, ca şi cel al arcului din axul gropniţei s-a făcut cu material de umplutură, spărtură de ţiglă, piatră şi cărămidă, fără nici o legătură cu tehnica emplectonului, folosită la ridicarea zidurilor exterioare ale bisericii. În consecinţă, la mişcările tectonice la care a fost supus monumentul, aceste zone au cedat, cel mai afectat fiind arcul dintre gropniţă şi naos. Spaţiul interior, bogat modulat al gropniţei, a fost decorat, începând cu bolţile, care adăpostesc reprezentările celor doi Arhangheli, Mihail şi Gavril, apoi cu sfinţi militari şi sihaştri, pentru ca în partea inferioară a pereţilor să se găsească reprezentări ale Imnului Acatist. Stratul vizibil al picturii este realizat în tempera, cu numeroase inserţii de săruri provocate de infiltrarea apelor meteorice, de-a lungul timpului.

Dacă spre vest gropniţa era delimitată de cele două coloane poligonale, înspre est limita se conturează prin doi pilaştri, adosaţi pereţilor de nord şi sud, care susţin arcul pe care se descarcă, la vest, turla de pe naos.

Lărgimea, constantă până acum, a spaţiului interior, se extinde, la nord şi sud, în dreptul naosului, cu cele două abside laterale, semicirculare la interior şi având rezaliţi, în corespondenţă, la exterior.

Turla străpunsă a naosului se descarcă pe acelaşi sistem de arce în acoladă, suprapuse în două şiruri, acei *kokoşniki* pe care i-am mai întâlnit la pronaos, apoi la cele două cupole ale gropniţei şi pe care se va descărca, într-o perfectă continuitate a soluţiei arhitectonice, şi turla de pe altar.

Se pare că deschiderea mare a naosului a ridicat probleme de descărcare a părţii superioare a zidurilor, pentru că ambele arce, şi cel de est, şi cel de vest au avut nevoie de consolidare, ceea ce s-a şi întâmplat în campania din anii 1940 -1947, sub conducerea arhitectului Ştefan Balş. S-au descoperit planşe care documentează o propunere de introducere a unor elemente orizontale de consolidare, din beton armat, deasupra celor două arce. Este interesant de subliniat soluţia, care nu mai apare ca executată în nici un document, dar despre care se vorbeşte ca de o posibilitate de a facilita realizarea procesului de consolidare, şi anume extragerea fragmentelor de pictură de pe traseul grinzilor de consolidare şi replantarea lor, ulterioară finalizării consolidării. În timpul intervenţiilor de protejare a picturii pe traseele de consolidare structurală, s-a descoperit faptul că exact suprafeţele de conservat erau de fapt casete de pictură murală extrasă (*stacco*) şi replantată la poziţie, confirmând consolidarea structurii pe aceleaşi trasee care erau prevăzute şi de actuala soluţie. Aceste intervenţii care fac, pentru prima dată, legătura între consolidarea structurală şi nevoia de protejare

a picturii murale aferente, au fost completate de repictarea, cu respectarea fidelă a desenului şi cromaticii anterioare, a întregii turle din naos, inclusiv arcele de descărcare şi trompele de colţ. Este locul unde apare o nouă tehnică *a secco*, şi anume pictura cu lianţi pe bază de ulei.

Din punct de vedere iconografic, naosul este rezervat scenelor care fac parte din ciclul hristologic, în partea inferioară, şi Liturghiei îngereşti la nivelul superior. Turla poartă figurile întregi, gigantice, ale Apostolilor, iar cupola este dominată de reprezentarea Pantocratorului.

Suntem nevoiţi să revenim la nivelurile inferioare ale naosului, în cele două abside laterale: până la nivelul superior al concelor, se păstrează un strat de pictură în frescă, diferit tehnologic şi stilistic de cel întâlnit în pridvor şi pronaos. Mai mult, în zona superioară a absidei sudice se observă puncte de rezistenţă insulare dintr-un alt strat de frescă, ce se pare că a fost aplicat peste cel acum vizibil, operaţie pentru care a fost necesară o uşoară martelare a suprafeţei iniţiale, pictate. De la nivelul arcelor în jos, pe întreg naosul, se observă straturi consistente de repictare în tempera. Problemele sistemului de acoperire au generat în timp degradări serioase la nivelul superior absidelor laterale, astfel în prezent mari suprafeţe de pictură au dispărut şi au fost înlocuite de reparaţii repetate, după cum arată diferitele tipuri de materiale de intervenţie.

Separarea rituală dintre corpul bisericii şi altar se face, şi la Golia, printr-un iconostas de lemn policrom, parte a intervenţiei de modernizare întreprinse la 1838 de către egumenul Irinopoleos. Tot atunci se montează şi amvonul din colţul nord-vestic al naosului.

Altarul prezintă o absidă semicirculară, cu două pastoforii generoase. Particularitatea sistemului de boltire constă în realizarea unei turle scunde, descărcate printr-un tambur evazat pe kokoşniki. Pe pereţii absidei se află reprezentări colosale ale Sfinţilor Ierarhi, în arce sunt pictaţi proroci, mai puţin în capetele axului longitudinal unde apar Maica Domnului cu Pruncul (la est) şi Iisus Hristos, bust, (la vest). Partea superioară este dedicată Puterilor cereşti, iar în calota turlei se întrezăreşte, printre exfolieri şi efloreşcenţe saline, Maica Domnului Orantă.

Numeroasele repictări, *a secco*, din întreaga biserică au deformat destul de mult imaginile iniţiale şi se va impune o cercetare stratigrafică amănunţită pentru identificarea celor mai valoroase dintre straturile de pictură aflate acum la poziţie la Golia.

Intervenţiile structurale au consolidat în mare măsură edificiul, aşa cum şi operaţiunile de protejare a picturii, efectuate concomitent, au avut rolul lor în consolidarea stratului suport al acesteia şi, implicit, în stoparea unor dintre categoriile de degradări care ameninţau existenţa în sine

a decoraţiei pictate. Este la fel de adevărat, însă, că unele probleme, care ţineau strict de comportamentul picturii, fără legătură cu poziţionarea faţă de intervenţia de consolidare structurală, şi care poate erau mai grave decât cele deja rezolvate, nu au putut fi atacate, neînscriindu-se în limitele financiare şi de timp ale acestui proiect. Acestea, ca şi restul activităţilor ce ţin de un program complet de conservare-restaurare şi punere în valoare a picturii urmează să facă obiectul unui studiu aprofundat, susţinut financiar corespunzător pentru finalizarea reintroducerii în circuitul valorilor, la locul de frunte pe care îl merită ansamblul monumental de la biserica mănăstirii Golia. Stadiul în care se află acum picturile murale de la această biserică reprezintă un prim pas, esenţial pentru salvarea întregului, constituind în fapt o parte din primele operaţiuni care, metodologic vorbind, definesc procesul de restaurare. Pe lângă faptul că au stopat o parte importantă din degradările active ale picturii, lucrările derulate până în prezent, chiar lipsite de spectaculozitate pentru privitor, reprezintă baza pe care se vor putea construi celelalte demersuri de recuperare şi punere în valoare a picturii murale interioare de la Golia.

CICLUL PATIMILOR AL LUI HENRI MATISSE DIN CAPELA ROZARIULUI DIN VENCE

MARCEL GH. MUNTEAN

ABSTRACT.The painter Henri Matisse and the Cycle of the Passion from the Rosaire Chapel in Vence.

Henri Matisse, an artist of the XXth centry, touched the religion theme to the end of his life, when he was commissioned with the decoration of the Saint Dominic Chapel, by some dominican monks. It was planned and finished in four years, started from 1948.

The artist decided that the decoration of the chapel will have some scenes from Jesus' life, the Virgin and Saint Dominic. From Jesus' life, Matisse chose to reproduce scenes from the Passions Cycle named Via Crucis, very important for the Catholic Church. For inspiration, the artist saw Grünewald, Mantegna, Tizian, Holbein and Rubens, some artists from the last centuries.

Via Crucis, traditionally contained 14 diversified pictures, but Matisse brought something new – all the scenes in a pane. The episodes go one after one starting from the bottom and go on, to the upper side, each scene had roman numbers. The artist made a work of art using only black stripes on a white ceramic surface, simplifying the representation. The work was made on ceramic tiles and not in fresco or oil on canvas.

The thematics of this cycle includes: The Judgement, The Carying of the Cross, The Mockings, The Flagellation, The Crucifixion, The Lamentation, The Entombement. Matisse also made the project that contained: stained glass window, the Table of the Altar, the cult objects, sacerdotal clothing.

In the end, we can say that this masterwork is the most important work of his life and an impressive work of art.

Creaţia picturală a lui Henri Matisse se desfăşoară în diverse cicluri tematice ce cuprind: peisajul, natura statică, portretul, nudul, compozi-

ţia; ajungând din punct de vedere al stilului de pictură până la zorile abstracţionismului. Surprinzătoare şi importantă lucrare ce aparţine ultimei perioade a vieţii sale a fost monumentala compoziţie religioasă denumită *Drumul Crucii*, comandată de dominicanii din oraşul Vence. Această operă era inclusă în decoraţia interioară a capelei închinată Sfântului Dominic.

După cele două operaţii grele de înlăturare a cancerului din anul 1941, Matisse chiar dacă fusese reţinut în patul de spital sau în căruciorul cu rotile, va crea fără odihnă până la sfârşitul vieţii sale.

Această lucrare reprezentativă a luat naştere ca un prinos de mulţumire pentru Dumnezeu, după vindecare, ea fiind imboldul actului de gratitudine purtat de Matisse pentru măicuţele mănăstirii din Vence ce l-au însoţit şi îngrijit în perioada suferinţei sale.

Matisse nu a fost un artist preocupat de tematica religioasă aşa cum s-a manifestat Maurice Denis; cu toate acestea în ultima perioadă de viaţă, această capodoperă îl va cucerii copleşindu-l. De aceea artistul afirmă că singura lui credinţă a fost dragostea lui pentru această lucrare. *Mi-am dorit cu această capelă să mă exprim pe deplin pe mine prin intermediul culorilor şi al formelor. Am încercat să aduc un echilibru preţios sau mai puţin preţios materiei naturii.*[1] Prin pictarea capelei, pictorul francez, a creat una dintre cele mai emoţionante edificii religioase ale secolului al XX-lea, idee exprimată prin simţământul religios pe care l-a nutrit pentru viaţă şi pe care l-a expus prin opera de artă[2].

Aceiaşi atitudine de recunoştinţă se simte din cuprinsul dialogului purtat cu episcopul din Vence, Montseigneur Remond: eu *am început ca laic şi spun că la apusul vieţii mele în mod normal am devenit religios.*[3]

Opera de artă spre a fi dusă la finalizare i-au trebuit artistului să o realizeze în patru ani, începând din anul 1948.

Ca sursă de inspiraţie directă şi importantă a acestei compoziţii monumentale este impetuos a aminti de capodopera maestrului german Grünewald cu celebrul sa *Răstignire*; după care artistul francez a făcut mai multe studii. Directele înrâuriri în acest sens de la Grünewald pot fi văzute în desenele de început, mai precis cele ce redau mâinile Sfântul Dominic, ce pot fi traduse direct cu nişte replici exacte după mâinile unite în rugăciune ale Fecioarei. Cu adevărat aceste studii sunt comune şi asemănătoare cu cele ale Mariei dintr-o altă lucrare ale aceluiaşi triptic şi anume *Bunavestire*. Expresia mâinilor Mariei din scena *Vestirii*, de către Dumnezeu prin intermediul Duhului Sfânt exprimă un sentiment de rugăciune calmă, senină şi liniştită în contrast cu cele reprezentate din faţă, din *Crucificare*, ce denotă deznădăjdui-

[1] Neret Gilles, *Henri Matisse*, Ed. Taschen Gmb, Köln, 2002, p. 226.
[2] *Matisse Aujourd'hui, Chaiers Henry Matisse*, Musee Matisse Nice, Ed. Action culturelle de la ville de Nice, 1993, p. 125.
[3] *Ibidem*, p.125.

rea. Alte două exerciţii plastice lucrate în cărbune ce provin din anul 1947, au fost făcute după alte mâini, precum cele ale Mariei Magdalena sau ale Sfântului Sebastian. Cu toate acestea, Matisse, nu a folosit cele trei studii de mâini amintite de noi mai înainte, inspirate din Grünewald în varianta finală a Sfântului Dominic, preferând în schimb să accentueze doar o singură mână ce susţine o carte.

Concluzionând, nu este suficient să remarcăm faptul că Matisse a transcris cu precizie în trei studii mâinile figurilor din tripticul evocat şi ar fi greşit să observăm prin aceasta doar dovada interesului pictorului francez pentru arta cu valenţe tragice şi expresioniste semnată de Grünewld.

Mişcările şi poziţiile mâinilor din compoziţiile analizate pot fi clasificate în trei categorii distincte:

a) Mâinile bătute în cuie – sunt mâinile ce primesc durerea (aşa cum sunt redate palmele lui Hristos).

b) Mâinile ce se află într-o mişcare întinsă indicând spre o anumită direcţie (asemenea celor ale Sfântului Ioan Botezătorul, ale îngerilor, ale Evanghelistului Ioan, ale Sfântului Antonie, etc).

c) Mâinile ce sunt redate împreună ori împreunate în gestul rugăciunii (surprinse într-un moment de linişte sau de disperare, de deznădejde).

Matisse a omis să reliefeze cele mai tragice mişcări şi gesturi, redând doar mâinile unite, împreunate ale personajelor sale. Dintre aceste detalii prezentate anterior, câteva nu provin din ampla scenă a *Răstignirii*, ci dimpotrivă ele ne survin din compoziţia *Buneivestiri*. Pentru artist nu redarea durerii fizice suportate de Mântuitor sau a celorlalte chipuri prezente în compoziţii a fost elementul călăuzitor ci expresia spiritualizată a ideii de prototip al rugăciunii ce se oglindeşte şi se întipăreşte în sufletele credincioşilor sau a celor ce contemplă decoraţia interioară a capelei.

Cel de-al doilea izvor de inspiraţie pentru Matisse a fost pictorul italian Andreea Mantegna (posibil acesta l-ar fi influenţat mai mult decât Grünewald) şi în mod special lucrările *Întâlnirea celor trei femei mironosiţe* şi *Drumul Crucii*. De asemenea va fi mult înrâurită imaginaţia sa de frumoasa lucrare *Punerea în mormânt* a lui Tiţian. Pictorul german Hans Holbein a reprezentat o altă posibilă sursă de pornire în realizarea grandioasei lucrării.[4]

Crucii (Via Crucis Drumul), este astfel memorat istorice şi literalmente trăit de fiecare membru al comunităţii creştine. În monumentala prezentare iconică a lui Matisse în spaţiul interior al capelei temele se dezvoltă urmând canonicitatea ciclului, doar că aici ele nu mai sunt înşirate aşa cum am amintit puţin mai înainte şi sunt cuprinse într-o singură compoziţie.

În continuare vom prezenta fiecare scenă cu elementele ei caracteristice:

[4] *Corps Crucifiés*, Ed. Reunion des Musses Nationaux, Paris, 1992, p. 80.

1. *Iisus este osândit la moarte* – în prima imagine Iisus se află în faţa lui Pilat. Într-o compoziţie închisă sunt rânduite patru personaje, în partea stângă este Pilat din Pont pe un tron înalt, alături este Hristos înconjurat de alte două figuri.

2. *Iisus ridică şi duce crucea* – în cea de-a doua redare care este mult mai mare decât celelalte, Hristos este înfăţişat singur, ridicându-şi crucea.

3. *Iisus cade pentru prima dată* – în cea de-a treia imagine ni se prezintă, de asemenea, doar Iisus solitar pe întreaga suprafaţă a spaţiului destinat scenei, în momentul celei dintâi căderi.

4. *Iisus întâlnindu-o pe sfânta Sa Mamă* – în această reprezentare se continuă drumul spre Golgota, aici Iisus, se află în spatele unei alte figuri.

5. *Simeon Cireanul îl ajută pe Iisus să-şi ducă crucea* – în a cincea lucrare, îl vedem pe Simon din Cirene luând asupra sa crucea Mântuitorului, aici sunt prezente două personaje.

6. *Veronica şterge întreg chipul lui Iisus*- în cea de-a şasea compunere plastică este cuprinsă doar Sfânta Mahramă cu portretul lui Iisus mult simplificat doar la câteva semne grafice, de proporţii monumentale.

7. *Iisus cade pentru a doua oară* – părăsit şi singur – Hristos este imaginat în această a şaptea redare căzut la pământ cu mâinile întinse.

8. *Iisus binecuvântează femeile din Ierusalim* – întâlnirea Mântuitorului cu femeile la ieşirea de pe poarta Ierusalimului, Matisse o pictează doar prin trei figuri umane.

9. *Iisus cade pentru a treia oară* - în cea de-a noua compoziţie este pictat Iisus singur în momentul ultimei lui căderi.

10. *Iisus este dezbrăcat şi I se dă fiere* – într-o compoziţie simetrică, precum cea de-a zecea, observăm două personaje ce împart hitonul Mântuitorului.

11. *Iisus este ţintuit în cuie, bătut pe cruce* – doi soldaţi ridicându-se cu greutate, se pregătesc să bată cuiele în mâinile şi picioarele lui Hristos într-o scenă plastică care se dezvoltă pe o axă diagonală.

12. *Iisus îşi dă duhul murind pe cruce* – compoziţie centrală ce include trei personaje fiind esenţa întregului ciclu, desemnând tema studiului propus – *Răstignirea*. În partea stângă o vedem pe Fecioara atingând crucea, în timp ce în partea opusă observăm o altă figură feminină, pe Sfânta Magdalena, ce se apleacă la picioarele lui Iisus. În mijlocul lucrării şi mai sus decât celelalte personaje este Mântuitorul cu mîinile ridicate, simbol al *Jertfei* şi al *Învierii*.

13. *Luarea de pe cruce* sau *Coborârea Mântuitorului de pe cruce* şi încuviinţarea Sa Mamei Sale – explicarea episodică se continuă cu momentul în care trupul lui Hristos este ridicat de pe cruce, aici este prezentă scara ce se sprijină pe axul vertical al crucii; în partea superioară a imaginii sunt

rânduite simetric alte două personaje împreună cu Iisus. În cele două părţi stânga şi dreapta, în gestul rugăciunii sunt înfăţişate alte patru figuri.

14. *Iisus este îngropat* - într-o formulă compoziţională simetrică şi închisă ne este arătat cum l-au aşezat pe Hristos în mormânt. În acest ultim tablou cu pregnanţă construit pe axa orizontală, Iisus este sugerat prin linii ce exprimă echilibrul liniştea şi nemişcarea. Aceste ultimă reprezentare este compusă de Matisse la finalul capodoperei cu subiect religios. Pictorul, în marea sa compoziţie a durerii nu a urmărit să redea tema într-un mod tradiţional nici ca formă şi nici ca stil, ci a ales o compunere proprie şi inedită.

Autorul a reuşit într-o singură compoziţie, unde toate episoadele s-au succedat, să le reunească într-o singură lucrare monumentală şi simbolică, scindată în trei şiruri orizontale. Reprezentările nu sunt prin urmare succesive ci ele se prezintă în acelaşi timp unite ca într-un subiect bine structurat.

Scopul final al acestei alegeri a fost acela de a reuşi efectul prin care credincioşii să se afle într-o stare de transcendenţă în momentul rugăciunii şi a prezenţei lor în spaţiul sacru al capelei. Ca orice lucrare religioasă şi estetică în acelaşi timp, ea trebuie să cuprindă câteva coordonate specifice precum: alegoria. Alegoria, exprimă impetuos realităţile biblice (în cazul de faţă); putându-se structura pe trei aspecte ierarhice: a) istoric – literar, b) tipologic (principii comune ale istoriei), c) analogic (să descopere mântuirea făgăduită). Legătura şi concordanţa celor trei caracteristici sunt incluse în alegorie.

Matisse explică diferenţa structurii şi a rezolvării plastice a temei în raport cu tratarea tradiţională a ei astfel *: Drumul Crucii* nu a fost o procesiune pentru copiii Mariei, ea este cea mai adâncă dramă a umanităţii în faţa căreia artistul nu poate rămâne un simplu spectator fiindcă el însuşi se explică: *.. În ceea ce mă priveşte pe mine nu am putut pătrunde în aceste scene violente fiindcă nu aş fi înţeles nimic. Nu există în ceea ce am făcut frumuseţe ci adevăr.*[5]

Compoziţia se dezvoltă astfel încât în prima zonă a registrului de jos sunt incluse patru scene simbolizând singurătatea lui Iisus. În registrul al doilea (compoziţiile: 5,6,8,12 preexistă imagini ce exprimă actul iertării, al compătimirii ele sunt: ajutorul dat Mântuitorului de către Simon, gestul Veronicăi, prezenţa femeilor din Ierusalim. În sfârşit în cea de-a treia parte, cea superioară, sunt incluse (compoziţiile: 10,11,13,1) scenele ce sugerează *Jertfa*. De la un registru la celălalt privitorul se înalţă pătrunzând înţelesurile tainei sacrificiului asemeni urcuşului lui Hristos spre Golgota. Schema compoziţională se construieşte pe o structură de triunghiuri ce se centralizează în *Răstignire*.

[5] *Matisse Ajourd'hui*, p. 129.

Liniile compoziţionale au direcţii ascendente în scenele: *Simon îl ajută pe Iisus să ducă crucea* şi *Luarea de pe cruce*. Alte linii definesc coordonate descendente precum*: Iisus este bătut pe cruce, Iisus cade pentru a treia dată*; ele imaginând primul triunghi. Cel de al doilea triunghi mai mic se desenează la baza crucii, formându-se la picioarele lui Iisus, ajutat fiind prin cele două laturi de către cele două figuri îngenunchiate, Sfânta Fecioară şi Evanghelistul Ioan; fiind incluse şi scenele: 2,3,4 şi 7.

Ca prim element de ordin plastic, Matisse, a folosit în alcătuirea lucrării simetria, iar mai apoi pentru a ne transpune într-o stare de transcendenţă, el utilizează forma triunghiulară, diferită de cea a dreptunghiului, sau de cea pătrată; atât de întâlnită în compoziţii cu acest subiect.

Crucea se detaşează în centrul lucrării fiind mai mare ca dimensiune, ea ordonează întreaga structură precum şi celelalte scene, ca de altfel şi celelalte cruci ce sunt redate în cuprinsul lucrării şi care ne conduc optic spre interiorul şi implicit mijlocul compoziţiei. Referitor la rolul şi importanţa crucii aşezate ca centru al operei, Matisse amintea că această alegere este necesară şi simbolică.

Simetria şi armonia exprimă de asemenea ideea de sfinţenie. În raport cu aceste idei pictorul îl reprezintă pe Hristos cu mâinile întinse cu o deschidere îndreptată în sus, în contrast cu greutatea corpului Său, direcţionat în jos; ele depăşind spaţiul destinat nimbului. Andre Brion parafrazând această atitudine sublinia următoarele: *Mâinile Răstignitului ies din cruce într-o mişcare a speranţei spre Tatăl şi cu credinţa în victoria Învierii*[6]. Părintele Capellades nota la rândul său: *în spatele acestei dezordini şi a haosului este o structură riguroasă în care liniile dinamice au ca element caracteristic figura centrală, Crucea.*[7]

Matisse în realizarea acestei compoziţii a înfăptuit o cercetare laborioasă începând de la cuvântul Scripturii, meditând mai apoi la fiecare scenă a drumului spre Golgota. În timpul studiilor pregătitoare a avut ca model un tânăr ce i-a pozat în diverse poziţii şi atitudini, fapt finalizat prin desenele executate în cărbune. *Desenele mele cuprind însă mai mult decât vrea lumea să vadă în ele,* spune Matisse. *Consider că sunt nişte surse de lumină, deoarece, privite într-o zi întunecată sau în iluminare indirectă, se poate observa nu numai cum pulsează seva vieţii în linie, dar şi felul în care lumina şi diferite valori cromatice se umplu subit de strălucire.*[8]

Autorul a făcut în acelaşi timp mai multe exerciţii folosindu-se de lucrările cu temă religioasă în mod deosebit cele referitoare la *Răstignirea* lui Rubens. Însuşi artistul consideră studiul personal parcurs asemeni cu

[6] *Matisse Aujour'hui*, p.134.
[7] *Ibidem*, p. 134.
[8] Amela Pavel, *Traiectorii ale privirii*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1990, p. 206-207.

cel al suferinţei unui călugăr atunci când consemnează: *toate forţele mele încă sunt canalizate într-un singur şi acelaşi orizont spiritual şi încercările mele sunt doar de ordin fenomenic, diferite de cele ale dumneavoastră. Dumneavoastră ştiţi cum lucrez eu... Noi ne îndreptăm pe drumuri ce se intersectează în aceleaşi spaţii spirituale.*[9]

Desenul făcut pe placa de ceramică este mult simplificat, dând sentimentul de umilinţă, de modestie. Dramatismul compoziţiei este realizat prin contrastul de închis şi deschis ce simbolizează antiteza dintre viaţă şi moarte, ca de altfel drama lui Hristos care se defineşte cu linie neagră pe fondul luminos, ce are aceleaşi valori de a reflecta lumina.

Albul ce imprimă sentimentul de simplitate şi puritate este conţinut în plăcuţele de mozaic, ce la rândul lor, joacă un rol analog cu cele mult mai mici, specifice artei monumentale bizantine, ce construiesc un spaţiu nemărginit, spiritual.

Norbert Calmes nota: *liniile întrerupte... sunt frânte de durere...ele ne introduc spre nimicirea mondială.*[10]

În acelaşi spirit Matisse amintea*: am luat negrul şi albul de la veşmintele călugărilor şi le-am făcut elemente ale compoziţiei capelei* şi mai târziu reamintea*: desenul meu liniar îmi traduce sentimentul curat. Simplitatea mea interioară permite acest lucru. În acelaşi timp aceste desene sunt încă şi mai compuse faţă de ceea ce văd unii ce o să le asemuiască cu un fel de croquis. Aceste linii nasc lumină.*[11]

După cum însuşi Matisse subliniază, compoziţia înscrisă în ampla construcţie a capelei nu putea să şi îndeplinească scopul ei iniţial fără a avea o corelaţie cu vitraliile ce decorează spaţiul, devenind principala sursă de lumină. Vitraliile ce coexistă cu monumentalele scene, dau strălucire şi culoare reflectându-se totodată pe pereţii laterali; ele fiind alcătuite din trei culori semnificative: verdele, galbenul şi albastrul. Fiecare din ele simbolizează un alt element căutat de artist: verdele semnifică culoarea cactuşilor ce cresc în apropierea Vence-ului, albastrul este cel ce la inspirat pe Matisse din culoarea cerului şi a mării, iar galbenul este lumina solară şi cea spirituală. Toate acestea sunt preluate din viaţă, aparţin ei, fiind preluate şi transpuse în spaţiul unitar al capelei.[12] Absenţa culorii roşii (culoare principală) este explicată de artist astfel: *Roşul există oricum în compoziţia culorilor ce se formează ca o opoziţie spirituală în ochii privitorilor.*[13]

---

[9] *Matisse Aujourd'hui*, p.126.
[10] *Ibidem*, p.126.
[11] *Ibidem*, p.141.
[12] Henri Matisse, *Ecrits et propos sur l art*, Ed. Collection Savoir Herman, Paris, 1972, p. 259-260.
[13] *Matisse Aujourd'hui*. p.143.

Pictorul Matisse în afară de ilustrarea acestui episod biblic prezentat în studiul nostru şi de vitraliile incluse sub titlul de *Copacul Vieţii*, a mai realizat două scene *Sfântul Dominic* şi *Fecioara cu Pruncul*; tot el executând şi decorarea şi aranjarea Sfântului Altar, a vaselor liturgice şi a veşmintelor preoţeşti. De asemenea artistul a excelat şi în domeniul sculpturii, pentru Sfânta Masă a creeat un Crucifix.

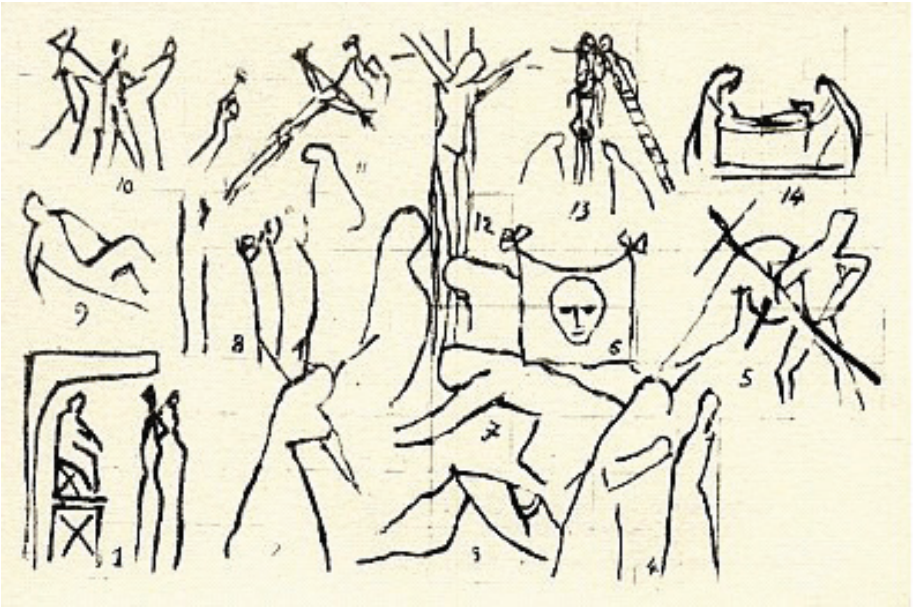
Imaginea generală pe care o imprimă privitorului credincios capela este impresionantă, dând în acelaşi timp un puternic sentiment de fericire ce se reflectă în ansamblu, pe măsură ce iniţiatul înaintează şi se adânceşte în lumina colorată şi cugetă în faţa *Drumului Crucii*, înălţându-se spre un spaţiu inedit spiritual. Matisse nota: Eu nu lucrez pe suprafaţa pânzei ci pe *cei ce îmi privesc opera*.[14]

Capodopera realizată la Vence prin proiectarea şi decorarea capelei este considerată drept cea mai celebră creaţie contemporană în domeniul artei religioase semnată de Matisse, operă de mare preţiozitate şi inestimabilă valoare. Creaţia aceasta poate fi considerată asemeni unui testament plastic al pictorului. Realizarea capelei dominicanilor de la finalul vieţii lui Matisse este acceptată de însuşi artistul ca cea mai importantă operă a sa. El va afirma că în forme alegorice, linii şi culori întreaga lucrare simbolizează credinţa interioară şi reprezintă un exemplu viitor pentru artiştii ce vor venii deschizând o fereastră spre pictura abstractă[15].



Henri Matisse, *Luarea crucii*, cărbune pe hârtie, studiu pentru compoziţia a IV-a, 1947-1951

[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem.*



Henri Matisse, *Drumul Crucii*, ceramică pictată, 1947-1951, Capela Rozariului, Vence

BISERICA MAICII DOMNULUI DIN LJEVISA, PRIZREN

ALIN TRIFA

Abstract

The Cathedral of the Holy Virgin Ljevisa from Prizren, is one of the churches painted by the workshop of Astrapas, the most famous master of the Serbian medieval painting. Through adapting the church's architecture that we can see nowadays, to the older church on which it was built, one of the most beautiful Serbian medieval buildings was created. The church was not made according to another one, but after an original plan. The church is a combination between the initial plan of the three aisled basilica, and the one of the cross-in-square church with five domes, an exterior vestibule and a bell tower with two floors. The variety of the constructive elements used in the reconstruction of the cathedral of Prizren can be easily seen in the interior arches that follow the available space. However, the real beauty of the architectural forms and textures is most obvious in its façade, richness unknown until then in the Serbian architecture. As for the painting decoration is concerned, the church preserved two layers of fresco: the first one, from the beginning of the 13th century, and the second one from the beginning of the 14th; both of them have been damaged once with the transformation of the church into a muslim dzami. Here, the thessalonicean painter had the occasion to prove his exceptional talent and experience acquired along the years.

Catedrala Sfintei Fecioare Ljevisa este cea mai importantă biserică ortodoxă din Prizren, fiind, încă din vremurile bizantine, edificiul central al episcopiei înfiinţate aici[1]. Biserica se află situată în partea veche a oraşului, care continuă să fie dens populat şi în zilele noastre[2].

[1] În 1346, Episcopia din Prizren a fost ridicată la rang de mitropolie.

[2] După războiul din Kosovo din 1998-1999, catedrala a rămas închisă sub protecţia trupelor germane. În această perioadă, albanezii au încercat de mai multe ori să profaneze biserica. Într-una din dăţi, doar datorită trupelor germane s-a evitat distrugerea prin dinamitare a acestei catedrale

Sub fundaţiile actualei biserici, se găsesc rămăşiţe din construcţia vechiului lăcaş. Fostul edificiu era o bazilică cu trei nave, având un altar cu trei abside şi două vestibule. E dificilă certificarea datei în care a fost ridicată bazilica, deoarece ea aparţinea unui tip de structură tradiţională bizantină mult mai timpurie. Câteva fragmente de marmură, specifice secolului al VI-lea, atestă existenţa unui locaş de cult foarte vechi. În secolul al XI-lea, biserica era, aproape fără îndoială, scaunul episcopiei din Prizren[3]. Biserica originală a fost distrusă spre sfârşitul secolului al XII-lea, când Ştefan Nemania a ocupat Prizrenul[4].

În 1219, vechea biserică a fost parţial refăcută, iar pereţii au fost decoraţi cu picturi care purtau inscripţii în slavona veche. Aspectul bisericii a fost însă radical schimbat, se pare între 1306 - 1307, din ordinul regelui Milutin, fiind cel care se păstrează şi în zilele noastre (Fig. 1). Lucrările au fost supravegheate de către episcopii Prizrenului, Damian şi Sava, şi realizate de echipele maeştrilor Nicolae şi Astrapas[5], ale căror nume pot fi văzute în inscripţiile din frescele exonartexului.

Maestrul Nicolae a reuşit să adapteze **arhitectura** noii biserici, la cea veche, astfel creându-se una dintre cele mai frumoase biserici medievale sârbeşti, care nu a fost construită în conformitate cu vreo altă biserică, ci după un plan original (fig. 1). Ea prezintă o combinaţie a planului iniţial al bazilicii cu trei nave, cu cel al bisericii în cruce înscrisă, având cinci turle, un vestibul exterior şi un turn-clopotniţă cu două etaje, deasupra. Din vechea bazilică s-au păstrat numai părţile inferioare ale zidurilor laterale, planul spaţial şi exteriorul căpătând un aspect cu totul diferit. Tipul arhitectonic bisericesc al şcolii de Raska fusese aici abandonat.



Fig. 1. *Biserica Maicii Domnului din Ljevisa, vedere dinpre V*

medievale. Cu arhitectura şi frescele ei deosebite, ea rămâne un martor viu al prezenţei seculare a Bisericii Ortodoxe Sârbeşti în Prizren.

[3] Cel mai probabil, episcopia menţionată într-un document de împăratul bizantin Vasile II în 1018, era situată tocmai în această biserică mănăstire.

[4] Odată ce Ştefan Întâiul Încoronat a anexat această zonă statului sârb în 1214, fosta Episcopie de Prizren a fost inclusă în teritoriile Bisericii sârbe, cf. Lenche Miloshevska, *The Cultural Hystory of Macedonia*, Beograd, 1980, p. 26.

[5] Kisas Sotirios, *La famille des artistes thessaloniciens Astrapa*, Zograf, 5/1974, p. 3.

Nava centrală a fostei catedrale a fost împărţită de un şir dublu de stâlpi, formând o cruce înscrisă în pătrat, în stilul arhitecturii bizantine. Această împărţire a interiorului a creat un ritm deosebit, accentuat de jocurile misterioase de adâncimi, umbre şi lumini, care rezultă din puţinele surse de lumină ale bisericii. Aripile navei centrale şi transversale erau mai înalte decât celelalte părţi ale edificiului, în vreme ce turla centrală era construită la intersecţia acestora pe o bază pătrată, şi se sprijinea pe patru stâlpi. Contrabalansarea cupolei centrale s-a realizat prin construirea a patru cupole mult mai mici plasate în colţuri, la distanţă de cupola centrală. Adaptând abil părţile joase ale catedralei, constructorul iscusit a dat naştere unui anumit gen de ambulatoriu, la aripile laterale şi nartex, aşa cum apăreau în construcţiile bizantine civile şi monahale, în numeroase forme. Această structură, păstrând dimensiunile vechii bazilici, a devenit mai lungă, lucru neobişnit pentru arhitectura acestui tip cu cinci cupole[6]. De un interes deosebit este exonartexul, cu planul lui deschis, care se sprijină pe fundaţia vechiului portic. E acoperit cu un tavan arcuit în formă de cruce; la etaj se găseşte un paraclis cu turn clopotniţă deasupra. Turnul, cu pasajul larg de la parter şi cu o fereastră mare împărţită în două, la etaj, răsare cu partea superioară liberă, deschisă, deasupra cupolei bisericii. Având toate părţile deschise pentru ca întregul oraş să poată auzi clopotele, construcţia puternică şi robustă a turnului domină partea vestică a complexului[7]. Există multe exemple de catedralele ale şcolii de Raska, care au exonartexuri adăugate, cu unul sau cu două turnuri laterale sau frontale[8]; în Prizren însă, aceste părţi au fost construite în acelaşi timp, dobândind astfel o structură unitară.

Varietatea elementelor constructive folosite în reconstruirea catedralei din Prizren, pot fi uşor observate în arcadele interioare care urmează adecvat spaţiul disponibil. Totuşi, adevărata bogăţie de forme şi texturi arhitectonice e cea mai evidentă în **faţade,** bogăţie necunoscută până atunci în arhitectura sârbească. În conformitate cu metodele bizantine de construcţie, care alternau şirurile de cărămidă cu cele de calcar, faţada a fost construită din blocuri de tufa[9] în tonuri calde, şi cărămizi de forme şi nuanţe diferite, toate împreună creând plăcute suprafeţe şi amestecuri de culori. Pe suprafaţa faţadei, în a cărei decorare au fost folosite variate plăci ceramice, apar deschideri, ferestre, lunete, mici pilaştri şi nişe. Unele dintre ele erau făcute exclusiv din cărămizi, în motive libere, fără o repetiţie regulată; o excepţie

[6] Kosta Balabanov, *Umetnost na tlu Jugoslavije. Freske i ikone u Makedoniji*, (ro: *Arta în Iugoslavia. Fresce şi icoane din Macedonia*) Spektar / Beograd, Zagreb,1993, p. 48.

[7] Cu toate acestea, în zilele noastre, la fel ca în cazul multor altor faţade monumentale, biserica e ecranată de reţeaua de străzi înguste a cartierului dens populat "*pe Ljevisa*", aşa cum era cunoscută în Evul Mediu această parte a oraşului.

[8] V. Djuric, *Serbian medieval painting. The age of Milutin*, prikaz, 7/1976, p. 4.

[9] "Tufa" este o rocă folosită ca material de construcţie, ale cărei culori pot fi de la un galben deschis, aproape de alb, până la ocru sarkas închis.

o constituie centrul faţadei, unde un serafim cu şase aripi opreşte intrarea puterilor răului şi aminteşte credinciosului care vrea să intre, că sufletul lui trebuie să fie curat. În acelaşi sens apare pictat şi arhanghelul Mihail, care, cu sabia lui, are rolul indiscutabil de avertizare. Motivele florale şi de viţă-de-vie care au existat o bună perioadă de timp în tradiţia romanică, urmau să fie găsite şi la biserici mai târzii, mai ales în Dečani, care a fost decorată de maeştrii constructori de pe coasta Adriaticii[10].

În ce priveşte **decoraţia pictată**, biserica păstrează două straturi de frescă: primul, de la începutul secolului al XIII-lea, iar al doilea, de la începutul secolului al XIV-lea; ambele au fost însă puternic afectate odată cu transformarea bisericii în moschee. Din cel mai vechi strat de pictură, cu care biserica a fost îmbrăcată curând după reparaţiile din 1219, s-au mai păstrat doar trei scene: *Nunta din Cana, Vindecarea Orbului* şi încă o frescă în care apare un tip iconografic rar al *Maicii Domnului cu Pruncul*, purtând epitetul de "*Păzitorul*", Hristos fiind cu mâna în coşul cu pâine ţinut de Maica Sa (fig. 2). Aceste reprezentări sunt vesele, simple şi tratate în culori deschise, demonstrând o oarecare desprindere de expresivitatea perioadei comnene târzii, care a durat mai mult în alte zone de influenţă a stilului bizantin[11]. Totuşi, unele din trăsăturile sfinţilor şi din tremurul veşmintelor indică faptul că în ele se simţea tradiţia care a fost treptat transformată; s-au tocit liniile şi tuşele ascuţite de pensulă, şi s-au îmuiat tensiunile dramatice ale reprezentărilor. Particularităţile vechilor picturi din Ljevisa nu constituie un fenomen izolat în Serbia. Ele au fost similare frescelor din paraclisul Bisericii Sfântul Nicolae din Studenica şi din diaconiconul catoliconului Mănăstirii Moraca[12].

La fel ca primul strat de pictură, stratul de fresce care datează din anii 1307 - 1313, a văzut din nou lumina zilei în timpul restaurărilor din 1950, când tencuiala care a fost aplicat odată cu transformarea bisericii în moschee, a fost îndepărtată. Mulţi din pictorii vechilor biserici din Serbia, aceşti "*heralzi ai noilor idei*"[13], au rămas în mare parte necunoscuţi; din fericire, numele talentaţilor meşteri care a lucrat la catedrala din Prizren, s-au păstrat. După cum era obiceiul, la câţiva ani după terminarea bisericii, urma să fie pictat interiorul, dar şi arcadele şi laturile porticului în faţa căruia tumultul vieţii cotidiene nu înceta toată ziua, nici chiar în Evul Mediu. Acest spaţiu deschis era o legătură între biserică şi viaţa din afara ei, pe unde treceau

[10] Lenche Miloshevska, *The Cultural Hystory of Macedonia*, Beograd, 1980, p. 85.
[11] V. Djuric, *op. cit.*, p. 5.
[12] Ele sunt opera maeştrilor aceluiaşi atelier care a fost activ în a doua jumătate a secolului al XIII-lea.
[13] Lydie Misguich Hadermann, *Les etapes stylistiques de la peinture byzantine vers 1300. Constantinopole, Thessalonique, Serbie*, The International Congress of Byzantine Studies, Thessaloniki, 1995, p. 18.

comercianţii locali şi străini, emisarii şi mesagerii, soldaţii, vânzătorii şi călătorii, dar mai ales săracii, care veneau la biserică pentru alinare[14].

Dacă pe pereţii de la intrările mănăstirilor, erau de obicei înscrise privilegiile şi proprietăţile oferite acestora de către ctitori, în exonartexul Mănăstirii Fecioarei din Ljevisa se găsea o imortalizare a cât de mult ajutor trebuia să fie dat de către mănăstire săracilor. Textul e înscris pe suprafaţa arcuită de la intrare, în frescă, şi constituie un extras din reglementările regelui Milutin, păstrate aici doar parţial, reglementări care prevedeau ca întotdeauna, vara sau iarna, la poarta mănăstirii să se găsească pentru săraci, mâncare, băutură şi sare. Acest ordin conţinea şi o prevedere surprinzătoare, prin care aceeaşi cantitate de mâncare era solicitată şi maeştrilor Nicolae şi Astrapas, conducătorii construcţiei şi picturii bisericii. Nu se poate şti sigur dacă cele două nume se referă la una şi aceeaşi persoană, sau nu; varianta cea mai probabilă este că, în cadrul transcrierii unui act în frescă pe pereţii bisericii, act care prevedea îndatoririle nobililor faţă de săraci, *Nikola* şi *Astrapas* să fie numele de familie a doi oameni cunoscuţi, a căror simplă menţionare era suficientă, fără a se mai adăuga şi prenumele. Oricum, maestrul Astrapas nu apare şi cu numele de Nikola în nici una din celelalte biserici pe care le-a pictat[15].

Din textul frescei, se subînţelege că activitatea de construcţie şi de pictură deja încetase complet. Limba în care este scrisă inscripţia, la fel ca şi în cazul altor texte, sugerează că Astrapas va fi avut în echipa lui şi artişti locali, sau dacă nu, că va fi angajat literaţi pentru asemenea situaţii, adică va fi colaborat cu oameni cunoscători ai literaturii bisericeşti sârbe, capabili să acompanieze frescele cu citatele scripturistice şi liturgice adecvate.

În preluarea dificilei sarcini de a picta frescele catedralei din Prizren, la câţiva ani după ce aceasta a fost construită, probabil între 1310 şi 1313, pictorul tesalonicean Astrapas a avut aici ocazia să-şi demonstreze talentul lui excepţional şi experienţa câştigată de-a lungul anilor, în demersul de transformare plină de viaţă a picturii bizantine de atunci. Cel mai probabil, regele Milutin era bine informat cu privire la îndemânarea artiştilor cărora le-a încredinţat decorarea bisericilor lui, prin curtea regală din Tesalonic, unde el mai stătea ocazional[16].

---

[14] La sârbi, ca şi în Bizanţ şi în Apus, mănăstirile ofereau hrană săracilor şi tuturor celor care băteau la porţile lor. În anumite zile, oamenilor care veneau, li se oferea şi vin, iar în ocazii cu totul speciale, chiar şi bani. Caritatea de care trebuiau să dea dovadă mănăstirile, era reglemantată prin lege; astfel, în codul de legi al împăratului Duşan, se scria astfel: "În biserici, nevoiaşii trebuie să fie hrăniţi, după porunca ctitorului, iar dacă un mitropolit sau un arhiepiscop sau monah, nu face întocmai, să fie scos din rang."

[15] K. Sotirios, *op. cit.*, p. 5.

[16] El va fi urmat tradiţia unei legături îndelung încetăţenite între sârbi şi Tesalonic, unde Sfântul Sava poposea în drum spre Athos, şi unde s-a întâlnit cu mari feţe bisericeşti, comandând fresce şi icoane pentru bisericile din Serbia şi Sfântul Munte.

Pornind de la ideea că biserica e cerul pe pământ, pictorii au plasat, conform canoanelor, *Pantocratorul* în turla centrală, şi alte patru imagini ale lui Hristos în cupolele adiacente: prima, în aspectul Lui firesc, apoi ca *Mare Arhiereu*, *Cel Vechi de Zile*, şi, în fine, ca *Hristos Emanuel*. *Profeţii*, cei care au prevestit venirea Mântuitorului, au fost zugrăviţi în tamburii dintre ferestre, iar pe pandantivi, sub ei, *Evangheliştii*, ca martori ai vieţii şi faptelor Lui.

În conca absidei Altarului este reprezentată *Maica Domnului*, iar mai jos se găseşte un registru cu *Aducerea Jertfei (Melismos*). Pe pereţii Altarului este reprezentată *Împărtăşirea Sfinţilor Apostoli* cu Pâine şi cu Vin, iar pe bolta Altarului apare *Înălţarea Domnului*.

Din *Praznicele Împărăteşti*, situate de obicei pe suprafeţele cele mai înalte, s-a păstrat puţin, la fel ca şi sub ele, unde, în naos, pe braţele laterale ale crucii şi în zona de sub cupolă, apar *Vindecările lui Hristos, Patimile*, şi evenimentele legate de *Înviere* şi de *a Doua Sa Venire*. Ultimele scene ilustrează pasajele din Evangheliie care se citesc în ordine, în dimineţile dintre Paşti şi Cincizecime.

Aceste scene, chiar dacă mai extinse datorită includerii unor cicluri pictate până acum în nartex, respectau tradiţia secolului trecut. *Ciclul vieţii Mântuitorului* - învăţăturile, activitatea, *Patimile, Învierea* şi *Arătările de după Înviere*, toate puse în spaţiul central - a fost pictat credincioşilor, în toate segmentele şi mesajele lui. Credincioşii puteau găsi în catedrala lor consolarea şi încurajarea de care aveau nevoie. Dacă în secolul precedent, *Pruncul Hristos* din braţele Maicii Sale, cu coşul de pâine, era desemnat ca "Păzitorul" (fig. 2), în fresca de mari dimensiuni a lui Astrapas, Mântuitorul devine "Păzitorul Prizrenului" (fig. 3).

În biserica permanent deschisă a oraşului, credincioşii vedeau în sfintele picturi nu doar exemplele înalte ale credinţei martirilor creştini, ci şi sfinţi pe care ei îi venerau din motive personale. Printre aceştia, *doctorii fără de arginţi* ocupau un loc special, credincioşii adresându-li-se foarte des pentru a le primi ajutorul.

Spaţiul suplimentar disponibil pentru pictură în urma reconstrucţiilor, nu a dus neapărat la un număr mai mare de subiecte tratate, deoarece tendinţele narative din artă au dus la expansiunea ciclurilor specifice şi deci a episoadelor lor, dându-le o aură mai complexă, făcându-le mai explicite.

În acelaşi spirit al simplităţii schemelor de bază, sunt şi frescele pe care le vedem pe bolţile şi pe părţile laterale ale capelei de sud, cu viaţa Sfântului Nicoale, căruia capela i-a fost închinată.

Subiecte cu caracter moral, specifice mediului monahal, sunt zugrăvite în celălalt capăt, pe tavanul de deasupra nartexului, în catehumenonul accesibil odată doar clerului adunat împrejurul tronului arhiepiscopal. În



Fig. 2. *Maica Domnului cu Pruncul, "Păzitorul"*

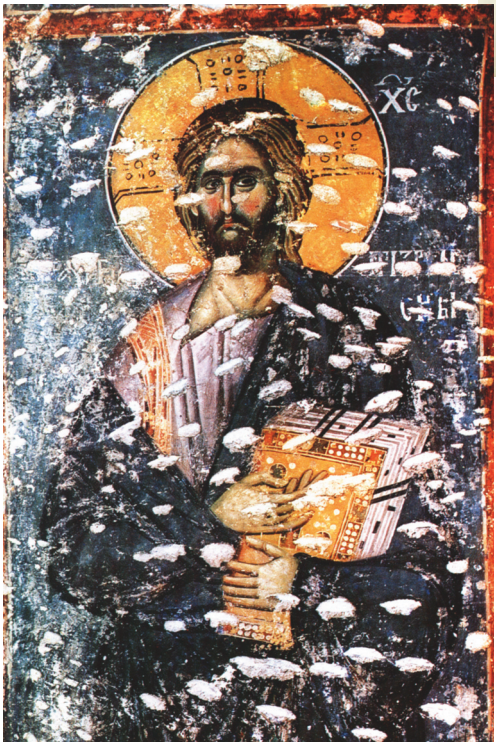


Fig. 3. *Iisus Hristos, "Păzitorul Prizrenului"*

paralel cu cunoscuta istorioară medievală a *împăratului Indiei, Ioasaf*, care a lăsat împărăţia şi, mergând la stareţul Varlaam, s-a făcut călugăr, pe peretele vestic al bisericii e ilustrată şi *povestea mândriei umane* sub forma unui copac, ca simbol şi metaforă a vieţii, ale cărui rădăcini sunt roase de şoareci. Metafora e dusă mai departe: în timp ce omul fără griji mănâncă miere, iadul stă în aşteptarea lui, cu porţile larg deschise. Aceste două reprezentări sunt foarte rare în imagistica bizantină. În partea nordică şi sudică a aceluiaşi spaţiu, sunt zugrăviţi, pe cai, mult cinstiţii sfinţi militari *Gheorghe şi Dimitrie*. În est apare *proorocul Daniel*, a cărui credinţă nestrămutată l-a salvat din groapa cu lei.

Frescele din exonartex sunt de o factură deosebită. În mare parte, ele repetă scene mai vechi pictate înainte în partea vestică a bisericii, dar conţinutul lor interior şi maniera artistică în care au fost lucrate, dezvăluie nişte schimbări profunde. În reprezentările tot mai complexe, specifice stilului narativ, s-a folosit şi un limbaj indirect, care nu era întotdeauna uşor de urmărit. Unele fapte sau idei erau prezente doar în simboluri, iar semnificaţiile lor, în alegorii, care adesea cereau o serioasă educaţie teologică şi literară din partea privitorului. Era un tip de limbaj incomprehensibil pentru nevoiaşii care aşteptau ajutor la poarta bisericii, dar interesant şi convingător pentru aceia care înţelegeau semnificaţia picturilor, şi care găseau la intrare, în exonartex, un adevărat tezaur. Credincioşii vedeau pe pereţii de deasupra lor câteva figuri feminine înaripate, împrumutate dintr-o serie de personificări clasice. Cea din nord reprezenta *Ziua*, care ţinea o ripidă, şi a cărei strălucire anunţa venirea Noului Testament. Personificarea din sud, *Noaptea*, avea o făclie mare în mână. Şi pe arcurile pridvorului deschis se păstrează câteva compoziţii complexe. În partea nordică, apare genealogia Mântuitorului - *Arborele lui Iesei*, într-o redactare detaliată, cu figuri mici. În partea opusă se găseşte *Judecata de Apoi*, cu Mântuitorul plutind în lumina bolţii cereşti, ilustrând numeroase momente ale bogatei relatări despre Parusie. Într-o mai mare măsură decât în reprezentările precedente ale acestui eveniment, artistul a folosit aici figuri din antichitatea clasică, şi anume femei nude, reprezentând *Pământul*, o figură masculină simbolizând iadul, şi monştri cu simboluri în mâini.

Botezul, adesea reprezentat aparte faţă de Praznicele Împărăteşti, este una dintre cele mai bogate şi dense reprezentări ale picturii narative[17]. Aici,

[17] Sintagma de *pictură narativă*, sau *pictură cu caracter narativ*, nu se referă la nimic altceva decât una dintre caracteristicile de bază ale şcolii macedonene de pictură, setea de naraţiune, manifestată iconografic prin prezenţa multor detalii, care să povestească cât de explicit evenimentul scripturistic. Pilda sau parabola este reprezentată sub forma unei naraţiuni, fiind adesea defalcată în mai multe secvenţe succesive. Buna Vestire, de exemplu, e zugrăvită uneori în trei sau patru tablouri diferite, în care distingem momentul venirii îngerului, al dialogului şi apoi al acceptării de către Maica Domnului. Asemnea naraţiuni vizuale s-au dezvoltat în unele cazuri până la a da naştere unor întregi registre.

scena e zugrăvită în partea vestică a bisericii şi e pusă în legătură cu ritualul botezului. Acestei teme i s-a dat un loc important pe bolta de sub turnul clopotniţei, şi constă dintr-o serie de evenimente aranjate circular, fără faşă între ele, într-un peisaj unic în care Iordanul inundă pământul din faţă. Pentru a ilustra acest bogat episod, pictorul şi-a adunat informaţiile din Evanghelii diferite, după cum a utilizat surse diverse şi pentru celelalte subiecte.

Rezolvarea altor teme arată profunda erudiţie a pictorului, şi efortul lui de a exprima, prin mijloace artistice, o complexă gândire teologică. Fragmente luate dintr-o vastă colecţie de literatură teologică, mai ales din poezie, care celebra în metafore şi figuri de stil, faptele şi personalităţile din istoria Ortodoxiei prin punerea lor în legătură cu prefigurările din Vechiul Testament ale acestora, au fost interpretate dogmatic şi transpuse artistic. În cinstea Fecioarei, căreia i-a fost închinată şi biserica, e ilustrat, la intrare, imnul "*Proorocii te-au vestit…*". Figuri din Vechiul Testament, câte şase de fiecare parte, indică obiectul viziunii lor: *David*, văzând-o pe Fecioară ca pe un altar, *Solomon*, ca pe un templu cu şapte coloane, *Daniel*, ca pe un munte, *Iacob*, ca pe o scară, şi aşa mai departe. Pentru că a fost dificilă transpunerea ideilor şi exprimărilor poetice în imagini, pictorii au recurs la simbolurile, alegoriile şi termenii tradiţionali ai lumii vechi, care au avut o viaţă continuă în Bizanţ şi au fost întâlniţi atât în literatură cât şi în artă. Înalt educatul pictor tesalonican, Astrapas, în al cărui oraş tinerii învăţau din lucrările filosofilor antici, a portretizat pe arcul nordic câţiva dintre ei - pe *Platon* şi pe *Plutarh*; la fel şi sibilele etiopiene. Zugrăvirea acestor figuri a avut rolul de a reafirma ideea armoniei dintre Vechiul şi Noul Testament, şi convingerea că toate marile personalităţi şi evenimente din istoria creştină au fost anticipate de evenimente care le-au precedat. Sub *Arborele lui Iesei*, mai apare şi *lupta lui Iacob cu Îngerul*, *visul lui Iacob*, precum şi o ilustrare rară a primului stih al celui de-*al doilea canon* al Sfântului Ioan Damaschin, scris în cinstea *Adormirii Maicii Domnului*. Tot aici se mai găsesc şi câteva scene din viaţa Sfântului Ioan Botezătorul.

Ca şi alte episcopii, şi cea din Prizren a reamintit credincioşilor săi, în registrele inferioare ale catedralei, de propriul ei trecut şi rol în biserica sârbă. *Şase episcopi locali* sunt zugrăviţi în partea nordică a peretelui vestic, iar în partea sudică apar *succesorii Sfântului Sava* la tronul arhiepiscopal, de la *Arsenie* până la *Eustatie al II-lea*. Episcopii locali apar aici nu doar cu numele, cu toate că majoritatea sunt necunoscute, ci şi cu trăsăturile lor faciale. Demnitarii bisericeşti sârbi au fost reprezentaţi în veşmintele lor tradiţionale ortodoxe, cu stiharul alb, cu epitrahil, polistavros şi omofor. De atunci înainte, arhiepiscopii urmau să fie zugrăviţi şi în alte veşminte de ceremonie, mai colorate, pe care biserica sârbă le-a adoptat din Bizanţ.

Figurile regelui *Milutin* şi ale altor membri ai dinastiei *Nemania*, din pronaos, transmit un sentiment de opulenţă vestimentară, care predomina în acele vremuri. Încă din ultimele decade ale secolului al XIII-lea, conducătorii din Raska ţineau cont de îmbrăcămintea şi stilul vestimentar de la curtea imperială din Constantinopol. E suficient să vedem portretele regelui *Dragutin* (1276-1282) şi *Milutin* (1282-1321) din ceva mai vechea friză a ctitorilor din catedrala Sfântul Ahile din Arilje (1296), pentru a se confirma ideea unei constante emulaţii a îmbrăcăminţii purtate de împăraţii bizantini[18]. Această tendinţă vestimentară mai e confirmată şi de o poveste interesantă, scrisă de unul dintre cei mai proeminenţi intelectuali din Constantinopol, scriitorul *Theodor Metochites*.[19] La un moment dat, el îl descrie pe rege, care "*era frumos împodobit cu bijuterii din pietre preţioase şi perle, atât de multe câte puteau fi purtate, şi el efectiv tremura cu ornamentele de aur. Întregul palat strălucea de tapiţeriile de mătase şi ornamentele de aur. Pe scurt, totul era aranjat în stilul împăratului şi la curent cu ceremonialul curţii imperiale*"[20].

Figura regelui ctitor din Biserica din Ljevisa, în veşmintele văzute de Metochites, corespundea cu veşmânul împăratului bizantin: *Milutin* (fig. 4) e zugrăvit pe un fundal puternic, roşu închis, purtând un veşmânt închis şi un fel de orar ocru-auriu, acoperit cu pietre semipreţioase şi tivit cu un şir dublu de perle. Pe cap, poartă o coroană tipic bizantină, de pe care atârnă o salbă de perle şi alte bijuterii, având în mâini însemnele puterii. Portretul impresionant e mai mare decât celelalte din nartex, şi poartă o lungă inscripţie, care îl numeşte ctitor al bisericii şi care îi aminteşte strămoşii, specificând totodată faptul că el era ginerele împăratului bizantin. Acest portret este zugrăvit pe peretele estic. Lângă el se mai găseşte o figură, probabil a *reginei Simonis*, iar în partea dreaptă, aşa cum erau obişnuiţi credincioşii să vadă, apărea tatălui regelui Milutin, *Uros*, şi mama sa, *Regina Elena*, o prinţesă franţuzoaică, care încă trăia pe atunci (+1314); cele două portrete nu s-au mai păstrat. Oricum, prezenţa celor doi regi, ctitorul şi tatăl său, sugerează mesajul că puterea lor a derivat din aceea a Mântuitorului. Voinţa divină mai e reflectată şi de prezenţa portretului lui *Hristos* deasupra intrării, Care ţine braţele întinse spre ei, în semn de binecuvântare.

[18] Dragan Nagorni, *Serbian medieval painting. The age of Milutin*, Prikaz, nr. 7/1976, p. 3.

[19] În calitate de cancelar al curţii şi confident al lui Andronic al II-lea, Metochites a călătorit de câteva ori în Serbia, în încercarea de potoli disputele iscate de cuceririle sârbeşti din regiunea nordică a imperiului. În timpul negocierilor pe care le-a purtat cu regele sârb, ei au convenit ca Milutin să se căsătorească cu Simonis, tânăra fiică a împăratului Bizanţului, membră a dinastiei Paleologilor. Acest mariaj urma să îmbunătăţească relaţiile dintre Serbia şi Bizanţ. Pasajul reprodus în text, în cele ce urmează, e un fragment dintr-una din scrisorile lui Metochites adresate împăratului, trimisă din palatul lui Milutin.

[20] L. D. Haderman, *op. cit.*, p. 23.

Din reprezentarea care mai vorbeşte şi despre succesiunea demnităţii împărăteşti, fratele mai în vârstă al ctitorului, *regele Dragutin*, e absent, deoarece Milutin îi luase tronul cu treizeci de ani în urmă. Totuşi, alegerea şi dispunerea portretelor indică faptul că conflictul dintre cei doi fraţi încetase în vremea când au fost pictate frescele, într-un moment în care Milutin era în stare să-şi clameze deplina legitimitate a coroanei, cel mai probabil prin 1313.

Reflectând direct relaţiile politice de atunci, portretele din nartex exprimă aşadar şi ideea originii sfinte a dinastiei, idee subliniată explicit de o inscripţia aflată lângă unul dintre portretele acestei frize a ctitorilor, în care e scris: "*independentul, de origine divină şi temătorul de Dumnezeu Ştefan Uros, rege a tuturor pământurilor sârbeşti*". În partea opusă, pe peretele vestic al nartexului, mai era ilustrat întemeietorul dinastiei, *Sfântul Simeon Nemania* (fig. 5), care, cu braţele deschise, arată spre descendenţii săi aleşi; în partea sudică stă *Sfântul Sava*, care a făcut ca Biserica să aibă un statut autocefal, iar în nord se află moştenitorul său, *regele Ştefan cel Întâi Încoronat*, şi posibil viitorul conducător, fiul lui Milutin, *Ştefan Dečanski*, îmbrăcat în veşminte specifice Bizanţului, purtate şi de cei mai înalţi demnitari sârbi. Sub ei, pe un soclu înalt, dar şi pe peretele opus, se află doi vulturi bicefali, emblema familiei Paleologilor, rude apropiate regelui sârb.

Spaţiul din pridvorul deschis, a fost dedicat în totalitate conducătorului, strămoşilor lui şi membrilor familiei, într-un mod care reflecta profundele schimbări din viaţa ţării, preceptele politice şi pretenţiile conducătorului. El nu s-a prezentat ca în alte locuri, ţinând în mâini chivotul bisericii, sau în cadrul unei procesiuni, într-o postură umilă, precum în bisericile din Raska de secol XIII[21]. Regele e reprezentat aici pentru populaţia locală sau pentru oricine altcineva ar intra în oraşul lui, în întreaga sa splendoare, investit cu putere de Însuşi Hristos. S-a învăţat tot ce se putea din sursele bizantine şi sârbeşti, lucru care s-a reflectat şi manifestat în noua formă de portretistică a familiei regale.

Portretele unor personaje istorice mai vechi au fost şi ele adaptate noului spirit care a prevalat în viaţa curţii regale şi în Biserică. Chiar şi *Sfântul Sava*, separat de grupul capilor bisericii sârbe, dar prezent în cel al familiei, e îmbrăcat în veşminte somptuoase şi într-un sacos bogat ornamentat, nepurtat în realitate în zilele lui, ci mai târziu. Această modernizare şi aducere la zi a vestimentaţiei mai poate fi văzută şi în îmbrăcămintea unor sfinţi care au trăit cu multe secole înainte, aflându-se departe de realitatea istorică a societăţii sârbe sau bizantine a vremii. Oameni din istoria primară a Creştinismului, precum *Sfinţii Împăraţi Constantin şi Elena*, sfinţi de origine împărătească şi alţii, toţi purtau costume ca cele ale împăraţilor

[21] Ioannis Touratsoglou, *Macedonia: History, Monuments, Museums*, Ed. Ekdotike Athens, 2001, p. 94.



Fig. 4. *Regele Milutin.*

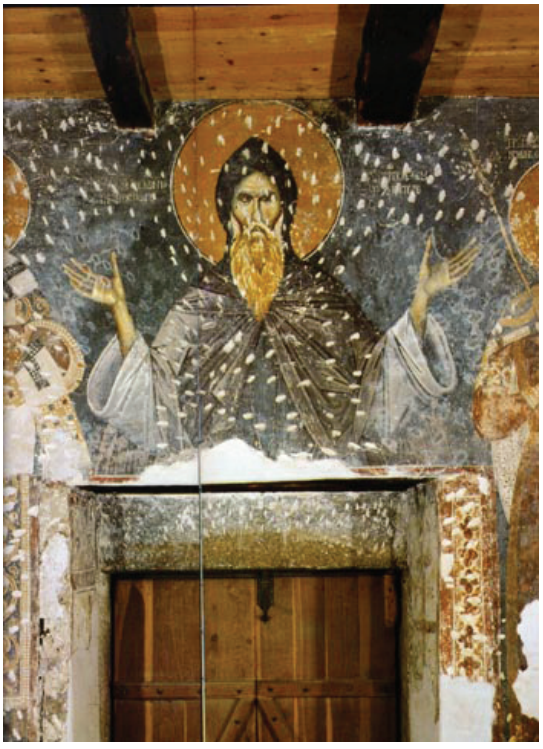


Fig. 5. *Sf. Simeon Nemania, întemeietorul dinastiei Nemania.*

bizantini şi ale demnitarilor curţii din perioada în care au fost pictate frescele, şi nu din perioada cărora ei i-au aparţinut.

Obiectele rituale, mai ales icoanele, dar şi mobilierul vechi, sfintele vase şi diferitele veşminte, datează cel mai probabil din perioada în care a fost întronizat episcopul grec, subordonat arhiepiscopiei de Ohrida. Tezaurul bisericii a fost fără îndoială îmbogăţit în secolul al XIII-lea, mai ales atunci când mai vechiul edificiu bizantin a fost reconstruit şi faţadele i-au fost refăcute de către regele Milutin[22].

Frescele din Prizren, de o excepţională calitate şi printre cele mai importante picturi ale secolului al XIV-lea, demonstează că, într-o anumită fază a evoluţiei sale, pictura sârbească trebuie să fi fost în strâns contact cu cea constantinopolitană. E posibil ca Astrapas, cel mai în vârstă dintre meşterii de aici, sau din proprie iniţiativă, sau la solicitarea regelui Milutin, să fi fost invitat la Constantinopol. În orice caz, dintre toate frescele sârbeşti ale secolului al XIV-lea, cele ale Bisericii Maicii Domnului din Prizren relevă cea mai mare asemănare cu monumentele metropolitane.

După cum spune V. Lazarev, "*Frescele cele mai bune sunt pictate cu o neobişnuită libertate şi dezinvoltură, şi cu autentică inspiraţie. Autorii lor cunoşteau profund modelele picturii metropolitane, şi în acelaşi timp au ştiut să păstreze propria lor individualitate, precum şi o trăsătură naţională locală. Deosebit de frumoase sunt veşmintele sfintelor, variate şi rafinate, care denotă cunoaşterea directă a ultimei mode de la Constantinopol. Mărturii ale legăturilor cu această modă sunt şi culorile picturilor, de o mare intensitate şi puritate. Ocrul-auriu este rafinat alăturat verdelui, albastrului-închis, violetului, şi nu mai puţin rafinat sunt redate griul-perlat, albul şi negrul; foarte frumoase sunt delicatele nuanţe de roz, albastru-oţel şi portocaliu-deschis. Frescele Bisericii Maicii Domnului Ljeviska confirmă încă o dată ce mare şcoală de culoare a fost Constantinopolul, şi cât a contribuit ea la strălucita înflorire a picturii monumentale sârbeşti*"[23].

La fel ca alte biserici care au fost la început devastate iar apoi refăcute pentru a servi nevoilor credinţei islamice, Biserica Fecioarei din Ljevisa mai păstrează doar fragmente din podoaba sculptată sau pictată de odinioară. Totuşi, înainte ca frescele să-i fie distruse şi acoperite cu tencuială de către păgâni, biserica a fost admirată pentru frumuseţea structurii şi pentru valoroasele ei fresce, care îi au ca autori pe cei mai prestigioşi pictori ai spaţiului sârbesc.

Între timp, în Kosovo şi Metohija au fost înălţate alte biserici, chiar mai frumoase decât cea din Ljevisa, şi care, mai favorizate de destin, atestă prin ambianţa şi tezaurul pe care le păstrează, caracterul deosebit al ctitoriilor regale din acea vreme.

[22] V. Djuric, *op. cit.*, p. 7.
[23] Viktor Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, vol. III, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1980, p. 65.

VII. RECENZII

CREDINȚĂ ŞI VIAȚĂ ÎN HRISTOS. ANUARUL EPISCOPIEI SĂLAJULUI 2009, ZALĂU, EDITURA EPISCOPIEI SĂLAJULUI „CREDINȚĂ ŞI VIAȚĂ ÎN HRISTOS", 2010, 417 p.

Ne aflăm în faţa celui de al doilea *Anuar* al tinerei Episcopii a Sălajului (pe anul 2009), apărut cu binecuvântarea Prea Sfinţitului Părinte Episcop Dr. Petroniu Florea, sub redacţia Pr. Lect. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan, consilierul cultural al acestei Eparhii.

Anuarul păstrează, în general, aceeaşi abordare metodologică ca şi în cel dintâi (de pe anul 2008), cu mici adausuri, interesante şi utile pentru întregirea istoriei de acum şi de mai târziu a Eparhiei Sălajului.

Acest anuar (pe 2009), începe cu activitatea misionar–pastorală a Prea Sfinţitului Părinte Episcop Petroniu (p. 9–10); cu distincţiile bisericeşti acordate de Prea Sfinţia Sa unor clerici vrednici din Eparhie (p. 10–11); cu prezentarea Aparatului administrativ al Eparhiei Sălajului (p. 11–12); cu cele trei protopopiate: Zalău, Jibou şi Şimleu Silvaniei (cu protopopii lor şi adresele lor de contact); cu Parohiile şi Filiile Eparhiei Sălajului (67 la număr), p. 13–64; cu Mănăstirile şi Schiturile de aici (7 la număr), p. 64–66; în care sunt incluse date despre lăcaşurile de cult, numele hramului, anul construirii lăcaşurilor de cult, despre casa parohială sau corpul de chilii şi preotul slujitor; urmează, apoi, preoţii Eparhiei Sălajului (243 la număr), în care se evidenţiază data de naştere a fiecăruia în parte, şcolile absolvite, data hirotoniei, parohia (sau parohiile) ocupate, distincţii primite, adresa personală şi numărul (sau numerele) de telefon la care poate fi contactat (p. 66–147), date extrem de importante pentru creionarea Bisericii Ortodoxe din Eparhia Sălajului din zilele noastre.

Un alt capitol prezintă *Cronica ilustrată* e Eparhiei Sălajului pe 2009, cu imagini din cele mai importante activităţi de natură misionar–pastorală din această Eparhie (p. 151–162).

Capitolul *Pastorale* reproduce Pastoralele Prea Sfinţitului Părinte Episcop Dr. Petroniu de la Învierea Domnului – 2009; de la începutul Postului Crăciunului – 2009; Pastorala de la Naşterea Domnului – 2009 şi

Cuvântul Prea Sfinţiei Sale la aniversarea a doi ani de la înfiinţarea Eparhiei Sălajului (p. 165–189).

Capitolul de studii, intitulat: *Credinţă şi Viaţă în Hristos*, cuprinde teme teologice, de spiritualitate universală şi românească, la care s-au făcut părtaşi îndeosebi cadre didactice din Şcolile noastre teologice din Cluj-Napoca, Oradea şi Zalău, precum şi clerici din ţinuturile sălăjene şi anume: Ioan Chirilă, Valer Bel, Radu Preda, Gabriel-Viorel Gârdan, Iosif-Aurel Ferenţ, Cristian Sonea, Dacian But-Căpuşan, Nicolae-Dragoş Kerekes, Dan Dregan şi Marcel-Petru Şamşodan (p. 193–413); lista autorilor încheie acest valoros anuar (p. 414).

Lucrarea, apărută în condiţii grafice de excepţie, are o copertă color minunată, ce reprezintă (pe Coperta 1) Chipul Mântuitorului Iisus Hristos, Pantocrator, icoană ce se află în Colecţia Centrului Eparhial al Episcopiei Sălajului, iar pe Coperta 4 este reprodusă Stema Episcopiei.

În încheiere, se cuvine să aducem alese mulţumiri Prea Sfinţitului Părinte Episcop Dr. Petroniu Florea, care a adus la lumină o nouă carte de viaţă şi de spiritualitate românească şi răsăriteană, precum şi vrednicului ostenitor în disciplinele istorice, Pr. Lect. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan şi consilierul cultural al Eparhiei Sălajului.

ALEXANDRU MORARU

OMAGIU PĂRINTELUI PROF. UNIV. DR. ACAD. DUMITRU POPESCU LA ÎMPLINIREA VÂRSTEI DE 80 DE ANI, ED. UNIVERSITĂȚII „AUREL VLAICU" ARAD, 2009, 535 p.

În anul 2009, Editura Universităţii „Aurel Vlaicu" din Arad, scoate la lumină un consistent volum intitulat: *Omagiu părintelui Prof. univ. dr. acad. Dumitru Popescu la împlinirea vârstei de 80 de ani*, în îngrijirea Pr. prof. univ. dr. Ioan Tulcan şi Conf. univ. dr. Cristinel Ioja, dascăli de Teologie fundamentală şi dogmatică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul universităţii menţionate, care a decernat înaltul titlu academic de doctor Honoris causa părintelui Popescu în 10 iunie 2009.

Cartea se deschide cu o prefaţă şi are patru secţiuni:

- *Curriculum vitae – Bibliografie*, ce enumeră cele peste 150 de volume, studii şi articole publicate de către părintele academician în ţară şi peste hotare. Opera „părintelui profesor este o contribuţie majoră la îmbogăţirea teologiei ortodoxe contemporane" (p. 137).

Cuvinte de preţuire, unde regăsim evocări ale P.F. Sale Patriarhul Daniel, Î.P.S. Sale Nicolae Mitropolitul Banatului şi P. S. Sale Casian, Episcopul Dunării de Jos.

Din preocupările părintelui Prof. dr. Dumitru Popescu, cu 13 studii ce sunt semnate în general de fii academici ai săi şi analizează temele majore abordate de personalitatea omagiată în decursul îndelungatei (aproape o jumătate de veac) şi fructuoasei sale activităţi. Reţinem câteva titluri: Dumitru Megheşan, *Metafizica occidentală şi scindarea dintre raţiune şi credinţă. Contribuţia părintelui Profesor Universitar. Dr. Dumitru Popescu Ia lămurirea acestei probleme*; Vasile Citirigă, Separaţiile teologice, premisele şi consecinţele acestora. *Contribuţia Părintelui Academician Dumitru Popescu la evaluarea şi depăşirea lor*; Gheorghe Zamfir, *Elemente de eclesiologie comparată în opera Părintelui academician Dumitru Popescu*; Adrian Lemeni, *Relaţia dintre teologie şi ştiinţă reflectată în gândirea Părintelui Profesor Dumitru Popescu*; Nicolae-Răzvan Stan, *Înrădăcinarea omului în Dumnezeu. Conotaţiile duhovniceşti ale operei Părintelui Dumitru Popescu.*

Miscellanea, cu 12 materiale pe teme de teologie şi filosofie, care nu au o relaţie lesne sesizabilă cu teologul elogiat. Enumerăm doar câteva dintre acestea: Gheorghe Popa, *Teologia politică a secolului XX – un curent*

teologic cu profunde semnificaţii etice; Adrian Niculcea, *Adaosul Filioque – între istorie şi actualitate*; Mihai Himcinschi: *Homo tehnicus ca provocare misionară contemporană*, remarcând prezenţa academicienilor Marin Aiftincă şi Alexandru Bobulescu, dar şi traducerea în limba română de către Nicolae Moşoiu a documentului ecumenic elaborat de Comisia Credinţă şi Constituţie a CEB: *Natura şi misiunea Bisericii. Un stadiu pe calea spre o declaraţie comună*.

Exponent de prim rang al Teologiei academice, părintele Dumitru Popescu a fost „cel dintâi teolog care, după 1990, a elaborat studii consistente asupra raportului dintre religie şi cultură, religie şi filosofie, religie şi ştiinţă, religie şi artă, a iniţiat şi dezvoltat un curent înnoitor în Teologia românească, apreciat atât de Biserică, cât şi de societate" (p. 60). Întreaga sa cugetare teologică „este centrată pe aprofundarea comparativă a Teologie ortodoxe şi a celorlalte două mari confesiuni creştine, urmărind în acelaşi timp depăşirea aspectului speculativ al Teologiei şi evidenţierea conţinutului spiritual al acesteia" (p. 68).

Ilustrul pedagog nu a dorit „construirea unui sistem dogmatic abstract şi greoi, lipsit de viziune, adaptabilitate şi viaţă, ci accesibilitatea învăţăturii de credinţă ortodoxe la nivelul unei cât mai întinse audienţe, care luând act de aceasta, să o facă, În Hristos, fundament şi scop al vieţii ei în lumea contemporană" (p. 296). În centrul preocupărilor sale a stat eclesiologia, „concepute în perspectivă pnevmatologică, inseparabilă în Ortodoxie de cea hristologică, cosmologia şi antropologia îşi află împlinirea în eclesiologie, fiindcă Biserica este spaţiul şi modul în care se realizează sinergia între Creator şi făptură, având consecinţa finală eshatologică a îndumnezeirii...Divino-umanitatea lui Hristos actualizată permanent sau prelungită în Biserică, este singura garanţie a respingerii tendinţelor eterodoxe de a autonomiza cosmosul, omul şi Biserica, adică de a le seculariza" (p. 56).

Excepţionalul teolog sistematic a accentuat în opera sa direcţia apologetică, evidenţiind şi cultivând relaţia dintre Teologie şi cultură, centralitatea Logosului Creator şi Mântuitor, redescoperirea şi valorizarea Teologiei patristice, realizând „pentru prima dată în Teologia ortodoxă contemporană o sinteză între imutabilitatea sau neschimbabilitatea lui Dumnezeu precum şi inalterabilitatea sau impasibilitatea lui, în prezenteitatea Lui în creaţie, care face ca lumea să fie creată în plenitudinea ei intrinsecă şi dezvoltarea ei în forme din ce în ce mai plasticizate şi mai văzute prin Duhul Sfânt, prin harul Duhului Sfânt şi prin energiile divine necreate" (p. 134-135), articulând, prin atitudinea sa palamitică o concepţie cosmologică teonomă, cu largă deschidere spre social.

Trecut la cele veşnice în martie 2010, părintele Popescu, cel mai de seamă dogmatist român de la începutul secolului al XXI-lea, rămâne

un cunoscător extrem de calificat în Dogmatică, Spiritualitate ortodoxă, Apologetică şi Ecumenism, specialist care s-a bucurat de recunoaştere şi preţuire în ţară şi peste hotare, în cadrul organizaţiilor ecumenice în care de altfel a şi activat.

DACIAN BUT-CĂPUŞAN

FLORIAN GEOMOLEAN – MANUAL DE TIPIC BISERICESC ORTODOX, EDIŢIA A DOUA, ED. RENAŞTEREA, CLUJ-NAPOCA, 2010, 209 p.

Sub îngrijirea Pr. conf. univ. dr. Dorel Man şi a d-lui Cezar Login, doctor în Medicină, licenţiat în Teologie şi absolvent al cursurilor de Master la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universităţii „Babeş-Bolyai" – care semnează şi *Cuvântul înainte*, în Editura Renaşterea a Arhiepiscopiei Clujului, se reeditează după 70 de ani, într-o formă revizuită, postfaţată de pr. Simion Cristea, lucrarea intitulată: *Manual de Tipic bisericesc ortodox* ieşită pentru întâia oară de sub teascurile tipografiei eparhiale ortodoxe din capitala culturală a Transilvaniei, în dramaticul an 1940, cu binecuvântarea Episcopului Nicolae Colan, avându-l ca autor pe părintele *Florian Geomolean* (1915-1979), profesor la Şcoala de cântăreţi bisericeşti din localitatea Nuşeni, preot slujitor al catedralei, protopop al Protoieriei Cluj şi apoi vicar administrativ al centrului eparhial clujean.

Manualul de *Tipic bisericesc* - disciplină de o importanţă deosebită, pentru formarea de buni slujitori şi cântăreţi bisericeşti, cuprinzând normele după care se săvârşesc serviciile liturgice - se deschide cu o scurtă **prefaţă** semnată de autor.

Partea generală conţine importante referiri cu caracter teoretic la: cultul divin public în general, izvoarele Tipicului, timpurile liturgice - sărbători, imnologia creştină, numirile cântărilor de cult şi glasurile bisericeşti, rânduiala cântării catavasiilor, prezentarea cărţilor liturgice.

Partea specială, cuprinde trei secţiuni, fiecare debutând cu observaţii generale şi fiind subîmpărţită în trei capitole: *Perioada Octoihului*, care expune toate detaliile referitoare la săvârşirea serviciilor divine (Sf. Liturghie şi cele mai uzuale dintre Laudele bisericeşti: Vecernia şi Utrenia) de duminica, de sâmbăta şi din zilele de peste săptămână, la sărbătorile sfinţilor, ale Maicii Domnului, la Praznicele împărăteşti, în cazul în care acestea ar cădea duminica, aspecte legate de *Înaintepraznuire* şi *Odovanie*.

Secţiunea *Perioada Triodului* oferă toate indicaţiile necesare săvârşirii corecte a slujbelor divine din cele zece duminici, din cele nouă sâmbete ale aceste perioade, din zilele de rând din cursul săptămânii şi din Săptămâna Patimilor Mântuitorului, rânduiala Liturghiei darurilor înainte sfinţite, rânduielile deniilor din Săptămâna Mare şi cea a Acatistului

Buneivestiri. Remarcăm absența oricăror referiri la Denia Canonului celui Mare al Sf. Andrei Cretanul sau la citirea acestui Canon la Pavecerniţa din primele patru zile ale Postului Mare, rânduieli practicate doar în mânăstiri în acel timp şi consemnate în *Tipicul bisericesc* (1976).

Îndrumări cu privire la rânduiala slujbelor începând cu Praznicul Învierii Domnului, ne sunt prezentate în secţiunea *Perioada Penticostarului*, apoi serviciile divine din Săptămâna Luminată, duminicile Penticostarului, Înjumătăţirea şi Odovania Praznicului Învierii, Sâmbăta a şaptea după Paşti, a morţilor (moşii de vară), a sâmbetelor acestei perioade şi a zilelor de peste săptămână.

În *Bibliografie*, autorul enumeră douăsprezece lucrări pe care le-a utilizat în elaborarea manualului, pe lângă cărţile de cult.

Rânduielile Sf. Taine şi ale ierurgiilor (cuprinse în *Molitfelnic*), precum şi a slujbelor specifice mănăstireşti (Ceasuri, Pavecerniţă, Miezonoptică, Obedniţă – din *Ceaslov*) nu fac obiectul prezentei lucrări.

Lucrarea este un valoros instrument de lucru pentru preoţi, cântăreţi bisericeşti, studenţi în Teologie şi elevi seminarişti, remarcându-se prin claritate, logică şi concizie. Ea a servit până în prezent şi nădăjduim că o va mai face, ca manual pentru multe generaţii de săvârşitori ai actelor cultului divin public ortodox, la nivel parohial, în special din Transilvania, dar nu numai. Cu toate scăderile inerente, aşa cum cu smerenie mărturisea autorul în prefaţa ediţiei princeps – neînregistrându-se diferenţe de fond faţă de tipicul oficial al Bisericii Ortodoxe Române, *Tipic bisericesc*, Bucureşti, 1976 - cartea rămâne un document de Teologie practică mereu actual şi de mare utilitate.

DACIAN BUT-CĂPUŞAN

CRONICA FACULTĂȚII ÎN ANUL UNIVERSITAR 2009-2010

A. PERSONALUL DIDACTIC

1. Pr.prof.univ.dr. Alexandru Moraru
2. Pr.prof.univ.dr. Ioan-Vasile Leb
3. Pr.prof.univ.dr. Vasile Stanciu
4. Pr.prof.univ.dr. Valer Bel
5. Pr.prof.univ.dr. Stelian Tofană
6. Pr.prof.univ.dr. Ioan Chirilă
7. Prof.univ.dr. Constantin Măruţoiu
8. Prof. univ. dr. Mircea Gelu Buta,
9. Pr.conf.univ.dr. Dorel Man
10. Pr. conf. univ.dr. Ştefan Iloaie,
11. Pr.lect.univ.dr. Gheorghe Şanta
12. Pr.lect.univ.dr. Ioan Bizău
13. Pr. lect.univ.dr. Mircea-Marin Oros,
14. Pr.lect.univ.dr. Patriciu-Dorin Vlaicu
15. Pr. lect.univ.dr. Ioan Toader
16. Pr. lect. univ.dr. Gabriel-Viorel Gârdan
17. Lect.univ.dr. Radu Preda
18. Lect.univ.dr. Ana Baciu
19. Lect.univ.dr. Annamaria Baciu
20. Lect.univ.dr. Marcel-Gheorghe Muntean
21. Pr.asist.univ.drd. Grigore-Dinu Moş
22. Pr.asist.univ.drd.Cosmin Cosmuţa
23. Pr.asist.univ.drd.Cristian Sonea
24. Asist.univ.drd. Claudia-Cosmina Trif
25. Asist.univ.drd. Marius Ghenescu
26. Asist.univ.dr. Răzvan Alin Trifa
27. Asist.univ.drd. Adrian-Aurel Podaru

B. CONDUCEREA FACULTĂȚII

Pr.prof.univ. Ioan Chirilă - decan
Pr.prof.univ.dr. Valer Bel - prodecan
Pr.lect. univ. dr. Ştefan Iloaie - cancelar
Pr.prof.univ.dr. Alexandru Moraru - şef de catedră

---

* Documentar întocmit de Cosmin Trif, Nicolae-Dragoş Kerekes şi Dacian But-Căpuşan

C. PERSONAL DIDACTIC AUXILIAR

SECRETARIAT

Pr. Drd. Cosmin Vasile Trif - secretar şef Facultate
Mirela Neli Turc - secretar
Ec. Laura Cristina Vancea - secretar
Ec. Dorina Petronela Moga – administrator şef Facultate
Constantin Belei - informatician

BIBLIOTECA

Monica-Daniela Cismaş, până în 1 octombrie 2010
Emilia-Mariana Soporan

D. LICENȚIAȚII FACULTĂȚII

SESIUNEA FEBRUARIE 2010

TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ

1. Horváth N. Al. Nicolae
2. Pânzaru T. T. Mihai
3. Răduţ-Taciu I. Ilie
4. Rusan Al. Alexandru-Gabriel

TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ

1. Farcaş D. Andrei-Ioan

TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ CONSERVARE ŞI RESTAURARE

1. Belbe V. Vasile -Adrian

ARTĂ SACRĂ

1 Năsui G. Gavrilă
2 Vădean A. Andrei-Ionuţ

MASTERAT 2 SEMENTRE

TEOLOGIE ISTORICĂ-PRACTICĂ

1 Moldovan G. Gabriel-Dănuţ
2 Tat I. Ioan-Cristian

TEOLOGIE SISTEMATICĂ-BIBLICĂ

1 Gherman I. Irimie
2 Potra I. Ştefăniţă-Ionel
3 Măcelar C. Liviu-Alin

SESIUNEA IUNIE-IULIE 2010

TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ

1. Abrudan V. Vasile-Marius
2. Beldean I. Ioan-Alexandru
3. Big P. Adrian-Nelu
4. Bogdan S. Daniel
5. Bojor I. Florin-Ioan
6. Buş V. Sorin-Viorel
7. Căprar I. Claudiu-Vasile
8. Căpuşan I. Ioan
9. Cotuţiu M.O. Alexandru-Ovidiu
10. Dedean I. Mihai-Ioan-Alin
11. Duma V. Raul-Vasile
12. Farcaş D. Andrei-Ioan
13. Farcaş Al. Alexandru-Florin
14. Galben Şt. Marius-Ştefan
15. Goga D. Dan-Marius
16. Gretinuc G. Gavril-Ioan
17. Grosu Gh. Horia
18. Hârţ Gh. Ioan - Sebastian
19. Hotico V. Lucian-Vasile
20. Iclodean A. Florin-Ioan
21. Ignat T. Florin
22. Iloaie P. Petru
23. Laza I. Andrei-Ionuţ
24. Login I. Cristian-Cezar
25. Manea V. Petru-Bogdan
26. Marga I. Grigore-Simion
27. Matei V. Vasile-Ciprian
28. Mătieş G. Gavril-Victor
29. Moldovan G. Florin
30. Moldovan V. Rareş-Cosmin
31. Mureşan N. Nicolae
32. Mureşan N. Romeo-Niculae
33. Negru V. Vasile-Florin
34. Noje L. Gabriel-Alexandru
35. Nosa I. Ionuţ
36. Păcurari I. Ioan
37. Paşca M. Florin-Mihai
38. Platon M. Alexandru
39. Pop I. Sebastian
40. Pop M. Andrei-Marius
41. Rădăcină T. Sergiu
42. Rojneac V. Vasile
43. Rus V. Daniel
44. Rusu V. Vasile
45. Sigartău S. Ioan-Marius
46. Simisdean A. Avram
47. Simuţ D.I. Sergiu-Sebastian-Teofil
48. Şinca T. Florin-Ciprian
49. Sîrb P. Andrei-Daniel
50. Sprid I. Alexei
51. Todeancă P. Paul-Ionuţ
52. Toma I. Adrian
53. Turcan C. Nicuşor
54. Vamoş C. Sandro-Vicenţiu
55. Vidican Al. Emanuel-Cristian
56. Zdroba M. Florian-Mircea

TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ

1. Bancoş V. Brian
2. Berindei P. Adriana-Nicoleta
3. Buiga I. Mihaela
4. Crişan L. Diana-Florina
5. Crişan L. N. Daniela-Laura
6. Dumbrăveanu Ecaterina
7. Ostafi Carmen
8. Potra H. O. Anamaria
9. Prodan Ionela-Valeria
10. Russu Mihaela-Maria

TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ - ASISTENȚĂ SOCIALĂ

1. Irimiaş T. V. Loredana-Delia
2. Suciu S. Alina-Natalia

TEOLOGIE ASISTENȚĂ SOCIALĂ

1. Aitonean S. Adriana-Luminiţa
2. Candrea V. Ionela
3. Coldea A. Roxana-Oana
4. Cristurean S. Iulia-Teodora
5. Cuciovan A. Cristina-Roxana
6. Cuciovan A. Vlad-Vasile
7. Gîdileanu D. Marius
8. Grec T. Alina-Maria
9. Lucăcel P. Petronela-Valentina
10. Paşca A. Aurel
11. Petre Al. Adriana
12. Petreţchi V. Andrea
13. Rus N. Crina-Victoria
14. Savu I. Ioan-Florin
15. Sălvan I. Anamaria
16. Sîmbouan V. Ioana-Cosmina
17. Ungureanu V. Costel

ARTĂ SACRĂ

1. Conţ G. Nicolae
2. Giurgiu I. George
3. Hagiu F. Adriana-Nicoleta
4. Kiraly D. Mariana-Mirela
5. Lazar V. Maria-Monica
6. Leşe V. Marius-Dan
7. Niculescu A. Carmen
8. Orăştean V. Carmen-Ramona
9. Petrovici Al. Tudor-Alexandru
10. Platon I. Ana
11. Rotar N. Ruslan
12. Stănescu M. Mariana
13. Tomoş Gh. Eugenia
14. Vitan I. Ecaterina

MASTERAT 2 SEMENTRE

TEOLOGIE ISTORICĂ-PRACTICĂ

1. Covalciuc Gh. Larisa
2. Crencea P. Daniel
3. Vărărean I. Victor

TEOLOGIE SISTEMATICĂ-BIBLICĂ

1. Dancu C. Constantin
2. Matei V. Bogdan-Ionuţ
3. Vlădău V. Radu-Vasile

TEOLOGIE-CULTURĂ

1. Belea Gh. Gheorghe-Bogdan
2. Benţa V. Dan
3. Bobotan M.Gh. Monica
4. Merca M. Călin-Marin

MASTERAT 4 SEMENTRE

ORTODOXIE ROMÂNEASCĂ ŞI VIAŢĂ LITURGICĂ

1. Dărăban M. Alexandru
2. Login I. Cristian-Cezar
3. Marinică I. Carmen

DOCTRINĂ ŞI HERMENEUTICĂ CREŞTIN-ORTODOXĂ

1. Vlaşin D. Arghir

PASTORAŢIE ŞI DUHOVNICIE

1. Coroian S. Marcel-Daniel
2. Ficior I. Călin-Felician
3. Georgiu F. Ioan-Cornel
4. Mărcăşan V. Bogdan-Vasile
5. Moldovan A. Andrei-Tudor
6. Moldovan V. Răzvan-Cornel
7. Nicolaie S. Eugen-Simion
8. Oţelea I. Georgică
9. Prisecari M. Andrei

ARTĂ SACRĂ

1. Agachi P.Ş. Alexandru-Matei
2. Cioca V.R. Tudor-Călin
3. Cotuna P. Angelica-Florica
4. Leuce J.Călin-George
5. Nicolae M. Lidia-Clarissa
6. Oltean P. Florentina-Maria
7. Pol Al. Cosmin
8. Vaida V. Andreea-Iulia

E. ASPECTE DIN ACTIVITATEA FACULTII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN CLUJ-NAPOCA ÎN ANUL UNIVERSITAR 2009-2010

CONFERINŢE INTERNAŢIONALE:

În perioada 27 iulie – 3 august 2009 a avut loc la Cluj-Napoca a 39 - a Conferinţă a Asociaţiei „Prietenia Ecumenică Internaţională”, cu t*ema: “Cer nou şi pământ nou”* în organizarea International Ecumenical Fellowship, împreună cu Facultatea de Teologie Ortodoxă. Au fost prezenţi peste 200 de participanţi de confesiune ortodoxă, catolică, protestantă şi anglicană din nouă ţări europene.

În perioada 5-8 noiembrie 2009 s-a desfăşurat simpozionul internaţional al Facultăţii de Teologie Ortodoxă: *Revelaţii ale unităţii la Sfinţii Părinţi capadocieni*. Au prezentat comunicări cadre didactice universitare din Sibiu, Iaşi, Oradea, Alba-Iulia, Piteşti, Institutul Teologic Protestant din Cluj-Napoca, dar şi din Grecia şi Germania.

În zilele de 27 şi 28 noiembrie 2009 Centrul de Studii Biblice al UBB a organizat Simpozionul internaţional: *Charismatic and Institutional*

Ministerium in the Scriptures. Din partea facultăţii noastre au prezentat comunicări: Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă, Pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană şi Dr. Georgel Rednic.

CONFERINȚE NAȚIONALE

În perioada 25-26 mai 2010 s-a desfăşurat la Cluj-Napoca, Universitas Student House, Al III-lea Colocviu Naţional de Teologie Dogmatică Ortodoxă, cu tema: *Revelaţie, dogmă şi spiritualitate în perspective misiunii Bisericii*. Au participat cu comunicări 14 cadre didactice de la Facultăţile de Teologie din Cluj-Napoca, Bucureşti, Sibiu, Arad, Alba-Iulia, Oradea, Constanţa, Craiova, Piteşti. La deschiderea manifestării au luat cuvântul P. S. Sa Episcop-Vicar Irineu Bistriţeanul şi Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă, decanul Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Unul dintre referenţi a fost Conf. univ. dr. Adrian Lemeni, Secretar de Stat pentru Culte. Organizatori au fost: Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, prodecanul Facultăţii şi Pr. asist. univ. drd. Cristian-Sebastian Sonea.

În zilele de 31 mai şi 1 iunie 2010 a avut loc la Bistriţa, în organizarea Facultăţii noastre şi a Primăriei municipiului Bistriţa al nouălea Seminar ortodox de medicină şi teologie: *Provocările bioeticii creştine în era noilor tehnologii medicale*.

În zilele de 17 şi 18 iunie 2010 a avut loc Primul Simpozion Naţional de Muzică bisericească: *Preotul muzician Dimitrie Cunţanu (1837-1910). Omul şi epoca sa*, organizat de Facultate. Au susţinut comunicări 25 de cadre didactice de la Facultăţile de Teologie şi Seminariile teologice din ţară, dar şi de la Academiile şi Facultăţile de Muzică. De asemnea în cadrul manifestărilor a avut loc, în prezenţa Î. P. S. Andrei, Arhiepiscopul Alba-Iuliei, P. S. Visarion, Episcopul Tulcii şi P. S. Vasile Someşanul, lansarea primului Anastasimatar din Transilvania, autor Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, *Anastasimatarul sau Cântările Vecerniei de sâmbătă seara şi ale Utreniei de duminică dimineaţa, compuse şi fixate pe notaţie liniară după melodiile celor opt glasuri bisericeşti, notate de preotul Dimitrie Cunţanu*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2010 şi a portretului preotului muzician Dimitrie Cunţanu, autor Asist. univ. drd. Marius Ghenescu.

SESIUNI DE COMUNICĂRI

În perioada 27-29 aprilie 2010 s-a organizat Sesiunea de comunicări nivel Licenţă şi Master, Ediţia a III-a, având ca temă:*Credinţă şi istorie. Simbolul niceo-constantinopolitan. Autocefalia şi patriarhatul Bisericii Ortodoxe Române*. Au prezentat comunicări 14 studenţi nivel licenţă şi 6 nivel master, îndrumaţi de 8 cadre didactice.

În perioada 2-4 iunie 2010 s-a desfăşurat a treia ediţie a sesiunii de comunicări a doctoranzilor Facultăţii cu tema: *Învăţătura de credinţă ortodoxă şi plinirea organizatorică a Bisericii Ortodoxe Române. Doctrină, istorie, actualitate, mărturisire.*

CONFERINŢE ALE INVITAŢILOR STRĂINI:

Prof. univ. dr. Adolf Martin Ritter, de la Universitatea Rupreckt-Karl din Heidelberg, dr. Honoris causa al Facultăţii noastre a susţinut cursul: *Sf. Vasile cel Mare promotor al asistenţei sociale*, în data de 20 octombrie 2009.

În zilele de 11 şi 12 noiembrie 2009, Centrul de Bioetică a fost gazda unei serii de conferinţe:

1. Ioan Chirilă – *Persoană, comunicare şi transformare (între exces şi cumpătare)*
2. Maria Aluaş - *Cetăţenie şi participare privind persoanele cu dizabilităţi*
3. Elena Colombetti – *Transformări în medicină şi autoînţelegerea omului*
4. Alessio Musio – *Relaţia medic-pacient verificată în consensul informat*

În acest cadru a fost lansată şi cartea cu titlul: *Eutanasia. Desprte moarte şi despre alte lucruri*, autor Adriano Pessina.

Joi, 19 noiembrie 2009 părintele profesor Miguel de Salis Amaral dela Universitatea Pontificală Santa Croce din Roma, a susţinut cursul *Eclesiologia lui George Florovsky*, adresat studenţilor, masteranzilor şi doctoranzilor. În prezenţa sa a fost lansată cartea ce-l are ca autor, intitulată: *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov şi Florovsky*, apărută recent în limba română, la Editura Presa Universitară Clujeană, sub egida Centrului de Studii Ecumenice şi Interreligioase al Universităţii „Babeş-Bolyai", sub îngrijirea Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb şi Pr. lect. univ. dr. Gabriel Gârdan.

În zilele de 26 şi 27 aprilie 2010 s-a desfăţurat Cursul-seminar cu titlul: *De la comunism la consumism. Aspecte etice şi morale* susţinut de P. Mag. Franz Gassner SDV de la Universitatea din Viena în trei sesiuni intensive de lucru : *Introducere în aspectele etice ale consumului personal şi colectiv. Problematica ecologică în contextul eticii consumului, Bunăstare, consum şi înfrânare în literatura patristică. Exemplu şi comentariu de text: Prima omilie despre post a Sfântului Vasile cel Mare, Dezvoltare, solidaritate, risipă în magisteriul actual. Exemplu şi comentariu de text: Enciclica Caritas in veritate a papei Benedict XVI.* Moderatori au fost: Pr. conf. univ. dr. Ştefan Iloaie şi Lect. univ. dr. Radu Preda

Pr. prof. dr. Yves Marie Blanchard de la Institutul Catolic din Paris a susţinut marţi 18 mai 2010 în cadrul Facultăţii conferinţa cu titlul: *La lumière*

dans la Bible: Théologie du vitrail. În aceeaşi zi oaspetele francez a susţinut o conferinţă cu titlul: *Bine sau adevăr. Elemente de Teologie morală ioaneică* la Centrul de Bioetică al UBB.

SUSŢINERI TEZE DE DOCTORAT ÎN TEOLOGIE:

- 23 septembrie 2009 Pr. Achim Sărăşan: *Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) şi actualitatea lui*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, la specializarea Istorie bisericească universală.

- 25 mai 2010 Mihai Floroaia: *Inchiziţia între mit şi realitate* a d-lui Mihai Floroaia, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, la specializarea Istorie bisericească universală.

- 30 iunie 2010: pr. Anton Savelovici: *Consecinţele dogmatice ale diferenţelor de fond dintre ediţia jubiliară a Sfintei Scripturi şi ediţia "Cornilescu"*, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan I. Ică, la specializarea Teologie fundamentală şi dogmatică.

ALTE EVENIMENTE:

În cadrul manifestărilor legate de aniversarea a 90 de ani de la inaugurarea Universităţii româneşti din Cluj, duminică 27 septembrie 2009 a avut loc concertul aniversar al formaţiunilor artistice ale Universităţii Babeş-Bolyai, între care şi Corala reunită a Teologiilor, dirijori: Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, lect. univ. drd. Alexandru Suciu şi lect. univ. dr. Péter Éva.

Luni, 28 septembrie 2009 a avut loc deschiderea oficială a anului academic 2009-2010. A fost săvârşită Sf. Liturghie urmată de slujba de Te-Deum în catedrala mitropolitană. P. S. Episcop-Vicar Irineu Pop-Bistriţeanul a rostit apoi un scurt, dar bogat cuvânt de învăţătură. Cursul inaugural *Durerea din trup, cale spre slava din ceruri: dimensiunea morală a suferinţei* în Aula Nicolae Ivan a fost susţinut de Pr. conf univ. dr. Ştefan Iloaie.

În cadrul Forumului Universitar Clujean, a avut loc joi, 19 noiembrie 2009 conferinţa "Teologie ortodoxă transilvăneană" susţinută de Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă, decanul Facultăţii

În perioada 30 noiembrie-6 decembrie 2009 s-a desfăşurat Săptămâna Facultăţii, cu următorul program:

– luni 30 noiembrie Sf. Liturghie la catedrala mitropolitană, Seară Sf. Andrei– coordonator Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă, mrd. Matei Agachi – *Sf. Ap. Andrei în iconografie*. Microconcert al corului Facultăţii, dirijor Drd. Ionuţ Arderean,

– miercuri 2 decembrie: *Misiune şi apostolat – Justinian Patriarhul/ Liviu Stan*, Pr. asist. drd. Cristian Sonea,

– joi 3 decembrie parastas pentru Arhiepiscopul Teofil, demisolul catedralei, vernisajul expoziţiei: *Pentru îngerul meu*, coordonator Asist. univ.

Claudia Trif, realizator Carmen Gavriluţă, *Seară Constantin Scouteris/Ioannis Zizioulas*– Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, conferinţă Philippe Harnoncourt: *Sfânta Treime în iconografia ortodoxă, romano-catolică şi unitariană*, seară duhovnicească ASCOR,

– vineri, 4 decembrie: Sf. Liturghie, parastas pentru Arhiepiscopul Teofil (mânăstirea Nicula), masă rotundă: *Mărturisire în vremi de secularizare, forme de acomodare la mediul pastoral contemporan*, proiectare de grant pe teme pastorale,

– sâmbătă 5 decembrie ora 10 - *Dumitru Stăniloae, Ortodoxie şi românism*, coordonator Pr. conf. univ. dr. Ştefan Iloaie.

Joi, 10 decembrie, în Aula Facultăţii, „Nicolae Ivan" a avut loc lansarea volumului: *Arhiepiscopul Teofil - 100 de ani de la naştere*, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2009, ediţie îngrijită de Pr. Ioan Chirilă. Au luat cuvântul P. S. Sa Episcop-Vicar Irineu Bistriţeanul şi Pr. Iustin Tira, vicar administrativ al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului.

Luni, 14 decembrie 2009, Facultatea de Teologie Ortodoxă împreună cu echipa Anghelos şi în colaborare cu Casa de Cultură a Studenţilor din Cluj-Napoca a organizat proiectul intitulat: *Rugăciune şi Crăciun pentru copii*, au luat cuvântul: P. S. Sa Episcop-Vicar Vasile Someşanul, Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă, decanul Facultăţii, Pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană, cu referatul: *Medicina şi Teologia în context contemporan*. Corul Facultăţii, dirijat de Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu a susţinut un concert de colinde, iar studenta Carmen Gavriluţă a prezentat comunicarea: *Naşterea Domnului în iconografie*.

Cu ocazia hramului Facultăţii de Teologie Ortodoxă, vineri, 29 ianuarie a avut loc manifestarea cultural-artistică *Bocetul şi cântecele de trecere la români*, coordonator Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu. Au luat cuvântul: prof Gelu Furdui, redactor Radio Cluj, asist. univ. Alina Stan şi asist. univ. Cosmin Verde de la Academia de Muzică Gheorghe Dima din Cluj-Napoca, Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă, decanul Facultăţii. Au concertat: Ansamblul de muzică tradiţională „Icoane", Maria Leşe, solist de muzică populară, redactor Radio Renaşterea şi Victoria Măierean, rapsod popular. Sâmbătă 30 ianuarie în catedrala mitropolitană s-a săvârşit Sf. Liturghie, urmată de Te-Deum. A slujit P. S. Sa Irineu Bistriţeanul. La parohia Sf. Vasile cel Mare din Cluj-Napoca vercernia cu acatistul Sf. Trei Iararhi.

În ziua de 2 martie 2010 P. S. Sa. Irineu Bistriţeanul a susţinut în cadrul Centrului de Bioetică conferinţa cu tema: *Omul ca existenţă personală şi valoarea lui*.

La Facultatea de Ştiinţe Economice şi Gestiunea Afacerilor a avut loc în perioada 30 martie-15 aprilie 2010 expoziţia *Icoanele Învierii Domnului*, coordonator lect. univ. dr. Marcel-Gheorghe Muntean.

Joi, 29 aprilie 2010 în cadrul Centrului de Bioetică, Pr. lect. univ. dr. Ioan Bizău a susţinut conferinţa cu titlul: *Moaştele sfinţilor – semen progetice ale trupurilorpnevmatizate*.

În perioada 18-20 mai s-a desfăşurat la mânăstirea Tismana, în organizarea Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Craiova împreună cu Mitropolia Olteniei, Simpozionul Naţional Studenţesc cu tema: *Fundamentele biblice ale Crezului niceo-constantinopolitan*. Din partea facultăţii noastre au participat trei studenţi.

Marţi 15 iunie 2010 Prof. Dr. Nicolae Mazilu a susţinut în cadrul Centrului de Bioetică conferinţa cu titlul: *Ştiinţa ca ispită*.

În perioada 30 iunie-13 iulie 2010 s-au desfăşurat sub egida facultăţii cursurile pastorale şi de îndrumare misionară a clerului, seria a 95-a, încheiate cu examene scrise şi orale. Au participat 60 de preoţi din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului şi Clujului, Episcopia Oradiei, Episcopia Maramureşului şi Sătmarului, Episcopia Sălajului şi Arhiepiscopia Sucevei şi Rădăuţilor la cursurile pentru definitivat şi gradul II profesional.

În data de 5 iulie a avut loc colocviul de admitere pentru obţinerea gradului profesional I. Au participat 65 de preoţi din eparhiile amintite.

În perioada 22-24 august 2010 s-a desfăşurat la sediul Facultăţii examenul de definitivat în învăţământ pentru cadrele didactice din învăţământul preuniversitar, disciplina Religie ortodoxă. Au participat 35 de candidaţi din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului şi Clujului, Arhiepiscopia Alba-Iuliei, Arhiepiscopia Sucevei şi Rădăuţilor, Arhiepiscopia Romanului şi Bacăului, Episcopia Maramureşului şi Sătmarului, Episcopia Sălajului, Episcopia Devei şi Hunedoarei.

În zilele de 25 şi 26 august a. c. a avut loc la Facultatea noastră examenul pentru obţinerea gradului didactic II pentru cadrele didactice din învăţământul preuniversitar, disciplina Religie ortodoxă. Au participat 24 de candidaţi din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului şi Clujului, Arhiepiscopia Sucevei şi Rădăuţilor, Arhiepiscopia Argeşului şi Muscelului, Episcopia Maramureşului şi Sătmarului, Episcopia Devei şi Hunedoarei.

F. ACTIVITATEA ŞTIINŢIFICĂ, PASTORALĂ ŞI CULTURALĂ A CADRELOR DIDACTICE

PR. PROF. UNIV. DR. ALEXANDRU MORARU – ŞEF DE CATEDRĂ –

I. Activitatea didactică

1. *Curs de licenţă*: *Probleme fundamentale de Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (anul I, semestrul I) şi: *Spiritualitate românească în mileniul I* (anul I, semestrul II);

2. *Curs de licență: Istoria Bisericii Ortodoxe Române (de la 1701 – astăzi)* (anul II, semestrul I);

3. *Curs master*: *Secția*

a. *Ortodoxie românească şi viață liturgică*, cursul: *Isihasmul în ortodoxia românească* (anul I, semestrul I) şi: *Credință şi spiritualitate bizantină* (anul II, semestrul II);

b. *Doctrină şi hermeneutică creştină ortodoxă*; cursul: *Isihasmul în ortodoxia românească* (anul I, semestrul I);

c. *Artă sacră – Conservarea, restaurarea şi crearea bunurilor culturale*; cursul: *Isihasmul în ortodoxia românească* (anul I, semestrul I) şi: *Credință şi spiritualitate bizantină* (anul I, semestrul II).

II. Activitatea ştiințifică

a. *Studii*

1. *Protopopiatul Ortodox Cetatea de Piatră – Chioar între anii 1881–1921. Unități administrative bisericeşti, suflete, clerici şi credincioşi* în vol. „Pe urmele trecutului Profesorului Nicolae Edroiu la 70 de ani" (coordonatori: Susana Andea, Ioan-Aurel Pop; secretar de redacție: Alexandru Simon), Cluj-Napoca, Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, 2009, p. 551–578.

2. *Viața şi activitatea Arhiepiscopului Teofil Herineanu (1909–1992)*, în vol. „Arhiepiscopul Teofil Herineanu – 100 de ani de la naştere" (Ediție îngrijită de Pr. Ioan Chirilă), Cluj-Napoca, Editura Renaşterea, 2009, p. 19–76.

3. *Revista Teologică din Sibiu în spiritualitatea transilvană* (studiu introductiv) la Valeria-Gemma Moraru, *Revista Teologică. Organ pentru ştiință şi viață bisericească (1907–1916; 1921–1947) – Indice bibliografic* –, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, p. 11–25.

4. *La contribution du clergé et des croyants à la reconnaisance de l'Autocéphalie et à la promovation au rang de patriarcat de l'Église Orthodoxe Roumanie*, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Ortodoxa", LV (2010), nr. 1, p. 53–63.

5. *Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei (1359) – receptată în istoriografia românească*, în vol. „Istorie bisericească, misiune creştină şi viață culturală", vol. II, Galați, Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, 2010, p. 306–334.

6. *Protopopiatul Ortodox Român Trei Scaune (1881–1921). Unități administrative bisericeşti, suflete, clerici şi credincioşi* (în colaborare cu Pr. Asis. Drd. Cosmin Cosmuța), în vol. „Profesioniştii noştri 1. Ana Grama la 70 de ani", Sf. Gheorghe, Editura Carpatica, „Sf. Gheorghe", 2010, p. 193–224.

b. *Prefeţe, mărturisiri, recenzii*

1. *Mărturisire*, la vol.: Marin-Marius Truiculescu, *Cuvântul vocal profesionist. Respiraţia corectă, tehnica de emisie şi interpretarea nuanţată pentru toate genurile de cânt, de la cântul bisericesc la cel de operă*, Cluj-Napoca, Editura Gedo, 2009, p. 19 şi 276.

2. Recenzie la *Studia Basiliana* I, II, II; Bucureşti, Editura Basilica a Patriarhiei Române în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Ortodoxa", LIV (2009), p. 259–260.

3. Recenzie la: Florin Bengean, *Filantropie şi asistenţă socială în activitatea Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania în perioada 1868–1991*. Tg. Mureş, Editura Ardealul, 2009, 401 p. + 6 p. il., în: „Anuar XII", 2008–2009, Universitatea „Babeş-Bolyai", Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, 2010, p. 499–500

c. *Coordonator – teze de doctorat*

1. Pr. Petru I. Pinca, *Istoricul Episcopiei Armatei (cu sediul la Alba Iulia), 1921–1948*, 30 septembrie 2010.

d. *Coreferent – teze de doctorat*

1. Nelu Alexandru Hales, *Bizantinologia românească de la origini până astăzi. Reprezentanţi. Opere. Evaluare*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu – membru corespondent al Academiei Române, Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul", Universitatea Bucureşti, 2010.

2. Pr. Marcel C. Cojocaru, *Spiritualitate şi cultură în Ţările Române în sec. XV–XVI*, sub îndrumarea Acad. Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu, Bucureşti, 2010.

3. Pr. Dan Melenti, *Structuri bisericeşti româneşti din comitatul Turda. Protopopiate, parohii, filii. 1850–1900*, sub îndrumarea D-lui Dr. Dumitru Suciu, CP I, Institutul de Istorie „George Barițiu", Cluj-Napoca, Filiala Academiei Române, 2010.

4. Florin Bogdan, *Preţul de achiziţie al cărţii româneşti din Transilvania în secolele XVI–XVIII*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Eva Mârza, Universitatea „1 Decembrie 1918", Alba-Iulia, 2010.

5. Vasile V. Silviu Muntean, *Istoricul Protopopiatului Ortodox din Sighişoara până în secolul al XIX-lea*, sub îndrumarea Acad. Prof. Univ. Dr. Nicolae Edroiu, Facultatea de Istorie şi Filosofie, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, 2010.

e. *Alte activităţi culturale – bisericeşti*

29 noiembrie 2009 – a participat la deschiderea manifestărilor didactice ale Săptămânii Facultăţii noastre; a fost prezentată tema: *Sfântul Apostol Andrei în iconografia creştină*; Concert de colinde din partea Corului Facultăţii noastre, instruit de Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu.

18 mai 2010 – a participat, în calitate de îndrumător ştiinţific, la sus-

ţinerea lucrării de gradul I, cu tema: *Istorie şi spiritualitate – mănăstirile din Ţara Făgăraşului*, de Prof. de Religie Cecilia Năpar, din oraşul Victoria, jud. Braşov.

2 iunie 2010 – a participat la Simpozionul intitulat: *Instituţionalizarea cercetărilor privind istoria Transilvaniei la Cluj după Primul Război Mondial*, în cadrul „Zilelor Academiei Clujene", Ediţia 2010, Cluj-Napoca, în „Aula Ferdinand", str. Napoca, nr. 11; în după amiaza aceleiaşi zile a participat la *Sesiunea de comunicări – nivel doctorat*, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, Ediţia a II-a, cu genericul: „Învăţătura de credinţă ortodoxă şi plinirea organizatorică a Bisericii Ortodoxe Române. Doctrină, Istorie, Actualitate, Mărturisire", în Aula Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (care s-a ţinut între 2–4 iunie 2010).

25–30 iunie 2010 – a participat la examenele de licenţă şi la susţinerea lucrărilor de masterat de la facultatea noastră.

1–14 iulie 2010 – a participat la cursurile misionar – pastorale pentru preoţi în vederea obţinerii de grade preoţeşti (definitivat, gradul II şi gradul I).

15–22 iulie 2010 – a făcut o vizită de studii în Suedia, la invitaţia Înalt Prea Sfinţitului Părinte Episcop Dr. Macarie Drăgoi al Europei de Nord.

f. *Simpozioane, Conferinţe*

5–8 noiembrie 2009 – a participat la Simpozionul internaţional cu genericul: „Revelaţii ale Unităţii la Sfinţii Părinţi Capadocieni" (organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca); a susţinut comunicarea: *Sfântul Vasile cel Mare şi creştinismul daco-roman din nordul Dunării*.

27 aprilie 2010 – a ţinut comunicarea: *Autocefalie, independenţă şi unitate naţională*, la Sediul Asociaţiei „Vatra Românească" din Cluj-Napoca.

17 iunie 2010 – a participat la Simpozionul naţional cu genericul: „Preotul Dimitrie Cunţanu (1837–1910). Omul şi epoca sa" (organizat de Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu), în Aula Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca şi a susţinut comunicarea: *Şcolile de cântăreţi bisericeşti din Eparhia Clujului*.

18 iulie 2010 – a susţinut în cadrul Parohiei „Adormirea Maicii Domnului" din Stockholm – Suedia conferinţa: *Comuniune şi responsabilitate în Biserica Ortodoxă Română. Autocefalie şi Patriarhat (125 de ani şi 85 de ani de la înfăptuirea lor)*.

III. Misiune şi Pastoraţie

A săvârşit Sfânta Liturghie în toate duminicile şi sărbătorile anului bisericesc; în cele de mai jos sunt menţionate numai Sfintele Liturghii şi Vecerniile la care a şi predicat; de la *1 ianuarie 2009* – a fost numit preot slujitor cu 1/2 normă la biserica „Schimbarea la Faţă", Cluj-Napoca.

11 octombrie 2009 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Fericiri* (II).

14 octombrie 2009 – a săvârşit Sfânta Liturghie în sobor, în Parohia „Cuvioasa Paraschiva" din Feleac, jud. Cluj şi a predicat despre: *Iertarea creştină*.

18 octombrie 2009 – la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Fericiri* (III).

25 octombrie 2009 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica parohială din Luna de Sus, jud. Cluj şi a predicat despre: *Iubire şi iertare*, a săvârşit apoi, în fruntea unui sobor de preoţi Sf. Taină a Cununiei pentru dr. Dacian But-Căpuşan şi Livia Veronica Pintea şi a rostit un cuvânt de învăţătură; la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Fericiri* (IV).

1 noiembrie 2009 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Mântuirea credinciosului creştin*; la Vecernia de la aceeaşi biserică a predicat despre: *Fericiri* (V).

15 noiembrie 2009 – la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Tradiţia apostolică şi tradiţia bisericească*.

22 noiembrie 2009 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Sinoadele ecumenice şi Simbolurile de credinţă*; la Vecernia de la aceeaşi biserică a predicat despre: *Întreita putere a Mântuitorului dăruită Apostolilor şi urmaşilor lui în Biserică*.

29 noiembrie 2009 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica parohială din comuna Baciu, jud. Cluj (în misiune cu studenţii teologi) şi a predicat despre: *Însuşirile lui Dumnezeu*; la Vecernia de la „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Fiinţa lui Dumnezeu*.

30 noiembrie 2009 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Viaţa şi activitatea Sf. Apostol Andrei*; la Vecernia de la aceeaşi biserică a citit şi *Acatistul Sf. Apostol Andrei*.

20 decembrie 2009 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Părinţii după Trup ai Mântuitorului Iisus Hristos*.

26 decembrie 2009 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Minunea Naşterii Domnului*; la Vecernia de la aceeaşi biserică a predicat despre: *Colinda de inspiraţie biblică*.

1 ianuarie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu P.S. Episcop-vicar, Dr. Irineu Pop Bistriţeanul la Mănăstirea „Acoperământul

Maicii Domnului" din Floreşti, jud. Cluj; la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Semnificaţia zilei de 1 Ianuarie*.

3 ianuarie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Botezul lui Ioan şi Botezul Mântuitorului Iisus Hristos*.

6 ianuarie 2010 – la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Predica Sfântului Ioan Botezătorul la râul Iordanului*.

10 ianuarie 2010 – la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Articolul III din Simbolul de credinţă: „Şi întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu…"*.

24 ianuarie 2010 – la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Cinstirea cea mai înaltă adusă Maicii Domnului*.

30 ianuarie 2010 – a slujit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu P.S. Episcop-Vicar Irineu, în Catedrala mitropolitană ortodoxă din Cluj-Napoca; la Vecernia de la biserica „Sfântul Vasile cel Mare" din Cluj-Napoca (însoţit de studenţii facultăţii noastre) a predicat despre: *Elemente ce i-au unit pe Sfinţii Trei Ierarhi*.

31 ianuarie 2010 – a slujit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu P.S. Episcop-Vicar Irineu, la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca; la Vecernia de la aceeaşi biserică a predicat despre: *Lucrarea de mântuire începută de Fiul lui Dumnezeu*.

7 februarie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Venirea a doua a Domnului şi judecata universală*; la Vecernia de la aceeaşi biserică a predicat despre: *Explicarea cuvintelor din Crez: „… Şi a pătimit şi s-a îngropat…"*.

14 februarie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Postul trupesc şi postul spiritual*; la Vecernia de la aceeaşi biserică a predicat despre: *Însemnătatea Învierii Domnului pentru mântuirea noastră*.

28 februarie 2010 – la Vecernia de la „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Duhul Sfânt este de o fiinţă cu Tatăl*.

7 martie 2010 – la Vecernia de la „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Prezenţa lucrării Sfântului Duh în noi oamenii*.

21 martie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la Mănăstirea Nicula (în misiune) şi a predicat despre: *Din păcătoşi, prin căinţă pe calea izbăvirii*; la Vecernia din aceeaşi zi, de la „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Viaţa în Hristos*.

25 martie 2010 – la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-

Napoca a predicat despre: *Maica Domnului – ocrotitoarea creştinilor*.

28 martie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Căinţă şi îndreptare*; la Vecernia de la aceeaşi biserică a predicat despre: *Articolul X din Simbolul de credinţă: „Şi într-una Sfântă, Sobornicească şi Apostolească Biserică"*.

2 aprilie 2010 – în cadrul Slujbei Prohodului din Joia Mare, de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Patimile Domnului ne-au câştigat mântuirea veşnică*.

11 aprilie 2010 – la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Numirile date Bisericii*.

18 aprilie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Rolul femeii în viaţa creştină*; la Vecernia de la aceeaşi biserică a predicat despre: *Rânduiala Tainei Sfântului Botez şi a Sfântului Mir*.

25 aprilie 2010 – la Vecernia de la „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Taina Spovedaniei şi a Sfintei Împărtăşanii*.

2 mai 2010 – la Vecernia de la „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Taina Cununiei şi a Sf. Maslu*.

9 mai 2010 – la Vecernia de la „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Cinstirea Sfinţilor*.

16 mai 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Rugăciunea lui Iisus*; la Vecernia de la aceeaşi biserică a predicat despre: *Cinstirea Icoanelor, a Moaştelor şi a Sfintei Cruci*.

6 iunie 2010 – la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Nădejdea creştină*.

17 iunie 2010 – la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Rugăciune*.

24 iunie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Sfântul Ioan Botezătorul – model de viaţă duhovnicească*.

27 iunie 2010 – la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Rugăciunea Domnească* (I).

29 iunie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel – propovăduitori ai Sfintei Evanghelii prin cuvânt şi faptă*.

11 iulie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca şi a predicat despre: *Păcatul – motiv de orbire sufletească*; la Vecernia de la aceeaşi biserică a predicat despre: *Rugăciunea Bisericii şi foloasele ei*.

18 iulie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu Prea

Sfinţitul Părinte Episcop Dr. Macarie Drăgoi al Europei de Nord, la biserica „Adormirea Maicii Domnului" din Stockholm – Suedia (Pr. Gh. Borca) şi a predicat despre: *Înmulţirea pâinilor – prefigurarea Sfintei Euharistii*.

20 iulie 2010 – a săvârşit Sfânta Euharistie în sobor la biserica din Göteborg – Suedia (pr. Paroh Drd. Culai Enache) şi a predicat despre: *Sfântul Prooroc Ilie – model de credinţă, rugăciune şi slujire religios-morală*.

25 iulie 2010 – a slujit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu Î.P.S. Arhiepiscop şi Mitropolit Iosif Pop al Europei Occidentale şi Meridionale, cu Prea Sfinţitul Episcop-Vicar Vasile Someşanul şi un număr de 50 de preoţi şi diaconi, la Parohia „Sfinţii Trei Ierarhi" şi „Sfânta Treime" din comuna Feldru, jud. Bistriţa-Năsăud; după-amiază, la ora 15^{00} a săvârşit în sobor, în frunte cu P.S. Episcop-Vicar Vasile Someşanul (de faţă fiind şi Î.P.S. Arhiepiscop şi Mitropolit Bartolomeu), sfinţirea Crucii monumentale de pe lângă Mănăstirea Piatra Fântânele, din acelaşi judeţ.

1 august 2010 – la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Ierurgii*.

4 august 2010 – a săvârşit în sobor, în frunte cu Î.P.S. Arhiepiscop şi Mitropolit Serafim Joantă al Europei Centrale şi de Nord şi cu P.S. Episcop-Vicar Vasile Someşanul, Sfinţirea Sfintei Cruci, de pe locul vechii Mănăstiri de la Petridul de Jos (Petreştii de Jos).

6 august 2010 – a slujit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu P.S. Episcop-Vicar Vasile Someşanul de la Mănăstirea „Schimbarea la Faţă" din Ilva Mare, jud. Bistriţa Năsăud şi a predicat despre: *Postul – cale către cer*.

8 august 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie în sobor (în misiune), la Mănăstirea Nicula şi a predicat despre: *Iertarea aproapelui*.

15 august 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Maica Domnului – mijlocitoare*.

4 septembrie 2010 – a săvârşit Vecernia, în sobor, în Catedrala „Reîntregirii" din Alba Iulia şi l-a întâmpinat pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel.

5 septembrie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel şi alţi 16 ierarhi, 8 preoţi şi 8 diaconi, la biserica „Adormirea Maicii Domnului" şi „Sf. Apostol Andrei" din Blaj.

12 septembrie 2010 – a săvârşit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Faţă" din Cluj-Napoca a predicat despre: *Taina Sf. Botez şi a Sf. Mir – căi spre Împărăţia lui Dumnezeu*.

IV. Premii

19 decembrie 2009 – a primit din partea Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca *PREMIUL: PROFESORUL ANULUI*.

2 aprilie 2010 – a fost anunţat în scris (printr-o scrisoare) de către directorul general Nicholas S. Law al Centrului Internaţional Biografic de la Cambridge – Marea Britanie că *a fost selectat în Top 100 între personalităţile lumii anului 2010*, fapt reconfirmat, de către acelaşi director general şi printr-o altă scrisoare din 21 mai 2010.

25 iunie 2010 – directorul general Nicholas S. Law, îl anunţa din nou că (Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru) *a fost acceptat să fie introdus în Dicţionarul Biografiei Internaţionale – Ediţia a 35-a*; totodată a primit un *Certificat* şi o *Medalie comemorativă* din argint, care a confirmat includerea Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru între personalităţile lumii anului 2010.

V. MEMBRU ÎN DIFERITE ORGANIZAŢII BISERICEŞTI

11 mai 2010 – a fost ales *membru în Adunarea Eparhială şi Consiliul Eparhial al Eparhiei Vadului Feleacului şi Clujului* pe o perioadă de patru ani (2010–2014) şi a fost ales *membru cleric* din partea aceleiaşi Eparhii în *Adunarea Naţională Bisericească – Bucureşti*.

3 septembrie 2010 – în calitate de membru în Adunarea Naţională Bisericească – Bucureşti a fost validat de către Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel şi *membru în Consiliul Naţional Bisericesc – Bucureşti, precum şi preşedinte al Comisiei pentru românii ortodocşi de peste hotare*.

PR. PROF. UNIV. DR. IOAN-VASILE LEB

A predat cursurile: *Istorie bisericească universală*, la nivel licenţă

Grigorie Palama şi receptarea lui în spaţiul sud-est european, la nivel master

Încercări de refacere a unităţii creştine de la Schisma cea mare până la căderea Constantinopolului sub turci, la nivel master

Ortodoxia şi Mişcarea ecumenică, la nivel doctorat.

ACTIVITĂŢI:

- 11 ianuarie - 12 ferbuarie 2010 München: cursuri la Institutul de Teologie Ortodoxă din cadrul Universităţii Ludwig-Maximilian din München.
- 12 ian. Mündliche Prüfung.
- 14-17 ian. Paris: cursuri în Proiectul internaţional „Gratianus".
- 15-16 ian. Paris: Conferinţa internaţională privind Bisericile naţionale, Facultatea de Drept Canonic a Inst. Cath. de Paris şi Univ. Paris XI-Facultatea de Drept „Jean Monet".

- 26 ian. la Biserica Evanghelică „Sfântul Luca" din München: Întâlnirea semestrială a profesorilor de teologie ai celor trei facultaţi: catolică, reformată şi ortodoxă.

- 31 ian. la Biserica Ortodoxă Greacă: vecernie în cinstea Sfinţilor Trei Ierarhi.

- 5 febr. Sitzung der Gemeinsamen Kommission für Orthodoxe Theologie.

- 8 febr. Mündliche Prüfung: Patrologie.

- 9 febr. Mündlich Prüfung: *Geschichte der autokephalen Kirchen*.

- 9 febr. Conferinţa Prof. Jürgen Moltmann: *„Gott, der Vater, im Leben der Heiligen Dreieinigkeit"*.

- 10 febr. Întrunire cu Prof. Gunther Wenz, Prof. Bojidar Andonov şi Prof. Th. Nikolaou.

- 25 febr. – Comisie de doctorat la Sibiu, candidat Sabin Stancu (coordonator pr. prof. univ. dr. Nicolae Chifăr).

- 28 febr cu o grupă de studenţi în misiune – Parohia Herina, protopopiatul Bistriţa

- 1 martie – Prezentarea cărţii d-lui Andrei Marga: *Absolutul astăzi. Teologia şi filosofia lui Joseph Ratzinger*, în Auditorium Maximus al UBB

- 15-18 martie – Roma, Conferinţă privind *Familia creştină*. Am prezentat referatul: *Le défi de la famille. Un point de vue orthodoxe*.

- 23 martie – Sibiu – Comisie de doctorat la Sibiu, candidat Ştefan Negreanu (coordonator pr. prof. univ. dr. Nicolae Chifăr).

- 30 martie – Cluj-Napoca: întâlnire cu Dieter Brandes privind Proiectul *Healing of memories*.

- 20 aprilie – Cluj-Napoca, Biblioteca Judeţeană Octavian Goga: primirea premiului pentru consecvenţă în publicarea de lucrări de specialitate (pentru PUC).

- 9 mai – Mănăstirea Nicula – Predică.

- 11 – 15 mai: Excursie de studiu cu masteranzii, în Moldova.

- 24 mai : Auditorium Maximus al UBB – Curs festiv al anului IV.

-25 mai – Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca – Susţinerea tezei de doctorat de către Mihai Floroaia.

- 14 iunie – 23 iulie 2010 München: cursuri la Institutul de Teologie Ortodoxă din cadrul Universităţii Ludwig-Maximilian din München.

- 18 iunie: Biserica Reformată din München – întrunirea profesorilor celor trei facultăţi de teologie din Universitatea Ludwig-Maximilian.

- 20 iunie – Biserica Ortodoxă din Munchen: Sfânta Liturghie şi Predică.

- 22 iunie: Prüfung – Patrologie.

- 26 iunie: Freising- Participare la hirotonirea a 5 preoţi catolici.

- 2 iulie: Blockseminar.

- 11 iulie: Biserica Ortodoxă din München: Sfânta Liturghie şi Predică în prezenţa P. S. Episcop Sofian Braşoveanul.

- 12 iulie: inaugurarea Centrului „Theologicum" al Universităţii din München.

- 13 iulie: Gemeinsame Kommission des Orthodoxen Instituts (Consiliu Profesoral).

- 18 iulie: Capela Ortodoxă din München – Vecernie şi Conferinţă pentru tineri.

- 20 iulie: Prüfung.

- 26-27 septembrie: Bucureşti – Conferinţa Facultăţilor de Teologie Ortodoxă din România. A prezentat referatul: *Teme prioritare în studiul IBU*.

- 29 septembrie: Cluj-Napoca Facultatea de Teologie Ortodoxă – susţinerea tezelor de doctorat de către Grigore Costin şi Nicolae-Dragoş Kerekes şi Adrian Podaru.

- 25 octombrie: Berlin – Facultatea de Teologie Catolică: Vorlesung – *Die Rumänische Orthodoxe Kirche heute*.

- 31 octombrie: Sighişoara – Aniversarea Reformei. A prezentat referatul: *Desăvârşirea creştinului în concepţia Sfântultu Grigorie de Nyssa*.

CĂRŢI:

cu mai mulţi autori: *Instituţii ecleziastice. Compendiu de legislaţie bisericească (Secolul al XIX-lea)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, 360 p. ISBN: 978-975-610-980-5 (împreună cu: G. Gârdan, M. Eppel şi P. Vesa).

STUDII:

ÎN VOLUME:

- *Trei naţiuni şi patru confesiuni recepte în Transilvania secolului al XVII-lea şi statutul juridic al românilor, care nu erau recunoscuţi nici ca naţiune şi nici nu aveau nicio religie receptă*, în vol: Johann Marte, Viorel Ioniţă & alii, „Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom – Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei", Band-Vol. 1, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2010, p. 24-32 şi trad. germană: „Die drei anerkannten Nationen und vier Konfessionen im Siebenbürgen des 17. Jahrhunderts und der Rechtsstatus der Rumänen, die weder Nation anerkannt waren noch eine rezipierte Religion besassen", vol. cit., p. 25-33. ISBN 978-973-45-0619-4.

- *A Byzantine Humanist between Catholicism and Islam: Georgius Ghemistos Plethon (ca. 1360-1452)*, în vol: Ana Dumitran, Lorand Madlz,

Alexandru Simon (Ed.), „Extincta est lucerna orbis: John Huniady and his Time", Romanian Academy, Center of Transylvanian Studies, Cluj-Napoca, 2009 (apărut 2010), p. 313-322. ISBN 978-973-7784-38-4.

B. ARTICOLE ŞI CRONICI:

Prefață la: Pr. Dr. Achim Sărăşan, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) şi actualitatea sa în contextul ecumenismului actual*, Editura Crirserv, Mediaş, 2009 (apărută 2010), p. I-IX, ISBN 978-973-8990-16-6.

ACTIVITATE ÎN COMISII:

- membru: Consiliul Naţional al Cercetării Ştiinţifice din Învăţământul Superior.
- membru în Comisia pentru doctorate a Facultății de Teologie Catolică din cadrul Universității Ludwig-Maximilian din München.
- membru în Consiliul profesoral al Institutului de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Ludwig-Maximilian din München.
- membru al Consiliului Consorţiului Internaţional Gratianus, Paris.

PR.PROF. UNIV. DR. VASILE STANCIU

ACTIVITATE EDITORIALĂ:

A. ARTICOLE

- **Părintele Arhidiacon Ioan Brie la 90 de ani**, Renaşterea, nr. 10/ 2009, p. 9.
- *Cuvânt la sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi*, Renaşterea, nr. 2/ 2010, p. 9.
- *Cuvânt la înmormântarea* Părintelui Arhidiacon Profesor Ioan Brie, Renaşterea, nr. 6/ 2010, p. 9-10.
- Preotul prof. univ. dr. Nicu Moldoveanu *la împlinirea vârstei de 70 de ani*, Renaşterea, nr. 10/ 2010, p. 8.

B. STUDII

- „Anastasimatarul în Transilvania. Cântările Utreniei glasului I", Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, tomul XII (2008-2009), Cluj-Napoca, 2010, p. 293-329.
- „Gheorghe Şoima - Liturghia dogmatică", în volumul *Preotul compozitor Gheorghe Şoima (1911-1985)*, Editura Universității Lucian Blaga Sibiu, 2010.
- „Preotul profesor universitar dr. Nicu Moldoveanu", în volumul *Părintele prof. dr. Nicu Moldoveanu la 70 de ani*, volum coordonat de Pr. Vasile Stanciu şi Pr. Stelian Ionaşcu, Ed. Basilica, Bucureşti, 2010.

C. VOLUME

- Anastasimatarul *sau Cântările Vecerniei de sâmbătă seara şi ale Utreniei de duminică dimineața, compuse şi fixate pe notație liniară după*

melodiile celor opt glasuri bisericeşti, notate de preotul Dimitrie Cunţanu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2010.

Pe tot parcursul anului universitar 2009-2010 susţine concerte cu Corul de Cameră Psalmodia Transylvanica. De asemenea în luna decembrie 2009 susţine tradiţionalele concerte de Crăciun ale Corului Facultăţii şi Corului Catedralei Mitropolitane în Catedrala Mitropolitană din Cluj-Napoca şi participă la Festivalul Ecumenic.

– în cadrul manifestărilor legate de aniversarea a 90 de ani de la inaugurarea Universităţii româneşti din Cluj, duminică 27 septembrie 2009 a avut loc concertul aniversar al formaţiunilor artistice ale Universităţii Babeş-Bolyai, între care şi Corala reunită a Teologiilor, dirijori: Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, Alexandru Suciu şi Péter Éva.

– concert caritabil organizat de Societatea Femeilor Ortodoxe, 27 noiembrie 2009, corul de cameră Psalmodia Transylvanica.

– 14 decembrie 2009 în cadrul proiectului intitulat: *Rugăciune şi Crăciun pentru copii,* Corul Facultăţii, dirijat de Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu a susţinut un concert de colinde.

– a coordonat manifestarea cultural-artistică cu tema *Bocetul şi cântecele de trecere la români*, 29 ianuarie 2010, cu prilejul hramului Facultăţii.

– a organizat un pelerinaj al Corului catedralei, în timpul Postului Mare la mânăstirile: Nuşeni, Dobric şi Nicula

– a fost prezent la tradiţionalul Concert al Postului Mare, dirijând Corul de Cameră Psalmodia Transylvanica şi Corul Catedralei mitropolitane.

– a organizat la Cluj-Napoca, între 17 şi 18 iunie 2010 Simpozionul Naţional de Muzică bisericească „Preotul muzician Dimitrie Cunţanu (1837-1910), omul şi epoca sa”, la care au participat teologi, muzicologi, specialişti în muzică bisericească de la Academiile de Muzică din Cluj-Napoca şi Bucureşti şi de la Facultăţile de Teologie şi Seminariile teologice din Cluj-Napoca, Sibiu, Alba Iulia, Arad şi Braşov.

– 18 iunie a fost lansat primul *Anastasimatar* din Transilvania, ce îl are ca autor.

– în perioada 5-28 iulie a participat cu Corul de Cameră *Psalmodia Transylvanica* la a doua ediţie a Festivalului muzicii ortodoxe, desfăşurat la Sankt Petersburg, sub patronajul Guvernului Federaţiei Ruse, al Patriarhiei Ortodoxe a Moscovei şi cu participarea a 30 de coruri ortodoxe din Europa.

– 15 iulie 2010 a susţinut un curs de master-class, cu tema *Muzica corală bisericească din România* la Conservatorul de muzică bisericească din Sankt Petersburg.

– 16 iulie 2010 sub bagheta sa Corul de Cameră *Psalmodia Transylvanica*

a susținut un concert de muzică corală românească religioasă şi populară în sala de concerte a Conservatorului de muzică din Sankt Petersburg.

Referate susținute:

- *Cântări la Liturghia Sf. Vasile cel Mare în colecţii româneşti din sec. XIX-XX* în cadrul simpozionului: Revelaţii ale unităţii la Sfinţii Părinţi capadocieni, 6 noiembrie 2009.

- Contribuţia profesorului Vasile Petraşcu la dezvoltarea muzicii bisericeşti transilvănene în cadrul simpozionului: *Preotul muzician Dimitrie Cunţanu (1837-1910), omul şi epoca sa*, 18 iunie 2010.

PR.PROF. UNIV. DR. VALER BEL

ACTIVITATEA DIDACTICĂ:

1. A predat cursurile la nivel licenţă, masterat şi doctorat la disciplinele: Teologie fundamentală şi dogmatică (TFD) şi Misiologie şi ecumenism (ME).

La nivel bachelor : *Revelaţie şi Teologie* (TFD 1); *Învăţătura creştină ortodoxă despre Dumnezeu. Lumea, opera iubirii lui Dumnezeu destinată îndumnezeirii* (TFD 2); *Persoana şi lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos* (TFD 3); *Opera de mântuire a lui Iisus Hristos în desfăşurare: Eclesiologie, mântuirae personală, Sfintele Taine, eshatologia creştină* (TFD 4).

Premisele teologice ale misiunii creştine (ME 1); *Exigenţele misiunii creştine. Biserica Ortodoxă şi ecumenismul contemporan* (ME 2); *Misiune şi prozelitism. Misiune, parohie, pastoraţie* (ME 3); *Misiunea Bisericii astăzi* (ME 4).

La nivel Master: *Sfânta Treime şi iconomia mântuirii în teologia Pr. Prof. Dumitru Stăniloae* (S. 1); *Sfânta Treime, Biserica şi misiunea în teologia Pr. Prof. Dumitru Stăniloae* (S. 2).

În cadrul Şcolii Doctorale a predat cursul: *Misiunea Bisericii în lumea contemporană (aprofundarea premiselor teologice, a coordonatelor, aspectelor şi exigenţelor creştine)* (S. 1).

2. A ţinut cursuri şi seminarii în cadrul Cursurilor de îndrumare misionar-pastorală a preoţilor desfăşurate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca în luna iulie.

A îndrumat 9 lucrări de licenţă, după cum urmează:

- Berindei Adriana-Nicoleta, *Destinul hristologic al omului;*

- Căprar Claudiu-Vasile, *Sfinţenia lui Dumnezeu şi participarea noastră la ea;*

- Cotuţiu Alexandru-Ovidiu, *Dumnezeu-Sfântul Duh la părinţii Capadocieni: Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz şi Grigore de Nyssa;*

- Crişan Diana-Florina, *Homo Adorans şi politeismul lumii contemporane;*

- Duma Raul-Vasile, *Eseu de demonologie ortodoxă;*

- Hârţ Ioan-Sebastian, *Aspecte misionare în Sf. Liturghie;*

- Noje Gabriel-Alexandru, *Repere pentru o teologie a timpului în Ortodoxie;*

- Petreţchi Andrea, *Iubirea kenotică a lui Dumnezeu ca apel către oameni;*

- Turcan Nicuşor, *Postmodernism şi Ortodoxie. De la creştinismul gândirii slabe la teologia apofatică.*

şi 2 lucrări de dizertaţie:

- Matei Bogdan-Ionuţ, *Familia, temelia vieţii şi mediu de desăvârşire creştină;*

- Merca Călin-Marin, *Biblical Substantion of Christian Mission.*

A îndrumat 3 lucrări de grad I în preoţie şi a participat la susţinerea lor publică:

- Pr. Opriş Ioan, Parohia Butan, Episcopia Oradiei, *Misiune şi pastoraţie în parohie;*

- Pr. Agrişan Marcel, Parohia Floreşti, Cetatea Fetei, Arhiepiscopia Vadului, Feleacului şi Clujului, *Cunoaşterea lui Dumnezeu în realizarea omului duhovnicesc;*

- Pr. Colcer Dorin Ioan, *Mărturia creştină ortodoxă în context interconfesional.*

A funcţionat în calitate de conducător de doctorat la Misiologie şi Ecumenism, având în îndrumare pe doctoranzii: Pop Claudiu, Cherhaţ Adrian, Siladi Paul Bogdan, Coprean Cornel, Pr. Florescu Marius, Pr. Hrişcă Bogdan, Pr. Pintea Simion, Pr. Stan Florin, Pr. Isac Rusalin, Lauran Cosmin, Pr. Marţiş Ovidiu, Pr. Pop Călin, Popa-Bota Ioan, Pr. Pripon Ionuţ, Salvan Gabriela.

MEMBRU ÎN DIFERITE COMISII ŞI ORGANIZAŢII PROFESIONALE:

A participat ca membru specialist în 6 comisii de doctorat pentru analiza şi susţinerea tezei la Facultatea de Teologie Ortodoxă "Iustinian Patriarhul", Universitatea Bucureşti:

1. Pr. Ştefan Oproiu, *Terapeutica duhovnicească şi medicală în lumina teologiei ortodoxe,* oct. 2009, sub îndrumarea Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu.

2. Pr. Paicu Nicolae Marius, *Energiile necreate în lumina Sfintei Sfintei Scripturi, a teologie patristice şi a dialogului ecumenic contemporan,* nov. 2009, sub îndrumarea Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu.

3. Ierom. Popescu Teofan (Tudor), *Teologie şi Cultură în gândirea lui Nichifor Crainic,* feb. 2010, sub îndrumarea Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu.

4. Pr. Dumitrescu Vasile Cătălin, *Revelaţia naturală şi revelaţia supranaturală în teologia ortodoxă,* feb. 2010, sub îndrumarea Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu.

5. Pr. Cocârlea Mihăiţă, *Fiinţa şi energiile necreate ale lui Dumnezeu în teologia Sfântului Grigorie Palama,* 22 apr. 2010, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ştefan Sandu.

6. Pr. Neculau Tudorel, *Raportul dintre natură şi har în teologai ortodoxă şi cea romano-catolică – o evaluare actuală,* 22 apr. 2010, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ştefan Sandu.

A participat ca membru specialist în 3 comisii de doctorat pentru analiza şi susţinerea tezei, în caliatte de profesor îndrumător la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca:

1. Vidican Ciprian, *Evanghelie şi cultură în disputele teologice ale secolului al IV-lea,* 29 sept. 2010;

2. Pr. Sonea Cristian, *Omul, chip al lui Hristos. Trimiterea şi responsabilitatea lui în lume,* 30 sept. 2010;

3. Pr. Cismaş Iacob, *Preotul – misionar în contextul lumii contemporane,* 30 sept. 2010.

A fost inclus în cea de-a patra ediţie din *Enciclopedia personalităţilor din România/Who is Who, Verlag für Personenenzyklopädien AG*, Berna, 2009.

Este membru în comisia de avizare şi secretar de redacţie al revistei "Studia Universitatis Babeş-Bolyai-Theologia-Orthodoxa".

ACTIVITATEA DE ADMINISTRAŢIE ŞI ACADEMICĂ:

În anul universitar 2009-2010, pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel a făcut parte din conducerea facultăţii în calitate de prodecan, îndeplinind toate atribuţiile aferente postului, a reprezentat facultatea la diferite evenimente, s-a ocupat în mod special cu problemele studenţilor: acordarea burselor, consilierea, cazarea în cămin etc.

ACTIVITATEA ŞTIINŢIFICĂ:

Articole ştiinţifice în reviste din ţară recunoscute CNCSIS:

Revelaţie,Tradiţie şi dogmă. Interrelaţionarea lor şi actualitatea acesteia, în STUDIA UNIVERSITATIS BABES-BOLYAI. THEOLOGIA ORTHODOXA, nr. 1, 2009, pp. 97-102.

Simbolul credinţei – mărturisirea şi comunicarea credinţei, în STUDIA UNIVERSITATIS BABES-BOLYAI. THEOLOGIA ORTHODOXA, anul LV, nr. 2, 2010, p. 127-134.

ARTICOLE ŞTIINȚIFICE ÎN VOLUMELE UNOR CONFERINȚE NAȚIONALE:

Transplantul de organ între necesitate şi abuz, în "Medicii şi Biserica", vol VII: *Perspectiva creştin-ortodoxă asupra prelevării şi transplantului de organe*, Renaşterea, 2009, p. 97-107.

Paradoxul durerii, în "Medicii şi Biserica", vol VIII: *Bioetica creştină şi provocările lumii secularizate*, Renaşterea, 2010, p. 147-155.

ARTICOLE ŞTIINȚIFICE ÎN VOLUMELE UNOR CONFERINȚE INTERNAȚIONALE:

Bazele biblice şi patristice şi dimensiunea liturgică şi contemporană a teologiei dogmatice, în vol. *Metode de cercetare în Teologia Dogmatică. Al II-lea Colocviu Naţional de Teologie Dogmatică,* Bucureşti, 22-23 mai 2008, Ed. Sigma, Bucureşti, 2009, p. 214-224.

Revelation, Tradition and Dogma. Their Interrelation and its Seasonableness, în vol. *Tradition and Dogma: What Kind of Dogmatic Theology Do We Propose for Nowadays?,* Orthodox Dogmatic Theology Symposium, 2nd International Edition, Arad, 2009, p. 15-23.

ARTICOLE CU CONȚINUT MISIONAR ŞI ECUMENIC :

Providenţa divină şi libertatea omului. Ierarhia valorilor, în "Renaşterea", nr. 7-8/2009, p. 3-4.

A 13-a Adunare Generală a Conferinţei Bisericilor Europene, Lyon, 15-21 iulie, 2009, în "Renaşterea", nr. 7-8/2009, p. 4.

Dreptate şi iubire la modul lui Hristos, în "Renaşterea", nr. 10/2009, p. 5.

Chemarea la Împărţie (Lc. 14, 16-24), în "Renaşterea", nr. 12/2010, p. 5.

PREMII:

Premiul „Profesorul anului", acordat de Universitatea „Babeş-Bolyai", 14. 12. 2009.

Premiul „Profesorul anului", acordat de Universitatea „Babeş-Bolyai", 7. 12. 2010.

V. PARTICIPĂRI LA MANIFESTĂRI ŞTIINȚIFICE NAȚIONALE ŞI INTERNAȚIONALE CU REFERATE:

- 5-8 nov. 2009: Simpozion internaţional "Revelaţii ale unităţii la Sfinţii Părinţi Capadocieni", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea "Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, "2009 – Anul comemorativ-omagial al Sfinţilor Părinţi Capadocieni: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigore de Nazianz, Sfântul Grigore de Nyssa", cu referatul *Sfânta Treime în Teologia Sfântului Grigore de Nazianz.*

- 11-13 nov. 2009: Simpozionul naţional "Anul comemorativ-omagial sfântul Vasile cel Mare şi al Sfinţilor Capadocieni", cu referatul: *Sfânta Treime în Teologia Sfântului Grigore de Nazianz*, organizat de Episcopia Maramureşului şi Sătmarului al mănăstirea Bârsana, Maramureş;

- 11-15 mar. 2010: Cea de-a 12-a întrunire în Dialogul teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Evanghelică din Germania, Mănăstirea Sâmbăta, ca membru al Comisiei oficiale de dialog a BOR.

- 25-26 mai: A organizat al III-lea colocviu naţional de Teologie Dogmatică Ortodoxă cu tema: "Revelaţie, dogmă şi spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii", Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea "Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, în cadrul căruia a prezentat comunicarea: *Revelaţie, dogmă şi mărturia creştină prin calitatea şi sfinţenia vieţii.*

- 8-10 iunie: Simpozionul internaţional „Crezul niceo-constantinopolitan. Expresie a credinţei Bisericii, una şi neîmpărţită. Istorie, doctrină şi spiritualitate", cu comunicarea: *The Missionary Function of the Creed.*

- 22 iunie: Simpozionul internaţional „Medicii şi Biserica", „Bioetica şi provocările lumii contemporane", cu comunicarea *Creştinism şi etică.*

VI. ACTIVITATE MISIONARĂ:

A slujit în calitate de preot îmbisericit la Catedrala Mitroplitană din Cluj-Napoca, unde a ţinut lunar un cuvânt de învăţătură. A slujit şi predicat la mănăstirile Adormirea Maicii Domnului Nicula, Sfântul Ilie Băişoara şi Intrarea în Biserică a Maicii Domnului Râşca Transilvană şi la alte biserici din municipiul Cluj-Napoca: Înălţarea Domnului, Sfântul Dimitrie cel Nou şi Sfântul Ilie.

A făcut emisiuni săptămânal la Radio Renaşterea despre învăţătura creştină ortodoxă despre Dumnezeu şi despre Persoana şi lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos.

PR. PROF. UNIV. DR. STELIAN TOFANĂ

CONTRIBUȚII – STUDII ÎN VOLUME COLECTIVE – ÎN ȚARĂ

Stelian Tofană, *Transplantul de organe în folosul umanităţii şi împotriva omului? O perspectivă antropologică biblică,* în vol. „Medicii şi Biserica" VII, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca 2009, pp. 134-152.

Stelian Tofană, *Bioetica şi Teologia de catedră,* în vol. „Medicii şi Biserica" VIII, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca 2010, pp. 75-95.

CONTRIBUȚII – STUDII ÎN VOLUME COLECTIVE – ÎN STRĂINĂTATE

Stelian Tofană, *The Relation between the Destiny of Humankind and that of Creation according to Romans 8,18-23*, în vol. Tobias Nicklas, Korinna Zamfir (eds.) „Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity", De Gruyter, Berlin/New York, 2010, pp. 335-353.

CONTRIBUŢII – ÎN REVISTE ŞI ANUARE – ÎN ŢARĂ

Stelian Tofană, *Jesus „the Prophet" in the Witness and Belief of his Contemporaries According to the Fourth Gospel. A Johannine Theological Perspective,* în rev. „Sacra Scripta", Journal of the Centre for Biblical Studies, Cluj-Napoca, 1, 2009, pp. 98-117.

Stelian Tofană, *„Iisus – Profet" în mărturia contemporanilor Săi – O perspectivă teologică a Evangheliei a IV-a,* în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa", 1, 2009, pp. 65-79.

Stelian Tofană, *Cuvântarea Ap. Pavel la Milet (F.Ap. 20, 17-35). O referinţă la preoţia sacramentală a Bisericii primare?*, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa", 2, 2009, pp. 13-25.

Stelian Tofană, *Iisus Hristos şi Evanghelia Sa în centrul vieţii lumii. Obiectiv imperativ al misiunii Bisericii, astăzi,* în „Anuarul" Facultăţii de Teologie Ortodoxă, nr 12 - 2008-2009, Cluj-Napoca, pp. 35-47.

Stelian Tofană, *The Relation Between the Destiny of Humankind and that of Creation According to Romans 8,18-23,* în rev. „Sacra Scripta", Journal of the Centre for Biblical Studies, Cluj-Napoca, 1, 2010, pp. 116-131.

ARTICOLE PUBLICATE

Stelian Tofană, *S-a aflat Ioan Botezătorul în conflict cu lumea vremii sale? O perspectivă psihologică a evangheliştilor*, în rev. „Renaşterea" nr. 1, ianuarie 2009.

Stelian Tofană, *Cele şapte rostiri ale lui Iisus pe Cruce*, în rev. „Renaşterea" nr. 4, aprilie 2009.

Stelian Tofană, *Publicaţia „Renaşterea" – într-o amintire de re-început*, în rev. „Renaşterea" nr. 11, noiembrie 2009.

Stelian Tofană, *„Cuvinte simbol" în relatarea Naşterii Domnului, în variantă lucanică (2,8-20)*, în rev. „Renaşterea" nr. 12, decembrie 2009.

Stelian Tofană, *De ce a trebuit să Se boteze Iisus?*, în rev. „Renaşterea" nr. 1, ianuarie 2010.

Stelian Tofană, *De la învierea lui Lazăr la Învierea lui Iisus, sau drumul de la moarte la viaţă (In 11,43-44; 20,19),* în rev. „Renaşterea" nr. 3, martie 2010.

Stelian Tofană, *Iisus şi Maria Magdalena în noua istorie postpascală*, în rev. „Renaşterea" nr. 4, aprilie 2010.

VOLUME ÎNGRIJITE ŞI PREFAŢATE

Arhim. Andrei Coroian, *În cămara sufletului*, Ed. Ecclesia, Nicula 2009, 226 pag. (*Prefaţă* – Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană).

Arhim. Dr. Timotei Bel, *Η ΕΠΕΥΝΑ ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΣΤΗΝ ΡΟΥΜΑΝΙΑ ΤΟΝ 20 ΑΙΩΝΑ*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca 2010 (*Prefaţă* – Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană).

COLABORATOR PROIECTE, MEMBRU ÎN COMISII INTERNE ŞI INTERNAȚIONALE

Din ianuarie 2009 – propus spre a fi Colaborator în cadrul Societăţii Biblice Greceşti (*Greek Bible Society*) la proiectul *„Study Bible”* , cu 2 studii intitulate: *„Diaspora” (Διασπορά)* şi *„Holy Spirit” (Πνεύμα ἌγιοΠαράκλητος).*

Din 2009 membru în Comisia de referenţi ai Editurii ALMA MATER, Cluj-Napoca, înregistrată la OSIM – 42188 de către SC Print Art Prod SRL.

Decembrie 2009 – invitat Colaborator la elaborarea *Volumului Omagial (Festschrift) în onoarea Dr. Paul N. Tarazi,* Professor of Biblical Studies at St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary in Crestwood, New York, SUA, şi la Simpozionul organizat cu ocazia lansării volumului – New Jersy, octombrie 2010.

COMISII DOCTORAT ŞI COMISII CONCURS

Comisii de Doctorat – membru

2009 – Univ. Sibiu – Membru în Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Noul Testament – Drd. Ciprian Terinte. Titlul tezei: *CONCEPȚIA SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL DESPRE BISERICĂ DIN PERSPECTIVA METAFORELOR SALE ECLESIOLOGICE,* Sibiu 2009, 222 pag.

9 iulie 2009 – Institutul Teologic de grad universitar Reformat Cluj – Membru comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Noul Testament – Drd. Ioan Brie. Titlul tezei: *SECRETUL MESIANIC ÎN EVANGHELIA LUI MARCU,* Sibiu 2009, 270 pag.

19 iulie 2009 – Univ. Sibiu – Membru în Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Noul Testament – Drd. Petian Mihai. Titlul tezei: *EPISTOLA I CĂTRE CORINTENI. Introducere, traducere şi comentariu,* Sibiu 2009, 216 pag.

19 iulie 2009 – Univ. Sibiu – Membru în Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Noul Testament – Drd. Voineag Ioan. Titlul tezei: *EVANGHELIILE „COPILĂRIEI” (Mt 1-2; Lc 1-2). Probleme literar-exegetice şi teologice,* Sibiu 2009, 225 pag.

5 Noiembrie 2009 – Univ. Sibiu – Membru în Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Noul Testament – Drd Alexandru Moldovan. Titlul tezei: *EVANGHELIA LUCANICĂ A "COPILĂRIEI" LUI IISUS (Luca I-II). EXEGEZĂ ŞI TEOLOGIE,* Sibiu 2009, 440 pag.

Comisii Concurs – ocupare posturi didactice

2009 - Membru în Comisia de concurs pentru *ocuparea postului de lector*, poziţia 2, din Statul de funcţii al Catedrei de Teologie Pastorală din cadrul Facultăţii de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Bucureşti” la disciplina *Studiul Noului Testament*.

Candidat: ASIST. SABIN PREDA

2010 ianuarie - Membru în Comisia de concurs pentru *ocuparea postului* de *Conferenţiar*, poziţia 4, din Statul de funcţii al Catedrei de Teologie Pastorală din cadrul Institutului Teologic Penticostal din Bucureşti, la disciplinele: Dimensiunea socio-politică a învăţăturii Bisericii primare; Teologia Noului Testament.

Candidat: DR. CONSTANTINEANU CORNELIU

EMISIUNI RADIO-TV

Realizează săptămânal la Radio "Renaşterea" Emisiunea *Universul teologic, Universul credinţei.*

ACTIVITATE TV – Cele mai importante participări

20 martie 2010 – în cadrul emisiunii TVR 3 „Spirit şi credinţă" am dezbătut tema: *Procesul Mântuitorului – partea iudaică.*

27 martie 2010 – în cadrul emisiunii TVR 3 „Spirit şi credinţă" am dezbătut tema: *Procesul Mântuitorului – partea politică (romană.*

3 aprilie 2010 – în cadrul emisiunii TVR 3 „Spirit şi credinţă" am dezbătut tema: *Învierea lui Iisus – argumente.*

8 mai 2010 – în cadrul emisiunii TVR 3 „Spirit şi credinţă" am dezbătut tema: *Înălţarea Domnului şi semnificaţia ei pentru viaţa creştină.*

15 mai 2010 – în cadrul emisiunii TVR 3 „Spirit şi credinţă" am dezbătut tema: *Sinodul I Ecumenic de la Niceea. Însemnătate şi actualitate.*

PARTICIPĂRI SIMPOZIOANE, CONFERINŢE ÎN ŢARĂ

12 aprilie 2009 – am susţinut în Auditorium Maximum al Universităţii „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, conferinţa cu titlul *„Cele şapte rostiri ale lui Iisus pe Cruce",* în cadrul *Festivalului de Florii* organizat de Fundaţia „Mitropolitul Bartolomeu".

4-5 mai 2009 – am organizat în cadrul Universităţii „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, în colaborare cu Centrul de Studii Biblice, Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, World Vision International, Editura Adoramus Iaşi, conferinţa Prof. Bradley Nassif, North Park University, Chicago, cu titlul *„The Paschal Mystery in the Life of the Church".*

5 mai 2009 – am organizat în cadrul Universităţii „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca lansarea cărţii „*ORTODOXIE ŞI EVANGHELISM. TREI PERSPECTIVE*", Bradley Nassif et all. Am prezentat cartea dimpreună cu Dănuţ Mănăstireanu (World Vision International).

5 mai 2009 – am organizat la Clubul Casei Universitarilor, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, „Masa Rotundă" cu tema „Ortodoxie şi

Evanghelism – Perspective în dialog –". Au participat ca invitaţi Prof. Bradley Nassif (Chicago), şi Dănuţ Mănăstireanu (World Vision International).

8-9 mai 2009 – am participat la Simpozionul internaţional al Institutului Penticostal din Bucureşti cu tema *„Dimensiunea socială a Evangheliei în noul context European*", unde am prezentat referatul „Responsabilitate şi slujire comună pentru evanghelizarea Europei. Un imperativ provocator!"

22-23 iunie 2009 – am participat la Bistriţa la cel de-al Optulea Seminar Ortodox de Medicină şi Teologie, cu tema: *Bioetica într-o lume secularizată*, organizat de Spitalul Judeţean în colaborare cu Centrul Eparhial din Cluj-Napoca, unde am prezentat referatul *"Bioetica şi teologia de „catedră" mai sunt necesare în mileniul III ?"*

26 octombrie 2009 – am participat la întâlnirea-dialog, organizată de „Centrul Areopagus" din Timişoara, pe tema dialogului Evanghelic – Ortodox, unde am prezentat referatul: *„Dialogul evanghelic-ortodox între realitate şi speranţă"*.

5 octombrie 2009 – am participat la „Seara Ecumenică" organizată de Parohia greco-catolică 1, Mănăştur, Cluj-Napoca, unde am susţinut prelegerea: *„Un episod în care l-am văzut pe Dumnezeu în purtarea Sa de grijă"*.

20 octombrie 2009 – am participat la Simpozionul Ortodox „Medici – Teologici" organizat de UMF Cluj-Napoca în colaborare cu Arhiepiscopia Ortodoxă din Cluj-Napoca, unde am prezentat referatul: *„Terapia spirituală în faţa morţii. O perspectivă teologică"*.

5-7 noiembrie 2009 – am participat la Simpozionul internaţional al Facultăţii de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, unde am susţinut referatul: *Principiul homotimiei (homotimos-homoousios) din tratatul „Despre Sfântul Duh" al Sfântului Vasile cel Mare. O reflecţie a teologiei biblice nou-testamentare*.

26-28 noiembrie 2009 – am participat la Simpozionul internaţional al Centrului de Studii Biblice (CSB) al Universităţii „Babeş-Bolyai", unde am susţinut referatul: *„Πρεσβύτεροι" and „Επίσκοποι" in the Paul's Discourse from Miletus (Acts 20,17-38). A Reference to the Sacramental Priesthood of the Early Church?*

25 noiembrie 2009 – am participat la Simpozionul ocazionat de „Zilele UMF – Iuliu Haţieganu", Cluj-Napoca, unde am susţinut referatul *„Cartea Sfântă – «tratat» de medicină a trupului, minţii şi a sufletului"*.

14 decembrie 2009 – am participat la Conferinţa *„Rugăciune şi Crăciun pentru copii",* organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca în colaborare cu Casa de Cultură a Studenţilor şi Echipa Anghelos, unde am susţinut prelegerea: *„Medicul şi Teologul de azi"*.

25 februarie 2010 – am participat la Sibiu, la Conferinţa Uniunii Bibliştilor din România, unde am susţinut referatul cu tema *„Harisma vorbirii în limbi mai este actuală astăzi? O perspectivă paulină"*.

II. ÎN STRĂINĂTATE

4 – 8 august 2009 – am participat la Viena la cea de-a 64-a Conferinţă a Organizaţiei Biblice Internaţionale *„Studiorum Novi Testamenti Societas" (SNTS),* unde am condus lucrările celei de-a treia Sesiuni a Seminarului nr. 9, *„History and Theology of Mission in the New Testament: Global Challenges and Opportunities"*.

15-21 mai 2010 – am participat la Conferinţa organizată de School of Mission and Theology, Stavanger, Norway, pe tema *THE MISSIONARY SPEECHES IN THE ACTS OF THE APOSTLES,* unde am prezentat referatul: *„Paul's discourse in Miletus to the Ephesian πρεσβύτεροι (Acts 20: 17-35) – A teaching pattern for a successful mission –"*.

31 iulie – 5 aug 2010 – am participat la Berlin la cea de-a 65-a Conferinţă a Organizaţiei Biblice Internaţionale *„Studiorum Novi Testamenti Societas" (SNTS),* unde am condus lucrările celei de-a treia Sesiuni a Seminarului nr. 9, *„History and Theology of Mission in the New Testament: Global Challenges and Opportunities"*.

2 – 9 septembrie 2010 – am participat la Minsk la cel de-al V-lea International East-West Symposium of New Testament Scholars, unde am condus, dimpreună cu prof. Tobias Niklas (Regensburg) Seminarul *„Jesus in the passion narrative"*.

PR. CONF. DR. DOREL MAN

Cărţi: autor:

Pastoraţie şi duhovnicie I, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2009, 285 p.

Studii şi articole:

Biserica şi societatea brâncovenească la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, în vol. „Pe urmele trecutului", coordonatori: Susana Andea, Ioan Aurel Pop, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2009, p. 323-333.

650 ani de la intrarea în împărăţia lui Dumnezeu a Sfântului Grigorie Palama (1359-2009) Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, tomul XII (2008-2009), p. 75-82

3. Cuvânt şi pastoraţie la Sfântul Vasile cel Mare Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia Orthodoxa, nr. 2/1009, p. 129-134.

III. Volume îngrijite:

1. Pr. Gavril Relea – *Postul Vechiului şi Noului Legământ*, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2010.

2. Florian Geomolean – *Manual de tipic bisericesc ortodox*, ediţia a doua, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2010.

IV. Activitate pastorală

În duminici şi sărbători a slujit şi predicat la biserica „Naşterea Domnului" din Cluj Napoca, la Mănăstirile: Nicula, Floreşti, jud. Cluj; Rohia, Dragomireşti, Lăpuş, Suceviţa şi Frăsinei şi parohiile Suciu de Sus, Tg. Lăpuş, Lăpuş I, Dobricul Lăpuşului, jud. Maramureş, Luna de Sus, jud. Cluj.

În perioada Postului Crăciunului şi a Postului Mare, a participat cu grupele de studenţi, la parohii conform programului stabilit de Arhiepiscopia Clujului.

16-23 februarie: vizită pastorală în Spania la parohiile ortodoxe din oraşele Logronio, (preot paroh Magnet Vasile), San Sebastian, Pamplona

- 20 dec. 2009, Vecernia şi Seară duhovnicească despre „Femeile creştine capadociene", parohia Floreşti.

V. Participări la simpozioane 2009

- Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca. Facultatea de Teologie Ortodoxă, Conferinţa internaţională, intitulată *Revelaţii ale unităţii la Sfinţii Părinţi Capadocieni,* 5-8 noiembrie 2009, cu referatul: *Cuvânt şi pastoraţie la Sfântul Vasile cel Mare.*

- 20- 21 noiembrie, 2009, Iaşi, Despărţământul Astra „Mihail Kogălniceanu şi Muzeul Literaturii Române Iaşi, Simpozionul Internaţional: Românii din afara graniţelor ţării, Europa de lângă noi: Identitate şi multiculturalitate în Bucovina istorică. Familia Hurmuzachi – emblemă a istoriei naţionale, *cu referatul Academicianul Alexandru Lapedatu (1876-1950). Atitudini ecleziale.*

V. Alte activităţi:

Coordonator: Lucrări de licenţă – Teologie, Disertaţii pentru obţinerea gradului I la preoţi, şi la profesori de religie pentru gradul I.

Preşedinte la Comisii de Bacalaureat: Rădăuţi şi Râmnicu Vâlcea.

Preşedinte la Inspecţii pentru gradul I, profesori: Disciplina Religie ortodoxă.

- 22 noiembrie 2009, am participat cu o grupă de studenţi în *misiune* la Parohia Chinteni, jud. Cluj.

7 martie cu studenţii în misiune la Parohia Brăteni, filia Budurleni protopopiatul Bistriţa.

PR. CONF. DR. ŞTEFAN ILOAIE

Activitatea didactică

În anul universitar 2008-2009, a predat cursurile la disciplina **Morala creştină** şi **Morala creştină specială** la anii II, III şi IV, nivel licenţă. De

asemenea, a predat şi cursul opţional de **Istoria şi Filosofia Religiilor** la anul III, nivel licenţă.

În cadrul cursurilor pentru Studii postuniversitare, Master, a susţinut cursurile: *Morala creştină şi problemele lumii contemporane* şi *Credinţa şi marile religii în secolul XXI*.

ACTIVITATEA ŞTIINŢIFICĂ

VOLUME DE AUTOR

Morala creştină şi etica postmodernă. O întâlnire necesară, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, 240 p.

STUDII

Sindromul înveşnicirii. Darul vieţii şi atitudinea faţă de acesta, în „Studia Unviersitatis Babeş-Bolyai. Bioethica", 54 (2009), nr. 2, pp. 7-17.

„Valoarea vieţii umane din perspectivă creştină şi provocările bioetice", în vol. *Vocaţie şi misiune în Biserica lui Hristos. Volum omagial închinat Pr. Prof. Dr. Sorin Cosma*, Editura Diecezană, Caransebeş, 2009, pp. 156-165.

PARTICIPĂRI LA CONFERINŢE ŞI MANIFESTĂRI ŞTIINŢIFICE NAŢIONALE ŞI INTERNAŢIONALE

A VI-a Conferinţă Naţională de Bioetică, Iaşi, 17-19 iunie 2010; cu referatul: *Devine Ştiinţa Religie? Vulnerabilitatea umană în faţa ştiinţei. O perspectivă ortodoxă.*

Simpozionul *Direcţii de cercetare în Teologia Morală Ortodoxă Românească*, Facultatea de Teologie Ortodoxă Sibiu, 27 mai 2010.

Workshop-ul „Interacţiunea între ştiinţă, spiritualitate, artă şi societate – aspecte transdisciplinare", Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, 17 aprilie 2010.

Congresul internaţional „La tradizione biblica romena in contesto europeo", Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica, Venezia, 22-23 aprilie 2010, cu referatul *Actuality and Continuity: the Spiritual Dimension of the Holy Scriptures.*

Conferinţa internaţională „Schöpfung *und* Evolution. Die Suche des Dialogs mit der Naturwissenschaft", Facultatea de Teologie Romano-Catolică Cluj-Napoca, Cluj-Napoca, 12-13 martie 2010.

Seminarul „Provocări ale Bioeticii contemporane", Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, 9 martie 2010.

Simpozionul „Medicinile tradiţionale în contextul medicinii integrative", Universitatea de Medicină şi Farmacie „Iuliu Haţieganu" Cluj-Napoca, 25 noiembrie 2009, cu referatul *Sensul duhovnicesc al suferinţei şi al bolii.*

Conferinţa internaţională „Religion and Values in Central and Eastern Europe" – Final Conference of REVACERN, Budapesta, 13-14 noiembrie

2009, cu referatul *Religion and Society in the present time. An Orthodox Point of View*.

Seminarul „Persoana între înţelegere şi autoînţelegere", Centrul de Bioetică al Universităţii „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, 11-13 noiembrie 2009.

Simpozionul internaţional „Revelaţii ale unităţii la sfinţii părinţi capadocieni", Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, 5-8 noiembrie 2009, cu referatul *Dinamismul virtuţii creştine în „Omiliile" Sfântului Vasile cel Mare*.

Emisiuni radio. La Radio Renaşterea, participă, săptămânal, la emisiunea „Din istoria religiilor".

Activitate omiletică la Parohia „Sf. Apostol Toma" din Cluj-Napoca, la alte parohii din Arhiepiscopia şi din Mitropolia Clujului, la mânăstiri din cadrul Arhiepiscopiei Clujului.

PR. LECT. UNIV. DR. ŞANTA GHEORGHE

A. ACTIVITATE DIDACTICĂ:

În cursul anului universitar 2009-20110 am predat: *Formare duhovnicească şi misionară şi practică de cult* (anii I şi II Teologie pastorală) şi Metodologia cercetării ştiinţifice (anul I specializările: Teologie pastorală, Teologia asistenţă socială şi Artă sacră) - cursuri pentru nivel licenţă şi *Practică liturgică şi duhovnicească* - nivel Master, specializarea Pastoraţie şi duhovnicie în conformitate cu programele analitice ale disciplinelor respective, am îndrumat studenţii în munca de elaborare a lucrărilor de seminar şi a tezelor de licenţă;

De asemenea am predat cursuri şi am susţinut seminarii în cadrul programului de formare continuă a preoţilor; am îndrumat şi coordonat lucrări de gradul I didactic în învăţământ pentru profesorii de Religie.

Am efectuat inspecţii speciale şi am făcut parte din comisiile de evaluare pentru obţinerea definitivatului în învăţământ şi a gradului didactic II pentru cadrele din învăţământul preuniversitar (disciplina Religie ortodoxă).

B. STUDII PUBLICATE:

1. Articole publicate în reviste recunoscute CNCSIS:

Pedagogia creştină în opera Sf. Grigorie de Nyssa, STUDIA UNIVERSITATIS BABES-BOLYAI. THEOLOGIA ORTODOXA, Categ CNCSIS C, Studia nr. 2, 2009, p. 135-140.

2. Lucrări publicate în alte reviste româneşti:

Pocăinţa – Taină şi valoare integrantă în Hristos, Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă, tomul XII 2008-2009, Cluj-Napoca, 2010, p. 331-341.

C. PARTICIPĂRI LA SIMPOZIOANE NAŢIONALE ŞI INTERNAŢIONALE

Manifestări internaţionale

Simpozionul Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Rrevelaţii ale unităţii la Părinţii capadocieni, 5-7 noiembrie 2009.

D. Participări la proiecte:

membru în echipa, Convergenţa pregătirii universitare cu viaţa activă, AMPOSDRU, FINANŢE. BĂNCI. ASIGURĂRI, 2009-2011 coordonator de practică a studenţilor.

E. Activitate misionar-pastorală:

În fiecare duminică şi sărbătoare am săvârşit Sfânta Liturghie în Parohia Aşchileu Mic, jud. Cluj, unde am ţinut cuvânt de învăţătură.

În fiecare săptămână marţi şi vineri, am săvârşit Sfânta Liturghie la capela Facultăţii de Teologie în cadrul programului duhovnicesc al studenţilor teologi.

Joi seara, în fiecare săptămână a săvârşit slujba vecerniei la capela Facultăţii de Teologie şi am ţinut cuvânt de învăţătură, pe diverse teme pentru studenţii teologi.

PR. LECT. UNIV. DR. IOAN BIZĂU

A. ACTIVITATEA DIDACTICĂ

În cursul anului universitar 2009-2010 a predat Teologie liturgică, Teologia şi arta icoanei, Teologia şi mistica Altarului euharistic (cursuri Licenţă), Celebrare şi mistagogie liturgică, Tainele iniţierii creştine (cursuri Maşter), în conformitate cu programele analitice ale disciplinelor respective; a îndrumat studenţii în munca de elaborare a lucrărilor de seminar, a tezelor de licenţă şi a disertaţiilor masterale; i-a iniţiat în practica liturgică, în pedagogia pastorală şi în arta icoanei.

B. TEXTE PUBLICATE

Liturghie şi teologie, Edit. Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 331 p.

„Paştile - sărbătoarea luminii", în Renaşterea, XXI, 2010, nr. 3 (239), p. 4.

„Patru exerciţii de iconologie", în Tabor, IV, 2010, nr. 2, p. 5-15.

„Arta lui Dan Palade ca stare de veghe şi mărturie despre condiţia iconică a lumii", text însoţitor la Catalogul expoziţiei Izolări active, p. 1-4 (septembrie 2010; Centrul Cultural Palatele Brâncoveneşti de la Mogoşoaia.

C. OMILII ŞI CATEHEZE

4 octombrie 2009, Duminica a 19-a după Rusalii - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Puterea mântuitoare a Cuvântului lui Dumnezeu.

11 octombrie, Duminica a 21-a după Rusalii - Mănăstirea Cuvioasa Parascheva de la Râşca Transilvană: Adevărul mântuitor al Parabolei semănătorului.

18 octombrie, Duminica a 20-a după Rusalii - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Omul ca pelerin către împărăţie.

1 noiembrie, Duminica a 22-a după Rusalii - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Adevăruri esenţiale în Parabola Bogatului nemilostiv.

8 noiembrie, Soborul Sfinţilor Arhangheli Mihail şi Gavriil - Filia Tăuţi (parohia Sălicea, jud. Cluj): Istoria şi sensul duhovnicesc al sărbătorii.

21 noiembrie, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Fecioara Maria ca templu al lui Hristos.

22 noiembrie, Duminica a 26-a după Rusalii - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Creştinul se îmbogăţeşte în Dumnezeu.

29 noiembrie, Duminica a 30-a după Rusalii - Parohia Popeşti (jud. Cluj): Bucuria de a fi împreună în „casa lui Dumnezeu".

6 decembrie, Duminica a 27-a după Rusalii - Parohia Sfântul Apostol Andrei din Cluj- Napoca: Vocaţia cerească a fiinţei umane.

13 decembrie, Duminica a 28-a după Rusalii - Paraclisul Universităţii din Braşov: Comunitatea fraţilor, Evanghelia şi Euharistia ca moduri ale prezenţei lui Hristos în Liturghie.

25 decembrie, Naşterea Domnului (Crăciunul) - Filia Tăuţi (parohia Sălicea, jud. Cluj): Hristos S-a întrupat pentru mântuirea lumii.

26 decembrie, Soborul Maicii Domnului - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Fecioara Maria în iconomia mântuirii.

27 decembrie 2009, Duminica după Naşterea Domnului - Mănăstirea Cuvioasa Parascheva de la Râşca Transilvană: Copiii ucişi de către Irod şi diaconul Ştefan - seminţele de lumină ale martiriului creştin.

1 ianuarie 2010, Tăierea împrejur şi Anul Nou - Parohia „Sfântul Apostol Andrei" din Cluj-Napoca: Sensul mântuitor al timpului.

10 ianuarie, Duminica după Botezul Domnului - Parohia „Sfântul Apostol Andrei" din Cluj-Napoca: Iisus Hristos „fiind El însuşi ispitit, poate şi celor ispitiţi să le ajute" (cf. Evrei 2, 18).

24 ianuarie, Duminica a 33-a după Rusalii - Parohia „Sfântul Apostol Andrei" din Cluj-Napoca: Taina unirii celor două firi în Hristos.

30 ianuarie, Sfinţii Trei Ierarhi - Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca:

Sfinţii Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom şi Grigorie Teologul - Părinţi fondatori ai Bisericii şi ai Europei creştine.

31 ianuarie, Duminica a 34-a după Rusalii - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Pocăinţa ca strădanie de restaurare a chipului dumnezeiesc.

7 februarie, Duminica înfricoşatei Judecăţi - Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: Patimile, Jertfa şi învierea lui Hristos în iconomia mântuirii.

14 februarie, Duminica Izgonirii lui Adam din Rai - Mănăstirea Cuvioasa Parascheva de la Râşca Transilvană: Căderea lui Adam şi sensul restaurator al Postului Mare.

28 februarie, Duminica a 2-a din Post - Parohia Lechinţa (jud. Bistriţa-Năsăud): Sensul restaurator al pocăinţei.

7 martie, Duminica a 3-a din Post - Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj- Napoca: Duhul Sfânt - Domnul de viaţă făcătorul.

14 martie, Duminica a 4-a din Post - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Vocaţia creştinului - înălţarea continuă către Dumnezeu.

21 martie, Duminica a 5-a din Post - Parohia înălţarea Domnului din Târgu-Lăpuş (jud. Maramureş): Liturghia - mediu harismatic al prezenţei lui Hristos.

25 martie, Buna Vestire - Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: Fecioara Maria este „ umbrită „ de puterea lui Dumnezeu.

28 martie, Duminica a 6-a din Post (Intrarea Domnului în Ierusalim) - Mănăstirea Adormirea Maicii Domnului de la Nicula: Lecţia de viaţă creştină a praznicului.

1 aprilie, Denia celor 12 Evanghelii - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Domnul slavei a pătimit „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire”.

2 aprilie, Denia Prohodului Domnului - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Hristos este Mântuitorul lumii şi în moartea Sa.

4 aprilie, învierea Domnului - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Bucuria Paştilor.

5 aprilie, învierea Domnului - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Lumina învierii în experienţa sacramentală şi liturgică a Bisericii.

6 aprilie, învierea Domnului - Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: Prezenţa lui Hristos în viaţa lumii.

11 aprilie, Duminica a 2-a după Paşti - Mănăstirea Cuvioasa Parascheva de la Râşca Transilvană: Apostolul Toma s-a încredinţat de adevărul învierii şi pentru noi.

2 mai, Duminica a 5-a după Paşti - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Cultul Noului Legământ este închinare în Duh şi în Adevăr.

9 mai, Duminica a 6-a după Paşti - Parohia „Sfântul Apostol Andrei" din Cluj-Napoca: Lumina şi vederea spirituală în Evanghelia de la Ioan.

13 mai, înălţarea Domnului - Parohia „Sfântul Apostol Andrei" din Cluj-Napoca: înălţarea firii omeneşti în intimitatea Preasfintei Treimi.

16 mai, Duminica a 7-a după Paşti - Parohia „Sfântul Apostol Andrei" din Cluj-Napoca: Hristos este Dumnezeu adevărat, deofiinţă cu Tatăl şi cu Sfântul Duh.

23 mai, Pogorârea Sfântului Duh - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Darurile Cincizecimii.

24 mai, Pogorârea Sfântului Duh - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Sfântul Duh în viaţa Bisericii.

30 mai, Duminica Tuturor Sfinţilor - Mănăstirea Cuvioasa Parascheva de la Râşca Transilvană: Vocaţia creştinului - sfinţenia.

6 iunie, Duminica a 2-a după Rusalii - Parohia „Sfântul Apostol Andrei" din Cluj-Napoca: Apostolul şi slujirea apostolică în iconomia mântuirii.

20 iunie, Duminica a 4-a după Rusalii - Mănăstirea Cuvioasa Parascheva de la Râşca Transilvană: Hristos S-a întrupat pentru vindecarea firii omeneşti.

24 iunie, Naşterea Sfântului Ioan Botezătorul - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Slujirea lui Ioan Botezătorul în iconomia mântuirii.

27 iunie, Duminica a 5-a după Rusalii - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): învăţătura Bisericii despre duhurile demonice.

29 iunie, Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel: Mănăstirea Stavropoleos din Bucureşti: Bucuria sărbătorii.

4 iulie, Duminica a 6-a după Rusalii - Parohia „Sfântul Apostol Andrei" din Cluj-Napoca: Pedagogia suferinţelor şi necazurilor vieţii.

11 iulie, Duminica a 7-a după Rusalii - Parohia Vişagu (jud. Cluj): Liturgia - mediu harismatic al comuniunii cu Hristos.

18 iulie, Duminica a 8-a după Rusalii - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Hristos - Pâinea vieţii veşnice.

1 august, Duminica a 10-a după Rusalii - Parohia „Sfântul Apostol Andrei" din Cluj-Napoca: Luna august - dedicată Maicii Domnului (în vechea tradiţie liturgică a Constantinopolului).

6 august, Schimbarea la Faţă a Domnului - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Schimbarea la Faţă în iconomia mântuirii.

8 august, Duminica a 11-a după Rusalii - Filia Tăuţi (parohia Sălicea, jud. Cluj): August - luna Schimbării la Faţă şi a Adormirii Maicii Domnului.

15 august, Adormirea Maicii Domnului - Mănăstirea Cuvioasa Parascheva de la Râşca Transilvană: Fecioara Maria - darul cel mai de preţ adus lui Dumnezeu de către neamul omenesc.

22 august, Duminica a 13-a după Rusalii - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Liturghia de după Liturghie.

29 august, Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul - Parohia „Sfântul Apostol Andrei" din Cluj-Napoca: Ioan Botezătorul în cultul Bisericii.

5 septembrie, Duminica a 15-a după Rusalii - Parohia Sfântul Spiridon Vechi din Bucureşti: Liturghia - experienţa prezenţei lui Hristos în viaţa Bisericii.

12 septembrie, Duminica dinaintea înălţării Sfintei Cruci - Parohia Rogojel (jud. Cluj): Suntem Noul Israel prin Jertfa lui Hristos.

14 septembrie, înălţarea Sfintei Cruci - Mănăstirea Acoperământul Maicii Domnului de la Floreşti (jud. Cluj): Taina Jertfei lui Hristos.

19 septembrie, Duminica după înălţarea Sfintei Cruci - Parohia Sfântul Nicolae din Sângeorz-Băi (jud. Bistriţa-Năsăud): A fi creştin înseamnă a-L urma pe Hristos.

26 septembrie 2010, Duminica a 18-a după Rusalii - Mănăstirea Cuvioasa Parascheva de la Râşca Transilvană: Apostolicitatea şi slujirea apostolică a Bisericii.

D. ACTIVITATE LA RADIO „RENAŞTEREA"

I. Emisiunea „Evanghelie şi Liturghie"

(duminica şi în sărbători, ora 8.00-8.30; reluare lunea, ora 11.00-11.30).

11 octombrie 2009, Duminica a 21-a după Rusalii: Parabola semănătorului în interpretarea Sfântului Grigorie Palama.

18 octombrie, Duminica a 20-a după Rusalii: Omilia Sfântului Grigorie Palama la pericopa evanghelică a Duminicii.

26 octombrie, Sfanţul Mucenic Dimitrie: Relicvele sfinţilor în istoria Bisericii primare.

1 noiembrie, Duminica a 22-a după Rusalii: Parabola Bogatului nemilostiv în interpretarea Sfântului Grigorie Palama.

8 noiembrie, Duminica a 24-a după Rusalii: Pericopa evanghelică a duminicii în interpretarea părintelui Constantin Galeriu.

21 noiembrie, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului: Omilia Sfântului Grigorie Palama la praznicul zilei.

22 noiembrie, Duminica a 26-a după Rusalii: Exegeza parabolei bogatului căruia i-a rodit ţarina.

29 noiembrie, Duminica a 30-a după Rusalii: Exigenţele duhovniceşti ale Postului Naşterii Domnului.

6 decembrie, Duminica a 27-a după Rusalii: Raportul dintre Legea lui Moise şi Evanghelie în viziunea Sfântului Grigorie Palama.

20 decembrie, Duminica dinaintea Naşterii Domnului: Genealogia lui Iisus în tâlcuirea Sfântului Ioan Hrisostom.

25 decembrie, Naşterea Domnului: Omilia Sfântului Ioan Hrisostom la Naşterea Domnului.

26 decembrie 2009, Soborul Maicii Domnului: Fecioara Maria - semn şi martor al iconomiei mântuirii.

1 ianuarie 2010, Tăierea împrejur şi Sfântul Vasile cel Mare: Sfântul Vasile cel Mare despre taina Preasfintei Treimi ca temei al credinţei.

6 ianuarie, Epifania: Botezul Domnului în interpretarea Sfântului Ioan Hrisostom (Omilii la Matei XII).

7 ianuarie, Soborul Sfântului Ioan Botezătorul: Slujirea lui Ioan Botezătorul în viziunea Sfântului Ioan Hrisostom (Omilii la Matei X).

10 ianuarie, Duminica după Botezul Domnului şi Sfântul Grigorie de Nyssa: Viaţa după Dumnezeu şi adevărata nevoinţă în viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa.

24 ianuarie, Duminica a 33-a după Rusalii: Parabola vameşului şi a fariseului în tâlcuirea duhovnicească a Sfântului Grigorie Palama.

30 ianuarie, Sfinţii Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom şi Grigorie Teologul: Sfinţii Trei Ierarhi ca oranţi.

31 ianuarie, Duminica a 34-a după Rusalii: Parabola Fiului risipitor în interpretarea lui Asterie al Amasiei.

2 februarie, întâmpinarea Domnului: Dreptul Simeon şi proorociţa Ana - reprezentanţi ai „ rămăşiţei credincioase a lui Israel".

7 februarie, Duminica înfricoşatei Judecăţi: Pericopa evanghelică a Duminicii în interpretarea Sfântului Simeon Noul Teolog.

14 februarie, Duminica Izgonirii lui Adam din Rai: Sfântul Grigorie Palama despre buna rânduială a postului.

21 februarie, Duminica Ortodoxiei: Adevărul şi sensul icoanei Bisericii.

28 februarie, Duminica a 2-a din Post: Sfântul Grigorie Palama despre puterea postului şi a rugăciunii.

7 martie, Duminica a 3-a din Post: Permanenţa Patimilor lui Hristos în istoria mântuirii.

14 martie, Duminica a 4-a din Post: Imaginea scării în spiritualitatea ortodoxă.

25 martie, Buna Vestire: Nicolae Cabasila despre conlucrarea Fecioarei Maria cu Dumnezeu în planul de mântuire a lumii.

28 martie, Duminica a 6-a din Post (Intrarea Domnului în Ierusalim): Sfântul Chirii al Ierusalimului despre Patimile Domnului.

4 aprilie, învierea Domnului: Omilia Sfântului Ioan Hrisostom la Paşti.

5 aprilie, învierea Domnului: Mormântul Domnului în istoria religioasă a umanităţii.

6 aprilie, învierea Domnului: Tradiţia liturgică pascală de la Ierusalim în jurnalul de călătorie al Egeriei.

11 aprilie, Duminica a 2-a după Paşti: Comentariul Sfântului Chirii al Alexandriei la pericopa evanghelică a Duminicii.

18 aprilie, Duminica a 3-a după Paşti: Teologia târnosirii bisericii.

2 mai, Duminica a 5-a după Paşti: Omilia Sfântului Grigorie Palama la pericopa evanghelică a Duminicii.

9 mai, Duminica a 6-a după Paşti: Vindecarea orbului din naştere în interpretarea părintelui André Scrima.

13 mai, înălţarea Domnului: Omilia Sfântului Ioan Hrisostom la înălţarea Domnului.

16 mai, Duminica a 7-a după Paşti: Iisus ca orant în reflecţia teologică a cardinalului Yves Congar.

23 mai, Pogorârea Sfântului Duh: Omilia Sfântului Grigorie Palama la praznicul Cincizecimii.

24 mai, Pogorârea Sfântului Duh: Taina Preasfintei Treimi în reflecţia teologică a părintelui Boris Bobrinskoy.

30 mai, Duminica Tuturor Sfinţilor: Omilia Sfântului Grigorie Palama la pericopa evanghelică a Duminicii.

6 iunie, Duminica a 2-a după Rusalii: Omilia Sfântului Ioan Hrisostom la pericopa evanghelică a Duminicii.

13 iunie, Duminica a 3-a după Rusalii: Omilia Sfântului Grigorie Palama despre vara duhovnicească.

20 iunie, Duminica a 4-a după Rusalii: Hristos - doctorul sufletelor şi al trupurilor.

24 iunie, Naşterea Sfântului Ioan Botezătorul: Slujirea mesianică a lui Ioan Botezătorul.

27 iunie, Duminica a 5-a după Rusalii: Omilia Sfântului Ioan Hrisostom la pericopa evanghelică a Duminicii.

4 iulie, Duminica a 6-a după Rusalii: Semne ale dumnezeirii lui Iisus săvârşite în Capernaum.

11 iulie, Duminica a 7-a după Rusalii: Liturghia ca memorial al lui Hristos în reflecţia teologică a părintelui Boris Bobrinskoy.

18 iulie, Duminica a 8-a după Rusalii: Comentariul Sfântului Chirii al Alexandriei la cuvântul evanghelic „Eu sunt pâinea cea vie care s-a coborât din cer”.

1 august, Duminica a 10-a după Rusalii: Omilia Sfântului Grigorie Palama la 1 august („Suferinţele şi moartea sunt consecinţe ale înstrăinării omului de Dumnezeu”).

6 august, Schimbarea la Faţă a Domnului: Omilia Sfântului Grigorie Palama la Schimbarea la Faţă.

8 august, Duminica a 11-a după Rusalii: Omilia Sfântului Ioan Hrisostom la pericopa evanghelică a Duminicii.

15 august, Adormirea Maicii Domnului: Cuviosul Teofan al Niceei despre Fecioara Maria („pământ al făgăduinţei, rai şi centru al noii creaţii”).

22 august, Duminica a 13-a după Rusalii: Exegeza Sfântului Ioan Hrisostom la parabola despre lucrătorii tocmiţi la vie.

29 august, Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul: Ioan Botezătorul în Sfintele Evanghelii.

5 septembrie, Duminica a 15-a după Rusalii: Iubirea de Dumnezeu şi de aproapele - sinteza moralei evanghelice.

8 septembrie, Naşterea Maicii Domnului: Sfântul Maxim Mărturisitorul despre părinţii şi naşterea Fecioarei Maria.

12 septembrie, Duminica dinaintea înălţării Sfintei Cruci: Pericopa evanghelică a Duminicii în interpretarea Sfântului Chirii al Alexandriei.

14 septembrie, înălţarea Sfintei Cruci: Prima omilie a Sfântului Ioan Hrisostosm ,,La cruce şi la tâlhar”.

19 septembrie, Duminica după înălţarea Sfintei Cruci: Pericopa evanghelică a Duminicii în interpretarea Sfântului Grigorie Palama.

II. Emisiunea „Liturghie şi icoană în mileniul III”

(vinerea, ora 20.00 - 20.30; reluare sâmbăta, ora 11.00 - 11.30)

2 octombrie 2009: Teofan al Niceei despre Maica Domnului ca adevăratul Pământ al făgăduinţei.

9 octombrie: Evhologhionul lui Serapion de Thmuis şi valoarea lui liturgică.

16 octombrie: Rugăciunea „Tatăl nostru” în interpretarea părintelui Alexander Schmemann (I).

23 octombrie: Rugăciunea „Tatăl nostru” în interpretarea părintelui Alexander Schmemann (II).

30 octombrie: Rugăciunea „Tatăl nostru” în interpretarea părintelui Alexander Schmemann (III).

6 noiembrie: Rugăciunea „Tatăl nostru” în interpretarea părintelui Alexander Schmemann (IV).

13 noiembrie: Postul Naşterii Domnului ca timp al aşteptării mesianice.

27 noiembrie: Hristos în Psalmi (cf. Placide Deseille).

11 decembrie: Psaltirea - cartea de rugăciune a Bisericii (cf. Pacide Deseille).

18 decembrie 2009: Sântul Atanasie cel Mare despre întruparea Cuvântului.

8 ianuarie 2010: Teologia rânduielii sfinţirii apei la Bobotează.

22 ianuarie: Sfântul Grigorie de Nazianz despre viaţa în trup (cf. poemele autobiografice).

5 februarie: învăţătura creştină despre sensul vieţii pământeşti în celebrările liturgice din Sâmbăta morţilor şi Duminica înfricoşătoarei Judecăţi.

12 februarie: Caracterul slujbelor din Postul Mare în viziunea părintelui Alexander Schmemann.

19 februarie: Sfântul Policarp al Smirnei - Părinte apostolic.

26 februarie: Actul martiric al Sfântului Policarp de Smirna.

5 martie: Sfântul Ioan Hrisostom: Omilie la Crucea Domnului.

12 martie: Viaţa şi opera Sfântului Simeon Noul Teolog.

26 februarie: învierea lui Lazăr în icoana Bisericii.

16 aprilie: Icoana învierii în interpretarea lui Sorin Dumitrescu.

23 aprilie: Consumismul - filozofie nocivă (cf. Cristinel loja).

30 aprilie: Ortodoxia înseamnă a face din ,,casele de rugăciune ale Bisericii centre liturgice ale creaţiei".

6 mai: Urgenţa renaşterii parohiei.

14 mai: Epicleza euharistică în viziunea părintelui Alexander Schmemann.

21 mai: Duhul Sfânt în cultul Bisericii conform reflecţiei teologice a părintelui Boris Bobrinskoy.

4 iunie: Maria-Magdalena Crişan despre pictorul Aurel Ciupe şi sculptorul Alexandru Păsat.

11 iunie: Cardinalul Tomás Spidlík într-un portret teologic schiţat de către părintele Ioan Ică jr.

18 iunie: Taina prezenţei lui Hristos în viaţa lumii.

25 iunie: Rugăciunea inimii în Liturghia euharistică.

2 iulie: Enciclica Sinodului Permanent al Bisericii Greciei asupra crizei economice actuale.

9 iulie: Edificarea şi împodobirea spaţiului liturgic trebuie realizate în acord cu spiritul Tradiţiei apostolice.

16 iulie: Problema ecologică şi responsabilitatea teologiei (cf. mitropolitul Ioannis Zizioulas).

30 iulie: Sfântul Irineu de Lyon - Părinte fondator al teologiei creştine.

13 august: Sfântul Simeon Noul Teolog despre Născătoarea de Dumnezeu.

27 august: Lecţia sacerdotală şi teologică a părintelui Constantin Galerín.

3 septembrie: Creaţia cosmică în spaţiul şi timpul Bisericii.

10 septembrie: Gândirea, vorbirea şi făptuirea - daruri definitorii ale fiinţei umane.

24 septembrie 2010: Taina Altarului euharistie.

E. CONFERINŢE ŞI PREZENTĂRI EXPOZIŢII DE ARTĂ

Episcopul Nicolae Velimirovici - martor al lui Hristos şi vizionar al epocii sale: 29 octombrie 2009; Facultatea de Teologie din Sibiu (conferinţă organizată de către ASCOR Sibiu şi Editura Predania).

Liturghia de după Liturghie: 13 decembrie 2009; Conferinţele ASCOR, Filiala Universitară Braşov.

Moaştele sfinţilor - semne profetice ale trupurilor pnevmatizate 29 aprilie 2010; Centrul de Bioetică al Universităţii Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca.

Paul Gherasim şi grupul „Prolog" în arta şi spiritualitatea românească; 29 iunie 2010; Galeria „Curtea Veche" din Bucureşti.

Expoziţiile de artă ca experienţe ale comuniunii în orizontul frumuseţii; 5 septembrie 2010; Centrul Cultural Palatele Brâncoveneşti de la Mogoşoaia (vernisajul expoziţiei „Izolări active" a pictorului Dan Palade).

Pictura lui Ştefan Luchian în interpretarea poetului Ioan Alexandru', 25 septembrie 2010; Colocviile „Zilele Mănăstirii Nicula".

F. CĂLĂTORII DE INFORMARE ŞI PARTICIPĂRI LA REUNIUNI ECUMENICE PESTE HOTARE

14-17 ianuarie 2010, Roma: călătorie de informare culturală, artistică şi liturgică.

23-25 aprilie 2010, Köln: participare la reuniunea anuală a Consiliului director IEF (The International Ecumenical Fellowship).

17-20 mai 2010, Roma: călătorie de informare culturală, artistică şi liturgică.

19-25 iulie 2010, Lyon (Franţa): participare la cea de-a 40-a Conferinţă ecumenică internaţională IEF (The International Ecumenical Fellowship) în calitate de preşedinte al grupului regional din România (am oficiat slujba Vecerniei ortodoxe şi am luat parte la reuniunile Consiliului director IEF).

PR. LECT. UNIV. DR. MIRCEA OROS

ACTIVITATEA DIDACTICĂ

A predat cursurile şi a susţinut seminariile la disciplinele Teologie Liturgică I, Artă creştină şi erminie I, II şi Practică omiletică I, II.

ACTIVITATEA ŞTIINȚIFICĂ

VOLUME

Sfânta şi Dumnezeiasca Liturghie, părtăşie reală de Hristos Mântuitorul, Ed. Studia, Cluj-Napoca, 2009, 181 p.

Christiche Spiritualität und orthodoxe Theologie, Ed. Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2010, 196 p.

Julius Tyciak, Teologia imnelor bizantine. Perspectivele teologice ale Liturghiei bizantine. Traducere, studiu introductiv, adaptare şi note: Pr. Lect. Univ. Dr. Mircea Oros.

STUDII ŞI ARTICOLE

Tradiţia Bisericii – trăire efectivă cu Hristos în Sfânta Liturghie, în Anuar XII, 2009, Cluj-Napoca, 2010, p. 343-351.

Die Mutter des Herrn im Kultus der Orthodoxen Kirche und in der orthodoxen Ikonographie, în Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, 2010, p. 167-171.

MEMBRU ÎN DIFERITE ORGANIZAȚII

Gesellschaft für evangelische Theologie – Universität Bamberg, Deutschland.

Comisia pentru Dialog Ecumenic – Institutul pentru Biserici Orientale – Ostkirchliches Institut – Regensburg, Deutschland.

Membru al „Rumänisch – Deutsche Kulturgesellschaft“ - Klausenburg.

SIMPOZIOANE ŞI MANIFESTĂRI ŞTIINȚIFICE NAȚIONALE ŞI INTERNAȚIONALE

Simpozionul internaţional *Revelaţii ale unităţii la Sfinţii Părinţi Capadocieni*, 5-8 noiembrie 2009, Cluj-Napoca. Susţine prelegerea: *Sfânta şi Dumnezeiasca Liturghie – modalitate concretă de perpetuare a învăţăturii Mântuitorului*.

Conferinţa internaţională *Religion im Neuen Europa*, Otto - Friedrich – Universität Bamberg, Evangelische Theologie, 11-13 februarie 2010. Susţine prelegerea: *Der Beitrag der Orthodoxie für den Westen*.

Sesiunea de comunicări – nivel licenţă: *Credinţă şi istorie – simbolul niceo-constantinopolitan şi Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române*, Ediţia a III-a, aprilie 2010. Îndrumă comunicarea: *Taina unităţii Bisericii*.

Conferinţa internaţională *Wort unt Wirken Gottes und ihre Deutung in den Herzen der Menschen*, Passau, Germania, mai 2010. Susţine prelegerea: *Dar Wort der Heiligen Schrift und seine Deutung im Kirchenlied*.

Sesiunea şi ceremonia de decernare a titlului de Doctor Honoris Causa, Domnului Prof. Dr. Gunther Wenz, *Institut für Fundamentaltheologie und*

Ökumene der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Ludwig – Maximilians – Universität – München, Cluj-Napoca, 27 martie 2010.

La Mănăstirea Nicula, în Duminica Ortodoxiei, susține, în fața obștii monahale, prelegerea: *Valoarea şi semnificația duhovnicească a postului creştin în viața liturgică a Bisericii*.

La invitația *Ostkirchliches Institut*, Regensburg, Germania, participă la *Hochfest des Leibes und Blutes Christi, Fronleichnam. Pontifikalamt mit Fronleichnamsprozession* – H.H. Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller, 3 iunie 2010.

Organizează şi-l însoțeşte pe Preasfințitul Părinte Dr. Irineu Pop Bistrițeanul în vizitele pastorale şi ecumenice din Germania, Italia şi Elveția.

ACTIVITATEA MISIONARĂ

Slujeşte la Parohia *Tuturor Sfinților* din Cluj-Napoca. Pe lângă predicile duminicale, rosteşte, cu ocazia sărbătorilor importante din cadrul anului liturgic, omilii, cateheze, meditații.

În Postul Crăciunului şi al Sfintelor Paşti însoțeşte grupele misionare ale studenților.

PR. LECT. DR. GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

ACTIVITATE DIDACTICĂ

CURSURI

Biserica în epoca primară, anul I, semestrul I, Teologie Pastorală, Teologie Didactică, Teologie Sociala, Artă Sacră.

Biserica în epoca sinoadelor ecumenice, anul I, semestrul II, Teologie Pastorală, Teologie Didactică.

Introducere în studiul literaturii patristice, anul I, semestru I, Teologie Pastorală.

Literatura patristică în epoca Bisericii primare, anul I, semestrul II, Teologie Pastorală.

Literatura patristică şi hermeneutica textului sacru, Masterat, semestrul I.

Răspândirea creştinismului până în secolul al IV-lea, Masterat, semestrul II.

ACTIVITATE ŞTIINȚIFICĂ

a. Cărți

Nicolae Bocşan, Ioan Vasile Leb, Marius Eppel, Gabriel-Viorel Gârdan, *Instituțiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (1850-1918). Studii*. Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, 414 p.

Ioan Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, Pavel Vesa, *Instituţiile ecleziastice. Compendiu de legislaţie bisericească (secolul al XIX-lea),* Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, 360 p.

b. Studii publicate în străinătate

Marius Eppel, Gabriel-Viorel Gârdan, *La famille dans les sources du droit matromonial orthodoxe,* în Marie-Pierre Arrizabalaga, Ioan Bolovan, Marius Eppel, Jan Kok, Mary Louise Nagata (coord.), *Many paths to happiness? Studies in population and family history. A festschrift for Antoinette Fauve-Chamoux,* Editura Aksant, Amsterdam, 2010, pp. 514-527.

c. Studii & articole

Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, *The Family. Some theological and orthodox matrimonial law aspects,* în Antoinette Fauve-Chamoux, Ioan Bolovan (coord.), *Families in Europe between the 19th and the 21st Centuries. From the Traditional Model to Contemporary PACS,* Cluj University Press, 2009, pp. 449-462.

Gabriel-Viorel Gârdan, *Dialogul expectanţelor diferite: corespondenţa dintre teologii luterani de la Tübingen şi Ieremia al II-lea, Patriarhul Constantinopolului,* în *Revista Ecumenică Sibiu,* anul II, nr. 2, iulie, 2010, pp. 37-58.

Gabriel-Viorel Gârdan, *Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Amfilohie de Iconiu. Schimburi epistolare,* în *Din comorile teologiei Părinţilor Capadocieni,* volum îngrijit de pr. prof. dr. Viorel Sava şi prof. dr. Nicoleta Melniciuc Puică, Editura Doxologia, Iaşi, 2010, pp. 309-320.

Gabriel-Viorel Gârdan, *Sinodalitatea în Biserica Răsăriteană (sec. al XIX-lea),* în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca,* tomul XII, 2008-2009, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 83-101.

Gabriel-Viorel Gârdan, *Viaţa bisericească ortodoxă pe meleagurile sălăjene,* în *Credinţă şi viaţă în Hristos – Anuarul Episcopiei Sălajului,* anul II, 2009, Editura Credinţă şi viaţă în Hristos, Zalău, 2010, pp. 263-308.

Gabriel-Viorel Gârdan, *Pro memoria,* în Silviu Boha, Claudia Boha, *Hereclean (1415-2010),* Editura Credinţă şi viaţă în Hristos, Zalău, 2010, pp. 7-8.

e. Granturi

director de proiect, grant CNCSIS proiect de cercetare exploratorie IDEI_2422, tema de cercetare: ***Diaspora ortodoxă românească din America de Nord. Izvoare narative şi epistolare.***

responsabil proiect, grant CNCSIS proiect de cercetare exploratorie IDEI_529, director pr. prof. dr. Ioan-Vasile Leb, tema de cercetare: ***Instituţiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania.***

f. Conferințe organizate

5-8 noiembrie 2009, Cluj-Napoca, Simpozionul internaţional *Revelaţii ale unităţii la Sfinţii Părinţi Capadocieni* (în colaborare cu pr. prof. dr. Ioan-Vasile Leb).

g. Participări la manifestări ştiinţifice

Fundaţia Diakonia, Neuendettelsau, Germania, 28 septembrie a susţinut conferinţa *Slujirea şi datoriile unui preot ortodox.*

Academia de Studii Economice, Bucureşti, 5 octombrie, am participat în cadrul proiectului „Calitate şi leadership în învăţământul superior românesc" la conferinţa *Provocări pentru sistemul de învăţământ superior din România.*

8-11 octombrie am participat la conferinţa internaţională „Families in Europe between the 19th and the 21st Centuries. From the Traditional Model to Contemporary PACS, organizată de Centrul de Studiere a Populaţiei din cadrul Universităţii Babeş-Bolyai şi Centrul de Studii Transilvane al Academiei Române, şi am prezentat comunicarea *The Family. Some theological and orthodox matrimonial law aspects.*

28-30 octombrie am participat la Iaşi la simpozionul internaţional „Ştiinţa teologiei şi ştiinţele vremii" organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iaşi şi de Mitropolia Moldovei şi Bucovinei. Am prezentat prelegerea *Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Amfilohie – schimburi epistolare.*

5-8 noiembrie am participa simpozionul internaţional „Revelaţii ale unităţii la Sfinţii Părinţi Capadocieni", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă. Am prezentat prelegerea *Epistolar vasilian: Sfântul Vasile cel Mare şi Amfilohie de Iconiu.*

20-22 noiembrie am participat la Reşiţa la Simpozionul interanţional „Banatul – trecut istoric şi cultural", organizat de Universitatea Eftimie Murgu, Reşiţa. Am prezentat împreună cu dr. Marius Eppel prelegerea *Evoluţii instituţionale în Biserica Ortodoxă Română din Transilvania (a doua jumătate a secolului al XIX-lea).*

h. Membru în structuri ştintifice şi de cercetare

Membru în *North American Patristic Society*.

Manager şi cercetător în cadrul *Institutului de Istorie Ecleziastică*.

Membru al *Asociaţiei pentru Dialog între Religie şi Ştiinţă*, polul Cluj

Membru al *Centrului de Studii Ecumenice şi Interreligioare*, al Universităţii Babeş-Bolyai.

Membru în *comitetul de redacţie al Anuarului Facultăţii de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*

Editor al publicaţiei „Credinţă şi viaţă în Hristos”, Anuarul Episcopiei Sălajului.

Director al Editurii Episcopiei Sălajului „Credinţă şi viaţă în Hristos”.

LUCRĂRI DE LICENȚĂ, DIZERTAȚIE, GRADUL I ÎN ÎNVĂȚĂMÂNT ŞI GRADUL I ÎN PREOȚIE COORDONATE

Bogdan-Petru Manea, *Încercări de unificare ale Bisericii în Diaspora Ortodoxă din America* (licenţă).

Nicodim (Rareş Cosmin) Moldovan, *Creştinismul în America Latină* (licenţă).

Avram Simişdean, *Sfântul Sofronie – Patriarhul Constantinopolului* (licenţă).

Ionuţ Nosa, *Antropologia Sfinţilor Trei Ierarhi* (licenţă).

Florin Moldovan, *Situaţia Bisericii în timpul celor mai mari dintre Antonini: Traian şi Marcus Aurelius* (licenţă).

Grighentie (Georgică) Oţelea, *Remedii patristice pentru boli contemporane: gândurile răutăţii şi tămăduirea lor. Perspective evagriene* (lucrare de dizertaţie coordonată împreună cu P.C. Pr. prof. univ. dr. Valer Bel).

Dana-Gherghina Rus, *Obiceiuri de Crăciun în Sălaj* (gradul I – învăţământ).

Pr. Valentin Borbel, *Evagrie Ponticul. Cele opt gânduri ale răutăţii şi tămăduirea lor* (gradul I – preoţie).

Pr. Mircea-Dorin Moldovan, *Familia creştină oglindită în opera Sfântului Ioan Gură de Aur* (gradul I – preoţie).

ACTIVITATEA ADMINISTRATIVĂ ŞI PASTORALĂ

- consilier cultural al Episcopiei Sălajului.
- preot paroh la Parohia Poarta Sălajului (până la 31 decembrie 2009).
- 1 ianuarie 2010 – preot slujitor la Catedrala Episcopală „Înălţarea Domnului” din municipiul Zalău.
- corespondent al ziarului Lumina şi al posturilor de Radio Trinitas şi Renaşterea.

RADU PREDA

PUBLICAȚII

VOLUME

Ortodoxia & ortodoxiile. Studii social-teologice (= Theologia Socialis 10), Eikon, Cluj-Napoca, 2010.

Revenirea lui Dumnezeu. Studii social-teologice (= Theologia Socialis 12), Eikon, Cluj-Napoca, 2010.

Studii

„Ortodoxia post-comunistă şi modernitatea. Prolegomene social-teologice", UBB, Facultatea de Teologie Ortodoxă, *Anuar* XII (2008-2009), Renaşterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 231-257.

„Ortodoxia şi dilemele dialogului cu lumea. Pastorala Patriarhului Ecumenic la Duminica Ortodoxiei (2010)", *Tabor* IV, 1 (aprilie 2010), pp. 19-28.

„*Lost in transition*. 20 Jahre Postkommunismus", în Kirchlicher Herausgeberkreis, *Armes reiches Europa. Die neue Spaltung von Ost und West überwinden* (= Jahrbuch Gerechtigkeit IV), Publik-Forum, Oberursel, 2010, pp. 176-189.

„Zwischen Tradition und Transition. Zwanzig Jahre Postkommunismus am Beispiel Rumäniens", în Mirolslav Polzer, Karl W. Schwarz, Vincenc Rajsp, Johann Marte (ed.), *Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989-2009* (= Pro Oriente 33), Tyrolia, Innsbruck/Wien, 2010, pp. 320-346.

„1989-2009. Sozialpolitische und kirchliche Umbrüche im postkommunistischen (Ost)Europa", în Stiftung Pro Oriente (Hg.), *Pro Oriente Jahrbuch 2009*, Phoibos, Wien, 2010, pp. 46-51.

„Sozialpolitische und kirchliche Umbrüche im postkommunistischen (Ost)Europa am Beispiel Rumäniens", în Dietmar W. Winkler (Hg.), *Vom Umbruch zum Aufbruch? Kirchliche und gesellschaftliche Entwicklungen in Ostmitteleuropa nach dem Zerfall des Kommunismus* (= Pro Oriente 34), Tyrolia, Innsbruck/Wien, 2010, pp. 231-248.

„De la autonomie şi autocefalie la unitate canonică şi etică. Dileme social-teologice ale Ortodoxiei actuale", *SUBB-TO* 1 (2010), pp. 199-120.

„Die Freiheit und ihr Preis. Die Medien in Rumänien nach 1989", *Ost-West. Europäische Perspektiven* 11, 2 (2010), pp. 127-133.

„Etica Bisericii Ortodoxe în asistarea grupurilor vulnerabile. Marginalii social-teologice", *Revista de Asistență Socială* IX, 4 (2010), pp. 103-113.

„Kommunismus als theologische Anfrage. Die Skizze einer orthodoxen Antwort", în Ingeborg Gabriel, Cornelia Bystricky (Hg.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009)*, Matthias-Grünewald, Ostfildern, 2010, pp. 167-191.

Participări

Participare la dezbaterea publică pe marginea enciclicei sociale „Caritas in veritate" a papei Benedict XVI. Vorbitori: Alois Riedlsperger SJ (Viena), episcop Michael Bünker (Viena), Radu Preda (Cluj). Facultatea de Teologie Catolică a Universității din Viena. Organizator: Justitia et Pax, Austria. Viena, 20 ianuarie 2010.

„Comunismul – o religie atee." Conferință ținută la invitația ASCOR Iaşi. Aula „Mihai Eminescu" a Universității „Alexandru Ioan Cuza", 9 februarie 2010.

Participare la dezbaterea „Libertatea cuvântului şi deruta informațională. Zvon, informație, mărturisire." Participanți: Răzvan Bucuroiu, Radu Preda, Cristian Tabără. Organizator: ASCOR Cluj. Cluj-Napoca, 12 februarie 2010.

„Teologia socială ortodoxă. Fundamente, principii şi tendințe." Prelegere-dezbatere ținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian" a Universității Bucureşti. Organizator: Centrul de Studii şi Documentare „Societate, Drept, Religie". Bucureşti, 9 martie 2010.

„Ideologia comunistă şi învățătura Bisericii. O lectură social-teologică după 20 de ani." Conferință ținută la invitația ASCOR Alba Iulia. 11 martie 2010.

„Bolile cronice şi marginalizarea socială. O chestiune pastorală dificilă." Prelegere în cadrul cursului de perfecționare a medicilor de familie. Universitatea de Medicină şi Farmacie „Iuliu Haţieganu". Cluj, 13 martie 2010.

Participare la dezbaterea „Teoria evoluției şi religia: coexistență sau conflict?". Organizatori: British Council, Institutul Cultural Român, Asociația pentru Dialogul dintre Știință şi Teologie în România. Participanți: John Hedley Brooke (Oxford), Mircea Flonta (Bucureşti), Octavian Popescu (Cluj-Napoca), Radu Preda (Cluj-Napoca) şi Constantin Necula (Sibiu). Bucureşti, 16 martie 2010.

„Comunismul – religie atee. O lectură social-teologică." Prelegere-dezbatere ținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian" a Universității Bucureşti. Organizator: Centrul de Studii şi Documentare „Societate, Drept, Religie". Bucureşti, 17 martie 2010.

„De la comunism la consumism. Aspecte etice şi morale." Curs-Seminar cu Franz Gassner SDV, Institutul de Etică Socială al Universității din Viena. Cluj-Napoca, 26-27 aprilie 2010.

„Biserica Ortodoxă din România şi redescoperirea responsabilității sociale." Referat în cadrul conferinței „Biserica. Societate civilă. Responsabilitate". Organizatori: Academia Evanghelică Transilvania (Sibiu) şi biroul de la Bucureşti al Fundației Konrad Adenauer (Berlin). Sibiu, 26-28 mai 2010.

Participare la simpozionul „Direcții de cercetare în teologia morală ortodoxă românească." Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna". Sibiu, 27 mai 2010.

Participare la întâlnirea de lucru a consorțiului „Teologie" din cadrul proiectului european „Dezvoltarea unui sistem operațional al calificărilor din învățământul superior din România", cofinanțat de Fondul Social

European şi de Guvernul României, în cadrul Programului Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane (contract POSDRU/2/1.2/S/2). Bucureşti, 31 mai-1 iunie 2010.

„Orthodox Social Theology as Contextual Theology." Prezentare în cadrul conferinței internaționale „Neo-Patristic Syntesis or *Post-Patristic* Theology: can orthodox Theology be contextual?". Organizatori: Academia de studii teologice din Volos, Programul de studii creştin-ortodoxe al Universității Fordham (New York), Catedra de teologie ortodoxă (Universitatea din Münster), Institutul Român de Studii Inter-ortodoxe, Inter-confesionale şi Inter-religioase (INTER). Volos, 3-6 iunie 2010.

„Das Dokument von Balamand (1993). Eine orthodoxe Lektüre." Prelegere în cadrul cursului despre dialogul ortodoxo-catolic. Organizator: Fundația Pro Oriente. Viena, 14 iunie 2010.

„Die Finanzkrise und die Reaktionen der orthodoxen Kirche." Intervenție în cadrul Academiei ecumenice de vară. Organizator principal: ÖRF Oberösterreich. Stift Kremsmünster (Oberösterreich), 14-16 iulie 2010.

Participare la prima ediție a Şcolii de vară de la Tismana. Organizator: Mitropolia Olteniei. Mânăstirea Tismana, 22-24 iulie 2010.

„Die ökologische Krise. Eine orthodoxe Perspektive." Intervenție în cadrul celui de al 14-lea Congres Renovabis. Freising, 2-4 septembrie 2010.

„Gewinner und Verlierer der Wende. Gegensätze in heutigen Rumänien." Conferință publică susținută la invitația Fundației Pro Oriente – Sektion Linz. Linz, 14 septembrie 2010.

„Soziale Gerechtigkeit und christliche Verantwortung. Eine Stellungnahme aus rumänischer Sicht." Intervenție în cadrul celei de a treia întâlniri de lucru a grupului european dedicat studiului teologiei sociale ortodoxe. Organizator: Fundația Konrad Adenauer (Berlin). Sofia, 20-22 septembrie 2010.

„Spre o identitate proprie teologiei ortodoxe." Intervenție în cadrul Congresului Facultăților de Teologie Ortodoxă din România. Bucureşti, 27 septembrie 2010.

Participare la evaluarea activității biroului din România al Fundației „Konrad Adenauer". Bucureşti, 28 septembrie 2010.

„La théologie politique dans la Roumanie postcommuniste. Les décisions du Synode de Bucarest concernant l'implication/la non-implication politique du clergé." Intervenție în cadrul seminarului "La laïcité entre le politique et le religieux. Réflexions franco-roumaines." Organizatori: Ambasada Franței din România, Colegiul Noua Europă. Bucureşti, 5 octombrie 2010.

„CEEO e la *communicatio in sacris*. Una lettura ortodossa". Intervenție în cadrul conferinței de studii „Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche." Organizator princi-

pal: Consiliul Pontifical pentru Textele Legislative. Roma, 8-9 octombrie 2010.

Participare în calitate de membru fondator la lansarea publică a Fundației Creştin-Democrate (FC-D). Bucureşti, 13 octombrie 2010.

Participare la seminarul internațional „Wer hat die Definitionsmacht über das Leben? Der bioethische Dialog in der Gesellschaft." Organizatori: Facultatea de Teologie Catolică a Universității din Opole şi Catedra de Teologie Morală a Facultății de Teologie a Universității din Viena. Opole (Polonia), 22 octombrie 2010.

Participare la întâlnirea de lucru a grupului de bioetică din cadrul Central European Exchange Program for University Studies (CEEPUS) şi la reuniunea constitutivă a Association of Bioethicists in Central Europe (BCE). Kamien Slaski (Polonia), 23 octombrie 2010.

Prezentarea şi moderarea prelegerii „Ortodoxie şi modernitate" a lui Pantelis Kalaitzidis, urmată de lansarea cărții cu acelaşi titlul a autorului grec. Organizatori: Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB & INTER. Cluj-Napoca, 1 noiembrie 2010.

Participare la dezbatarea pe tema „Stadiul actual al cercetărilor pe celule stem. Considerații etice şi teologice" prilejuită de vizita la Cluj a dnilor Pantelis Kalaitzidis şi Nikos Dimitriadis. Organizator: Centrul de Bioetică al UBB. Cluj-Napoca, 2 noiembrie 2010.

Intervenție în cadrul celei de a doua ediții a Conferințelor TEDx. Cluj-Napoca, 12 noiembrie 2010.

„Etica asistării pacienților canceroşi şi a celor în fază terminală. Considerații social-teologice". Prelegere în cadrul cursului de etică (titular: Lect. Univ. Dr. Patriciu Achimaş) la Institutul Oncologic „Prof. Dr. Ion Chiricuță". Cluj-Napoca, 15 noiembrie 2010.

Participare şi intervenție la prezentarea volumului semnat de TEODOR BACONSCHI, *Creştinism şi democrație*, Curtea Veche, Bucureşti, 2010. Amfiteatrul „Mihai Eminescu" al Facultății de Litere a UBB. Cluj-Napoca, 18 noiembrie 2010.

Curs şi seminar pe tema teologiei sociale ortodoxe în cadrul Central European Exchange Program for University Studies (CEEPUS). Organizator: Institutul de Etică Socială al Universității din Viena. Viena, 29 noiembrie – 5 decembrie 2010.

LECT. UNIV. DR. ANA BACIU

ACTIVITATE ŞTIINȚIFICĂ

CĂRȚI

Premisele adoptării alfabetului latin în Transilvania, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2009, 329 p.

Studii şi articole

Philon din Alexandria – Despre pocăinţă – traducere şi comentariu, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Series Theologia Orthodoxa, Cluj-Napoca, nr. 1 / 2009, p. 135-141.

Mitropolitul Andrei Şaguna şi autocefalia Bisericii Ortodoxe Române, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Series Theologia Orthodoxa, Cluj-Napoca, nr. 1 / 2010, p.65-69.

Modalităţi de interpretare lingvistică a textului religios în Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca", tomul XII, p. 423-431.

Comunicări

Tradiţia dinamică în lucrarea *„Despre Sfântul Duh"* a Sfântului Vasile cel Mare, la Simpozionul Internaţional „Revelaţii ale unităţii la Sfinţii Părinţi capadocieni", Cluj-Napoca, 5-8 noiembrie 2009.

Colecţia de cântări bisericeşti a lui Dimitrie Cunţanu – un comentariu stilistic, la Simpozionul naţional „Preotul muzician Dimitrie Cunţanu (1837-1910) – omul şi epoca sa", Cluj-Napoca, 17-18 iunie 2010.

LECTOR UNIV. DR. MUNTEAN GH. MARCEL

Activitatea ştiinţifică

Susţinerea tezei de doctorat cu titlul Tema răstignirii în pictura europeană a secolului XX. Exemplificări din pictura greacă, sub îndrumarea Prof. univ. dr. Nikos Zias la Universitatea din Atena în domeniul – Filozofie-Istoria artelor (9 apr 2009) şi recunoaşterea ei de către Ministerul Educaţiei Cercetării şi Inovării din România.

Activitate didactică

Curs de desen culoare an I.

Curs de culoare pentru pictura bisericească an II.

Curs de tipologie bizantină an III.

Curs de desen pentru pictura bisericească an III.

Curs şi seminar de iconografia artei creştine an I la Universitatea de Arte şi Design Cluj-Napoca.

Curs de Masterat cu titlul Replici iconografice an II.

Curs de cultură şi civilizaţie greacă, Centrul Orientalia.

Coordonator ştiinţific al lucrărilor de licenţă şi masterat.

Cărți, articole, studii de specialitate

2009 ianuarie, ziarul Monitorul de Cluj, *Sărbătoarea Întâmpinării Domnului*, p. 6.

2009 februarie, ziarul Monitorul de Cluj, *Întâia şi a doua aflare a capului Sfântului Ioan Botezătorul*, p. 4.

2009 martie, ziarul Renaşterea, *Cuvânt la praznicul celor patru zeci de mucenici din Sevastia Armeniei*, p. 10.

2010 iulie, ziarul Monitorul de Cluj, Sfântul Prooroc Ilie în iconografia creştină, p. 8.

2010 iulie, ziarul Monitorul de Cluj, Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel în imnele Bisericii, p. 10.

CONFERINȚE

2009 Conferinţa internaţională"Integrare europeană şi valorile bisericii*",* Hotel Universitatis, Cluj-Napoca.

2010 Participarea la simpozionul *Sărbătoarea Sfintelor Paşti la români,* cu tema: *Sărbătoarea Învierii Domnului la români,* Hotel Universitatis, Cluj-Napoca.

2010 Participare la seminarul internaţional de iconografie bizantină Putna 2010.

EXPOZIȚII PERSONALE ÎN ȚARĂ ŞI ÎN STRĂINĂTATE

2008-2009 ianuarie Muzeul de Artă, Cluj-Napoca.

EXPOZIȚII DE GRUP ÎN ȚARĂ ŞI ÎN STRĂINĂTATE

2009 Expoziţia de gravură Gravura în lemn de la studiu la opera de artă *Maeştrii şi ucenicii lor*, Galeria de Artă, Ianos, Atena.

2009 Expoziţie de pictură, Câmpina.

2009 Expoziţie de artă plastică *Zilele Bucureştiului* Sălile Palatului Domnesc, Bucureşti.

2009 Expoziţie de artă plastică, Biennala de pictură, sculptură, grafică, Arad.

ACTIVITĂȚI CU STUDENȚII

EXPOZIȚII CU STUDENȚII

2009 Expoziţie de grup cu masteranzii *Sf. Vasile cel Mare şi Părinţii capadocieni*, Facultatea de Teologie Ortodoxă , Cluj-Napoca.

2009 Expoziţie de grup cu studenţii *Sf. Vasile cel Mare şi Părinţii capadocieni*, Cluj-Napoca.

2009 Expoziţie de grup cu studenţii *Integrarea europeană şi valorile bisericii*, Hotel Universitatis, Cluj-Napoca.

2010 Expoziţie de grup cu studenţii, *Iconografia Maicii Domnului*, Facultatea de Drept, Cluj-Napoca – coordonator de proiect.

2010 Expoziţie de grup cu studenţii, *Icoanele Învierii*, Facultatea de Drept, Cluj-Napoca – coordonator de proiect.

2010 Expoziţie de grup cu studenţii, *Iconografia Învierii*, Hotel Universitatis, Cluj-Napoca – coordonator de proiect.

Proiecte de pictură monumentală

2009-Pictarea unor compoziţii religioase din ciclul vieţii Mântuitorului şi a Fecioarei Maria, Mănăstirea *Acoperemântul Maicii Domnului*, Floreşti

Publicaţii despre autor

2009 iunie catalogul expoziţiei de gravură *Maeştrii şi ucenicii lor*, Galeria de Artă, Ianos, Atena.

2010 15 years of *Inter-Art, Inter-Art* Foundation, Aiud, Romania.

Distincţii

2009 Diploma la concursul de pictură realizată ad-hoc Câmpina 24 H. ediţia a IV-a, Câmpina.

2010 Diplomă onorifică la Seminarul Internaţional de Iconografie Bizantină *Putna 2010* 15-26 septembrie 2010.

Mass-media

2009 decembrie 19 TVR2 Cluj-Napoca.

2010 iunie, radio Renaşterea, emisiunea cu tema *Icoana bizantină şi tabloul religios* Cluj-Napoca.

2010 octombrie TVR2, emisiunea *Omul de lângă tine* Cluj-Napoca.

2010 octombrie, Radio Trinitas, *Convorbirile Trinitas*, Bucureşti.

PR. ASIST. UNIV. DR. CRISTIAN SEBASTIAN SONEA

ACTIVITATEA DIDACTICĂ:

A predat seminariile la nivel **licenţă** la disciplinele Misiologie şi ecumenism şi Morală creştină.

Misiologie şi ecumenism:

Fundamentarea biblică a misiunii creştine, anul III TP, TD, TS, TAS, semestrul I.

Biserica ortodoxă şi ecumenismul contemporan, anul II TP, TD, TS, TAS, semestrul al II-lea.

Sectologie, anul III TP, semestrul al II-lea.

Morală creştină:

Spiritualitate filocalică, anul IV TP, semestrul I.

Spiritualitate filocalică, anul III TP, TD, TS, TAS, semestrul I.

Etica profesională, anul III TS, TD, semestrul al II-lea.

A ţinut un curs practic şi două seminarii (*Întocmirea unui proiect didactic la ora de religie – Pilda semănătorului şi Înmulţirea pâinilor*) în

cadrul Cursurilor de îndrumare misionar-pastorală a preoţilor desfăşurate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca în luna iulie.

A făcut parte din comisia de corectare a lucrărilor pentru examenul de obţinere a definitivatului şi gradului II în preoţie, sesiunea iulie 2009.

A făcut parte din comisia de corectare a lucrărilor pentru examenul de licenţă la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, sesiunea iulie 2009.

MEMBRU ÎN DIFERITE COMISII ŞI ORGANIZAŢII PROFESIONALE:

Membru în comitetul de redacţie al revistei *Renaşterea;*

Membru al *Asociaţiei pentru Dialog dintre Ştiinţă şi Teologie din România (ADSTR),* polul Cluj*;*

Redactor corespondent la revista *Studii Teologice* din partea Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca;

Membru în Consiliul consultativ al directorilor din învăţământul preuniversitar din judeţul Cluj;

Preşedinte al comisiei de bacalaureat de la Seminarul Teologic Liceal Ortodox, Cluj-Napoca pentru etapa evaluării competenţelor de comunicare şi a competenţelor digitale.

ACTIVITATEA ŞTIINŢIFICĂ:

Articole ştiinţifice în reviste din ţară recunoscute CNCSIS:

„Repere ale rolului şi ale responsabilităţii laicilor în teologia Părinţilor Apostolici”*,* în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, nr. 2, 2010, pp. 135 – 146.

„Minunea între natural şi supranatural”, în *Anuar XII 2008-2009,* Cluj-Napoca, 2010, pp. 259-266.

„Trimiterea Fiului în lume pentru mântuirea viaţa lumii, condiţie a apostolatului tuturor creştinilor”, în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, nr. 2, 2009, pp. 141-156;

Articole ştiinţifice publicate la edituri:

„Asumarea Crucii lui Hristos în misiunea Bisericii”, în *Credinţă şi viaţă în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului, 2009*, Anul II, 2009, Ed. Episcopiei Sălajului „Credinţă şi viaţă în Hristos”, Zalău, 2010, pp. 333-346;

„Realitatea transcendentă a fiinţei umane în teologia Sfinţilor Părinţi capadocieni”, în *Sfântul Vasile cel Mare, personalitate complexă a teologiei şi spiritualităţii creştine,* Ed. Episcop Nicolae Popovici, Oradea, 2009, pp. 28-49.

Recenzii şi cronici:

„Cronica Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca”, în *Studii Teologice*, nr. 4/2009.

PARTICIPĂRI LA MANIFESTĂRI ŞTIINȚIFICE NAȚIONALE ŞI INTERNAȚIONALE CU REFERATE:

În cadrul săptămânii facultăţii din perioada 30 noiembrie – 6 decemnbrie 2009 a organizat activităţile din ziua de 2 decembrie cu tema *Misiune şi apostolat: Justinian Patriarhul şi Liviu Stan* şi a susţinut comunicarea cu titlul: *Patriarhul Justinian şi Apostolatul social.*

În perioada 25-26 mai 2010 la Cluj-Napoca a participat la al III-lea Colocviu Naţional de Teologie Dogmatică Ortodoxă cu tema Revelaţie, dogmă şi spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii, cu referatul: „Repere revelaţionale privind vocaţia misionară a tuturor creştinilor".

ACTIVITATE ADMINISTRATIVĂ:

Activitate managerială în calitate de director al Seminarului Teologic Liceal Ortodox din Cluj-Napoca.

Distincții şi premii:

În 30 ianuarie 2010 a primit rangul de icomon din partea IPS Bartolomeu Anania, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului şi Clujului, Mitropolit la Clujului, Albei, Crişanei şi Maramureşului.

În 30 septembrie 2010 a obţinut titlul de doctor în teologie în urma susţinerii publice a tezei cu titlul: *Omul, chip al lui Hristos. Trimiterea şi responsabilitatea lui în lume.*

ALTE ACTIVITĂȚI:

În Postul Crăciunului şi în cel al Sfintelor Paşti a fost în misiune împreună cu două grupe de studenţii în parohiile ortodoxe: Fundătura 13 decembrie 2009 şi Bungard 7 martie 2010;

În perioada 25-26 mai 2010 a făcut parte din comitetul de organizare a celui de al III-lea Colocviu Naţional de Teologie Dogmatică Ortodoxă cu tema Revelaţie, dogmă şi spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii.

ALIN TRIFA

Activitatea didactică

Studii şi articole

Biserica Mănăstirii Gracanica, studiu, *Revista Tabor*, nr. 3/ iunie 2010, p. 72-82 .

Biserica Sfintei Fecioare Peribleptos din Ohrida, studiu, *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă*, tomul XII, p. 489-497.

Mănăstirea Vlatadon din Tesalonic, articol, *Revista Orientalia*, nr. 1/2010, p. 87-92.

Restauration project of the Mural Painting from the Church Saint Paraschiva from the Village of Poienile Izei, County of Maramureş; studiu, autori: prof. Alin Trifa, prof. Constantin Măruţiou, dr. Ioan Bratu, stud. Mariana Botiş, în *International Journal of Conservation Science*, decembrie 2010.

Am publicat câteva fotografii ale unor fresce pictate de mine, în albumul aniversar de artă religioasă **Fundaţia N. Steinhardt şi Grupul Sfântul Ioan Damaschin, 10 ani de activitate**, apărut la Editura Mănăstirii Rohia, 2010.

CONFERINŢE

The Master Manuil Panselinos and the Macedonean School of Painting, conferinţă în cadrul simpozionului *European Symposium on Religious Art, Restauration and Conservation*, Iasi, 26-28 mai, 2010.

Şcoala macedoneană, conferintă în cadrul Simpozionului Internaţional *Zilele Artei Bizantine*, Cluj-Napoca, 14 iunie 2010.

Icoana bizantină, de la tehnică la teologie, conferinţă în cadrul unei *seri duhovniceşti*, organizată la Casa municipală de Cultură din Câmpia Turzii, 3 dec. 2010.

EXPOZIŢII

Am organizat o expoziţie de artă religioasă la **Liceul de Arte Plastice Romulus Ladea** din Cluj-Napoca, expoziţie care a cuprins icoane pe lemn, studii şi desene, dar şi fotografii ale unor picturi murale.

Am participat la o expoziţie colectivă, în calitate de coorganizator, care a avut loc într-o galerie din municipiul **Bistriţa**, cu ocazia sărbătorii Bunei Vestiri.

Am participat cu lucrări la Expoziţia de icoane organizată în cadrul Simpozionul Internaţional **Zilele Artei Bizantine**, din Cluj-Napoca, 2010.

Am organizat o expoziţie de icoane în cadrul serii duhovniceşti conferinţei cu titlul **Icoana bizantină, de la tehnică la teologie**, la Casa municipală de Cultură din Câmpia Turzii, în data de 3 dec. 2010.

PRACTICA DE VARĂ

În luna iulie, 2010, am coordonat practica de vară a unor studenţi masteranzi ai secţiei de Artă Sacră a Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, la **Mănăstirea Piatra Scrisă** din Arhiepiscopia Caraş-Severinului, unde am pictat foişorul din curtea Mănăstirii (fig. 6).



Fig. 6. *Deisis, frescă, Măn. Piatra Scrisă.*

În lunile august şi septembrie, am am coordonat practica de vară a unor studenţi masteranzi şi absolvenţi ai secţiei de Artă Sacră a Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, la **Biserica cu Hramul Sfinţii Arhangheli Mihail şi Gavriil** din comuna Vama, judeţul Suceava, unde am început pictura Sfântului Altar (fig. 7, 8).



Fig. 7. *Maica Domnului Platitera, secco, tavan, Bis. Sf. Arhangheli, com. Vama.*



Fig. 8. *Sf. Arhanghel Mihail, secco, tavan, Bis. Sf. Arhangheli, com. Vama.*

Între 25-29 septembrie 2010, am făcut unele lucrări de **restaurare-repictare** a picturii murale exterioare a Bisericii cu hramul Sfântul Nicolae, din satul Simioneşti, jud. Bistriţa, alături de doi absolvenţi ai secţiei noastre.

Diverse

Am coordonat, împreună cu Prof. univ. Dr. Constantin Măruţiou, teza de licenţă a studentei Mariana Botiş, a secţiei de Artă Sacră a Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj, cu titlul *Proiect de Restaurare a picturii murale din Biserica Sfânta Paraschiva din Poienile Izei, judeţul Maramureş*.

Pe copertele a două cărţi publicate de către Pr. Ioan Petrică, duhovnicul Mănăstirii Vasiova din judeţul Caraş-Severin, apar două dintre icoanele pictate de mine. Este vorba despre **Meditaţie pentru contemporani**, Ed. Nepsis şi Ed. Eurobit, Timişoara, 2010, 134 pag., ediţia a II-a, şi **Complementaritatea între Biserică şi stat cu privire la protecţia copilului**, Ed. Nepsis şi Ed. Eurobit, Timişoara, 2010, 154 pag. (fig. 9).



Fig. 9. *Iisus Hristos Pantocrator, icoană, tempera cu ou.*

Am făcut o deplasare la centrul de restaurare **Oppificio delle Pietre Dure** din Florenţa, având ca scop menţinerea colaborării demarate în urmă cu 6 ani, între Ministerul Bunurilor Culturale din Italia şi Facultatea noastră, şi căutarea unor viitoare proiecte comune. Pe de altă parte, am făcut un schimb de experienţă în cadrul unui briefing, aflând ultimele tehnici de restaurare folosite în laboratoarele OPD, care ar putea fi implementate în secţia noastră, şi prezentând aspecte legate de tehnica de poleire (exemplificarea a fost făcută pe o icoană bizantină a Maicii Domnului Hodighitria, pictată de mine). (Fig. 10, 11).



Fig. 10. *Oppificio delle Pietre Dure, Florenţa.*



Fig. 11. *Maica Domnului Hodighitria, icoană, tempera cu ou.*

ASIST. UNIV. DRD. ADRIAN PODARU:

1. Publicaţii:

1. „Sfântul Ioan Gură de Aur: Cateheza a doua către cei ce urmează să fie iluminaţi”, în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, seria *Theologia Orthodoxa*, an LV (2010), nr. 1, pp. 121-130.

2. În data de 29 septembrie 2010 mi-am susţinut în şedinţă publică teza de doctorat cu titlul *Autoritate ecleziastică şi putere imperială în Antichitatea Târzie: Sfântul Ioan Gură de Aur şi Fericitul Augustin*, sub conducerea ştiinţifică a Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile Leb.

3. În 2009-2010 am predat Limba greacă biblică şi patristică la:

a) anul I, Teologie Patorală;

b) anul III, Teologie Pastorală, Teologie Didactică, Teologie Asistenţă Socială şi Artă Sacră.

4. Am participat la Sesiunile de comunicări ştiinţifice ale studenţilor, masteranzilor şi doctoranzilor, fără referat.

5. În perioada Postului Mare a anului 2010 am mers în misiune împreună cu un grup de studenţi, în satul Zoreni, comuna Sânmihaiu de Câmpie.

6. Am participat la Conferinţa internaţională „Credinţă şi mărturisire. Istorie şi actualitate”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, între 4-6 noiembrie 2010, fără referat.

7. Am tradus, din limba engleză, pentru numărul 2/ 2010 al revistei *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, seria *Theologia Orthodoxa*, referatul „St. John Chrysostom on Grace and Free Will”, ţinut de Prof. Dr. David Bradshaw,

de la Universitatea din Kentucky, în cadrul Simpozionului patristic ţinut la St. Louis, Missouri, între 27-30 septembrie 2007, cu prilejul aniversării a 1600 de ani de la trecerea la Domnul a Sf. Ioan Gură de Aur, Arhiepiscopul Constantinopolului.

PRECIZARE

Fiecare autor este răspunzător de conținutul lucrării sale