

**UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI” CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

A N U A R
XV
2011 - 2012

**Cluj-Napoca
2013**

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. Vasile Stanciu - 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. Ștefan 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-Căpușan

Pr. Asist. Drd. Cosmin Cosmuța

Pr. Drd. Cosmin-Vasile Trif

Pr. Dr. Nicolae-Dragoș Kerekes

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

ILUSTRAȚIA COPERTEI: Marius Dan Ghenescu

© 2013. Toate drepturile rezervate
Reproducerea integrală sau parțială a textului
este interzisă și se pedepsește conform legii.

ISSN 1454-2927

A N U A R
XV
2011 - 2012

CUPRINS

Vasile Stanciu, <i>Editorial</i>	7

I. ÎNTÂLNIREA DE DIALOG ÎNTRE FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN CLUJ-NAPOCA ȘI MIȘCAREA FOCOLARELOR “CEL CE RĂMÂNE ÎN IUBIRE RĂMÂNE ÎN DUMNEZEU ȘI DUMNEZEU RĂMÂNE ÎN EL” (I IOAN 4,16B)

Severin Schmid, “Dacă ochiul tău este simplu ...” <i>Fratele în experiența Chiarei Lubich</i>	9
Joan Patricia Back, <i>Iisus în mijlocul nostru este sfințenia noastră calea colectivă a Chiarei Lubich</i>	17

II. TEOLOGIA BIBLICĂ

Paula Bud, <i>Luminile iudaismului – marca unei identități, semnul unei înalte spiritualități</i>	23
Florin Codrea, <i>Premisele unei interpretări sacramentale a Evangheliei după Ioan</i>	35
Iliuță-Gabriel Popa, <i>Certitudinea parusiei din perspectiva eshatologiei petrine</i>	51
Andrei Tudor Moldovan, <i>Semnificații teologice vechi-testamentare ale termenului „Fiul Omului”</i>	71
Ionuț Pop, <i>Receptarea Bibliei lui Șaguna în Biserica Ortodoxă</i>	85

III. TEOLOGIA ISTORICĂ

Alexandru Moraru, <i>Organizarea Bisericii Ortodoxe din Țara Românească (sec. XIV - începutul sec. XV)</i>	101
Gabriel-Viorel Gârdan, <i>The Demographic Evolution of Christianity during the 20th Century</i>	119
Cosmin Cosmuța, <i>Un caz de abuz al armatei sovietice asupra Bisericii Ortodoxe Române în 1944</i>	133
Nicolae-Dragoș Kerekes, <i>Împăratul Iustinian și rolul lui în condamnarea origenismului. Disputele origeniste în secolul al VI-lea</i>	139
Ioan-Gheorghe Rotaru, <i>Primul val de persecuții religioase împotriva sabatarienilor din Transilvania (1595-1618)</i>	157
Timotei (Felician) Lăuran, <i>Erezii ivite în sânul Bisericii până în secolul al III-lea</i>	173

Gabriel Enache, <i>Grecia repere istorico-canonice 1939-1959</i>	195
Daniel Cergan, <i>Rolul femeii în acțiunile politico-militare ale cruciadei I. Valori și virtuți morale, între nevoie, ilegalitate și beneficiu</i>	205

IV. TEOLOGIA SISTEMATICĂ

Valer Bel, <i>Tainele – modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor</i>	223
Dacian But-Căpușan, <i>Biserica – poporul lui Dumnezeu</i>	233
Viorel (Visarion) Pașca, <i>Mișcarea colivarilor din Sfântul Munte Athos din secolul al XVIII-lea și renașterea filocalică</i>	249
Hadrian-V. Conțiu, <i>Sensurile (formele) fundamentale ale iubirii în tradiția patristică ortodoxă</i>	267
Iuliu-Marius Morariu, <i>Convertirea lui Constantin cel Mare și implicațiile ei misionare</i>	279

V. TEOLOGIA PRACTICĂ

Vasile Stanciu, <i>Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur de Gheorghe Dima în interpretarea Corului Antifonia</i>	287
Dorel Man, <i>Valențele familiei creștine</i>	293
Gheorghe Șanta, <i>Adolescența ca stadiu și educația</i>	303
Marcel-Gheorghe Muntean, <i>Tema iconografică a Cinei celei de Taină. Studiu de caz</i>	317
Carmen Gavriluță, <i>Cavalcada împăratului Constantin cel Mare în fresca bisericii din Pătrăuți</i>	329

VI RECENZII

Dacian But-Căpușan, <i>Pr. Prof. Dr. Nicolae Bălașa - Relația între Biserică și Euharistie în teologia ortodoxă contemporană: implicațiile acesteia</i> , Ed. Conphys, Râmnicu Vâlcea, 2010, 279 p.....	347
Dacian But-Căpușan, <i>Credință și Viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului 2011</i> , Ed. Episcopiei Sălajului „Credință și Viață în Hristos”, Zalău, 2012, 580 p.....	351
Onufrie Vințeler, <i>O lucrare de excepție despre cromatica și istoria iconostasului</i> ..	353

VII CRONICA FACULTĂȚII

<i>Documentar întocmit de Cosmin Trif, Nicolae-Dragoș Kerekes și Dacian But-Căpușan</i>	357

EDITORIAL

VASILE STANCIU

Salutăm cu bucurie apariția unui nou număr al Anuarului Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității “Babeș-Bolyai” din Cluj – Napoca. Încă de la reînființarea Institutului Teologic Universitar din Cluj din toamna anului 1990, profesorii acestei instituții de învățământ teologic academic și-au propus să reînnoade o tradiție editorială existentă în perioada interbelică și apoi până la desființarea Institutului în 1952 de către regimul comunist ateu înaltat în România, ca prezență constantă și consistentă în viața Eparhiei clujene, prin care să se pună în lumină activitatea de cercetare, culturală, socială și liturgică a actualei Facultăți de Teologie, urmașa de drept a vechii Academii Teologice întemeiată de către vrednicul de pomenire episcop Nicolae Ivan. Evidențierea activității Facultății noastre de Teologie într-o publicație de referință constituie o modalitate concretă de a contextualiza prezența instituției ca atare în viața cetății, dar și a Bisericii. Prin urmare și materialele publicate încearcă să se ridice la pretențiile tot mai înalte ale cititorului contemporan, pe deoparte, iar pe de altă parte, să transmită un mesaj actual teologic și social unei lumi în continuă schimbare. Prezența Facultății de Teologie Ortodoxă în Universitatea „Babeș-Bolyai” este și o asumare a unei responsabilități crescute la standarde calitativ superioare din partea profesorilor, a doctoranzilor, masteranzilor și studenților, cărora le sunt deschise larg ușile colaborării în paginile Anuarului. Structura actuală a Facultății de Teologie Ortodoxă consolidată pe cele trei paliere de formare și cercetare: licență, masterat și doctorat permite o abordare publicistică variată, axată pe cele patru direcții de cercetare teologică: biblică, istorică, sistematică și practică. De asemenea, Facultatea noastră de Teologie este singura din Transilvania care asigură o plurispecializare: pastorală, didactică, asistență socială și artă sacră, ceea ce-i permite o lărgire considerabilă a paletelor informaționale în varii direcții de specializare. Recenta inaugurare a noului sediu al Facultății creează deja

premisele unei asumări a imensei responsabilități ce ne stă în față, pentru a putea răspunde și pe această cale provocărilor lumii contemporane, dar și pentru a găsi răspunsuri și soluții spre o misiune eficientă și credibilă.

Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca mai poate reprezenta și o filă de istorie și de spiritualitate, prin care viața eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, sub oblăduirea căreia își desfășoară activitatea, să fie revitalizată și reîmprospătată în duhul trăirii unui creștinism autentic, ancorat în tradiția patristică și filocalică a Ortodoxiei.

Prezența în paginile Anuarului a unui număr considerabil de studii ale doctoranzilor noștri este de bun augur. Acest fapt certifică și calitatea școlii doctorale clujene *Isidor Todoran*, cotate la ora actuală ca una dintre cele mai performante din Patriarhia Română, însumând un număr de 11 îndrumători de doctorat, 65 de doctoranzi și peste 50 de Doctori în Teologie.

Mulțumim cu aleasă recunoștință Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit Andrei pentru binecuvântarea acordată apariției acestui număr al Anuarului, dar mai ales pentru excelenta colaborare cu Facultatea de Teologie, concretizată prin purtarea de grijă pilduitoare, purtare de grijă pe care această instituție de învățământ teologic universitar nu a mai cunoscut-o de pe vremea episcopului Nicolae Ivan.

Alese mulțumiri se cuvin tuturor colaboratorilor, colectivului redacțional coordonat de P. C. Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru și abonaților, Preacucernicilor Părinți Protopopi, Preacucernicilor preoți, stareților și bunilor credincioși, care prin ajutorul lor fac posibilă apariția Anuarului Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

**I. ÎNTÂLNIREA DE DIALOG ÎNTRE FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
DIN CLUJ-NAPOCA ȘI MIȘCAREA FOCOLARELOR “CEL CE RĂMÂNE ÎN IUBIRE
RĂMÂNE ÎN DUMNEZEU ȘI DUMNEZEU RĂMÂNE ÎN EL” (I IOAN 4,16B)**

**“DACĂ OCHIUL TĂU ESTE SIMPLU ...”
FRATELE ÎN EXPERIENȚA CHIAREI LUBICH**

SEVERIN SCHMID

“De la aproapele ne vine viața și moartea. Deoarece, dacă-l câștigăm pe fratele, îl câștigăm pe Dumnezeu și dacă-l scandalizăm pe fratele, păcătuiam împotriva lui Hristos.”¹

Este o frază a Sf. Antonie cel Mare. Și mi se pare corect să încep cu unul dintre Părinții deșertului deoarece și Chiara Lubich a vorbit adesea despre ei, ca și despre Părinții Bisericii, deoarece a căutat mereu să meargă la începuturi pentru a se asigura că această cale pe care a pornit este în sintonie cu aceștia.

Am împărțit tema mea - Dacă ochiul tău este simplu - Fratele în experiența Chiarei Lubich - în trei părți, fiecare dintre ele având ca titlu o întrebare:

Cine este aproapele în experiența Chiarei Lubich?

Ce este iubirea pentru aproapele?

Cum să-l iubim pe aproapele?

1. Dar cine este sora, fratele, cine este aproapele în experiența Chiarei Lubich?

Ideea pe care ea a avut-o despre aproapele este aceea care izvorăște din Evanghelie, din trăirea Cuvântului lui Dumnezeu. Adesea Chiara Lubich a

¹Viața Părinților deșertului/1, Città Nuova 1975, p. 83, n. 9.

amintit experiența primului grup, care în timpul celui de-al doilea război mondial, se găseau adesea în refugii și citeau Evanghelia sau Noul Testament. Veneau în evidență acele Cuvinte care vorbesc despre iubire în modul cel mai explicit: “doar un singur lucru este necesar” (Lc 10,42); “Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuși” (Mt 19,19); “Iubiți pe vrăjmașii voștri” (Mt 5,44); “Să vă iubiți unul pe altul” (In 15,17); “Mai presus de toate, țineți din răspuțeri la dragostea dintre voi” (IPet 4,8). Le păreau cuvinte de o forță extraordinară, de o vitalitate necunoscută, singurele capabile să le schimbe viața în mod radical.”²

Schimbarea s-a produs mai întâi la Trento, unde după puțin timp erau 500 de persoane angajate să pună în practică aceste cuvinte ale Vieții, în viața de zi cu zi, în orice mediu și în orice situație. Și de la Trento s-a răspândit apoi în lumea întreagă.

Când am cunoscut persoane care făceau parte din Mișcare, am fost impresionat de felul lor de a relaționa cu alții. Mi se părea că vedeam în acest grup sămânța unei societăți reînnoite de un creștinism autentic.

Aveam 17 ani, treceam printr-o criză de credință, dar am vrut să dau contribuția mea pentru această reînnoire a societății. Am înțeles imediat că trebuia să încep și eu să-l iubesc pe aproapele, dar nu știam cum să fac și de unde să încep. Singura idee care mi-a venit a fost să merg la gară și să-i ajut pe călători să ducă bagajele.

După câteva zile mi-am dat seama că mama mea avea mai multă nevoie de ajutorul meu pentru muncile de acasă, munci pe care le-am evitat până în acel moment.

De ce vă povestesc aceste lucruri? Ca să vă spun că pentru a învăța să iubești ajunge să începi de undeva, să ai această intenție și să o faci cu simplitate. “Celui care Mă iubește mă voi arăta”, citim în Evanghelia după Sf. Ioan (14,21). Dumnezeu va face auzită vocea sa celui care caută să iubească și îi arată calea, pas cu pas.

“Ascultă vocea lui Dumnezeu în tine!” este sfatul care se dă în Mișcare acelora care își caută propria cale.

Chiar de aceea importanța, valoarea aproapelui în experiența Mișcării este foarte mare. Un aspect central menționat adesea de către ea: *Mergem la Dumnezeu prin fratele*. Ajungem la o legătură profundă cu Dumnezeu prin el. Este un lucru esențial, deoarece omul se realizează prin această legătură. A găsi legătura personală cu Dumnezeu înseamnă: fericire, totul primește sens. Scrie Sf. Ioan Evanghelistul: “Noi știm că am trecut din moarte la viață, pentru că-i iubim pe frați.”³ Chiara ne încuraja adesea spunându-ne: *sora, fratele sunt norocul nostru!* Sau: “Am fost creați în dar unii pentru alții”.⁴

² Chiara Lubich, *Să fim Cuvântul Tău*, Città Nuova 2008, p. 21.

³ I In 3,14

⁴ Chiara Lubich, *Arta de a iubi*, Città Nuova 2005, p. 49.

“A-L vedea pe Iisus în toți!” – și acesta este un motto din primele timpuri – exprimă schimbarea radicală în modul de a-i vedea pe sora, pe fratele, urmând cuvintele lui Iisus în descrierea Judecății de apoi, în capitolul 25 de la Matei: “Mie Mi-ați făcut.”⁵ Comportamentul față de aproapele, având în minte această idee, a deschis o cale nouă în istoria spiritualității: o cale spre sfințenie prin aproapele. “Noutate dar și tradiție, deoarece Chiara Lubich se unește cu marea tradiție patristică orientală a “sacramentului” (sau misterului) fratelui: Ioan Hrisostom comentând fraza citată din Matei 25,40 încheie [...] spunând că sacramentul altarului trebuie să se prelungească pe străzi prin “sacramentul fratelui”⁶.

Chiara Lubich se referă în mod explicit la Părinții Bisericii care, prin cuvinte fierbinți au căutat să le “deschidă ochii asupra acestei realități creștinilor din epoca lor, care ca și cei de astăzi, atât de des uită”⁷. Și adaugă: “Citind un pasaj din comentariul (al lui Ioan Hrisostom) după Sf. Matei inima noastră a exultat de bucurie. Da, deoarece mi se pare că aceasta a fost mereu linia pe care Domnul ne-a tras-o: să privim înainte de toate la om, care se vede, pentru a-l iubi în mod concret pe Dumnezeu, care nu se vede”⁸.

Dar există un grup de persoane pe care vrem să le iubim cu predilecție, precum a făcut Iisus: nevoiașii, săracii, suferinzii. În jurul primelor momente de viață ale Mișcării noastre îi găsim pe săraci, iar fondatoarea noastră ne îndeamnă astfel:

“Să nu uităm niciodată că aparținem Bisericii săracilor, că Mișcarea trebuie să fie Mișcarea săracilor” – afirmație care mi-a răsunat într-un mod foarte special ascultându-l pe Papa Francisc: “Cât de mult aș dori o Biserică săracă, pentru săraci...”.

Este semnificativ faptul că ea a simțit imediat îndemnul să se pună în slujba săracilor din Trento și apoi, de-a lungul anilor, a înțeles că Iisus era prezent în fiecare om și că iubirea trebuia îndreptată spre toți.

Dar pentru a-L vedea în fiecare aproape pe Iisus avem nevoie de ochi “curați”, “simpli”. Citesc un text pe care Chiara Lubich l-a intitulat chiar așa: “Dacă ochiul tău este simplu”⁹

“Câte persoane întâlnești pe parcursul zilei – de la Răsărit la Apus – în tot atâtea să-L vezi pe Iisus. Dacă ochiul tău este simplu cel care privește prin el este Dumnezeu. [...] Câte persoane – greșind – privesc spre creaturi și spre lucruri pentru a le poseda! Și privirea lor este egoism sau invidie sau oricum păcat. Sau privesc în ei pentru a se poseda, pentru a poseda sufletul lor, și privirea lor este stinsă deoarece este plictisită sau tulburată.

⁵ Mt 25,40.

⁶ Chiara Lubich, *Iubirea pentru fratele*, sub îngrijirea lui Florence Gillet, Città Nuova 2012, p. 9.

⁷ Cf Chiara Lubich, *Scrieri Spirituale*/4, Iisus în fratele, Città Nuova, 1979, p. 177.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Chiara Lubich, *Doctrina spirituală*, Mondadori 2001, p. 123.

Sufletul, deoarece este chipul lui Dumnezeu, este iubire și iubirea îndreptată asupra sinelui este ca o flăcăra care, nefiind alimentată, se stinge.

Privește în afara ta: nu în tine, nu la lucruri, nici la creaturi: privește-l pe Dumnezeu în afara ta pentru a te uni cu el.”

Acest text al Chiarei, scris în noiembrie 1949, un comentariu la Cuvântul Vieții propus pentru acea lună: “Lumina trupului tău este ochiul. Dacă ochiul tău este curat, tot trupul tău va fi luminat” (Lc 11,34). Încă de la începuturile Mișcării se ia în considerare o frază a Evangheliei, se pune în practică și se comunică experiențele: și astăzi este așa – în fiecare lună avem un Cuvânt nou - “simțim nevoia ca acest Cuvânt al lui Dumnezeu să devină stilul nostru de viață”¹⁰.

Cuvântul Vieții din această lună este: “Nu vă plângeți, fraților, unii împotriva altora” (Iac 5,9).

Chiar pe 1 aprilie am întâlnit o persoană cu care colaborez adesea, am băut împreună o cafea și am vorbit de multe lucruri, așa cum prevedeam, aveam păreri diferite despre unele subiecte, chiar păreri contrare.

Era o situație normală, nimic deosebit, însă simțeam că nu are rost să stau de vorbă cu această persoană, este fixată pe ideile ei, nu se va schimba niciodată.”

În acel moment mi-am amintit de Cuvântul Vieții citit dimineața și îmi dădeam seama că mă plângeam de această persoană, nu cu cuvintele, ci în minte. Înțelegeam că aceste “plângeri” - sau prejudecăți - făceau imposibilă o relație de iubire evanghelică.

Am dat la o parte cu hotărâre din mintea mea toate aceste sentimente de refuz față de această persoană și în acel moment m-am simțit eliberat.

Scurta întâlnire s-a încheiat într-o atmosferă de stimă reciprocă și mă simțeam îmbogățit de experiența și de înțelepciunea acelei persoane.

A devenit leit-motiv pentru mine în aceste zile: înainte de fiecare întâlnire, să-mi eliberez mintea de prejudecăți, amintiri negative, pentru a-l întâlni pe aproapele fiind liber, având astfel toată disponibilitatea de a-l primi pe celălalt.

Fabio Ciardi, profesor de teologie spirituală, interpretează astfel textul citit mai înainte: “Dacă ochiul tău este simplu, cel ce privește prin el este Dumnezeu”.

“Dumnezeu vede în fiecare persoană pe Fiul său, Iisus. A avea un ochi curat, conform comentariului Chiarei înseamnă a avea privirea lui Dumnezeu, să fii și să trăiești ca Dumnezeu, așadar în iubire, în totală dăruire de sine; contrar ochiului inpur, care privește la creaturi și la lucruri pentru a le posedă.”¹¹

¹⁰ Idem, *Il dialogo è vita*, “La Parola vissuta – via all’unità”, Città Nuova 2007, p. 85.

¹¹ Fabio Ciardi, O intuiție care a dat originea “Spiritualității colective”, Conferință Internațională Chiara Lubich, Carismă, Istorie, Cultură, Roma 14-15 martie 2013.

Un alt text scurt al Chiarei Lubich descrie viziunea sorei și a fratelui din perspectiva frăției universale:¹²

"Este necesar, mai presus de toate, să ațintim mereu privirea spre unicul Tată a multor fii. Apoi să privim toate creaturile ca fiice ale unicului Tată.

Să trecem mereu cu gândul și cu sentimentul dincolo de orice limită impusă de viața umană pur și simplu și să tindem în mod constant și ca un obicei spre frăția universală având un singur Tată: Dumnezeu.

Iisus, modelul nostru, ne-a învățat două lucruri care sunt unul: să fim fii ai unui singur Tată și să fim frați unii pentru alții."

2. Ce este iubirea pentru aproapele despre care vorbim?

Desigur că nu vorbim despre un simplu sentiment, ci despre iubirea pe care Dumnezeu a pus-o în inimile noastre, prin Duhul Sfânt pe care ni l-a trimis, după cum scrie Sf. Apostol Pavel în Epistola către Romani.¹³

Pentru a înțelege mai bine iubirea pentru aproapele așa cum a trăit-o Chiara ne este de folos să ne întoarcem la începuturile Mișcării când, într-o zi, un preot îi spune: "Dumnezeu te iubește imens." Expresie care – scrie ea – "a făcut să explodeze" acea realitate care se va numi Mișcarea Focolarelor. Ea însuși povestește:

"Le repet tovarășelor mele: "Dumnezeu ne iubește imens", "Dumnezeu te iubește imens". Și din acel moment l-am observat pe Dumnezeu prezent peste tot cu iubirea sa: în zilele noastre, în elanurile noastre, în propunerile noastre, în evenimentele vesele și reconfortante, în situațiile triste, dificile.

El era mereu, era în fiecare loc și ne explica că totul este iubire: ceea ce eram și ceea ce avea legătură cu noi; că eram fiicele sale și el era Tatăl nostru; că nimic nu scăpa iubirii sale, nici măcar greșelile pe care le făceam, deoarece El le permitea; că iubirea sa îi învăluia pe creștinii ca noi, Biserica, lumea, Universul."¹⁴

Pentru a-i putea iubi pe alții, trebuia să fi făcut experiența de a fi iubiți.

"Descoperirea făcută și certitudinea că Dumnezeu a vrut-o (pe acea persoană) și o iubește (că nu este lăsată la voia întâmplării), este baza pentru a avea acea siguranță psihologică care dă sens vieții sale și un scop în lume.

Doar certitudinea că Dumnezeu este iubire și pentru ea, îi dă puterea să continue să iasă din sine, să trăiască, să iubească și să creeze comuniunea socială."¹⁵

¹² Chiara Lubich, *Arta de a iubi*, p. 29.

¹³ Rom 5,5

¹⁴ Chiara Lubich, *O nouă cale*, Città Nuova 2002, p. 33.

¹⁵ Idem, *Doctrina spirituală*, p. 272.

“De aceea iubirea este foarte importantă pentru noi. Însă s-a pornit de la un punct fundamental: de la descoperirea lui Dumnezeu-Iubire, a lui Dumnezeu Tatăl care a provocat în noi, ca reacție, o credință formidabilă în iubirea sa. O credință, aș vrea să spun, care determina personalitatea primelor focolarine. Dacă s-ar fi putut spune cine erau: erau persoane care cred în Iubire. [...] Da, pentru că a crede în iubire este toată partea noastră.”¹⁶

3. Cum să-l iubim pe aproapele?

Pentru a spune într-o singură frază sintetizatoare: imitându-l pe Iisus, trăind conform Sfintei Scripturi. Chiara Lubich a tras o învățătură din aceasta, pe care a numit-o “Arta de a iubi”. O explică ea însăși, în discursul rostit cu ocazia primirii cetățeniei de onoare a orașului Roma. Discursul este adresat tuturor locuitorilor capitalei și evidențiază șase caracteristici ale iubirii pe care Iisus a adus-o în lume.

Prima:

“Este o artă care vrea să depășim orizontul îngust al iubirii omenești adresat aproape întotdeauna doar familiei, prietenilor. Această iubire este adresată tuturor: celui simpatic și celui antipatic, celui frumos și celui urât, celui din țara mea și celui străin, celui de aceeași religie cu mine sau de o altă religie, celui din cultura mea sau din altă cultură, prieten sau adversar sau dușman. Trebuie să-i iubim pe toți precum Tatăl Ceresc care trimite soare și ploaie asupra celor buni și asupra celor răi.”

Și cea de-a doua caracteristică:

“Este o iubire care te îndeamnă să iubești primul, mereu, fără să aștepti să fii iubit: precum a făcut Iisus, care atunci când eram păcătoși și nu iubeam, și-a dat viața pentru noi.”

Cea de-a treia:

“Este o iubire care-l consideră pe aproapele ca pe sine însuși, care se vede pe sine în aproapele.”

Cea de-a patra caracteristică este definită de Chiara cu “a ne face una” amintit în prima scrisoare către Corinteni, în care Sf. Pavel scrie: “M-am făcut rob tuturor [...] cu cei slabi m-am făcut slab, tuturor toate m-am făcut”¹⁷

“Această iubire nu este alcătuită doar din cuvinte sau din sentimente, este concretă. Cere să ne facem una cu ceilalți, să “trăim” chiar viața celui-lalt cu suferințele lui, cu bucuriile lui, pentru a-l înțelege, pentru a-l putea ajuta cu adevărat.”

Cu altă ocazie a adăugat:

“Aceasta este calea, deoarece este aceeași pe care a parcurs-o Dumnezeu pentru a ne arăta iubirea sa: El s-a făcut om ca și noi, și răstignit și pă ră-

¹⁶ Idem, „Copilul” evanghelic, Mariapoli 9/90, 5.

¹⁷ Cfr. I Cor 9,19,22

sit, pentru a se pune la nivelul tuturor; s-a făcut cu adevărat "slab cu cei slabi".

Trecem acum la cea de-a cincea caracteristică pe care am aprofundat-o deja:

"Această artă vrea ca să-l iubim pe Iisus în persoana iubită. Chiar dacă se adresează bărbatului, femeii, El, în realitate, consideră făcut Lui cea ce facem lor, bine sau rău. A spus-o și a repetat-o, vorbind despre scena măreață a Judecării de apoi: "Mie Mi-ai făcut".

Ultima caracteristică:

"În fine, această artă de a iubi trăită de mai multe persoane duce la iubirea reciprocă: în familie, la locul de muncă, în grupuri, în mediul social; iubire reciprocă, perlă a Evangheliei, "poruncă nouă" a lui Hristos care construiește unitatea."¹⁸

În fața exigențelor acestei arte am putea să ne descurajăm. Dar pentru Chiara Lubich nu există niciodată motive de descurajare, deoarece cu toții suntem priviți și însoțiți de iubirea infinită a lui Dumnezeu. De aceea spune:

"Nu trebuie să privești niciodată înapoi, ci mereu înainte.

Viața ta a fost cum a fost. Dumnezeu o știe.

Important este ca să nu-ți scape prezentul, singurul care este în mâinile tale. În acela iubește-L pe Dumnezeu cu toată inima ta, făcând voința Sa."¹⁹

... adică: iubește! Reîncepând mereu.

Pentru a încheia aş vrea să pun în lumină valoarea fundamentală a iubirii aproapelui pentru ecumenism, având în vedere că aici suntem din diferite Biserici.

Vorbind la cea de-a doua Adunare Ecumenică Europeană de la Graz, Chiara Lubich face o scurtă analiză a motivelor care au condus la despărțiri în unica Biserică a lui Hristos: indiferența, neînțelegerea ... diferite aspecte ale lipsei sau ale absenței iubirii. Din această analiză ea deduce:

"Este necesar în fiecare (dintre Biserici) un supliment de iubire; mai mult, ar fi necesar ca întreaga creștinătate să fie invadată de un torent de iubire."²⁰

Mulțumesc pentru atenția acordată!

¹⁸ Chiara Lubich, *Roma-Amor*, Città Nuova 2000, n. 3, p. 32-33.

¹⁹ Idem, *Doctrina spirituală*, p. 117.

²⁰ Idem, „O spiritualitate pentru reconciliere”, Graz, 23 iunie 1997.

IISUS ÎN MIJLOCUL NOSTRU ESTE SFÎNȚENIA NOASTRĂ CALEA COLECTIVĂ A CHIAREI LUBICH

JOAN PATRICIA BACK

*Cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu
și Dumnezeu rămâne întru el (I In 4, 16)*

1. Premisa biblică asupra sfînțeniei

Din Sfintele Scripturi știm că Dumnezeu, Cel Sfânt, ne vrea sfinți și pe noi. Încă din Vechiul Testament acest lucru este considerat o poruncă de la Dumnezeu. Citim în Levitic: “Vorbește la toată obștea fiilor lui Israel și le zi: Fiți sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt”¹. Era clar, încă de atunci, că sfînțenia era legată în mod intim de prezența lui Dumnezeu între oameni. În Cartea Înțelepciunii lui Iisus Sirul se vorbește de Cel Sfânt în mijlocul poporului său: “Precum înaintea lor Te-ai sfințit întru noi, așa și înaintea noastră Te mărește întru ei”².

Într-un psalm găsim calea sfînțeniei comparată cu o călătorie: “Fericit este omul care își află tăria în Tine și căile Tale sunt mereu în inima Sa”³.

În Noul Testament, Sf. Pavel, referindu-se la sfînțenia întru Hristos, vorbește de o chemare la împreună-sfînțenie⁴ și o consideră o vocație⁵. Este un plan al lui Dumnezeu, după cum le explică Efesenilor: “Precum întru El ne-a și ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană înaintea Lui”⁶. Când se adresează diferitelor comunități, îi numește pe

¹ Lev 19,2.

² Ecles 36,3.

³ Ps 83/84,6.

⁴ “Bisericii lui Dumnezeu care este în Corint, celor sfințiți în Iisus Hristos, celor numiți sfinți, împreună cu toți cei ce cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul, și al lor și al nostru” (I Cor. 1, 2).

⁵ “Tuturor celor ce sunteți în Roma, iubiți de Dumnezeu, chemați și sfinți: har vouă și pace de la Dumnezeu, Tatăl nostru, și de la Domnul Iisus Hristos!” (Rom 1,7).

⁶ Efes. 1, 4.

frați “sfinți”⁷, unde toți sunt “împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu”⁸.

Vedem că deja din Vechiul și Noul Testament există conceptul sfințeniei văzută într-un fel ca o sfințenie colectivă.

2. Sfințenia în istoria Bisericii

În consecință, din aceste citate din Sfânta Scriptură este clar că Dumnezeu ne vrea sfinți, că El, Cel Sfânt, este în mijlocul poporului său și că viața creștină este o cale a sfințeniei.

Din primele secole, dorul de sfințenie a fost exprimat, pus în practică în diferite moduri. De-a lungul istoriei, calea sfințeniei a fost parcursă mai ales în viața monahală, deși nu doar acolo. Aici în România aveți atâtea exemple, cum ar fi Sf. Dimitrie cel Nou din Basarabi, Sf. Filofteia de la Argeș și Sf. Teodora de la Sihla. În 20 de secole, mulți sfinți și sfinte au practicat aceste diferite căi și au ajuns la sfințenie, ei și discipolii lor.

Dar chiar dacă viața era colectivă, cenobitică, căutarea sfințeniei era văzută mai curând ca o cale individuală spre Dumnezeu a monahului sau a monahiei. De exemplu, un părinte al deșertului – Avva Arsenie - spunea: “Fugi din mijlocul oamenilor și te vei mântui”, sau “Nu pot fi în același timp cu Dumnezeu și cu oamenii”⁹.

Dar au existat și sfinți care au propus ca Hristos să fie văzut în fratele, în aproapele, din perspectiva operelor de caritate. De exemplu, Sf. Vasile a subliniat că la baza comunității sale trebuie să stea iubirea față de Dumnezeu și iubirea față de fratele. Pentru Sf. Augustin, iubirea reciprocă și unitatea erau fundamentale.

În Biserica Catolică, Conciliul Vatican II – în documentul *Lumen Gentium* – a subliniat vocația universală la sfințenie a întregului popor al lui Dumnezeu¹⁰, iar Papa Paul al VI-lea a vorbit și el despre sfințenia poporului¹¹.

3. Calea colectivă a sfințeniei: Hristos în mijlocul alor săi

Calea către sfințenie pe care Chiara Lubich a propus-o în spiritualitatea sa, numită *spiritualitatea unității*, este în această linie. Un drum al sfințe-

⁷De exemplu “Bisericii lui Dumnezeu celei din Corint, împreună cu toți sfinții care sunt în toată Ahaia” (II Cor. 1, 1); “Pentru că slujirea acestui dar nu numai că împlinește lipsurile sfinților, ci prisosește prin multe mulțumiri în fața lui Dumnezeu” (2 Cor. 9,12); “sfinților care sunt în Efes” (Efes. 1,1); “Îmbrățișați în Hristos Iisus pe toți sfinții” (Filip. 4, 21).

⁸“Deci, dar, nu mai sunteți străini și locuitori vremelnici, ci sunteți împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu” (Efes. 2,19)

⁹L. Mortari (ed.), *Vita e detti dei Padri del deserto*, Roma 1975, p. 97.

¹⁰*Lumen Gentium*, cap. 5.

¹¹“Sfântul extraordinar lasă locul treptat sfințeniei poporului, poporului lui Dumnezeu care se sfințește”, în G. B. Cardinal Montini, *Discorsi suoi la Madonna e su i Santi (1955-1962)*, Milano 1965, p. 499-500.

niei, fiecare în propria stare, potrivit voinței lui Dumnezeu pentru fiecare, un drum conform unei vieți evanghelice trăite în cotidian, dar cu un element nou.

Un erudit specialist în viața monahală care cunoștea bine Mișcarea Focolarelor afirma că, până la perspectiva adusă de Chiara Lubich asupra sfințeniei, prevala imaginea unei vieți de sfințenie în care se sublinia că Hristos este în creștin, trăiește în creștin, dar nu se ajungea la o reciprocitate: și anume că Hristos trăiește *între* creștini¹².

Această realitate este prezentă în viața Mișcării, unde se încearcă trăirea cu Hristos în mijloc, făcând vii cuvintele lui Iisus "Unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor" (Mt. 18,20) și unde se poate spune: Da, Hristos este în mine și Hristos este în tine, dar dacă suntem uniți, El, Cel Sfânt, este în mijlocul nostru.

Aici perspectiva se schimbă și ne duce cu un pas înainte în a tinde către o viață sfântă împreună: calea sfințeniei devine comunitară sau colectivă. Apare reciprocitatea, în care putem spune: Hristos în mine îl iubește pe Hristos în celălalt, deoarece se verifică cuvintele lui Iisus de la Matei 18,20 "uniți în numele Meu", pe care unii părinți le-au interpretat ca "uniți în iubirea Mea"¹³. Sf. Ioan Gură de Aur afirmă că a iubi așa cum Iisus ne-a iubit este o condiție ca Iisus să fie în mijloc¹⁴.

Aceasta este baza unei căi a sfințeniei colective, în care Hristos Cel Sfânt între creștini este cel care îi face sfinți, îi sfințește.

În căile individuale, asceza este văzută mereu ca un urcuș pe un munte al perfecțiunii sau ca o scară pentru a ajunge în Rai¹⁵.

Și calea colectivă are o dimensiune a urcușului și a cuceririi, dar se distinge în mod clar prin punctul de pornire. Se începe deja de sus, și asta datorită prezenței lui Iisus în mijlocul creștinilor uniți în iubirea Sa.

Acest lucru este fundamental pentru un drum al sfințeniei, pentru depășirea încercărilor, a ispitelor vieții spirituale; unitatea pe care Prezența Sa în mijlocul nostru – chiar și la distanță, după cum ne-au învățat Părinții Bisericii¹⁶ – ne dă forță și susținere.

Aceasta nu înseamnă că viața este mai ușoară, dimpotrivă, este foarte exigentă, dar a îmbrățișa crucile cu iubirea personală și colectivă pentru Iisus răstignit și părăsit este un mare ajutor în a ne sfinți, și astfel valorificăm aceste purificări care apar în viața de zi cu zi.

¹² P. Jesus Castellano citat în Chiara Lubich, *Una via nuova*, Città Nuova 2002, p.14.

¹³ V. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Matt*, Hom. 60, PG 58, 587.

¹⁴ Cf. Chiara Lubich, *Scritti spirituali/3, Tutti Uno*, Città Nuova, Roma 1979, p. 175.

¹⁵ Sf. Ioan Scărarul (575-649), care a scris *Scara Raiului*, în care descrie, utilizând metafora scării, metoda de înălțare a sufletului către Dumnezeu de-a lungul unei călătorii care pleacă de la renunțarea la lume până la perfecțiunea iubirii.

¹⁶ Cf. Ps. 84,9: "Audiam quid loquitur in me Dominus".

Luna trecută mi-am îngrijit mama și mătușa, amândouă bolnave. Eram departe de comunitatea mea, dar simțeam în mod puternic prezența lui Iisus între noi, la distanță. Am remarcat aceleași daruri ale Sf. Duh pe care le simțeam și atunci când eram împreună în mod fizic: sfatul – în deciziile greu de luat, forța – în susținerea durerilor, înțelepciunea – în aprecierea situațiilor, știința – în înțelegerea a ceea ce este mai bine pentru alții¹⁷. Am simțit prezența lui Dumnezeu și iubirea Sa de Tată și am înțeles că tot ceea ce mi se întâmpla era pentru sfințirea mea și simțeam o nouă uniune cu Dumnezeu¹⁸.

4. *Viața trinitară*

Prezența lui Hristos în mijlocul creștinilor are consecințe în viața spirituală a fiecăruia dintre noi: “Dacă Treimea este în mine și în tine, atunci Treimea este între noi, suntem într-o relație trinitară; [...] atunci relația noastră este după modelul Treimii, deci Treimea este cea care trăiește în noi această relație”¹⁹. Teologul Mühlen scrie că ”accesul la misterul Preasfintei Treimi nu mai este un efort pur speculativ, ci este tentativa concretă de a te adecva pe deplin, în credință, misterioasei realități care are loc între noi și în noi”²⁰.

Acest tip de mistică, ce tinde spre piscuri ametoare de spiritualitate, pare de neatins, dar împreună putem trăi ca niște sfinți, deoarece El, Cel Sfânt, ne învață cum să trăim viața Sa în Treime.

5. *Consecințele pentru Biserica lui Hristos*

Viața de *koinonie* ce derivă din calea colectivă sau comunitară spre sfințenie ne face să redescoperim dimensiunea vieții Bisericii ca Trup al lui Hristos, a unei împreună sfințiri. După cum afirmă Sf. Vasile cel Mare ”Nu există sfințenie fără Duh”²¹. Sf. Duh este cel care sfințește, care creează *koinonia* omului cu Dumnezeu și deci a creștinilor între ei în calitate de ”comunitate a sfinților”.

Desigur, acest lucru nu înlătură efortul individului, care trebuie să încerce să se sfințească, ci adaugă ceva în plus: nu trebuie să își caute doar propria sfințenie, ci pe cea a tuturor. Pe această cale care cere reciprocitate,

¹⁷ ”Îmbrățișându-L pe Iisus răstignit pe cruce și părăsit, Sf. Duh poate răspândi pe deplin roadele sale în fiecare dintre noi [...], în fiecare dintre noi poate trăi pe deplin Înviatul, altfel că pot fi experimentate roadele” – Chiara Lubich, *Unitatea și Iisus Răstignit și Părăsit*, ef. Citta Nuova, Roma, 1984, p. 90.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ P. Jesus Castellano citat în Chiara Lubich, *Una via nuova*, op. cit., p. 15.

²⁰ H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968, p. 480.

²¹ Sf. Vasile cel Mare, *De Spir. Sancto*, cap. 16; PG 32, 136.

aceasta este un ajutor important în menținerea acestei tensiuni, încordări spre sfințenie. Chiara, recunoscând că Dumnezeu i-a inspirat pe sfinții săi de-a lungul secolelor, afirmă: “Și aceasta este ora Sa: nu atât cea a unui sfânt, ci a Sa; a Sa între noi, în mijlocul nostru, a Sa viu în noi, cei care construim în unitate de iubire – Corpul său mistic”²².

Tensiunea spre sfințenie ne face să fim mai mult Biserică, deoarece devenim mai mult una în Hristos. Dimensiunea de a fi “una” este o componentă a sfințeniei colective: a fi “una” între noi în acel Unul care este Hristos.

Ce anume îi ajută pe creștini să trăiască mai mult “una” între ei? Un punct fundamental este iubirea față de fratele – să îl vezi pe Hristos în celălalt – cum a explicat Severin Schmid.

Astăzi, în lumea ecumenică se vorbește de importanța în continuarea dialogului de a ne regăsi mai mult UNA în Hristos, care este baza credinței noastre comune.

Împreună cu creștini din diferite Biserici am făcut de mai multe ori experiența de a trăi cu Iisus între noi, nu doar în rugăciune sau în viața practică, ci și la nivel de gândire. Cu ocazia unui congres mi s-a încredințat o temă pe care ar fi trebuit să o prezint împreună cu o altă persoană. Din diferite motive, nu am reușit să o pregătim înainte. Am descoperit că la același congres erau prezente alte 12 persoane cu care deja se lucra într-un grup de studiu. M-am gândit: de ce să nu ne așezăm împreună pentru a vedea, cu Iisus în mijlocul nostru, ce linie să urmărim și ce concepte să dezvoltăm?

Și s-a petrecut ceva la care nu ne-am fi așteptat: a rezultat un discurs care era făcut nu de două, ci de șase persoane și era gândit de douăsprezece.

Din punct de vedere uman era imposibil, dar simțeam cu toții că Iisus ne-a făcut pe toți “UNA”, iar Sf. Duh a redat o contribuție mult mai bogată, deoarece nu eram doar din nouă țări diferite, ci și din șapte biserici, ceea ce a făcut ca rezultatul final să fie mult mai credibil.

6. “Sfinți din iubire” de aproapele

Și exact aici se evidențiază ce cale de sfințenie propune Mișcarea. Chiara a creat expresia “Sfinți din iubire”, implicând Mișcarea în efortul de a “realiza această sfințenie atât de potrivită cu calea noastră, care este calea iubirii”²³.

Ea se întreba: “Să fim sfinți, dar în ce mod?”, și relua cuvintele lui Iisus din Testamentul Său: “Sfințește-i pe ei întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevărul” (Ioan 17, 17), pentru a ajunge la concluzia că “ne vom sfinți pentru ceilalți, trăind Cuvântul”²⁴. O temă dominantă în cuvintele lui Iisus este

²² Chiara Lubich, “Se siamo uniti, Gesù è fra noi”, *Meditazioni*, Città Nuova Roma 1959, p. 33.

²³ Idem, “Santi per amore”, în *Santi insieme*, op. cit., p. 76.

²⁴ *Ibidem*.

iubirea aproapelui, și în această cheie putem interpreta acest a fi “sfinți din iubire”, sfinți pentru că l-am iubit pe fratele.

Există un aspect important de semnalat în descoperirea sfințeniei colective în Mișcarea Focolarelor. Chiara povestește că la începuturi “renunțaseră chiar la sfințenie, cel puțin așa cum era aceasta concepută de unii”, deoarece se simțeau “chemați să trăiască pentru Dumnezeu și pentru ceilalți, într-o uitare totală de sine și de tot ceea ce putea să ne facă să cădem într-o retragere în noi înșine, sau să ne izolăm de ceilalți[...]. De aici refuzul nostru. Dumnezeu pe care să îl iubim prin intermediul fraților era singurul ideal și, dacă sfințenia noastră ar fi intrat în planul ceresc, atunci aceasta ar fi fost o consecință a acestei iubiri față de aproapele”. Mulți ani după aceea, contemplând etapele vieții Fecioarei Maria Theotokos, au înțeles că drumul spre sfințenie este datoria creștinului.

Unul din punctele spiritualității Mișcării Focolarelor este chiar acela de a se încredința cu totul Sfântului Duh, Duhul iubirii și al unității. Cum stă scris în Faptele Apostolilor: “În El trăim și ne mișcăm și suntem” (Faptele Apostolilor 17,28). Ne străduim să ascultăm vocea sa interioară în scopul de a primi plinătatea darurilor sale.

7. Importanța sfințeniei colective în lumea de astăzi

Importanța sfințeniei colective în lumea de astăzi poate fi întrevăzută într-o meditație a Chiarei Lubich, având titlul “Atracția timpului modern”. În ea stă scris: “Să te ridici până la cea mai înaltă contemplare, rămânând amestecat cu ceilalți, om lângă om. Aș vrea să spun mai mult: să te pierzi în mulțime, pentru a o impregna de divin, așa cum se îmbibă o bucată de pâine în vin”²⁵.

În altă parte ne vorbește despre a ne face sfinți din iubire față de contemporanii noștri, pentru a le da lumina lui Dumnezeu²⁶. “Să devenim sfinți nu pentru mulțumirea noastră personală, ci pentru slava lui Dumnezeu și pentru frații noștri”²⁷.

În această perspectivă aș dori să închei cu un citat din Chiara Lubich care mi se pare o sinteză a ceea ce am prezentat aici: “Vom ajunge la sfințenie dacă vom face merge împreună în unitate spre Dumnezeu”²⁸, în unitate, deci, trăind Porunca Nouă cu frații și surorile noastre în Hristos.

²⁵ Idem, *Meditazioni*, Città Nuova, XVIII edizione, 1988, p. 11.

²⁶ Idem, “Santi per amore”, op. cit., p. 76.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Idem, *Una via nuova*, op. cit., p. 28.

II. TEOLOGIA BIBLICĂ

LUMINILE IUDAISMULUI – MARCA UNEI IDENTITĂȚI, SEMNUl UNEI ÎNALTE SPIRITUALITĂȚI

PAULA BUD

Abstract:

Judaism has often been criticized for its supposed liturgical form. However, the use of light within the Jewish liturgy is of great richness and has a profound spiritual significance. An analysis of the use of light within the Jewish liturgy may reveal points of convergence with the Christian theology and liturgy.

Există sădită, în firea noastră, o căutare neostoită a luminii, fie că ne gândim la lumina fizică, materială, intrată în creație odată cu apariția luminătorilor (*Fac.* 1,14-18), fie că ne gândim la lumina existentă din veșnicie¹. Făptura umană dorește lumina, caută să umble în lumină, este chemată să devină ea însăși lumină. Or, acest lucru este posibil numai prin părtășie cu Cel care a zis despre Sine: „Eu sunt Lumina lumii” (*In.* 8,12), cuvinte care nu au constituit o afirmație singulară, ci au fost imediat urmate de făgăduință, căci, iată, a spus Mântuitorul, „cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții”. Urmarea lui Hristos este, astfel, aducătoare de lumină călăuzitoare și, totodată, izvor de dăinuire veșnică în lumină. Din această credință decurge importanța cultică a luminii, prezentă în momen-

¹ În Vechiul Testament, se pot distinge următoarele semnificații ale luminii: „*lumina dumnezeirii* – ca lumină necreată și veșnică și lumina ca realitate fotonică creată care are două niveluri de manifestare: un nivel general, neprecizat suficient de clar, cel al zilelor 1, 2, 3 și un nivel precizat clar și actual – *lumina astrală*” și „*lumina revelației* care scoate din întunericul necunoștinței prin revelația Hristos – lumina lumii”, Pr. Ioan CHIRILĂ, „Teologia luminii în Vechiul Testament”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca*, tomul 2 (1992-1994), p. 57, respectiv p. 55.

te-cheie ale slujirii, culminând cu lumina anastasică din noaptea Paștilor, odată cu care se rostește chemarea: „Veniți de primiți lumină!” Chemarea rezonază extrem de puternic cu un text al profetului Isaia: „Voi, cei din casa lui Iacov, *veniți să umblăm în lumina Domnului!*”² (Is. 2,5), veniți să devenim fii ai luminii pentru ca în Lumină să dăinuim. Iată câteva gânduri menite să creioneze contextul tematic al studiului de față. Asemenea cultului creștin³, și cultul iudaic acordă o importanță cu totul aparte luminii⁴ însă, adeseori, prevederile cultice referitoare la aceasta sunt asimilate, în chip automat, registrului strict formal, ceea ce face să nu mai existe interes pentru identificarea rațiunilor profund teologice care ar putea sta la baza acestora. Analiza pe care o propun în continuare vine ca o tentativă de schimbare a acestei percepții, prin evidențierea elementelor de istorie-arheologie și de tradiție iudaică ce stau mărturie faptului că prezența luminii în cultul iudaic are o funcție identitară, o rațiune profund spirituală și o paletă bogată de semnificații. Preocuparea pentru această zonă cutumiară (chiar dacă, în timp, oficializată) va aduce la lumină, sperăm, frânturi din „poezia” unui popor despre care, foarte demult, cineva spunea că este întrupată în cutumele sale⁵.

Luminile Iudaismului – când, cum, de ce. Lumina este o prezență constantă în cultul iudaic, deopotrivă sinagogal-comunitar și casnic-particular. Șabatul – sărbătoarea centrală a acestei tradiții religioase – este demarcat de gestul aprinderii lumânărilor/sfeșnicului de Șabat, la inaugurarea sărbătorii, vinerea seara, înainte de apusul soarelui, și în timpul ceremoniei Havdala, care delimitează revenirea din timpul sacru în planul istoriei⁶. Apoi, se aprind lumânări: în fiecare noapte din timpul sărbăto-

² Analiza exegetică succintă a acestui pasaj poate contribui la înțelegerea convergenței gândirii teologice creștine cu gândirea iudaică despre lumină.

³ Toate slujbele Bisericii folosesc lumânări, ca semn de mulțumire către Dumnezeu, ca expresie a credinței, ca expresie a rugăciunii materiei amorfe (prin lumina produsă prin ardere), ca simbol al bucuriei împărtășirii din lumina divină, ca expresie a credinței în viața viitoare. Pentru o prezentare generală a funcțiilor și semnificațiilor luminii în cadrul cultului creștin, a se vedea Pr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ediția a IV-a, ed. îngrijită de Pr. Eugen DRĂGOI, Ed. Partener, Galați, 2008, pp. 386-388. Unele elemente din această prezentare vor fi invocate și în cadrul acestui articol, acolo unde pot servi identificării rațiunilor comune iudaismului și creștinismului de utilizare a luminii în actele de cult, fie el comunitar sau particular.

⁴ Încă din perioada Vechiului Testament, deși nu se exprima în chip sistematic cu privire la concepția despre lumină în relație cu Dumnezeu, „poporul evreu își reprezenta destul de clar și felurit conceptul despre lumina divină, atât în lege, cât și în cult”, Pr. Ioan BUGA, „Semnificații ale noțiunii de lumină în Noul Testament”, în *Studii Teologice*, nr. 9-10/1975, p. 730. Vom încerca să precizăm, în cuprinsul studiului, principalele forme de prezență și modalități de înțelegere ale luminii în contextul Torei și în contextul liturgic iudaic.

⁵ M. FRIEDMANN, „The Sabbath Light”, în *The Jewish Quarterly Review*, vol. 3, no. 4 (Jul. 1891), p. 713.

⁶ Art. „Șabat” în Geoffrey WIGODER (red. coord.), *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu LUPAN și George WEINER, Ed. Hasefer, București, 2006.

rii Hanuka, înaintea sărbătorilor mari precum Yom Kippur, Roș Hașanah, Pesach, Sukkot și Șavuot sau, în sfârșit, în memoria celor adormiți. Există și o lumină mereu aprinsă: lumina veșnică (*Ner Tamid*) plasată deasupra chivotului în care se păstrează, în sinagogă, surul Legii⁷. Această lumină este menită să genereze aducerea-aminte de cea a minorei din Templul de odinioară. Din această suită de momente liturgice în care lumina joacă un rol important determinat de semnificații teologice profunde, Șabatul și sărbătoarea Hanuka sunt celebrări liturgice exponențiale pentru tema abordată.

Neir Șabat – aducere-aminte, chemare la sfințenie. Despre ritualul aprinderii luminilor de Șabat am scris rezumativ într-un studiu precedent⁸, în contextul prezentării rânduielii liturgice iudaice actuale din ziua Șabatului, dar înțelegerea semnificațiilor luminii în contextul acestui ritual necesită unele elemente complementare.

Gestul aprinderii luminilor marchează limitele temporale ale sărbătorii Șabatului. Obiceiul este remarcabil în special prin contribuția sa la comuniunea familială, soții purtând responsabilitatea egală a acestei ceremonii⁹. Astfel, inaugurarea Șabatului prin *aprinderea lumânărilor* este privilegiul și, totodată responsabilitatea femeii evreice¹⁰, care asumă în cadrul gospodăriei sarcini sacerdotale¹¹, urmând ca soțului să îi revină responsabilitatea încheierii Șabatului. Femeia împlinește ritualul cu 18 minute înainte de apusul soarelui și îl însoțește de rostirea binecuvântării: „Binecuvântat ești Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului, care ne-ai sfințit prin poruncile tale și ne-ai poruncit să aprindem lumina de Șabat”¹². Justificarea spirituală a acestei responsabilități rezidă în corespondența trasată, în tradiția iudaică, între acest gest și păcatul Evei care, ispitindu-l pe Adam să păcătuiască, a stins sufletul primului om¹³. Prin aceasta,

⁷Ne putem gândi, aici, la candelă care arde neconținut, în bisericile creștine, deasupra Chivotului de pe Sfânta Masă în care se păstrează Sfânta Împărățanie pentru cei bolnavi, Pr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 388.

⁸A se vedea studiul nostru, „*Identitatea etnică a lui Israel în exprimarea liturgică a Șabatului*”, în vol. *Ethos și etnos. Aspecte teologice și sociale ale mărturiei creștine*. Acta conferinței internaționale „etică-etnie-confesiune”, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, Editor: Ștefan ILOAIE, 2008, pp. 486-504.

⁹M. FRIEDMANN, „The Sabbath Light”, p. 710.

¹⁰Tratatul *Shabbat* din Talmud consemnează păreri divergente ale rabinilor în ce privește natura acestui gest de aprindere a luminilor Șabatului, dacă este o obligație religioasă (hoba) sau un act meritoriu (mitva). În calitate de obligație religioasă, acest gest cultic intră în responsabilitatea femeii, orice neglijență din partea acesteia fiind pusă sub amenințarea pedepsei divine (*Shab. II,6*), apud *Jewish Encyclopedia. The unedited full-text of the 12 volume 1906 Jewish Encyclopedia*, pe <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9600-lamp-sabbath>, accesat 21.09.2013.

¹¹Alexandru ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale. Teme fundamentale ale spiritualității evreiești*, trad. Țicu Goldstein, Ed. Hasefer, București, 2002, p. 289.

¹²„Șabat”, în G. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, p. 641.

¹³Conform textului din Proverbe 20, 27a: „Sufletul omului este un sfeșnic de la Domnul”.

Șabatul reaprinde lumina sufletului și devine o lucrare de îndreptare a greșelii protopărinților¹⁴.

Detaliile cultice ale acestei ceremonii au făcut obiectul dezbatărilor rabinice, tradiția iudaică fixând inclusiv timpul exact al aprinderii¹⁵ sau tipul de ulei îngăduit și materiile interzise¹⁶. În schimb, Talmudul nu precizează numărul luminilor de Șabat, practica fiind cea care a configurat, în timp, o regulă în acest sens. Astfel, pentru aprinderea luminilor de Șabat (*hadlakat ha-nerot*)¹⁷ trebuie folosite cel puțin două lumânări, corespundente poruncilor referitoare la Șabat: *zahor* – adu-ți aminte (*Ieș. 20,8*) și *șamor* – păzește (*Deut. 5,12*). Aceasta este cea mai frecventă practică, iar uneori se adaugă, în acest ceremonial, câte o lumânare după nașterea fiecărui copil în cadrul familiei. Menora cu cele șapte brațe este o apariție mai târzie în cultul șabatic, justificată de sfințenia atribuită numărului 7 de către cabaliști. În Evul Mediu, unii evrei aveau un candelabru dedicat exclusiv folosirii în ajunul Șabatului¹⁸. Având în vedere interdicția de a lucra în Șabat, se optează în general pentru aprinderea luminilor și apoi pentru rostirea binecuvântării astfel încât, odată marcată intrarea în timpul sacru, să se poată respecta odihna șabatică¹⁹. La încheierea Șabatului, în timpul ceremoniei de Havdala, regulile cultice prevăd aprinderea unei lumânări făcute din două fitiluri împletite sau, în lipsa unei astfel de lumânări, două lumânări cu fitilurile înnodate, fapt justificat de conținutul binecuvântării proprii momentului, și care implică un plural: „Binecuvântat ești Tu, Doamne, Dumnezeuul nostru [...] care crezi *luminile* focului”²⁰.

Dincolo de aspectul formal și de strictețea regulilor (și chiar a cutumelor!) cultice specifice Șabatului, această sărbătoare poartă, în sine, marca identității și a spiritualității iudaice. Suntem pe deplin de acord cu ideea că bogăția ritualului de Șabat ar fi nejustificată dacă acesta ar fi doar o ceremonie casnică²¹. *Neirot Șabat* – luminile Șabatului – sunt expresia iudaică a căutării omului de a ajunge să se sălășluiască în lumină și, așa cum scriam în debutul studiului, să devină însuși lumină, ele fac ca „începutul Șabatului să fie marcat de lumină, și nu de foc mistuitor; este „un foc al luminii care

¹⁴ Al. ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, p. 289.

¹⁵ În antichitate, momentul aprinderii luminilor Șabatului era marcat de șase sunete de trompetă, la al treilea fiind momentul exact al gestului cultic (*Shab. 35b*, Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, iv, 9). Astăzi, momentul exact al aprinderii lumânărilor la nivel local este stabilit de autoritatea rabinică, și este indicat în Zmanim (literal, *timpuri*), calendarul liturgic al iudaismului.

¹⁶ Norman SOLOMON (ed.), *The Talmud. A Selection*, selected, translated and edited by Norman SOLOMON, Penguin Books, 2009, pp. 96-100.

¹⁷ „Lumânări”, în G. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, p. 406.

¹⁸ „Lamp, Sabbath”, în *Jewish Encyclopedia*, www.jewishencyclopedia.com.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ „Lumânări”, în G. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, pp. 406-407.

²¹ M. FRIEDMANN, „The Sabbath Light”, p. 711.

strălucește și care nu distruge; [...] un foc al luminii, al sfințeniei”²². Fiind un act cultic, ritualul constituie în sine, conform liricii Psalmilor, un loc de preamărire a luminii – veșmânt al lui Dumnezeu. Prezența luminii în ritualul Șabatului este un ecou (și semn!) al căutării Celui care, în teofaniile Vechiului Testament, Se descoperă înveșmântat în lumină și în slavă (*Ieș.* 19,8; *Iez.* 1,27; *Avac.* 3,4), a Cărui prezență și al Cărui cuvânt sunt, în chip constant, însoțite de lumină²³ (*Ieș.* 3,4; 19,4).

Obiceiul aprinderii luminilor Șabatului a fost considerat, uneori, a fi o relicvă a unei presupuse uzanțe antice de a aprinde și de a întreține focurile, ca un ritual religios, de la săptămână la săptămână²⁴. Acest ritual ar putea fi interpretat ca o expresie a năzuinței făpturii umane de a face să dăinuiască lumina, lumina spirituală care îi este izvor de viață dătător. Aceeași căutare spirituală este exprimată în convingerea actuală a iudaismului că virtutea personală a femeii poate face ca sfințenia și pacea pe care le aduce Șabatul să fie prezente în cadrul familiei și în intervalul dintre două Șabaturi, dintre două ceremonii de Neiroi Șabat, prin care ea aduce în casă deopotrivă lumina materială și spirituală²⁵. Astfel, luminile Șabatului dau ritmul unei căutări neostoite a sfințeniei, a armoniei și a bucuriei care izvorăsc din comuniunea cu Dumnezeu. Or, Șabatul este prin excelență timpul comuniunii cu Dumnezeu în cadrul tradiției iudaice, pentru faptul că bucuria adusă în casă de luminile Șabatului face ca Shekinah²⁶ să fie prezentă și, mai mult decât atât, să afirme: „Această casă este a Mea!”²⁷, sălășluindu-se acolo și, astfel, dăruind celor din casă viață, binecuvântare, înțelepciune, sfințenie.

Hag ha-Urim – sărbătoarea luminii spiritului. Cu ocazia sărbătorii Hanuka, numită și sărbătoarea luminilor sau a sfințirii Templului (*II Mac.* 1,18), iudaismul comemorează biruința Macabeilor asupra monarhiei seleucide din Siria care atenta în chip vădit la identitatea și practica religioasă evreiască, în cadrul acțiunii de elenizare generală a popoarelor de sub dominația sa²⁸. Sărbătoarea este fixată în luna decembrie și durează opt zile. În *I Mac.* 1,46-52 sunt consemnate principalele acțiuni prin care se intenți-

²² Al. ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, p. 291.

²³ Pr. I. CHIRILĂ, „Teologia luminii...”, pp. 53-54.

²⁴ M. FRIEDMANN, „The Sabbath Light”, p. 713.

²⁵ Al. ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, p. 289.

²⁶ Conceptul de shekinah este asociat, în Vechiul Testament, spațiului sacru și desemnează slava divină în sensul de prezență și sălășluire. Astfel, în momentul sfințirii Cortului, slava coboară definitiv asupra acestuia pentru a se sălășui în interiorul taberei (*Ieș.* 40, 34-38). Cu un sens nuanțat, conceptul este folosit atunci când se spune despre cel înțelept că își găsește ocrotire la umbra înțelepciunii și că se întărește „în slava ei (a înțelepciunii)” (*Sir.* 36, 13), aici având sensul de „sălășluire”, „locuire” a lui Dumnezeu, Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les Aspects Esthétiques de la Révélation*, III. Théologie, Aubier, 1974, pp. 45-46.

²⁷ Al. ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, p. 290.

²⁸ „Hanuca”, în G. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, p. 273.

ona distrugerea identității poporului ales, acțiuni care au culminat cu profanarea Templului din Ierusalim:

„Și a trimis regele cărți prin mâinile solilor în Ierusalim și în cetățile Iudei, poruncind să umle după legile cele străine de țară. Și să oprească arderile de tot și jertfa și turnarea sfântă; și să pângărească zilele de odihnă și sărbătorile; De asemenea și locul sfânt și pe cei sfinți; Să zidească jertfelnice și capiști și casă de idoli și să aducă jertfă carni de porc și vite necurate; Și să-și lase pe fiii săi netăiați împrejur și să pângărească sufletele lor cu toată necurăția și întinarea, ca să uite legea și să schimbe toate îndreptările; iar care nu va face după cuvântul regelui, să moară”. (I Mac. 1,46-52)

Împotriva acestor acte profanatoare, și care riscau să altereze grav identitatea și spiritualitatea însăși a poporului evreu, s-au ridicat Macabeii care, în urma biruinței lor asupra seleucizilor din anul 165 î. Hr.²⁹, au făcut posibilă reluarea serviciului religios la Templu. Astfel, sărbătoarea de Hanuka își are originea într-un eveniment istoric dar, prin conținutul însuși al evenimentului pe care îl celebrează, sărbătoarea are o importanță identitară și spirituală majoră în iudaism, reflectată în actele și gesturile liturgice care îi sunt specifice.

Prevederile legislativ-cultice iudaice indică, pentru acest moment festiv, folosirea uleiului de măsline, în amintirea minunii candeliei cu ulei care a ars în Templu timp de opt zile fără întrerupere, deși cantitatea de ulei ar fi ajuns, în mod normal, pentru o singură zi³⁰. Gestul aprinderii luminilor de Hanuka este însoțit, într-o manieră similară celei din ajunul Șabatului, de rostirea unei binecuvântări: „Binecuvântat ești Tu, Doamne, Dumnezeu nostru, Regele Universului, care ne-ai sfințit prin poruncile tale și ne-ai poruncit să aprindem lumina de Hanuka”, precum și de cântări care preamăresc lucrarea eliberatoare a lui Dumnezeu în istoria poporului ales³¹. Specifice serviciului liturgic de Hanuka sunt: recitarea rugăciunii Al ha-nasim³² la Amida³³ și la binecuvântările de după mese, rostirea Hallel³⁴-ului în cadrul serviciului liturgic de dimineață, lectura unui fragment din Tora în fiecare zi a sărbăto-

²⁹ Evenimentele comemorate de Hanuka au avut loc în jurul anilor 165-163 î. Hr., cu toate că luptele Macabeilor au durat mai mulți ani.

³⁰ „Hanuca”, în G. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, p. 407.

³¹ „Hanukkah”, în *Jewish Encyclopedia*, www.jewishencyclopedia.com.

³² Rugăciune de mulțumire, compusă în epoca talmudică, specifică sărbătorilor de Hanuka și Purim: *Îți mulțumim, Doamne, pentru minunile tale, pentru eliberarea noastră, pentru bătăliile pe care le-ai dat pentru noi și strămoșii noștri odinioară și în zilele noastre*, G. WIGODER, „Al ha-nasim”, p. 37.

³³ Rugăciuneaprinexelență a iudaismului, a se vedea „Amida” în G. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, pp. 44-46.

³⁴ Termen care desemnează imnurile de mulțumire și de slavă lui Dumnezeu, extrase din Cartea Psalmilor, care fac parte din serviciul religios al zilelor de sărbătoare, a se vedea „Hallel”, în G. Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, pp. 271-272.

rii³⁵. Un alt element interesant, creat special pentru această sărbătoare, este sfeșnicul de Hanuka numit și menora de Hanuka, care are opt brațe³⁶ astfel încât cele opt lumini ale sărbătorii să poată fi aprinse separat³⁷.

Talmudul prevede, cu privire la numărul luminilor de Hanuka, două variante corespunzătoare marilor școli ale lui Șammai și Hillel, astfel: Hillel recomanda aprinderea unei lumânări în prima zi, și adăugarea unei noi lumânări în fiecare zi a sărbătorii, astfel încât în ultima zi să fie aprinse opt lumânări; Șammai, în schimb, recomanda ca numărul lumânărilor să scadă de la opt la una în ultima zi. Argumentul lui Hillel era că, în chestiunile spirituale, este recomandată întotdeauna creșterea³⁸. Alte discuții rabinice referitoare la Hanuka vizează zona responsabilităților religioase în situația în care luminile sfeșnicului s-ar stinge, sau în ce privește locul cel mai adecvat al plăsării sfeșnicului de Hanuka³⁹.

Începuturile sărbătorii sunt consemnate, din perspectivă istorică dar nelipsită de o dimensiune religioasă, de Iosif Flaviu astfel: „Din vremea aceea și până azi, celebrăm așadar cu solemnitate această sărbătoare ce se cheamă festivitatea Luminii, menționata denumire, după părerea mea, însemnând faptul că dezrobirea cultului nostru ne-a sosit prin surprindere, ca o rază de soare”⁴⁰. Cuvintele istoricului iudeu sunt, considerăm, o introducere potrivită în zona investigării semnificațiilor spirituale ale luminii de Hanuka.

În cadrul Hanuka, lumina are o funcție anamnetică⁴¹, ea mărturisește un moment din istoria unui popor ales să fie lumină a neamurilor, și a cărui moștenire nu constă în altceva decât într-o succesiune de instituții și ritualuri care prezervează și cultivă conștiința istorică a lui Israel⁴². Este o conștiință vie a cărei candelă este menținută, prin ritualuri și sărbători, mereu aprinsă: „Dumnezeul cel viu avea să creeze o realitate vie și unică, o istorie vie, sfântă, o existență vie, neîntreruptă și o memorie vie, destinată dăi-

³⁵ Pentru mai multe detalii privind practicile sefarzilor și ale așchenazilor cu ocazia acestei sărbători, a se vedea „Hanuca”, în G. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, p. 274.

³⁶ Acest sfeșnic este simbolul biruinței, Moses ROSEN, *În lumina Torei*, p. 41.

³⁷ „Hanuca”, în G. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, p. 275.

³⁸ Norman SOLOMON (ed.), *The Talmud...*, p. 98.

³⁹ *Ibidem*, pp. 97-99. Este interesant de reținut, în această privință, faptul că opțiunea pentru așezarea sfeșnicului în prag sau în fața casei era o modalitate de mărturisire publică a minunii și a evenimentului comemorat, „Hanuca”, în G. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, p. 274.

⁴⁰ Flavius JOSEPHUS, *Antichități iudaice*, XII, 7,7, învol. 2, *De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero*, trad., note și indice de nume Ion ACSAN, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 102.

⁴¹ Această afirmație este, credem, valabilă pentru ansamblul cultului iudaic. În ce privește importanța anamnezei în iudaism, a se vedea studiul nostru „« Adu-ți aminte ». Anamnesis restauratorșilege a firii”, în *Analele Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tomul XII (2008-2009), pp. 63-74.

⁴² M. FRIEDMANN, *The Sabbath Light*, p. 708.

nuirii și nu una a cărei menire să fie izolarea în tăblițe de lut, papirusuri, hieroglife sau stele de piatră”⁴³. Sensul particular al luminii de Hanuka, în contextul cultului iudaic, este de a încredința poporul lui Israel că lumina veșnică ce ardea în Templu în vremea Macabeilor – ca un simbol al aspirației spiritului uman⁴⁴ – nu a putut fi stinsă definitiv prin puterea sabiei, ci a fost reaprinsă prin lucrarea proniei divine, pentru a arde veșnic și a călăuzi sufletele în *lumina Domnului* (Is. 2,5). Menora de Hanuka întreține, astfel, o continuă aducere aminte de lumina pe care a adus-o în viața poporului Israel Legea. Hanuka este sărbătoarea luminii veșnice, aceea lumină care ardea în Templu și care veghează, până astăzi, sulurile Legii în sinagogi (Ner Tamid). Hanukareaprinde, an de an, *lumina-simbol* (al revelației), *lumina-mărturie* (a istoriei mântuirii), *lumina-chemare* (lacomuniune și înălțare spirituală)⁴⁵.

Întâlnire iudeo-creștină în lumină (Is. 2,5). Abordarea comparată, deschisă și flexibilă, a unor elemente de interpretare biblică iudaică și creștină – sau a unor aspecte liturgice, așa cum arătat în prima parte a studiului – poate aduce la lumină similitudini suprinzătoare în ce privește încărcătura simbolică și spirituală pe care cele două tradiții religioase o conferă unor texte scripturistice. Relevant în acest sens este și textul din Is. 2,5, invocat anterior, care constituie un punct de întâlnire între lectura iudaică și cea creștină a Vechiului Testament: *Veniți să umblăm în lumina Domnului!* (Is. 2,5). Candela care era ținută permanent aprinsă în Templu este receptată, în tradiția iudaică, ca un simbol al Legii care a fost dăruită pe Sinai pentru a-și răspândi lumina pretutindeni în lume. În aceasta rezidă importanța ei, care a generat eforturi și jertfe pentru a o reaprinde, aceeași importanță pentru care poporul evreu continuă să o aprindă până astăzi, ca o reaffirmare a credinței în lumină, ca o vestire a minunii supraviețuirii, a înnoirii și a nădejdi⁴⁶. Astfel, dacă, în viziune iudaică, lumina pe care Antioh se lupta să o stingă era însuși Decalogul⁴⁷ – esența și temelii iudaismului –, și în cheie de lectură creștină, lumina dumnezeiască este cuprinsă în Lege, care funcționează ca *îndreptar al sufletelor celor drepți*⁴⁸: „povața este un sfetnic bun și legea o lumină, iar îndemnurile care dau învățătură sunt calea vieții” (Prov. 6,23).

⁴³ Adrian LEVI, Dana LEVI, *Spiritualitatea iudaică*, vol. I: *Povara a patru milenii de istorie*, Ed. Antet XX Press, 2007, p. 56.

⁴⁴ Moses ROSEN, *În lumina Torei*, p. 47.

⁴⁵ Sărbătoarea Hanuka este un argument forte în favoarea afirmației că istoria lui Israel este întrupată în instituții și ritualuri, și că aproape totul în iudaism este semn (ot), aducere-aminte (zahor), mărturie (edot), M. FRIEDMANN, „The Sabbath light”, p. 708.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 44, 47.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁸ Pr. I. CHIRILĂ, „Teologia luminii...”, p. 54.

În ce privește expresia „a merge”, „a umbla”, aceasta are uneori, în Scriptură, sensul de „a trăi”. Din această perspectivă, chemarea pe care o adresează profetul Isaia casei lui Iacov⁴⁹, „veniți să *umblăm* în lumina Domnului” (Is. 2,5), este o chemare la asumarea unui mod de viață bineplăcut Lui, la împlinirea dreptății Lui în această lume, la a deveni o „candelă vie, care răspândește cu dărnicie lumina învățaturii și a dragostei, lumina credinței în dreptatea ce se va ivi”⁵⁰. Poruncile lui Dumnezeu sunt călăuzitoare în a răspunde acestei chemări, ele sunt lumină și făclie pentru picioarele noastre⁵¹ care ne conduc către comuniunea cu Cel care este Lumina lumii.

Chemarea profetului are și funcția de a ajuta poporul să-și împlinească misiunea (de a fi lumină neamurilor), lucru posibil numai dacă poporul umblă în calea Domnului⁵². Este o chemare la a umbla cu Dumnezeu, la a fi mereu în prezența Lui, este, parcă, un ecou al cuvintelor lui Miheia: „Ți s-a arătat, omule, ceea ce este bun și ceea ce Dumnezeu cere de la tine: dreptate, iubire și milostivire și *cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului tău!*” (Mih. 6,8). Or, această cale a împreună-mergerii cu/spre Dumnezeu, este luminată de Lege⁵³. Sfântul Vasile cel Mare accentuează, în interpretarea acestui text (Is. 2,5), dimensiunea duhovnicească a chemării, evidențind semnificația și importanța luminii în experiența spirituală, cu referire și la alte texte vechitestamentare:

„Este a doua invitație, care îi cheamă spre cele mai desăvârșite pe cei cărora li s-a făcut bine. Căci după ce s-a suit în muntele Domnului și a trecut peste cele pământești, fiind părtaș la o asemenea strălucire mai curată, [omul] trebuie să ajungă la lumina dumnezeiască, ce luminează ochii sufletului spre contemplarea vederilor fericite și raționale ale viziunilor dumnezeiești. Asemănător cu aceasta este și la Psalmist : Apropiați-vă de El și vă veți lumina și fețele voastre să nu se rușineze (Ps. 33,5). Căci nu vor fi rușinați, cei asupra cărora s-a însemnat lumina feței Domnului. Iar cel ce face [fapte] necuviincioase, urăște lumina”⁵⁴ (In. 3,20).

Dacă, până în acest punct, lectura iudaică și cea creștină a textului profetic converg, există, totuși, o zonă de înțelegere în care intervine specifi-

⁴⁹ Expresia „casa lui Iacov” este comună în cartea profetului Isaia, în locul expresiei „casa lui Israel” (a se vedea Is. 8,17; 10,20; 14,1; 29,22; 46,3; 48,1; 58,1) și nu are o semnificație specială, făcând referire la israeliți în general, H.D.M. SPENCE-JONES, *Isaiah*, în *The Pulpit Commentary*, Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2004, p. 31.

⁵⁰ MOSES ROSEN, *În lumina Torei...*, p. 43.

⁵¹ Pr. I. CHIRILĂ, „Teologia luminii...”, p. 54.

⁵² T. R. BRILEY, *Isaiah*, în *The College Press NIV Commentary*, College Press Pub., Joplin, 2004, p. 53.

⁵³ G.B. GRAY, *A critical and exegetical commentary on the book of Isaiah*, I-XXXIX, C. Scribner's Sons, New York, 1912, p. 48.

⁵⁴ Sfântul VASILE CEL MARE, *Comentariu la cartea Profetului Isaia*, trad., introd. și note de Alexandru MIHĂILĂ, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 95.

tatea lecturii creștine: cea în care lumina este înțeleasă ca venind din revelație, cu menirea de a alunga întunericul necunoștinței din sufletele și mințile noastre. Sfântul Vasile cel Mare distinge aici trei faze, am putea spune, ale descoperirii/înțelegerii luminii: lumina profetică, lumina Legii, lumina Domnului, fiecare având importanța și timpul său. Însă lumina se descoperă în chip plenar în Evanghelie, astfel încât a umbla în lumina Domnului înseamnă a umbla în lumina adevărului revelației⁵⁵:

„Dar de vreme ce casa lui Iacob a considerat în mod necinstit că învățătura Legii este o lumină suficientă și o călăuză a orbilor, lumină celor care sunt în întuneric, Scriptura spune, îndreptându-le ignoranța: *Veniți să mergem*, nu în lumina profetică, nici în lumina Legii, ci în *lumina Domnului*. Căci lămpile sunt utile, dar înainte de răsăritul soarelui; stelele sunt plăcute, dar noaptea. Dacă cel care își pune alături o lampă, când soarele strălucește, este ridicol, cu mult mai ridicol este cel care rămâne în umbra Legii, când Evanghelia este propovăduită”⁵⁶.

Exegeza iudaică și cea creștină converg, în mare măsură, în modul de înțelegere a acestui text profetic. Desigur, așa cum fragmentul din comentariul Sfântului Vasile cel Mare arată cu multă claritate, există o zonă de interpretare proprie teologiei creștine care, însă, nu ar trebui să pună total în umbră punctele de convergență evidente cu interpretarea iudaică. Intenția din spatele unei astfel de abordări exegetice extrem de succinte este de a puncta unele elemente de studiu biblic care ar putea servi dialogului inter-religios iudeo-creștin actual.

Concluzii. În cadrul cultului iudaic, lumina are cu prioritate o funcție anamnetică, aducându-și contribuția la prezervarea istoriei și, prin aceasta, a identității unui popor. Este o formă de mărturisire menită să perpetueze credința părinților din neam în neam, conform cuvintelor Psalmistului: „Câte am auzit și am cunoscut și câte părinții noștri ne-au învățat. Nu s-au ascuns de la fiii lor, din neam în neam, Vestind laudele Domnului și puterile Lui și minunile pe care le-a făcut. Și a ridicat mărturie în Iacob și lege a pus în Israel. Câte a poruncit părinților noștri ca să le arate pe ele fiilor lor, ca să le cunoască neamul ce va să vină, Fiii ce se vor naște și se vor ridica, și le vor vesti fiilor lor” (*Ps.* 77,3-8).

În chip evident, lumina ciclului sărbătorilor face să dăinuiască, peste veacuri și înspre veșnicie, *povestea*⁵⁷ lui Israel. Astfel, ritualul aprinderii luminilor de Șabat amintește de luminarea și sfințirea creației: conform tradiției iudaice, în ajunul Șabatului, creația gătită ca o mireasă a fost dăru-

⁵⁵ Pr. I. CHIRILĂ, „Teologia luminii...”, p. 56.

⁵⁶ Sfântul VASILE CEL MARE, *Comentariu la cartea Profetului Isaia*, p. 95.

⁵⁷ A se vedea C. MARVIN PATE, J. SCOTT DUVALL, J. DANIEL HAYS, E. RANDOLPH RICHARDS, W. DENNIS TUCKER JR., PREBEN VENG, *The Story of Israel. A Biblical Theology*, Intervarsity Press, 2004.

ită lui Adam, viitorul ei stăpân și purtător de grijă. De aceea, până astăzi, Șabatul este întâmpinat în sinagogă ca o mireasă⁵⁸. Menora de Hanuka este simbolul prin excelență al comemorării unui eveniment istoric, dar care ține de însăși credința și identitatea lui Israel ca popor ales să fie lumină a neamurilor.

Dar, prin însăși anamneza pe care o generează, lumina sărbătorilor iudaice are și o funcție parenetică. Amintind de Lege, îndeamnă la respectarea acesteia; amintind de lumina divină, îndeamnă la căutarea ei; amintind de cei adormiți, deschide orizontul comuniunii veșnice. Ea este o chemare continuă la a lucra astfel încât, pretutindeni în această lume, să strălucească lumina(cf. *Iov* 22,28).

⁵⁸ M. FRIEDMANN, „The Sabbath light”, p. 714.

PREMISELE UNEI INTERPRETĂRI SACRAMENTALE EVANGHELIEI DUPĂ IOAN

FLORIN CODREA

Abstract.

In order to offer a sacramental interpretation to the Gospel we must accept from the very beginning that this is not a simple text or a “code” which has to be deciphered without assuming it, but is above all, a Person - is Jesus Christ, in whom all of us have been resumed/summed up. The content or the essence of the Gospel is, according to Origen, Jesus, God the Word. Also, since at the very centre of the gospel narrative is always to be found Christ, in an ecclesial exegesis He always represents both the subject and the object of our interpretation. A “Christological” hermeneutic cannot be but sacramental, taking into account that Jesus’ presence today and to us, is a sacramental one. The starting point in such a sacramental interpretation will thus be nothing but the Person of Jesus Christ himself.

We must understand that a sacramental interpretation of the Gospel is required by the very symbolism conveyed by its language/way of speaking. All the symbols identifiable in the language of the gospel are open to a sacramental interpretation (not to an esoteric or recondite one) by virtue of the fact that every human being is a “*liturgical being*” and the world that has been given to him “*to work it and take care of it*” (Gen 2:15) has a sacramental vocation. The sacramental opening or character, especially of the two fundamental actions of man: feeding and washing - is an essential part of the ecclesial truth. It can be asserted that both Baptismal and Eucharistic Sacraments, as they have been codified in the Christian tradition, are nothing but the *final*, Christological *outline* of the two “*natural*” sacraments which structure the human condition itself. A real Christian is the one having a sacramental understanding of the world and who, no matter where he/she looks, he/she finds Christ and rejoices in Him.

Considerată la modul generic, Evanghelia este întâi de toate o Carte ce trimite la o *Prezență* divină personală, vorbitoare în istorie, prezență identificată de Tradiția creștină cu Iisus Hristos. Sintagma „cuvântul lui Dumnezeu” se poate aplica deopotrivă Evangheliei sau Bibliei în integralitatea sa, cât și acestei prezențe personale. Atât timp cât acceptăm înțelesul referențial al Bibliei ca fiind înțelesul ei primar și citim cuvintele acesteia numai pentru revelarea prin ele a ceva de dincolo de ele, folosind aceeași expresie pentru lucruri atât de diferite, s-ar părea că avem de a face cu o suspectă silepsă. De-a lungul timpului, exegeții au remarcat însă că Evanghelia subordonează deliberat înțelesul ei referențial sau centrifug, înțelesului primar, sintactic și centripet. Deoarece acesta este singurul nostru contact real cu „Iisus din istorie”, din acest punct de vedere, e firesc ca Evanghelia și Persoana lui Hristos să fie desemnate cu același nume.¹

Evanghelia nu este așadar un text sau un cod pe care poți să îl descifrezi fără a ți-l asuma. Evanghelia este o Persoană, este Iisus Hristos, în care suntem „recapitulați” cu toții.² Conținutul sau esența Evangheliei, după Origen, este Iisus-Dumnezeu, Cuvântul-Dumnezeu, adevărul scris cu litera de foc a duhului: „E tot una să zici că apostolii vestesc pe Mântuitorul sau că propovăduiesc «vestea cea bună»”³. *Punctul de plecare al interpretării sacramentale va fi așadar Persoana lui Iisus Hristos.*

Interpretarea sacramentală a Evangheliei este cerută de însăși simbolistica vehiculată de limbajul acesteia. Limbajul Scripturii nu este doar un înveliș accidental și exterior⁴ din care urmează a fi degajat și eliberat un anumit adevăr veșnic, ci este mai degrabă vehiculul etern al mesajului divin împărtășit o dată pentru totdeauna.⁵ Desigur, simbolistica biblică, în general, nu trebuie înțeleasă ca un sistem de formule codificate. Cuvântul Domnului nu este închis cu o cheie pe care ar păstra-o cu gelozie inițiații

¹ Northrop Frye, *Marele cod. Biblia și literatura*, traducere de Aurel Sasu și Ioana Stanciu, Ed. Atlas, București, 1999, p. 111

² Astfel, Sfântul Chiril al Alexandriei, comentând acest pasaj iohanic (In. 1, 29) afirmă: „A murit Unul pentru toți ca toți să viețuim în El. Căci moartea înghițindu-L pe Miel pentru toți, a dat afară pe toți împreună cu El și pentru El, căci toți eram în Hristos, Care a murit din cauza noastră și S-a sculat pentru noi”(Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în *Scrieri*, partea a patra, PSB, vol. 41, traducere, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, EIBMBOR. București, 2000, p. 134)

³ Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Cartea I, traducere, note și studii de Cristian Bădiliță, Ed. Institutul European, Iași, 1995, p. 108

⁴ O altă opinie, pe care o suspectez de „nominalism” simbolic o are un telog grec contemporan, Stilianou G. Papadopolou, care încearcă să demonstreze, pe parcursul unui opuscul teologic că limba și implicit teologia, nu pot fi „simbolice”, ci doar „semantice-indicative”(Stilianou G. Papadopolou, *Teologie și limbă. Teologie experimentală, limbă convențională.*, traducere din limba greacă de Pr. Conf. Dr. Constantin Băjău, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, p. 49

⁵ George Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, traducere din limba engleză de Florin Caragi și Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, colecția Isihasm, București, 2005, p. 39

unei religii de mistere, ci seamănă mai curând cu sămânța pe care semăntorul o aruncă pe câmp fără a-i păsa prea mult de rentabilitatea investiției sale. La fel procedează și Tatăl Ceres al cărui cuvânt este ca o ploaie binefăcătoare atât pentru inimile deschise, cât și pentru mințile uscate.⁶

Simbolurile biblice sunt deschise unei interpretări *sacramentale*, nu *esoterice* (misteriologice, după Schmemmann), în virtutea faptului că omul însuși este o „ființă liturgică”, iar lumea ce i-a fost dată „*ca să o lucreze și să o păzească*” (Gen. 2,15) are o vocație sacramentală. În opinia lui Alexander Schmemmann omul se definește prin aceea că, el este *preotul*, stând în centrul lumii și unificând-o prin actul său de binecuvântare a lui Dumnezeu, primind lumea de la Dumnezeu și oferind-o lui Dumnezeu. Umplând lumea cu această „euharistie”, omul transformă viața sa „naturală”, cea pe care o primește de la lume, în viață în Dumnezeu, în comuniune cu El. Lumea întreagă a fost creată ca „materie” a unei euharistii atotcuprinzătoare, iar omul, la rândul-i, a fost creat ca preot al acestei cosmice slujiri sacramentale.⁷

Tainele nu sunt decât acele elemente ale creației care au fost restaurate în starea lor primordială de prezențe dumnezeiești și de mijloace capabile a-l face pe Dumnezeu inteligibil în contextul Liturghiei Bisericii, prin puterea Duhului care luminează din trupul lui Hristos cel înviat. Mai precis, trupul înviat al Domnului Hristos este acea parte a creației care a devenit total transfigurată sau înduhovnicită (pnevmatizată). Tainele sunt astfel mijlocitoare ale înduhovnicirii. Prin puterea Duhului, Tainele au devenit mijloace ale comuniunii cu Dumnezeu și astfel au fost restaurate în scopul și sensul lor original. În viitoarea transfigurare a cosmosului, întreaga creație va fi deplin luminată pentru Dumnezeu sau sanctificată, și de aceea nu va mai fi nevoie de Taine în forma în care noi le cunoaștem acum, dar în veacul acesta Tainele descoperă credincioșilor, pe de o parte pecetea darului întregii creații, iar pe de altă parte sensul final al acesteia⁸.

În acest sens, un temei puternic al interpretării sacramentale a Evangheliei îl reprezintă însăși viziunea euharistică a creației pe care ea o propune în acord cu ceea ce s-a numit „*vocația sacramentală a lumii*”. Schmemmann subliniază faptul că pentru lume, a fi un mijloc de cult și un instrument al harului, nu este o întâmplare, ci însăși revelarea sensului ei, restaurarea esenței ei și împlinirea destinului ei. „Sacramentalitatea naturală” a lumii își găsește sensul ultim în cult și face din acesta *έpyov*-ul esențial al omului, temelia și izvorul vieții și activității sale ca om. Fiind epifania

⁶ Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, traducere din franceză de Michaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 7

⁷ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, traducere din limba engleză de Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, EIBMBOR, București 2001, pp. 13-14

⁸ Robert Barringer, „Biserica și Liturghia”, traducere de Mihail Brânzea, în *Studii Teologice*, nr. 5-6/1993, p.53

lui Dumnezeu, cultul, prin actele sacramentale pe care le presupune, este și o epifanie a lumii; fiind comuniune cu Dumnezeu, el este singura comuniune adevărată cu lumea; fiind cunoaștere a lui Dumnezeu, cultul divin este totodată și desăvârșirea supremă a întregii cunoașteri umane.⁹

În acest sens există o relație profundă între reprezentările dogmatice, simbolistica creștină și arhetipurile activate de simbolurile naturale. Așa cum remarcă Eliade „cum altfel ar putea cei ce se pregătesc de botez să înțeleagă imaginile simbolice care li se oferă, dacă ele nu ar răspunde așteptării lor obscure?”¹⁰ Orice sacrament este articulat pe o constelație de simboluri care simultan dezvăluie și învăluie, ascunde și revelează conturul tainei.

Chiar și în epoca actuală, postmodernă sau, după unii autori, post-creștină, în pofida răspândirii unui tip de secularism care încearcă să transforme până și acțiunea fundamental sacramentală de a mânca, în ceva strict utilitar, hrana este încă tratată cu venerație și nu doar în mediile tradiționale, ceea ce atestă remanența unei profunde intuiții sacramentale.

A mânca reprezintă **încă** o ceremonie, este ultimul „sacrament natural” al familiei și al prieteniei, cu alte cuvinte al vieții autentice. A mânca continuă încă să fie ceva mai mult decât a menține funcțiile organice. Deși poate că nu înțelegem prea bine, totuși simțim nevoia să celebrăm ceea ce arată că suntem înfometați și însetați de viața sacramentală.¹¹ În acest sens Hamann îi scria lui Lavater: „Pentru a vă vorbi din adâncul sufletului, între-gul meu creștinism este un gust pentru semne și pentru elementele apei, pâinii și vinului. Aici se află abundența pentru foame și sete, o abundență care nu deține, precum legea, doar o umbră a bunurilor viitoare, ci *ὄψιν τῆν εἰχόνα τῶν πραγμάτων*, în măsura în care aceasta poate fi oglindită într-un mister, fiind astfel actualizată și făcută intuitivă”.¹²

După A. Scrima, prin Întrupare, Dumnezeu a deschis o cale nouă, unică, neașteptată, ca să se statornicească în creația Sa, ca să rămână în lumea Sa. Înainte, rămânea în ea prin înfăptuirea voinței sale în univers și „stabilindu-se” în ea în cort și sub acoperământ, dar prin Hristos a creat o modalitate definitivă și supremă de unire strânsă cu El, până într-atât, încât prin aceasta se inaugurează însăși viața veșnică: este modalitatea sacramentală, sub forma Sfintelor Taine ale Bisericii. Prin Întrupare, Dumnezeu a regenerat o creație nouă, de natură „sacramentală”, în care locuiește tainic sub formă material văzută, dar într-un mod real, nespus de sublim. Prin această formă sacramentală, noi intrăm în miezul vieții lui Dumnezeu: este darul vie-

⁹ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, p. 148

¹⁰ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 198

¹¹ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, p. 14

¹² Apud. Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. II, *Gândirea mitică*, traducere din limba germană de Mihaela Bereschi, Ed. Paralela 45, Pitești, 2008, p. 330

ții Sale dumnezeiești făcut nouă.¹³ Tainele Bisericii și taina Bisericii înseși își au baza lor divino-umană în Taina Tainelor, în Hristos, Dumnezeu-omul.

Sinodul I ecumenic de la Niceea (325), argumentând, subliniind și formulând învățătura despre dumnezeirea Logosului întrupat al Tatălui, Domnul nostru Iisus Hristos, „a salvat sensul simbolului sau al semnului văzut drept cuprinzător al vieții dumnezeiești împotriva arianismului, care despărțind radical între Dumnezeu și lume, făcea din simbol numai un mijloc care închiuie realitatea dumnezeiască, nu o cuprinde”.¹⁴ Întruparea a făcut posibilă nașterea Bisericii ca o prelungire a întrupării, ea fiind Trupul tainic al lui Hristos în care are loc încorporarea noastră personală și dinamică.

Acest dar al Întrupării răspunde nevoii omului de a-și perpetua existența, dar nu ca *bios*, ci ca *zoe*, adică de a se înveșnici. În viziunea biblică, hrana însăși pe care omul o mănâncă, lumea din care trebuie să se împărtășească pentru a trăi îi este dată de Dumnezeu și, mai ales, îi este dată ca *mijloc* de comuniune cu Dumnezeu. Lumea, ca hrana a omului, nu este ceva „material” și limitat la funcții materiale, diferită, deci opusă funcțiilor specifice „spirituale” prin care omul este legat de Dumnezeu. Tot ceea ce există este darul lui Dumnezeu pentru om, și totul există pentru a-L face pe Dumnezeu cunoscut omului, pentru a face din viața omului comuniune cu Dumnezeu. Aceasta este iubirea divină devenită hrană, devenită viață pentru om. Dumnezeu binecuvântează tot ceea ce creează, iar în limbaj biblic aceasta înseamnă că El face din întreaga creație semn și mijloc al prezenței și al înțelepciunii, al iubirii și revelației Sale: „*Gustați și vedeți că bun este Domnul*” (Ps. 33, 8).¹⁵

În referatul biblic al Creației, omul este prezentat mai întâi ca o ființă înfometată, și întreaga lume, ca hrană a sa. Îndemnului de a se înmulți și de a stăpâni pământul, potrivit primului capitol al Genezei, îi urmează porunca dată oamenilor de a mânca din cele ale pământului: „*Iată vă dau toată iarba, ce face sămânță... și tot pomul ce are rod cu sămânță într-în-sul. Acestea vor fi hrana voastră...*” (Gen. 1, 29). Omul trebuie să mănânce pentru ca să trăiască; el trebuie să primească lumea în trupul său și să o transforme în propriul sine, în trup și sânge. El este, într-adevăr, după cum spunea L. Feuerbach, „ceea ce mănâncă”, și întreaga lume este o atotcuprinzătoare masă de ospăț pentru om. Această imagine a ospățului rămâne pe tot cuprinsul Bibliei și imaginea centrală a vieții de la originea ei cât și de la sfârșitul și împlinirea ei.¹⁶ Atunci când ne hrănim noi asimilăm ceea ce mâncăm și această asimilare a hranei statornicește în noi viața și o face să dai-

¹³ André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, traducere din arabă de Monica Broșteanu, traducere din franceză de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 91

¹⁴ Dumitru Stăniloae, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni”, în *Ortodoxia*, nr. 1/1956, p. 415

¹⁵ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, pp. 11-12

¹⁶ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, pp. 7-8

nuie. Astfel ne împrumutăm neîncetat ființa de la hrana pe care o primim, așa încât putem spune că avem două trupuri, nu unul singur: un trup „real” și un trup al milostivirii. Moștenim trupul dintâi de la părinții noștri, dar el se întoarce în neant dacă nu îl susține fără încetare un alt trup, „trup al milostivirii”, care se dezvoltă prin respirație, prin mâncare și băutură, trup reînnoit din milostivirea lui Dumnezeu. „*Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi*”: adică dă-ne trupul nostru. Prin venirea lui Hristos, Dumnezeu s-a făcut pe Sine asimilabil de către om, a devenit Trup care ne hrănește și astfel ne-a dat un mijloc nou, mai direct și mai puternic, de a intra în comuniune cu El.¹⁷

Dacă actul hrănirii este, în cadrul existenței omenеști, expresia unei „sacramentalități naturale”, tot astfel, în codidiana practică a abluțiunii e implicată, chiar dacă nu în mod conștient o dimensiune rituală, deschisă astfel unei interpretări sacramentale. Comentând dialogul nocturn cu Nicodim, Ioan Scotus Eriugena glosează: „*Dacă cineva nu e născut din apă și Duh*, adică, din sacrament vizibil și intelect nevăzut. Ca și cum ar fi spus deschis: dacă cineva nu primește simbolul botezului în chip vizibil și nu va fi primit spirit - adică tocmai înțelesul simbolului - nu poate intra în Împărăția lui Dumnezeu. Se poate înțelege și în felul acesta: *din apă*, adică din sacrament vizibil, și *din Duhul Sfânt*. Se pune întrebarea din ce cauză Domnul a instituit ca sacramentul vizibil al botezului să se facă cu apă, de vreme ce ar părea că, prin credință, învățătura spirituală este suficientă pentru nașterea omului din spirit. Dar la aceasta trebuie spus: fiindcă omul este alcătuit din trup vizibil și suflet nevăzut, sacramentul vizibil era necesar pentru purificarea trupului vizibil, după cum învățătura credinței nevăzute este necesară pentru sfințirea sufletului nevăzut. Căci cu toate că sacramentul vizibil al botezului pare să nu aducă încă nimic trupului în viața aceasta, totuși, la învierea de apoi, din muritor îl va face nepieritor, din stricăcios, de nestricat și celelalte care vor duce către slava învierii viitoare. Cu toate acestea, puterea sacramentului sfințește trupurile credincioșilor în viața aceasta, de vreme ce devin templu lui Dumnezeu, după cum spune Apostolul: „*Nu știți că trupurile voastre sunt templul Duhului Sfânt?*” (1 Cor. 6, 19; cf. 1 Cor. 3, 16).¹⁸

Așa cum o arată marea istorie a tradiției creștine, deschiderea sau referința sacramentală a celor două acte fundamentale ale omului, hrănirea și spălarea, este parte integrantă a adevărului eclesial. Se poate spune că sacramentul baptismal și cel euharistic, așa cum au fost codificate de tradiția creștină¹⁹, nu reprezintă altceva decât *conturul ultim, hristologic*, al

¹⁷ André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, pp. 90-91

¹⁸ Ioan Scotus Eriugena, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, ediție îngrijită, traducere, note, postfață și indici de Dan Batovici, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 97

¹⁹ Oscar Cullmann crede că Biserica primară nu ar fi cunoscut decât două feluri de adunări cultice: Cina Domnului, cuprinzând în mod sigur propovăduirea Evangheliei și Botezul. În timpul

celor două sacramente „naturale” care structurează condiția umană însăși: „comesenia” (N. Steinhardt) și curățirea. De fapt, așa cum afirmă C. Gugerotti, „dacă Hristos insuflă în creație puterea Sa mântuitoare, astfel încât o face cu totul sacramentală, granițele dintre sacru și profan sunt abolite nu pentru că se mărește spațiul profanului, ci pentru că totul devine sacru, totul este vindecat în speranță și redat plinătății pe care o avea atunci când degetul creator al lui Dumnezeu a făcut o grădină în Eden. Deci, Hristos sfințește din nou lumea, toată lumea, cufundând-o în atotpătrunzătoarea sacralitate a Dumnezeului creator.”²⁰

Din păcate în teologia apuseană, ale cărei paradigme interpretative au fost preluate în epoca modernă și de teologia răsăriteană academică, s-a înțeles adesea sacramentul în mod izolat, autonom și oarecum ca opus Cuvântului, fapt care a dus la legarea misiunii de Cuvânt, și nu de sacrament. Mai mult s-a considerat sacramentul ca fiind o parte, o instituție sau un act, esențial și clar definit, *al* Bisericii și *în cadrul* Bisericii, și nu s-a înțeles Biserica ca fiind ea însăși sacramentul prezenței și lucrării lui Hristos. Acesta e și motivul pentru care teologia catolică preconciliară, respectiv de până la Vatican II a fost în primul rând, interesată de anumite chestiuni formale privind tainele: numărul lor, „validitatea” lor, instituirea lor etc.²¹ Aceeași tendință se regăsește și în lucrările de teologie sacramentală „ortodoxă”, multe dintre acestea fiind calchiate după model apusean.

Acest tip de teologie, „sacramentalistă” a încercat adesea să instrumentalizeze narațiunile evanghelice în vederea obținerii unor „dovezi” incontestabile ale „instituirii” sacramentale, respectiv ale prezenței lor în Biserica primară potrivit formalizării și clasificării actuale. Să remarcăm însă că această metodă de a căuta și a afirma un fundament biblic „obiectiv” pentru instituirea și practicarea Tainelor reprezintă o formă de *Konklusionentheologie* respinsă astăzi de majoritatea exegeților. A încerca să identifice chiar, un moment „inaugural” al sacramentului în narațiunea evanghelică comportă un „risc” hermeneutic întrucât presupune o grilă de lectură istoricistă.

Nu trebuie uitat că sistematizarea teologică actuală, inclusiv cea din domeniul misterologiei, este și consecința unui aristotelism introdus tardiv și cvasi-ilic în Biserică începând cu scolastica medievală (Petrus Lombardus),

Cinei, comunitatea *constituită* participă la moartea și învierea lui Hristos, în timp ce prin Botez această relație se aplică, în cadrul Bisericii, persoanei individuale. Botezul este cel care introduce pentru prima dată persoana în Biserică. Ceea ce distinge Botezul de Cină este caracterul său unic (al Botezului), iar ceea ce le este comun, este relația cu moartea și învierea Domnului. (cf. Pr. Lect. Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în *Ortodoxia*, nr. 1-2/1978, p. 186)

²⁰ Claudio Gugerotti, *Omul nou – o ființă liturgică*, trad. Mugurel-Dorel Puia, Târgu Lăpuș, Ed. Galaxia Gutenberg, 2006, p. 66

²¹ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, p. 21

atunci când se va și afirma, respectiv generaliza distincția taine/ierurgii, i.e. sacrame[n]te/sacrame[n]talii. O lectură adecvată a textului evanghelic trebuie să angajeze însă și o *stratigrafie* prin care să deceleze în mod corect cele patru momente: **evenimentul, amintirea, interpretarea și receptarea**.²²

Un neajuns major al teologiei sacrame[n]tale „clasice”, cu referire la însăși taina „întemeietoare”, Euharistia, este că, în loc să urmeze etapele călătoriei euharistice, cu revelarea progresivă a înțelesului ei, teologii au aplicat euharistiei un set de întrebări abstracte, pentru a o forța să intre în propriul lor cadru intelectual. În această abordare, liturghia în sine a dispărut din sfera interesului și investigației teologice, rămânând o juxtapunere de „momente” izolate, și „formule” care ridică problema „condițiilor de validitate”. Astfel a dispărut înțelesul euharistiei ca act organic, atotcuprinzător și profund transformator al întregii Biserici.²³ Însă Euharistia este însăși Taina Bisericii, adică actualizarea ei veșnică în calitate de Trup al lui Hristos.²⁴

Trebuie reafirmat că Biserica este „Sacrame[n]tul originar”, sacrame[n]tul Împărăției, nu pentru că instrumentează acte instituite de Dumnezeu numite „taine” sau „sacrame[n]te”, ci pentru că, ea este, în primul rând, cadrul și posibilitatea dată omului de a vedea în și prin această lume „lumea ce va să fie”, de a o vedea și de a o trăi în Hristos.²⁵ În întunericul *acestei lumi* constatăm că Hristos deja „pe toate le-a umplut cu Sine”, că aceste lucruri, oricare ar fi ele, ne sunt descoperite și date ca pline de sens și frumusețe.

Un creștin este cel care are o **înțelegere sacrame[n]tală** a lumii care, oriunde privește, îl găsește pe Hristos și se bucură în El. Această bucurie poate transforma toate planurile și programele sale, toate hotărârile și faptele sale omenești, făcând din întreaga sa viață, „sacrame[n]tul” reîntoarcerii lumii la Hristos, Cel care este Viața lumii.²⁶ Venind în mijlocul „alor Săi”, Hristos devine hrana lor, și fiecare, unindu-se cu El, se unește cu toți cei care îl primesc. Capul asigură unitatea Trupului și tocmai în acest fel *mysterium fidei* este și *mysterium Ecclesiae*.²⁷

²² Cf. Raimon Panikkar, *Între Dumnezeu și cosmos. O viziune non-dualistă a realității. Dialoguri cu Gwendoline Jarczyk*, traducere din limba franceză de Cornelia Dumitru, Ed. Herald, București, 2006, p. 198

²³ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacrame[n]tele și Ortodoxia*, p.37

²⁴ Idem, *Introducere în teologia liturgică*, traducere de ierom. Vasile Bârză, Ed. Sophia, București, 2002, p. 66

²⁵ „Prefacerea de către Hristos, la cina cea de taină, a sfârșitului în început, Testamentului Vechi în cel Nou, noi o numim cu un cuvânt slab și neputincios „instituire”, un cuvânt care numai prin pronunțarea lui ne trage în jos, la un sens juridic, la o reducere instituțională. La Cina cea de Taină, Hristos nu a instituit „puterea” și „dreptul” de a prefăce pâinea și vinul, ci a instituit Biserica. A instituit Împărăția Sa, pe care a încredințat-o ucenicilor și tuturor „celor care cred după cuvântul lor”, Împărăție care este *rămânerea în iubirea lui*” (Alexander Schmemmann, *Euharistia – taina Împărăției*, traducerea de Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, București, f. a., p. 207).

²⁶ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacrame[n]tele și Ortodoxia*, p. 142

²⁷ Henri de Lubac, *Meditație asupra Bisericii*, traducere din franceză de Marius Boldor și Valeria Pioraș, control științific de Marius Talos și Tarcziu Șerban, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 121

Biserica stă desigur, pe temelia Botezului și a Euharistiei, dar nu în sensul unor acte formale, riguros codificate de instituția eclesială și „fundamentate” pe un text biblic explicit. Practicarea tainelor în Biserica începuturilor era fundamentată pe o **tradiție** nu pe un **text**. Încă din creștinismul timpuriu botezul însemna comuniunea totală, mistică a credinciosului cu Persoana lui Iisus. Sfântul Marcu Ascetul ne spune că Hristos se așează de la Botez în altarul inimii noastre ca Arhiereu așteptând ca și noi, împărtășiți de jertfa Lui, să-i aducem Lui jertfele noastre.²⁸

Apropierea dintre cele două taine, Botezul și Euharistia, și unitatea lor își au explicația în faptul că amândouă izvorăsc din moartea și învierea lui Hristos și prin amândouă creștinul participă la Hristos, Paștele nostru (cf. 1 Cor. 5,7). Botezul este un eveniment și sacrament pascal, fiindcă în taina Botezului avem o adevărată prezență a Domnului care moare și învie în noi și împreună cu noi. Cel ce se botează, se botează în crucea lui Hristos, în patima Lui, dar și în învierea Lui, care este slava Crucii Sale. În apa Botezului ne cufundăm ca într-un mormânt și ne ridicăm în slava învierii. Deci sângele lui Hristos și Duhul care îl întărește pe Hristos, Omul-Dumnezeu pe Cruce, ca să trăiască până la capăt pentru om întreaga dramă a păcatului și înstrăinării acestuia și umple deplin umanitatea Lui după înviere, sunt deopotrivă prezente în botez.²⁹

Prin imersiunea în apă omul e curățit de păcate; prin emersiune, el primește Duhul. Duhul vine de sus, de la Domnul. În Evanghelia după Ioan, referința la botez, nașterea „de sus” înseamnă, concret, naștere în Duh. Această naștere implică abandonarea omului vechi, a omului „bătrân”: *„Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se distrugă trupul păcatului, pentru a nu mai fi robii ai păcatului”* (Rom. 6,6). Deși în dialogul cu Iisus, Nicodim plasează discuția la nivel biologic, uzual, pământesc, răspunsul Domnului se situează întotdeauna la nivel simbolic-ritualic.

Botezul „cu apă și Duh” nu e o simplă atitudine simbolică, ci un profund rit de inițiere, de trecere din nivelul „de jos”, inferior, al existenței, în cel „de sus”, de la profan la sacru. Dar participarea la sacru înseamnă, aici, comuniunea cu persoana lui Iisus prin renașterea în Duh³⁰, renaștere pecetluită sau „confirmată” deplin în taina mirungerii.

În lumina botezului putem înțelege și caracterul sacramental pe care Biserica îl conferă pocăinței, ca taină *corelativă* botezului. În formalismul

²⁸ Sfântul Marcu Ascetul, *Despre Botez*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1947, p. 542

²⁹ Pr. Lect. Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, p. 185

³⁰ *Noul Testament*, vol. 2, *Evanghelia după Ioan*, ediția bilingvă, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, Ed. Curtea Veche, București, 2010, p. 190

ei juridic, teologia sacramentală „clasică” a explicat adesea această taină în termenii unei „puteri” de a ierta păcatele, putere „delegată” de Hristos, preotului. Însă această explicație nu are nimic de a face cu semnificația originară a pocăinței în Biserică și cu natura ei sacramentală. Sacramentul iertării păcatelor *este botez*, nu pentru că operează o înlăturare juridică a vinei, ci pentru că este întoarcere la Iisus Hristos, Cel care este Iertarea însăși. Păcatul nu reprezintă atât încălcarea regulilor, cât devierea iubirii omului și înstrăinarea lui de Dumnezeu.³¹

Pe de altă parte, taina hirotoniei și taina cununiei nu sunt altceva decât „prelungiri” ale tainei euharistice. Hirotonia îl confirmă pe cel în cauză drept un *alter christus*, iar sacramentul nunții redescoperă și „conferă” căsătoriei un nou înțeles, *euharistic* ce transformă nu doar căsătoria ca atare, ci întreaga iubire umană. Așa cum cei botezați iau chipul lui Hristos sau devin împreună-purtători ai chipului lui Hristos³², cei doi care se unesc în căsătorie „nu mai sunt ceva pământesc, ci chipul lui Dumnezeu”.³³ Se știe de altfel că Biserica primară nu cunoștea o slujbă separată a nunții. „Împlinirea” nunții a doi creștini se făcea prin împărtășirea lor comună. Așa cum fiecare aspect al vieții era cuprins în Euharistie, tot astfel cununia era pecetluită prin includerea în acest act central al comunității. La fel ca întreaga viață „naturală” a omului, căsătoria a fost „adusă în Biserică”, adică judecată, răscumpărată și transformată în sacrament al Împărăției.³⁴

Referitor la botez ca taină „întemeietoare” ori sacrament al „inițierii”, trebuie spus că evangheliile în general și mai ales scrierile din corpusul iohannin, dezvoltă o perspectivă holistică cu privire la botez, adăugând, pe lângă realitatea actului sacramental, și realitatea coordonării celor două prezențe baptismale: Duhul Sfânt și apa, punând în evidență dimensiunea ontologică a filiației divine dată prin renașterea baptismală. Botezul devine „matricea filiației” căci Îi redă Tatălui pe copilul său³⁵. De asemenea, botezul este și o sursă a vieții autentice.³⁶

³¹ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, pp. 94-95

³² Dumitru Stăniloae, „Transparența Bisericii în viața sacramentală”, în *Ortodoxia*, nr. 4/1970, p. 508

³³ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediția a III-a, vol. 3, EIBMBOR, București, 2003, p. 180

³⁴ *Ibidem*, pp. 107-108

³⁵ Natalia Manolescu Dinu, „Sfântul Duh în spiritualitatea Ortodoxă”, în *Studii Teologice*, nr. 3-4/1993, p. 79

³⁶ „Apoi să cercetăm și aceasta: ce realizăm prin sfântul Botez? Oare nu a participa la viața care nu mai e subordonată morții? Cred că nimeni socotit într-un fel sau altul printre creștini nu va contrazice această afirmație. Ce înseamnă așadar? Oare puterea dătătoare de viață se află în apă ca una care atrage harul botezului? Deci oricui îi e limpede că aceasta primește puterea din afară, pentru slujire materială, de vreme ce nu sfințește nimic prin ea însăși, dacă nu i-ar fi schimbată prin sfințire puterea. Însă, cel care le dă viață celor botezați este Duhul, precum Domnul spune tocmai despre aceasta cu propriul său glas: „Duhul este cel care dă viață” (Ioan 6, 63). Însă dă

După cum afirmă Părintele Dumitru Stăniloae, „ca o convergență a trecutului și a viitorului, realizată într-un prezent existențial, evenimential și pascal, Botezul este o „împreună-moarte și înviere” reală, efectivă, și totală cu Hristos și în Hristos, prin Duhul Sfânt în Biserică. Botezul este o moarte, fiindcă cel botezat a murit păcatului și eonului păcatului și e înviere, întrucât este întâi moarte și întrucât ceea ce apare nou în om, e ceea ce s-a pierdut prin păcatul originar. Deoarece prin Botez apare pentru prima dată în omul concret viața cea adevărată, după moartea în care a trăit, Botezul este considerat și ca naștere din nou a omului, ca a doua naștere a lui, sau ca naștere a lui Hristos în el. Noi ne naștem din nou în Hristos care a murit și a înviat pentru noi, participând la moartea și învierea Lui. Murind noi și înviind pentru prima dată cu El, ne naștem în El sau El se naște în noi.”³⁷

Trebuie spus că necesitatea nașterii din Dumnezeu, aluzie transparentă la taina botezului, reprezintă un motiv specific iohanic, verbul *γεννάω* fiind folosit cu acest sens de 15 ori, de fiecare dată redat prin diateza pasivă. Termenul apare încă din prologul Evangheliei. Din perspectivă gramaticală, evanghelistul plasează între acțiunea verbului *ἐλάβον* („au primit”), la timpul aorist, și participiul prezent *τοις πιστεύουσιν* („celor care cred”), un termen: *ἔδωκεν* („a dat”), corelativ primului verb. Acțiunea verbului *ἔδωκεν* este pe același plan temporal cu acțiunea verbului *ἐλάβον*. Participiul (*τοις πιστεύουσιν*) este plasat ca acțiune prezentă, și sugerează astfel faptul că evanghelistul se referă la creștinii din timpul său.³⁸

Desigur, prefigurări baptismale cu funcție expiatorie apar adesea în textele biblice vetero-testamentare. Inițial, atât apa cât și vinul fuseseră sim-

viață nu doar ca unul Care este primit în desăvârșirea acestui har prin credință, ci credința față de Domnul trebuie să fie mai dinainte temei, și prin această credință harul dătător de viață este acordat celor credincioși, precum a fost spus de Domnul, că pe aceia pe care vrea îi aduce la viață. Dar de vreme ce și harul administrat de Fiul ține de izvorul necreat, de aceea învățătura face cunoscută îndreptarea ei în numele Tatălui, Cel Care dă viață tuturor, precum spune Apostolul, că harul dătător de viață ca și cum de acolo trăgându-și seva, întocmai ca dintr-un izvor care izvorăște viață prin Fiul Unul Născut care este adevărata viață, prin lucrarea Duhului se împlinește în cei vrednici. Deci dacă viața ia naștere prin botez, iar botezul își are împlinirea în numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt, ce au de spus cei care fac Duhul dătător de viață de două paralele? Căci dacă harul acesta este mic, să spună ce e mai prețios decât viața? Iar dacă orișicine este de preț este inferior vieții – de acea viață vorbesc, sublimă și demnă de cinstire, cu care natura irațională nu are nimic de a face -, cum îndrăznesc să micșoreze un atât de mare dar, ba chiar pe însuși dătătorul darului, prin propriile lor păreri, și să-l înjosească atribuind-i o natură inferioară, după ce l-au despărțit de cea divină și sublimă? Apoi chiar dacă ar afirma că darul vieții este mic, astfel încât din această cauză nimic venerabil și măreț nu e vădit în natura Celui care face acest dar, cum nu iau în considerație urmarea acestui fapt, anume că același raționament va decurge în mod necesar și în privința Celui Unul Născut, și în privința chiar a Tatălui: de a nu presupune nimic măreț în aceeași viață, pe care o avem prin Duhul și totodată dăruită prin Fiul de la Tatăl.” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre Sfântul Duh împotriva pneumatomaților macedonieni*, traducere din limba greacă de Ana-Maria Barbu, în *Studii Teologice*, nr. 5-6/1993, p.15)

³⁷ Dumitru Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii”, în *Orthodoxia*, nr. 2/1956, p. 197

³⁸ Răzvan Perșa, „Omul – subiect pasiv în renașterea baptismală. O perspectivă iohanică”, în *Studii Teologice*, nr. 1-2011, pp. 217-218

boluri al curățirii. Vinul cel vechi - sângele din Vechiul Testament va fi înșă înlocuit de vinul cel nou care singur curățește cu adevărat: „...iar sângele lui Iisus Hristos ne curățește de orice păcat” (I In. 1,7).

În Evanghelia ioaneică, cea mai „sacramentală” dintre cele patru evanghelii, belșugul de vin de la nunta din Cana vădește slava lui Hristos înainte de venirea „ceasului” spre care se îndrepta El pe tot parcursul vieții sale pământești.³⁹ Dacă prin simbolistica apei din episodul cu Nicodim sau cu femeia samariteană ne aflăm într-un context baptismal, prin tema hranei spirituale și comunitare din capitolul șase al Evangheliei, ne aflăm în centrul misterului euharistic. Tainele fundamentale, Botezul și Euharistia, sunt astfel transpuse deopotrivă narativ și simbolic de către evangelist.⁴⁰

De altfel, prefacerea apei în vin, (iar apoi a vinului în sânge) primul din cele șapte „semne” ioaneice oferă și o înțelegere a unității și solidarității temelor sacramentale, și, în consecință, a suscitāt nenumărate comentarii în această cheie, căci, împotriva presuposiției unei *inocențe hermeneutice*, orice lectură a textului evanghelic este totodată o **interpretare**.

În acest sens, printr-o lectură sacramentală declarată și onestă a Evangheliei, trebuie respinsă și orice încercare de a obiectiva Tainele, prin identificarea cu precizie, fără „rest”, a textului biblic care le „institue”, deoarece atunci când faci hermeneutica unui text sacru, afli mereu sens dincolo de sens, în spatele sensului imediat.⁴¹ Scriptura în general, nu poate fi considerată o simplă formă de scriere descriptivă, ca în opinia „literalistilor”, potrivit căreia ea este literal adevărată.

Textul biblic este prea adânc înrădăcinat în toate resursele limbajului pentru ca o abordare simplistă a limbajului său să fie acceptabilă. Evident că Scriptura propune un mesaj, o proclamare (*kerygma*), dar o face prin intermediul tuturor tipurilor de limbaj. Deși termenul *kerygma* este legat în special de teologia lui Bultmann, iar din punctul de vedere al lui Bultmann există o antinomie între *kerygma* și *mythos*, cel din urmă considerat a fi un obstacol în calea *kerygmei*, trebuie recunoscut că, adeseori, **mitul și simbolul** sunt vehicule lingvistice ale acesteia și a „demitologiza”, orice parte a Bibliei, ar echivala, în cele din urmă cu obliterarea sensului ei.⁴²

Deja în secolul al treilea, unul dintre cei mai pătrunzători interpreți ai Scripturii, din toate timpurile, Origen face distincția între Evanghelia sensibilă și Evanghelia inteligibilă și duhovnicească, trasând astfel calea hermeneuticii creștine: „Ni se cere să prefacem Evanghelia sensibilă într-una

³⁹ André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, p. 37

⁴⁰ Cristian Bădiliță, *Evanghelia după Ioan*, p. 209

⁴¹ André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, cuvânt înainte, traducere din franceză și engleză și note de Anca Manolescu, Ed. Humanitas București, 2008, p. 60

⁴² Northrop Frye, *Marele cod. Biblia și literatura*, traducere de Aurel Sasu și Ioana Stanciu, Ed. Atlas, București, 1999, p. 60

inteligibilă (spirituală). Pentru că la ce ne-ar folosi să cercetăm Evanghelia numai sub aspect sensibil, dacă n-am căuta s-o adâncim transpunând-o în valori duhovnicești”? (VIII, 45). Dar întreaga noastră luptă duhovnicească ne îndeamnă să pătrundem în adâncurile cugetării evanghelice și să căutăm adevărul despuiat de orice icoană din el (VIII, 46).”⁴³

Demersul hermeneutic constă așadar în despuierea adevărului de figurile sale (*typoi*) prin metalepsă, adică transgresare a sensului literal al textului și surprinderea „noetică” a realității pure.⁴⁴ Există, desigur, o gradație în ceea ce privește capacitatea de comprehensiune a Scripturii, gradație direct proporțională cu o anumită „competență mistică” a hermeneutului.

Raportând schema hermeneutică origenistă la principiul hristologic, putem afirma că traseul interpretării Sfintei Scripturi, e un traseu mistic. Deoarece Logosul se arată fiecăruia după capacitatea proprie, caracterul multiplu și variat al Revelației unice a Logosului derivă din multiplicitatea și varietatea ființelor raționale. „Demersul hermeneutic, precum „demersul” mistic, este unul infinit. Hermeneutul și Misticul sunt, de fapt, două aspecte ale „Omului interior”. Categoria hermeneutică fundamentală la Origen este aceea de *ophelia* „folos duhovnicesc”.⁴⁵

Interpretarea Sfintei Scripturi este corectă, valabilă, adevărată întrucât aduce cu sine un „folos”, un spor de ființă, întrucât este o apropiere de Hristos. Hristos-Hermeneutul perfect, ca principiu interior, comunică înțelegerea spirituală a Scripturii, cunoașterea Conținutului ei real. Hermeneutica devine astfel o „învecinare” cu Hristos, un preludiu la cuminecare.

Așa cum observă A. Scrima, „dacă tratez textul sau cuvântul drept obiect din care vreau să extrag sensul, atunci fac o cercetare obiectivă, prin intermediul conceptului, cu referințe la autor, la epocă și așa mai departe. Heidegger a propus în schimb ceea ce el numește „gândire meditantă”, unde dorința este pusă sub semnul *reculegerii*: pentru a analiza, pentru a cunoaște, te așezi și rămâi în preajma cuvântului, a textului, a unei ființe. Rămâi așadar, în reculegere, lângă cuvânt, lângă text, lângă o ființă care difuzează propria sa esență creatoare, asemenea unui parfum. Tema miresmei trimite și la simbolică aromamelor, a tămâiei, din Bisericile răsăritene: ele sugerează întotdeauna efluviul sau efuziunea Duhului care nu lucrează nici prin impregnare fizică, nici prin concept. Emanția Duhului operează prin faptul că stârnește, pentru realitățile spirituale, un ecou interior, mai bine zis conștiința acelorași realități aflate înlăuntrul nostru, dar adesea îngropate, ignorate sau uitate.”⁴⁶ Această sugestie apare de altfel într-o

⁴³ Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan, Cartea I*, traducere, note și studii de Cristian Bădiliță, Institutul European, Iași, 1995, p. 105

⁴⁴ Cristian Bădiliță, în note la Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan, Cartea I*, p. 106

⁴⁵ Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan, Cartea I*, p. 114

⁴⁶ André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, pp. 100-101

scenă ioaneică de un profund simbolism și de o mare delicatețe spirituală-ungerea din Betania:

„Deci Maria, luând o litră cu mir de nard curat, de mare preț, a uns picioarele lui Iisus și le-a șters cu părul capului ei, iar casa s-a umplut de mirosul mirului.” (In. 12,3).

Un important exemplu de interpretare sacramentală a Evangheliei, consensual cu marile exegeze patristice, îl oferă opera eriugeniană, ce se impune ca model de lectură spirituală. Eriugena preia distincția paulină dintre literă și duh (Rom.2, 29), dar fără ca litera Scripturii, nivelul ei istoric, să fie un reper negativ. Cele două niveluri pot fi suprapuse și cumulate în aceeași interpretare, chiar dacă ele sunt bine separate. Astfel, lectura istorică nu este neglijată, dar accentul cade pe exegeza spirituală. El folosește schema platonice a științelor pentru a prezenta treptele de interpretare a Scripturii: dincolo de nivelul istoric se găsește *ἐθική*, deasupra căreia urmează *naturalis sciencia*, *φυσική*, iar deasupra amândurora se află *theologia*, cea mai înaltă contemplare, *θεολογική*. Primul dintre nivelurile de interpretare situate deasupra nivelului istoric este *moralis intelligentia*; al doilea corespunde celor ce provin din cauzele primordiale, în vreme ce al treilea, teologia contemplației, privește cauza tuturor cauzelor și este, firește, nivelul cel mai înalt care poate fi atins. În exegeza biblică a lui Eriugena se pot decela două parcursuri: unul *salvific*, al contemplației perfecte, și un altul *anagogic*, al minții în Dumnezeu.⁴⁷

Primul, formulat într-o rugă, cere o înțelegere pură a cuvintelor lui Dumnezeu, care, inspirate de Duhul Sfânt, alcătuiesc Scriptura. Atingerea acestui lucru echivalează cu fericirea supremă (*summa felicitas*), fiind finalul contemplării desăvârșite, întrucât nimic nu poate fi găsit mai presus de un suflet (*anima*) rațional. Înțelegerea cuvintelor Scripturii este o recompensă și poate echivala cu întoarcerea mistică în Paradis. Al doilea parcurs pornește de la faptul că Scriptura a fost făcută pentru mintea (*animus*) omului ca ajutor după cădere și, pentru acesta, este plină de simboluri. Astfel, cu ajutorul acestora, mintea (*animus*) parcurge traseul naturii umane raționale înapoi în starea de adevărată contemplație de dinainte de cădere. În parcursul anagogic, Scriptura este mediator între om și Dumnezeu: omul, prin efort exegetic, își poate reconduce mintea în contemplarea adevărului, de care a fost lipsită prin efectul căderii. Această *duplex theoria* tinde să păstreze distanța dintre dumnezeire și natura creată a omului, încercând în același timp să o conecteze pe a doua la prima, folosind astfel atât o teologie negativă, cât și una pozitivă, amândouă limitate.⁴⁸

⁴⁷ Cf. Willemien Otten, *The Parallelism of Nature and Scripture: Reflections on Eriugena's Incarnational Exegesis*, Leuven University Press, Leuven, 1996, pp. 81-102

⁴⁸ Dan Batovici în *Postfață* la Ioan Scotus Eriugena, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, pp. 277-281

Deoarece în centrul narațiunii evanghelice se află întotdeauna Hristos, pentru exegeza eclesială El este atât subiectul cât și obiectul interpretării. O hermeneutică „hristologică”, nu poate fi decât sacramentală, ținând cont de faptul că prezența lui Iisus, astăzi este, pentru noi, întâi de toate o prezență sacramentală. Alcătuind un singur „trup” al lui Hristos, Scriptura, Euharistia și Biserica, se luminează și interpretează reciproc.⁴⁹ Această perspectivă teologică va facilita și înțelegerea adecvată a limbajului simbolic, omniprezent în textul Evangheliei după Ioan. Pentru „descifrarea” lui se impune însă o preliminară identificare și analiză a principalelor expresii ale motivelor simbolice prezente în Evanghelia Sfântului Ioan.

Prin intermediul, unor structuri, al unor simboluri și al unui limbaj care este cel al unei epoci determinate istoric, dar pe care noi putem și trebuie să le interpretăm, Evanghelia după Ioan ne oferă nu numai sinteza kerygmei și a doxologiei primelor comunități creștine, ci și experiența însăși a martorilor lui Iisus.⁵⁰ În concluzie, principiul hermeneutic unificator, pe care trebuie să se bazeze o exegeza sacramentală este credința în Iisus Hristos, mort și înviat, revelare deplină și definitivă a Dumnezeuului celui viu.⁵¹

⁴⁹ Enzo Bianchi, *Ascultând Cuvântul. Pentru lectura duhovnicească a Scripturii în Biserică*, în românește de Maria Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2011, p. 58

⁵⁰ Olivier Clement, *Învierea. Hermeneutică și experiență eclesială* în Marko Ivan Rupnik & Olivier Clement, *Chiar dacă moare, va trăi. Eseu despre învierea trupurilor*, traducere din limba italiană de dr. Vasile Rus, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2005

⁵¹ Enzo Bianchi, *Ascultând Cuvântul. Pentru lectura duhovnicească a Scripturii în Biserică*, p.

CERTITUDINEA PARUSIEI DIN PERSPECTIVA ESHATOLOGIEI PETRINE

ILIUȚĂ-GABRIEL POPA

Abstract

In a world that increasingly departed from God, and the humanism and atheism reigns ever more, redescovry of the certainty of Parousia can be a necessity and a priority. Idea of returning Jesus Christ played an important role in the early church life. In fact, the certainty of Parousia was so real that resulted in transforming the life of the early Christian community. That is way Peter points out in his letter the certainty and imminence of Christ's return.

Apostle invoke several arguments to support truths that all the Christians have to remember; first he brings some arguments from Scripture, then he invokes history of the world before, for then to raise the eternity of God as an important argument in his syllogism development. And for that his whole apology to be as well received as is possible, Peter gives us some details: Day of the Lord will come like a thief in the night, that means unexpectedly. And if however it seems that the Lord delays, Peter wants to understand that this is well-intentioned of God who desires and seeks the salvation of all.

Human failure to perceive and determine when Christ's return as Judge is generated by different human perception of time in relation to God. Man is subscribed in time, but God is above time, He is eternal, so when we try to understand the divine plan we can not speak of a delay or a speed up of the Parousia.

What is important for us is to remember that the Lord will return and the way that His return will find us will define our destiny in eternity.

Preliminarii

Într-o lume care s-a depărtat de Dumnezeu tot mai mult, și în care umanismul și ateismul stăpânește din ce în ce mai mult, redescoperirea certi-

tudinii Parusiei, și implicit a sensului existenței umane poate să reprezinte o necesitatea și o prioritate.

Ideea revenirii Mântuitorului Iisus Hristos a jucat un rol deosebit de important în Biserica primară. De fapt, certitudinea Parusiei era atât de reală încât a dus la transformarea modului de viață al primelor comunități de creștini.¹ Dar această transformare viza o dimensiune a bucuriei și a optimismului, și nu o frică, omenească, legată de sfârșitul acestei vieți; pentru creștinii Bisericii primare venirea lui Hristos ca judecător era încununarea și confirmarea credințelor lor. De aceea, în mod firesc, aproape întreg Noul Testament² reflectă, în mod direct sau indirect, această atmosferă de așteptare și anticipare a venirii Mântuitorului Iisus Hristos.

Cu toate acestea, problemele nu au întârziat să apară; ideea unei Parusii iminente și imediate a dus la apariția unor neînțelegeri pe care apostolii s-au văzut nevoiți să le rezolve. Atunci când creștinii își trăiau viața animați de promisiunea întoarcerii lui Hristos, întreaga lor existență era centrată spre momentul reîntâlnirii cu Hristos; dar când aceștia au uitat de a Doua Venire și atenția lor a fost atrasă de problemele lumești, s-au lăsat pradă mrejelor lumii acesteia, iar speranța eshatologică a început să scadă. În această atmosferă își fac apariția și potrivnicii lui Hristos, acei batjocoritori și profeți falși, împotriva cărora apostolul Petru se vede nevoit să lupte. Aceștia răstălmăcesc credința și tradiția eshatologică autentică, de aceea apostolul Petru dorește să le atragă atenția destinatarilor săi și să îi îndemne în a păstra învățăturile autentice, pe care ei le cunosc deja (cf 2 Pt 3,1-2).³

Acest mod de înțelegere al evenimentelor eshatologice este cauza crizei care a apărut în Tesalonic, și pe care apostolul Pavel încearcă să o rezolve în 1 Tesaloniceni 4,13-18. Unii membrii ai Bisericii au devenit preocupați și îngrijorați de soarta apropiatilor lor care, inevitabil, au început să treacă la Domnul, în contextul în care Mântuitorul nu se întorsese. Această situație evidențiază așteptarea lor eshatologică imediată, dar, pe de altă parte, nu dovedește că Mântuitorul ar fi promis că se întoarce imediat. De aceea, apostolul Pavel îi liniștește, asigurându-i pe destinatarii săi că cei adormiți vor învia în momentul când Iisus se va întoarce, și „astfel pururea cu Domnul vom fi” (1 Tes 4,17).

Și alte texte nou testamentare pare că prezintă aceeași situație: în 1 Cor 7,29 și 31 apostolul Pavel scrie „*de-acum vremea se scurtează, așa că și aceia*

¹J. Mac Arthur, *2 Peter and Jude*. Includes index. (110). Chicago: Moody Publishers, 2005, p. 109, mărturisește că această credință era atât de vie în mintea primilor creștini încât aceștia se întâmpinau cu salutul „maranatha” - Domnul vine!

²Excepție fac Epistola către Filimon și Epistola a treia Sobornicească a Sfântului Apostol Ioan.

³D. Guthrie, (1996, c1990), *New Testament Introduction*. Series taken from jacket. (4th rev. ed.). The master reference collection, Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, p.844

care au femei să fie ca și cum n-ar avea... căci chipul lumii acesteia trece”, iar apostolul Iacob scrie : „Fiți și voi înarmați cu răbdare; întăriți-vă inimile, căci venirea Domnului s-a apropiat” (Iac 5,8).

În această situație încercăm să găsim explicații la această problemă: în primul rând Mântuitorul a spus „Iar despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl” (Mc 13,32). Dacă primii creștini sperau ca Mântuitorul să se reîntoarcă imediat, chiar în timpul vieții lor, această așteptare era o interpretare liberă a cuvintelor Mântuitorului, și nu un adevăr revelat. În al doilea rând, se poate ca autorii noutestamentari să fi transmis voluntar ideea unei Parusii iminente, adică a unei stări în care toate sunt deja împlinite, iar Mântuitorul se poate întoarce în orice moment; în acest sens putem vorbi de „deja”, „aproape”. Iar în al treilea rând, Epistola Sf. Apostol Petru oferă, poate, cel mai satisfăcător răspuns dintre toate cărțile Noului Testament: aparent, Dumnezeu întârzie, dar de fapt Dumnezeu nu întârzie, ci este răbdător. Și pe lângă aceasta, omul este incapabil să înțeleagă modul de raportare al Creatorului la timp.⁴

Iminența și certitudinea Parusiei

Realitatea și certitudinea Parusiei constituie una din învățăturile fundamentale ale învățaturii creștine, iar coordonatele precizate de acestea au avut și au un rol definitoriu în viața creștinului, și mai cu seamă în viața primilor creștini, când iminenta Parusie a Mântuitorului a conturat viața lor.

Punctul de plecare al acestui mod de înțelegere și de raportare la Parusia Mântuitorului îl constituie însăși promisiunea Mântuitorului de a se întoarce, și, mai ales, înțelegerea din partea primilor creștini a acestei întoarceri ca o Parusie imediată.

Pe măsură ce prima generație de creștini constata că venirea lui Mesia Judecător se amână, falsele învățături, erezii cu privire la acest aspect al învățaturii creștine, au început să apară. De fapt, unii comentatori⁵ identifica ca sursă și punct de plecare al acestor învățături însăși răstălmăcirea promisiunii făcute de Iisus Hristos apostolilor, spunând: „*Unde este făgăduința venirii Lui?*” (2 Pt 3,4); în măsura în care prima generație de creștini, contemporană cu apostolii a început să treacă la Domnul, și îndoiala lor cu privire la Parusia Mântuitorului a început să își găsească tot mai mulți adepți, iar erezia cultivată de acei „batjocoritori”, despre care vorbește apostolul Petru în capitolul anterior și în începutul capitolului 3 al Epistolei 2 Petru, a prins teren.

⁴ A. Black & M. C. Black, (1998). *1 & 2 Peter*, The College Press NIV commentary, Joplin, Mo.: College Press Pub, 2 Pt 3,5.

⁵ Charles Bigg, *A Critical And Exegetical Commentary On The Epistles Of St. Peter and St. Jude*, p. 291.

Aceasta este atmosfera în care Apostolul Petru scrie destinatarilor săi. În 2 Pt 3,1-10 Petru răspunde în mod direct atacurilor falșilor predicatori. În prima fază apostolul amintește și analizează argumentele eronate pe care aceștia le invocă împotriva Parusiei Mântuitorului Iisus Hristos. Mai apoi răspunde acestor acuzații, aducând contraargumente care vin să susțină realitatea Parusiei Mântuitorului; iar în cele din urmă, concluzionează asigurându-și cititorii că, indiferent ce ar propovădui acești eretici, Parusia și Judecata lui Dumnezeu vor veni cu certitudine.

Argumente „pro” Parusia Domnului

În construcția silogismului său pentru dovedirea realității și certitudinii Parusiei Domnului, apostolul Petru, autorul Epistolei, se bazează pe patru argumente: Scriptura, istoria, veșnicia și caracterul lui Dumnezeu.

Scriptura

v. 1-2: *Iubiților, aceasta este acum a doua epistolă pe care v-o scriu; în amândouă vă trezesc în amintire judecata limpede, ca să vă aduceți aminte de cuvintele cele mai-nainte grăite de sfinții profeți și de porunca Domnului și Mântuitorului, dată prin apostolii voștri.*

Cuvintele de început ale apostolului, *aceasta este a doua epistolă pe care v-o scriu*, constituie încă o dovadă asupra autenticității epistolei. Cuvintele amintesc de prima epistolă pe care le-o scrie apostolul, iar apelativul *iubiților* dovedește atașamentul apostolului față de comunitatea căreia i se adresează.⁶

Autorul epistolei mărturisește că scopul său este acela de a retrezi în mintea cititorilor săi vechile învățături ale profeților, cele mai înainte grăite, făcând referire la profețiile vechi testamentare. Apostolul Petru se referă aici la profeții despre care vorbește în 2 Pt 1, 20-21.

În versetul 2 apostolul Petru le cere adresanților săi să își amintească aceste învățăminte ca unele care constituie baza învățăturii eshatologice. De fapt, acesta este și scopul apostolului Petru, acela de a-i întoarce pe „iubiții săi” la adevărul eshatologic pe care ei îl cunosc, dar care a fost răstălmăcit de eretici.

Apostolul Petru scrie cele 2 epistole cu dorința de a le aduce aminte adevărurile doctrinare și duhovnicești pe care aceștia le cunoșteau, dar care în timp au fost contaminate de confuzii și nelămuriri. Expresia „judecata limpede” are sensul de *înțelegere exactă* sau de *discernământ corect* sau de *judecată clară și cinstită, neperversită și nealterată* de influențe străine, pentru că „ține de o judecată sinceră și curată a-și aminti și a se înflăcăra cu privire la cuvintele mântuitoare auzite și întipărite în această minte”⁷.

⁶ *Ibidem*, Ioan Mircea, *Epistola întâi a Sfântului Apostol Petru (introducere și comentarii) teză de doctorat*, în G. B. XXXII,(1973) nr. 9-10, p. 1002.

⁷ *Ibidem*.

Apostolul Petru luptă cu fermitate împotriva ereticilor, sperând ca să își păzească turma nevătămată de atacurile lupilor; și pentru aceasta, el face apel la sensibilitatea celor cărora le scrie, încercând să le readucă în minte adevărurile și învățăturile pe care ei le știu deja. Duhul Sfânt este Cel care locuiește în fiecare dintre creștini și descoperă fiecăruia adevărul mântuitor (Rm 8,9; 1 Cor 2,12), judecata limpede. La aceasta judecată face apel apostolul Petru; acest duh al înțelegerii post pascale și al cunoașterii în lumina Duhului este cel pe care dorește apostolul să îl trezească în mintea destinatarilor săi. Prin reiterarea unor adevăruri pe care cititorii săi le cunosc deja, apostolul îi liniștește și îi întărește în lupta împotriva falșilor profeți.

Primul punct pe care îl readuce în fața cititorilor săi este legat de adevărul propovăduit de scriptura Vechiului Testament, *cuvintele cele mai-nainte grăite de sfinții profeți*⁸. În Vechiul Testament, profeții sunt cei care au vorbit în numeroase rânduri despre timpurile eshatologice. Spre exemplu, Isaia spune: *Că, iată, Domnul ca focul va veni și carele lui ca un vișor, să facă plată-ntru mânie și-a Lui mustrare cu pară de foc. Căci cu focul Domnului fi-va judecat întreg pământul și cu sabia Lui tot trupul: mulți vor fi cei răniți de Domnul* (Is 66,15-16 la fel ca și 13,10-13; 24,19-23; 34,1-4; 51,6). În aceeași notă vorbește și profetul Maleahi: *Că, iată, ziua vine arzând ca un cuptor, și-i va mistui; și toți străinii și toți nelegiuții vor fi trestie; și ziua care vine îi va aprinde – zice Domnul Atotțiitorul – și din ei nu va rămâne rădăcină sau lăstar. Dar pentru voi, cei ce vă temeți de numele Meu, va răsări Soarele dreptății, și vindecare fi-va în aripile Lui; și veți ieși și veți zburda ca vițeei lăsați din legături. Și veți călca pe cei nelegiuți, fiindcă ei cenușă vor fi sub picioarele voastre, atunci. În ziua pe care Eu o rânduiesc, zice Domnul Atotțiitorul* (Mal 4,1-3).

Prin aceste exemple vedem că, începând de la profetul Isaia și până la Maleahi, de la un capăt la altul al Vechiului Testament, tema judecății lui Dumnezeu este ca un fir roșu.

Porunca Domnului și Mântuitorului, dată prin apostolii voștri se referă la învățătura integrală a Noului Testament, la conținutul noului Legământ⁹ propovăduit de Mântuitorul Iisus Hristos. Apostolul îi numește *apostolii voștri* pentru a sublinia relația specială pe care au avut-o apostolii cu comunitățile pe care le-au întemeiat și le-au păstorit.

Douăzeci și trei dintre cele douăzeci și șapte de cărți ale Noului Testament conțin referiri explicite la întoarcerea Domnului¹⁰. Dintre cele patru care se exclud (Gal, Filim, 2 In și 3 In) Gal 5,5 nu neagă Parusia Domnului: *căci noi*

⁸ Aceeași temă apare și în 2 Pt 1,20-21.

⁹ Cf J. MacArthur, *op. cit.*, p. 116

¹⁰ Cf C. Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, Edinburgh: T&T Clark International, 1901, p. 288.

în *Duh așteptăm nădejdea îndreptățirii prin credință*, iar 2 In 8 vorbește de răsplata viitoare a celor credincioși, doctrină care își găsește împlinirea finală după cea de a doua venire. Chiar mai mult, doar Filim și 3 In nu vorbesc deloc despre acest subiect.¹¹

Atunci când apostolii vorbesc despre evenimentele eshatologice, nu fac altceva decât să reafirme promisiunea Mântuitorului: *Căci Fiul Omului va să vină întru slava Tatălui Său, cu îngerii Săi; și atunci va răsplăti fiecăruia după faptele lui* (Mt 16,27 și 25,31; 26,64; Mc13,3–27; Lc 12,40). La fel, apostolul Pavel, în mod repetat confirmă credința în Parusia Domnului (1 Cor 4,5; 15,23–28; 1 Tes 3,13; 2 Tes 1,7–8, 10; 2 Tim 4,1, 8; Tit 2,13; Ev 9,27–28).

Sintetizând, putem spune că începând cu Evanghelia după Matei și până la cartea Apocalipsei, întreg Noul Testament este străbătut de ideea Parusiei Mântuitorului; apostolul Petru a înțeles valoarea și autoritatea acestei moșteniri apostolice, de aceea face apel și se folosește de acest tezaur în argumentarea sa și îi încredințează pe cititorii săi de realitatea și certitudinea Parusiei Domnului.

Istoria lumii

2 Pt 3,5-7: *Fiindcă ei se fac a nu ști că, la cuvântul Domnului, cerurile erau de demult și că pământul s-a închegat din apă și prin apă, că prin ele a pierit lumea de atunci, înecată de apă. Cât despre cerurile și pământul de acum, ele prin același cuvânt sunt ținute și păstrate pentru focul din Ziua Judecății și a pieirii oamenilor necredincioși.*

Deseori autorii Noului Testament au apelat la istoria Vechiului Testament pentru a evidenția un anumit lucru (ex. 1 Cor 10,1–13; Ev 11; cf. Rom 15,4); la fel a făcut și Mântuitorul Iisus Hristos în mai multe rânduri (ex. Lc 11,29–32; 17,26–32). În aceeași manieră, și apostolul Petru apelează la istoria veterotestamentară în apologia sa în favoarea Parusiei Domnului.

Atunci când falșii profeți au invocat neschimbabilitatea lumii, în mod deliberat ei au ignorat anumite evenimente istorice. De fapt, ei se opun evidenței și ignoră cu bună știință dovezile istorice, alegând să treacă cu vederea relatările biblice în care Dumnezeu răsplătește sau pedepsește după faptele oamenilor. Și aceasta pentru a-și justifica imoralitatea, trăind momentul fără a lua în considerare nici o consecință viitoare.

Ca o consecință a analizei subiective a istoriei omenirii, ereticii ignoră două evenimente majore din istoria omenirii care contrazic viziunea lor uniformitaristă. Primul eveniment major este însăși *crearea lumii*, când Dumnezeu, prin Cuvântul a adus totul la existență. El nu a avut nevoie de

¹¹ În cele 260 de capitole ale cărților Noului Testament se regăsesc aproximativ 300 de referiri în care apostolii menționează cea de a Doua Venire cf MacArthur, J., *op. cit.*, p. 116

o materie preexistentă (Fac 1,1–2:1; cf. Isa 40,28; 45,8, 12, 18; 48,13; FA 17,24) și nici de perioade lungi de timp. Cu toate că Dumnezeu există din veșnicie, crearea lumii marchează începutul universului în timp și spațiu. Referatul Facerii descrie simplu crearea lumii în șase zile, în mai multe etape. După crearea cerurilor, pământul a ieșit la iveală prin adunarea apelor; în a doua zi a creației, Dumnezeu creează cele două forme ale apei printr-o tărie între cele două, numind apele de deasupra „cer”; iar în a treia zi, Dumnezeu orânduiește apele cele de sub firmament, adunându-le în „mări”, iar în urma adunării acestora s-a arătat uscatul, pe care Dumnezeu l-a numit „pământ” (cf. Fac 1,6–10).¹² După căderea primilor oameni în păcat, concupiscenta și păcatul au dus la degradarea morală treptată, astfel încât Dumnezeu decide să aducă judecată și pedeapsă peste întreaga creație, pentru a înnoi lumea.

Dacă expresia „din apă” (ἐξ ὕδατος)¹³ desemnează cauza materială din care s-a format cerul și pământul (organizarea materiei), expresia „prin apă” (δι ὕδατος)¹⁴ indică o cauză finală (de conservare).¹⁵ Dar există o diferență substanțială între prima înnoire a lumii și cea eshatologică: dacă potopul a însemnat o înnoire a creației, care a fost curățată prin apă, evenimentele eshatologice vor aduce schimbări mult mai profunde întregii existențe; de aceea și apostolul Petru folosește expresia „prin foc” (πυρί), pentru a descrie transformarea lumii din timpurile eshatologice.

În urma *potopului*, al *doilea mare eveniment* ignorat de eretici, întreaga lume¹⁶, cu excepția a opt oameni, a fost nimicită prin inundarea și revărsarea apelor.¹⁷ Cataclismul diluvian este interpretat de autorul epistolei ca o pre-

¹² Pentru o analiză mai amănunțită a acestui episod a se vedea J. MacArthur, *The Battle for the Beginning: The Bible on Creation and the Fall of Adam*, Nashville, TN: W Pub. Group, 2001.

¹³ R. J. Bauckham, (2002). Vol. 50: *Word Biblical Commentary: 2 Peter, Jude*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, p. 296 consideră că sintagma exprimă în primul rând concepția mitologică despre lumea născută din haosul primordial dominat de ape, și abia în plan secundar ar putea reda explicația puțin mai „științifică” cum că apa este elementul de bază al construcției întregii lumi.

¹⁴ *Ibidem*. Susține că această expresie este mult mai greu de explicat: apa este, într-un sens larg, instrumentul creației, din moment ce prin adunarea și separarea apelor Dumnezeu a creat lumea; în aceeași notă, conectat cu versetul următor, prin același instrument Dumnezeu a distrus lumea în cadrul cataclismului diluvian.

¹⁵ Comentatorii moderni consideră că apa este, în același timp, și cauza materială și cea instrumentală a existenței pământului A se vedea Charles Bigg, *op. cit.*, p. 293.

¹⁶ Autorul nu se referă doar la pământ, ca substrat, ci la întreaga existență, în special cea umană care a ajuns într-un mare grad de degradare morală.

¹⁷ Contrar obiecției unor sceptici, exista suficientă apă pentru a inunda întregul uscat. Pe lângă mările și oceanele care sunt de trei ori mai mari decât suprafața terestră, în evenimentul diluvian au fost implicate și alte surse de apă precum apele de deasupra, cele care s-au retras în ziua a doua a creației (Fac 1,7) și apele subterane, „izvoarele adâncului celui mare” (Fac 7,11). Împreună, cele două surse au furnizat suficientă apă pentru a inunda pământul „patruzeci de zile și patruzeci de nopți” (Fac 7,12).

figurare a Parusiei. Atunci a fost distrusă lumea oamenilor, „κοσμος”, pe când la Parusie va fi distrusă pentru transfigurare întreaga existență.

În 2 Petru 3,6 potopul este înțeles, fără nici o urmă de îndoială, într-un sens eshatologic, autorul imprimându-i caracteristicile unui cataclism purificator. În capitolul 2 o analiză atentă a silogismului autorului ne descoperă faptul că, deși la o primă vedere, potopul amintit în versetul 5, a fost pedeapsa lumii vechi, în realitate, asociindu-l cu versetul 1, putem trage concluzia că proorocii mincinoși, și prin extensie toți contestatarii Parusiei, vor fi supuși unei pedepse similare oamenilor contemporani cu Noe și care și-au găsit sfârșitul prin potop. Așadar, Potopul dobândește valențe eshatologice.

Ereticii contemporani apostolului Petru privesc istoria lumii dintr-o perspectivă subiectivă și egoistă, căutând doar satisfacția personală. Greșeala majoră pe care aceștia o fac este aceea de a ignora cele două evenimente majore, însăși crearea lumii și cataclismul diluvian, dovezi împotriva viziunii lor uniformitarianistă.

În Fac 9,11,15 Dumnezeu promite că nu va mai aduce niciodată asupra lumii pedeapsa prin apă. Dar aceasta nu înseamnă că nu va mai aduce niciodată pedeapsa asupra lumii. Din contră, pământul și cerurile de acum prin cuvânt sunt ținute și păstrate pentru focul din Ziua Judecății, reamintește apostolul Petru (2 Pt 3,7). Dacă lumea dinainte de potop a fost curățită prin apă, lumea actuală va fi purificată prin foc (Iac 21,30; Ps 9,7; 96,13; Mat 13,40–42; 25,32; Rom 2,5; Evr 9,27; 10,27). Asemenea Potopului, și judecata eshatologică va veni prin puterea și cuvântul lui Dumnezeu.

Sfânta Scriptură deseori asociază focul cu judecata finală. Astfel profetul Isaia scrie: *Că, iată, Domnul ca focul va veni și carele lui ca un vișor, să facă plată-ntru mânie și-a Lui muștrare cu pară de foc. Căci cu focul Domnului fi-va judecat întreg pământul și cu sabia Lui tot trupul: mulți vor fi cei răniți de Domnul* (Is 66,15-16). De asemenea, apostolul Pavel le scrie Tesalonicenilor: *de vreme ce drept este înaintea lui Dumnezeu ca El cu necaz să le răsplătească celor ce vă necăjesc, iar vouă, celor necăjiți, cu odihnă, împreună cu noi, la arătarea din cer a Domnului Iisus cu îngerii puterii Sale în foc învâpăiat, răzbunare aducând asupra celor ce nu-L cunosc pe Dumnezeu și asupra celor ce nu se supun Evangheliei Domnului nostru Iisus* (2 Tes 1,6-8).

Din cele spuse de apostol, ne putem face o imagine asupra modului în care va veni sfârșitul. La fel cum revărsările apelor au cuprins întreaga lume la potop, tot așa și focul nimicitor va cuprinde întreaga existență în timpurile eshatologice. Și explicația acestui fenomen este destul de credibilă: științele moderne ne oferă o imagine suficientă despre lumea modernă; galaxiile sunt alcătuite din miliarde de stele arzând; chiar și planeta noastră este o minge de foc, de care ne desparte o crustă de doar câțiva kilometri grosime. Mai

mult chiar, întreaga creație, datorită structurii sale atomice este o potențială bombă nucleară. Toate aceste forțe latente se vor trezi la un moment dat, când la același cuvânt a lui Dumnezeu care a poruncit oarecând apelor să se reverse, întreaga existență va fi nimicită prin foc.¹⁸

Avertismentul apostolului este cât se poate de plauzibil și de real: Dumnezeu menține universul în acest echilibru fragil până în ziua judecății, când întreaga existență va fi supusă focului apocaliptic. La fel ca în timpurile lui Noe, întreaga creație va fi nimicită spre un alt început și un alt plan al existenței.

Apostolul Petru evidențiază greșeala pe care o fac acești contestatari ai Parusiei: aceștia au o memorie selectivă, întrucât în mod intenționat se fac că uită că lumea aceasta a fost creată de Dumnezeu prin cuvânt, și tot prin cuvânt a venit și nimicirea potopului. Ideea centrală subliniată de autor este aceea că Dumnezeu poate și cu siguranță va aduce din nou curățirea existenței umane. Purificarea prin apă este un exemplu, un prototip, o aducere aminte dar și o asigurare că Dumnezeu va aduce din nou, în timpurile eshatologice, nimicirea celor păcătoși și răsplătirea celor credincioși.

Veșnicia lui Dumnezeu

V 8: Dar pe aceasta una să n-o uitați, iubiților: o singură zi înaintea Domnului este ca o mie de ani, și o mie de ani ca o singură zi.

În acest verset apostolul Petru parafrazează Ps 89,4 : *Că o mie de ani în ochii Tăi, Doamne, sunt ca ziua de ieri care a trecut și cât o strajă în noapte.* Apostolul dorește să le reamintească cititorilor săi acest adevăr: perspectiva lui Dumnezeu asupra timpului este mult diferită de cea a omului; chiar și o perioadă lungă de timp din perspectiva omului nu are nici o relevanță în perspectiva supra-temporală a lui Dumnezeu. La Dumnezeu o secundă nu diferă cu nimic de milenii, iar mileniiile trec înaintea lui Dumnezeu ca și secunde înaintea oamenilor. Ceea ce poate părea un timp foarte lung în percepția credincioșilor, cum ar fi *o mie de ani*, este un timp foarte scurt, precum *o zi*, în perspectiva lui Dumnezeu. În această ordine de idei, apostolul Petru evidențiază că în timp ce pentru ființele umane revenirea lui Hristos poate părea îndepărtată, în perspectiva lui Dumnezeu este iminentă. De aceea omul, ca ființă finită, nu trebuie să încerce să îl cuprindă în exprimarea sa temporală, finită, pe Dumnezeu, Care este infinit. Mântuitorul Iisus Hristos se va întoarce exact în momentul determinat de Dumnezeu în eternitatea Sa. Cei care, în mod nebunește, îi cer lui Dumnezeu să se înscrie percepției lor temporale ignoră faptul că El este „*Cel-Preaînalt, Cel ce-ntru cele de sus locuiește pe veci*” (Isa 57,15). La fel greșesc și cei care neagă realitatea Parusiei lui Hristos argumentând cu faptul că acest eveniment nu s-a produs deja.¹⁹

¹⁸ J. MacArthur, *2 Peter and Jude*, p. 120.

¹⁹ *Ibidem*, p. 121.

Pe lângă înțelesul general al faptului că *o mie de ani* înseamnă o perioadă foarte lungă de timp în opoziție cu *o zi*, care înseamnă o perioadă foarte scurtă de timp, trebuie să înțelegem în exprimarea apostolului imposibilitatea de a determina cu exactitate perioada dintre cele două venituri ale lui Hristos. Dacă o zi este ca o mie de ani, atunci numărul tuturor zilelor dintr-o mie de ani înțelese ca multiplu de mii de ani ne dă o perioadă de timp extrem de mare, aproape imposibil de determinat.²⁰ De aceea credem că exprimarea apostolului vizează tocmai acest lucru: imposibilitatea omului de a percepe și determina momentul întoarcerii lui Hristos ca Judecător. Ceea ce știm cu siguranță este faptul că în acel moment, cunoscut doar de Tatăl (Mc 13,32), Dumnezeu va distruge starea actuală a lumii, pentru a crea ceruri noi și pământ nou (cf. 2 Pt 3,13; Apoc 20,1–21,1).

Doar omul este cel care se raportează și se circumscrie timpului; timpul a fost creat pentru om și odată cu el, în vederea mântuirii sale, care este o mântuire ce se lucrează în timp și în istorie, și de aceea timpul va dispărea odată cu el. Pentru Dumnezeu timpul este un veșnic prezent, este veșnicie, căci doar Dumnezeu este neschimbător, fiind același pururi „*ieri, azi și în veșnicie*” (Evr 13,8). Numai omul, care este muritor socotește timpul cu zile, -ieri, azi, mâine- cu lunile și cu anii, după mișcarea de revoluție și de rotație a Pământului, în jurul lui, sau în jurul soarelui. Fiindcă zilele astrale și anii solari nu existau înainte de creația astrelor, soarelui și a Pământului.²¹

Pentru a îndrepta această învățătură greșită despre Parusia Domnului, apostolul Petru lămurește că Parusia este în eshatologie, după mii și mii de ani. Prin urmare, expresia „o mie de ani” trebuie înțeleasă în sens figurat, ca *timp nedeterminat*, timpul cât va activa Biserica luptătoare sau pământească în lume.²²

Îndelunga-răbdare a lui Dumnezeu

V 9 : *Domnul nu întârzie cu făgăduința Sa, după cum socotesc unii că e întârziere, ci îndelung-răbdă pentru voi, nevrând El ca vreunul să piară, ci ca toți să ajungă la pocăință.*

Silogismul apostolului pentru dovedirea certitudinii Parusiei culminează prin a sublinia unul din atributele lui Dumnezeu. Explicația finală pe care o dă apostolul este aceasta: motivul amânării Parusiei este îndelunga-răbdare a lui Dumnezeu cu cei păcătoși. Contrar insinuărilor ereticilor, cum

²⁰Textul ebraic are „mii de ani” (șanim) ca ziua de ieri, ceea ce indică o măsură nelimitată a timpului. „mia” sau „miile” de ani sunt comparate de psalmistul inspirat nu doar cu ziua, ci și cu „strața de noapte”. La evrei noaptea era împărțită în patru străji (fiecare strajă având trei ore). Dacă și straja e asemănată cu „mia de ani”, și cum în zi și în noapte sunt opt străji, ziua ar fi comparată cu 8000 de ani. Și de aici calculat cu toate zilele anului și apoi cu ale tuturor anilor, se ajunge la miliarde de ani cf. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 1008.

²¹Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 1008.

²²*Ibidem*.

că Dumnezeu ar fi indiferent sau neputincios, Dumnezeu amână judecata oamenilor datorită milostivirii și a faptului că este iertător și iubitor față de întreaga creație. Dorește să ofere tuturor șansa de a se pocăi, și de aceea poate aștepta întoarcere păcătoșilor până în ceasul al doisprezecelea (1 Pt 3,20; cf. Mt 4,17; 9,13; Mc 6,12; Lc 15,10; Rm 2,4; 2 Tim.2,25; Apoc 2,5).

În ciuda celor susținute de eretici, Domnul nu întârzie cu făgăduința Sa, după cum socotesc aceștia. Aparenta întârziere a lui Dumnezeu este datorată iubirii și iertării Sale, pentru că dorește mântuirea omului. Domnul nu întârzie niciodată; din contră, întotdeauna este cât se poate de exact în îndeplinirea planului său divin (cf. 2 Reg 22,31; Ps 110,5, 7–8; Isa 25,1; Ier 33,14; 2 Cor 1,20). Același principiu s-a aplicat și în cazul primei veniri a lui Hristos: *dar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub lege* (Gal 4,4).

Verbul μακροθυμεῖν (a răbda îndelung) folosit aici de apostol subliniază capacitatea lui Dumnezeu de a avea răbdare cu oamenii. Deși judecata tuturor este inevitabilă, răbdarea milostivă a lui Dumnezeu dă tuturor oamenilor oportunitatea de a se căi de păcatele lor, și de a se întoarce la Dumnezeu înainte de a fi prea târziu, pentru că *bucurie se face înaintea îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care să pocăiește* (Lc 15, 10).

Pluralul folosit βραδὴ ἡμερῶν nu vrea să spună că ar fi mai multe întârzieri, ci doar că zăbovirea Venirii Domnului are mai multe cauze sau motive. Pe de o parte, cum s-a spus, este percepția asupra timpului, care la Dumnezeu este diferită de cea a oamenilor, iar pe de altă parte, *îndelunga-răbdare* a lui Dumnezeu, Care are un scop soteriologic, fiind în folosul nostru, sau *pentru voi*, cum zice apostolul.²³

Cât privește pronumele *voi*, acesta îi desemnează atât pe destinatarii imediați ai Epistolei apostolului Petru, cât și pe cei care vor crede mai târziu în Hristos. Unii comentatori²⁴ au înțeles prin acest pronume întreaga omenire, și implicit, o dovadă pentru mântuirea tuturor oamenilor. Dar contextul și remarca apostolului despre pieirea oamenilor necredincioși (v. 7) exclude această posibilitate. Mai mult, epistola apostolului este adresată „*către cei ce prin dreptatea Dumnezeului nostru și a Mântuitorului Iisus Hristos au dobândit o credință de același preț cu a noastră... prin care ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe pentru ca, scăpați fiind voi de stricăciunea poftelor care e-n lume, să deveniți părtași ai firii celei dumnezeiești* (1,1b și 4a). Acestora, celor care au crezut în Mântuitorul Iisus Hristos li se adresează apostolul, pe care în 3,1 îi numește „*iubiților*”. Ar fi o nedreptate din partea lui Dumnezeu să îi răsplătească pe toți, drepti și păcătoși cu aceeași monedă. De aceea mântuirea fiecăruia ține de faptele

²³ J. MacArthur, *2 Peter and Jude*, p. 121.

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 122.

personale. Chiar dacă Dumnezeu așteaptă și îndelung răbdă, omul este cel care trebuie să se întoarcă la El.

Adevăratul scop al întârzierii Parusiei este deci mântuirea tuturor, fiindcă Dumnezeu voiește ca nimeni să nu piară, ci toți să vină la pocăință spre a se mântui. Este afirmat aici (ca și în F. A. 15,11 și în 1 Tim 4, 4) universalismul mântuirii. Încât expresia „ca toți să vină la pocăință” este o altă explicație a pretinselor întârzieri ale Parusiei. În acest scop și cu sentimentul iubirii nețărnută pentru omenire, Dumnezeu răbdă îndelung pentru a da prilej oamenilor să se pocăiască și ca să stăvilească astfel mânia Sa, de a-i pedepsi și a-i face să piară.²⁵ Dumnezeu și-a manifestat îndelunga Sa răbdare și în cazul oamenilor din vremea lui Noe (1 Pt 3,20), înainte de potop, când s-a construit corabia, care a durat 120 ani (cf. Fac 6, 3).

De altfel, motiv de pocăință pentru fiecare este nu numai necunoașterea timpului Parusiei, ci și a zilei și ceasului morții fiecăruia (ca moment eshatologic individual) necunoscute și ele. De aceea „Ziua morții” noastre trebuie să producă în noi același efect ca și ziua Judecării din urmă. Pentru că „starea în care fiecare din noi va fi găsit în ultima zi a vieții sale va fi aceea în care el se va găsi în ultimă zi a lumii”²⁶; adică judecata pe care o va primi cineva la sfârșitul veacurilor va fi aceeași ca cea pe care o va fi meritat în ziua morții sale (cf. 1 Tes 5, 2-3; Apoc 3, 8 ; 16,15).²⁷ Iată, deci, strânsa legătură între moartea fiecăruia, sau momentul eshatologic individual și Parusia eshatologică a Domnului. De aici se constată cât de necesară și binecuvântată este îndelunga-răbdare a Domnului și întârzierea Parusiei, pentru cât mai buna noastră pregătire prin pocăință și priveghere (cf. Mt 24, 42; 1 Pt 3,7) pentru mântuire.²⁸

Toate generațiile de profeți, începând cu Moise și terminând cu Maleahi și Ioan Botezătorul, au vorbit de „îndelunga răbdare a Domnului” față de păcatele oamenilor. În deplin acord cu profeții, și înscriindu-se în aceeași tradiție eshatologică, ideea aceasta este reliefată și de Apostolul Petru.

Nu este vorba deci de o „întârziere”, ci de o „chemare” la mântuire, bazată pe o pedagogie divină tainică, pe care ereticii o răstălmăceau în mod grosolan. Ideea nu este nouă, ci este specifică concepției biblice. Sfântul Pavel arătase, de asemenea, că „Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și să ajungă la cunoaștința adevărului” (1 Tim 2, 4). Noul Testament vorbește

²⁵ C. Bigg, *op. cit.*, p. 296 spune că Epistola 2 Petru atribuie această întârziere răbdării lui Dumnezeu, mai exact îndelungii Sale răbdări (1 Pt 3,20) care împiedică mânia Sa și zăbovește pentru a nu pedepsi degrabă pe păcătoși, ci le dă timp să se convertească. Scopul lui Dumnezeu nu este de a pedepsi, ci de a mântui.

²⁶ Fericitul Augustin, *Epistola 80* apud Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 1009.

²⁷ A se vedea Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 1004.

²⁸ Nicolae Crîngașu, *A doua Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, p. 232.

chiar despre „Dumnezeul răbdării” (Rm 15, 5), iar Hristos este „modelul răbdării” (Mt 27, 14; F. A. 8, 32; Evr 12, 3).

Certitudinea Parusiei

V. 10a : *Dar Ziua Domnului va veni ca un fur*

Bazându-se pe argumentele aduse în discuție până acum, apostolul Petru afirmă cu certitudine faptul că Parusia Domnului *va veni*. Nu contează ceea ce afirmă ereticii, dovezile împotriva lor sunt copleșitoare. Și pentru a-i convinge și mai mult pe cititorii săi asupra acestui mare eveniment, apostolul Petru le oferă și câteva detalii cu privire la modul și timpul când „va veni Ziua Domnului”.

Ziua Domnului

O atenție deosebită ne-o cere expresia *Ziua Domnului*. Cu siguranță nu este o zi obișnuită, ca și oricare altă zi formată din 24 de ore, ci este o zi specială, cu anumite trăsături speciale.

Ziua Domnului reprezintă intervenția extraordinară și miraculoasă a lui Dumnezeu în istoria omului, pentru a aduce judecată, culminând cu judecata finală asupra întregii existențe și mai apoi reînnoirea chipului actual al lumii.²⁹

În cartea Facerii *Ziua Domnului* înseamnă și ziua obișnuită de 24 de ore (cf Fac 2,3), dar și întreaga săptămână a creației (Cf Fac 2,4). Ziua Domnului este, conform concepției veterotestamentare, ziua în care Dumnezeu va veni ca să judece omenirea. Este ziua în care Dumnezeu va nimici dușmanii lui Israel (Ioil 3,14). Profeții Vechiului Testament au văzut această zi ca Ziua cea mare în care Domnul va aduce asupra întregii creații o judecată fără precedent, ziua în care Dumnezeu va nimici pentru totdeauna pe cei potrivnici Lui și își va arăta slava Sa și iar Împărăția Lui se va arăta în forma sa finală (Isa 2,10–21; 13,6–22; Ioil 1–2; Amos 5; Av 15; Sof 1,7–18; Zah 14,1–21; Mal 4,1–6). Vechiul Testament cuprinde 19 referiri distincte la acest eveniment. Profeții Vechiului Testament folosesc expresia atât pentru a descrie judecățile apropiate (Isa 13,6–22; Iez 30,2–19; Ioil 1,15; Amos 5,18–20; Sof 1,14–18) cât și judecățile din timpurile eshatologice (Ioil 2,30–32; 3,14; Zah 14,1; Mal 4,1, 5). În șase dintre referiri este numită „ziua condamnării”, iar în patru dintre cazuri este numită „ziua răzbunării”.³⁰

Pentru poporul iudeu timpul este împărțit în două ere. Era prezentă, rea întru totul, și era viitoare care va fi epoca de aur a lui Dumnezeu. Între aceste

²⁹ R. Jamieson, A. R. Fausset, & Brown, D. (1997). *A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments*. On spine: Critical and explanatory commentary.. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc, 2 Pe 3:10 mărturisește că această expresie cuprinde întreaga serie de evenimente, începând cu venirea Domnului, pedeapsa celor nelegiuiți, distrugerea finală, judecata tuturor și înnoirea pământului.

³⁰ J. MacArthur, *op. cit.*, p. 123.

două epoci este plasată Ziua Domnului, o zi teribilă, în care prima epocă va apune, iar cea de-a doua se va naște. Această zi va veni pe neașteptate și va aduce o serie de transformări care vor implica toate elementele universului.³¹

Și din moment ce Iisus Hristos este mărturisit de autorii cărților sfinte ca Domn, înseamnă că Ziua Domnului este Ziua lui Hristos.³² În Vechiul Testament Ziua Domnului era binecunoscută poporului, iar unele elemente caracteristice ei au fost transpuse și asociate de apostoli celei de-a Doua Veniri a Domnului Iisus Hristos.³³

Și scriitorii Noului Testament au văzut aceasta zi ca un eveniment extraordinar și de temut (2 Tes 2,2; Mt 24,29–31). Această zi este numită „ziua mâniei” sau „ziua cea mare”, „ziua lui Dumnezeu” (Apoc 16,14); aceasta este Ziua judecării Domnului asupra păcatului (cf. Ioil 2,30–31; 2 Tes 1,7–10).

Ziua Domnului va începe atunci când Fiul Omului se va pogori pe norii cerului și va cuprinde Marea strâmtorare (cf. Dan 9,27; Mt 24,4–28), Venirea Fiului Omului pe norii cerului (cf. Mal 4,1–3; 2 Tes 1,7–9), și Distrugerea finală prin foc a cerurilor și a pământului (2 Pt 3,7, 10).³⁴

În mod normal omul a fost preocupat din totdeauna să afle când va veni această zi a Domnului. Însuși Mântuitorul ne-a spus că nici un om nu știe când va veni vremea și ceasul acela, și nici măcar El nu știe acest lucru. Dar aceasta nu l-a oprit pe om în a căuta răspuns la această întrebare, chiar dacă ar părea aproape o jignire față de El. Chiar dacă Biserica primară era încredințată că Domnul se va reîntoarce și se poate reîntoarce în orice moment, nimeni nu a știut sau măcar, ar fi putut să preconizeze când anume va fi acest moment, pentru că va veni pe neașteptate, asemenea unui hoț noaptea.

Unii exegeți au afirmat că venirea Domnului ar putea fi noaptea.³⁵ În Biserica primară se vehicula ideea că cea de-a Doua Venire se va petrece noaptea, în ajunul Paștelui. De aici probabil s-a încetățenit obiceiul privegherii. Comentând textul din Matei 25,6 Ieronim spune: „Este o tradiție printre iudei că Mesia va veni noaptea, așa după cum a fost în Egipt când a fost serbat primul Paște, iar îngerul a trecut pe la case. Cred că această idee a fost perpetuată până în perioada apostolică și s-a încetățenit în obiceiul potrivit căruia, în ajunul Paștelui, în timpul privegherii creștinii stăteau adunați până la miezul nopții, așteptând venirea Domnului”.³⁶

³¹ W. Barclay, (Hrsg.), *The Letters of John and Jude*. Philadelphia: The Westminster Press, 2000, c1976, p. 203.

³² Walter A. Elwell, *Evangelical Commentary on the Bible*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1996, Logos Library System, s. 1 Tes 5,1.

³³ W. Barclay, *op. cit.* p. 203.

³⁴ Matthew Henry, *op. cit.*, s. 1 Tes 5,2.

³⁵ Marvin Richardson Vincent, *Word Studies in the New Testament*. Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2002, vol. 4, p. 43.

³⁶ *Ibidem*.

Când vor fi toate acestea?

Creștinii cărora li se adresează apostolul cunoșteau modul în care va veni Domnul, pentru că apostolul le-a descoperit lor mai înainte acest lucru. Ceea ce nu știau aceștia - iar ereticii au speculat acest fapt – era momentul când se va întoarce Domnul; știau că Ziua Domnului vine *ca un fur noaptea*, adică pe neașteptate. Prin această expresie autorul indică atât timpul neștiut cât și cel neașteptat al Parusiei, căci ea vine când nimeni nu se așteaptă ca „furul noaptea”. Această imagine este folosită de autorii scripturistici³⁷ ca răspuns la întrebarea „Când va fi revenirea lui Iisus ?” Iar răspunsul comun tuturor autorilor sintetizează acest adevăr: Parusia va fi bruscă, surprinzătoare, neașteptată și imprevizibilă. Aceeași imagine este folosită și de Sf. Apostol Pavel când le scrie Tesalonicenilor: „căci voi înșivă știți bine că precum un fur noaptea, așa vine ziua Domnului” (1 Tes 5,2).

Aceeași imagine a hoțului care vine noaptea este folosită pentru a descrie venirea Domnului și în Evanghelii (Mt 24,36–43; Lc 12,35–40), în epistola apostolului Petru (2 Pt 3,10), și în Apocalipsa lui Ioan (3,3; 16,15). Elementul care leagă toate aceste descrieri, și care se constituie de fapt și ca idee centrală este necesitatea unei stări de pregătire permanente, din moment ce clipa exactă a venirii este necunoscută. Aceasta îl va surprinde nepregătit pe cel care este nepăsător și nepregătit. Pentru cel care crede în cuvântul Domnului și îi păzește poruncile venirea Domnului nu va fi asemena unui hoț. Credinciosul autentic este cel care îl așteaptă, deși nu știe când va veni.³⁸

Timpul Parusiei

Tot ce se spune în Sfânta Scriptură în legătură cu timpul sfârșitului lumii acesteia și începutul celei viitoare se rezumă la afirmația că această dată va coincide cronologic cu venirea a doua a lui Hristos, adică Parusia Sa.³⁹

Profețiile Vechiului Testament au scris foarte puțin despre venirea a doua a Mântuitorului, fapt absolut explicabil deoarece nu era cazul să se vorbească în mod amănunțit despre a doua venire înainte de a se fi realizat prima.

În schimb, în Noul Testament se vorbește în repetate rânduri și cu deosebită claritate atât despre venirea a doua a Domnului, cât și despre învierea morților. Astfel, Mântuitorul declară solemn că, după ce se va îna-

³⁷ În Mt 24,43 și Lc 12,39-40 întâlnim această imagine în cadrul unei pilde, iar în Apoc 3,3 și 16,15 ea se referă în mod alegoric la Însuși Domnul. Mult mai apropiată de fragmentul nostru este mențiunea din 1 Tes 5,2.

³⁸ J. F. Walvoord, *The Blessed Hope and the Tribulation*, Grand Rapids: Zondervan, 1976, Logos Library System, p. 108-121.

³⁹ Cf. Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu, *Venirea a doua a Domnului. Împărăția de o mie de ani*, în S. T. XXIV (1972), nr. 1-2 p. 14.

poia la Tatăl ca să gătească loc ucenicilor Săi (In 14, 3), va veni din nou în lume, pe norii cerului cu putere și cu slavă multă.

Timpul Parusiei Domnului - de care depind înnoirea lumii și învierea pentru judecata din urmă - îl cunoaște dinainte numai Dumnezeu-Tatăl, iar Mântuitorul nu numai că n-a voit să-l descopere, dar a și oprit categoric pe sfinții Săi Apostoli și Ucenici să se preocupe de aflarea lui și să-I mai pună vreo întrebare în legătură cu această problemă: „Nu este treaba voastră ca să cunoașteți vremurile sau soroacele pe care Tatăl le-a pus într-a Sa stăpânire”(F A 1,7).⁴⁰

Ceea ce ne-a descoperit Domnul Hristos cu privire la Parusia Sa, este doar faptul că El va venii pe neașteptate, așa cum a venit potopul pe vremea patriarhului Noe , cum vine furul în puterea nopții, cum sosesc durerile facerii pentru femeia însărcinată și cum iese fulgerul de la răsărit și se arată până la apus. Potrivit acestei învățături, Sfântul Apostol Pavel scrie : „Iar despre vremi și despre ani, fraților, nu aveți trebuință să vă scriem, pentru că voi înșivă știți bine că ziua Domnului va veni ca un fur noaptea..., ca și durerea femeii care, are în pântece” (1 Tes 5, 1-3).

Explicația „întârzierii” Parusiei

Cu siguranță cateheza și propovăduirea apostolilor cuprindea și elemente de eshatologie. Cărțile Noului Testament ne dezvăluie faptul că în rândurile creștinilor s-a răspândit convingerea că „Domnul vine”, iar Venirea a Doua a Domnului era considerată iminentă în prima generație de creștini (Mt 10, 23 ; 16, 28; 24, 34; 1 Tes 4, 15; 1 Cor 15, 11 ; Fil 1, 10 ; 2, 16 ; 3, 20 ; 1 Pt 4, 13 ; 1 In 2, 18). De aceea, nu poate exista îndoiala că pentru acești creștini întârzierea Parusiei constituia o problemă. Esența și centrul mesajului de mântuire al lui Iisus consta în vestirea imediatei apropieri a împărăției lui Dumnezeu, care se arată încă din această lume, prin chemarea și prin lucrarea Sa (Mc 1, 15; Mt 12, 28 ș. a.). De aceea, pentru membrii Bisericii primare, întâlnirea cât mai repede cu Împăratul Hristos constituia centrul și motivul existenței lor. Moartea unuia sau altuia dintre membrii Bisericii constituia o anumită problemă. Această problemă, amplificată și accentuată de cei potrivnici Bisericii, i-a determinat pe Apostoli să explice mai amănunțit învățătura despre Parusia Domnului. Aceștia au căutat să îndrepte această greșită înțelegere și au învățat că Parusia va avea loc la sfârșitul lumii, când morții vor învia și cei vii se vor transforma în trupuri nestricăcioase și nemuritoare. Atunci cei sfinți se vor bucura de „ceruri noi și pământ nou”. Tot așa s-au străduit Apostolii să explice motivele sau iconomia întârzierii acestei Parusii. Astfel

⁴⁰ *Ibidem*.

Apostolul Pavel lămurește în Epistola către Evrei (3, 12-4,8) că vestirile divine fiind infailibile, „astăzi” al lui Dumnezeu are înțeles de permanent; iar Sfântul Ioan Evanghelistul inserează viitorul în prezent: „acum” și „încă nu” (In 5, 25; 4, 23); dar unul nu a răspuns cu mai multă precizie și detalii ca Apostolul Petru.⁴¹

În acest context și răspunzând atacurilor batjocoritorilor, Apostolul Petru face câteva precizări cu referire la această „întârziere a Parusiei”.

În primul rând, autorul subliniază faptul că Dumnezeu are o altă măsură a timpului. Unitățile temporale ale omului sunt incapabile de a-L cuprinde pe Dumnezeu, iar omul se raportează subiectiv la timp, pe când Dumnezeu obiectiv. Însăși exprimarea timpului este relativă. Studiile științifice moderne dovedesc faptul că curgerea timpului este relativă, fiind influențată de numeroși factori.⁴² Acest lucru dovedește încă o dată diferența de percepție asupra timpului între om, supus timpului și Dumnezeu, supra-temporal. Modul de explicare al Apostolului Petru scoate în evidență faptul că unitățile de măsură omenești sunt inadecvate în exprimarea și înțelegerea planului lui Dumnezeu.

În aceste condiții, în planul divin de mântuire a lumii nu intervine nici o modificare, cum ar fi întârzierea sau amânarea Parusiei. Neexistând timp, nu a existat nici o dată a Parusiei stabilită în prealabil care mai apoi a fost modificată, întârziind astfel Parusia.

În al doilea rând, același plan divin urmărește mântuirea omului. Și pentru a atinge acest scop, Dumnezeu aplică propriile Sale metode și măsuri; de aceea apostolul ne explică că această aparentă întârziere e datorată răbdării îndelungi și dorinței lui Dumnezeu ca toți să se mântuiască.

Concluzii

Una din problemele cu care a trebuit să se confrunte Biserica primară și pe care apostolii, ca unii care erau părinții, întemeietorii și purtătorii de grija ai primelor comunități creștine, a fost cea a raportului dintre primele generații de creștini și momentul întoarcerii lui Hristos.

Speranța eshatologică a primelor comunități era cât se poate de vie, iar dorința reîntâlnirii cu Mântuitorul Iisus Hristos era arzătoare pentru toți creștinii. Însă pe măsură ce Parusia Domnului întârzia, iar primele generații

⁴¹ Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 1004.

⁴² S-a constatat că forța gravitațională influențează curgerea și percepția timpului. Cu cât atracția gravitațională este mai mare, curgerea timpului este încetinită, dacă se ia în considerare același punct de referință. Ca dovadă, există o decalare a timpului între curgerea lui liniară la nivelul solului și cea la nivelul sateliților artificiali ai pământului, datorită forței gravitaționale a pământului care crește exponențial odată cu apropierea de acesta. De aceea, aparatele GPS folosite pentru calcularea poziției terestre trebuie să corecteze această diferență în curgerea timpului, altfel existând diferențe considerabile.

de creștini au început să treacă la Domnul au apărut și problemele legate de momentul Parusiei. La aceste probleme inerente se adaugă și activitatea potrivnicilor lui Hristos, acei batjocoritori și profeți falși, împotriva cărora apostolul Petru se vede nevoit să lupte. Aceștia răstălmăcesc credința și tradiția eshatologică autentică, de aceea apostolul Petru dorește să le atragă atenția destinatarilor săi și să îi îndemne în a păstra învățăturile autentice, pe care ei le cunosc deja (cf 2 Pt 3,1-2).

Răspunsul și rezolvarea apostolului Petru se constituie într-o adevărată pledoarie pentru înțelegerea și rezolvarea problemelor generate de Parusia Domnului. Apostolul Petru dovedește destinatarilor săi, în primă instanță, certitudinea judecății eshatologice printr-o paralelă cu evenimentul diluvian pe care îl folosește ca prototip al judecății eshatologice, cât și ca un argument al certitudinii acesteia.

Așa cum este eficient într-o argumentare logică, apostolul Petru face o analiză a argumentelor pe care adversarii săi le invocă în contestarea realității Parusiei; în primul rând apostolul analizează atitudinea acestora, pe care o cataloghează ca „batjocoritoare”. De asemenea, autorul epistolei face o analiză a motivelor pentru care acești contestatori ai Parusiei se comportă ca atare, motive pe care le grupează în ceea ce am numit imoralitatea falșilor profeți. Mai pe urmă apostolul Petru identifică și principalul argument de ordin logic și anume viziunea subiectivă asupra lumii și asupra istoriei, pe care acești autori o consideră neschimbabilă și, în consecință, lipsită de orice intervenție a proniei divine.

Următorul pas al apostolului îl constituie prezentarea argumentelor în favoarea Parusiei Domnului, iar în această categorie intră întreaga tradiție eshatologică veterotestamentară, care este încununată și pecetluită de însăși promisiunea Mântuitorului.

Atunci când falșii profeți au invocat neschimbabilitatea lumii, în mod deliberat ei au ignorat două evenimente istorice care demontează concepția lor asupra unei lumi izolate de divinitate: crearea lumii și potopul. Ambele dovedesc faptul că Dumnezeu nu este pasiv în raport cu creația Sa, căreia îi poartă de grijă ca un Proniator, dar și în care va așeza dreptatea ca Judecător.

Imposibilitatea omului de a percepe și determina momentul întoarcerii lui Hristos ca Judecător este generată și de percepția diferită a omului asupra timpului în raport cu Dumnezeu. Omul este subscris timpului, pe când Dumnezeu este supra-temporal, este veșnic, de aceea în planul divin nu se poate vorbi de o întârziere sau de o grăbire a Parusiei. Dumnezeu are întodeauna un plan cu omul, iar acest plan dobândește dimensiuni soteriologice atunci când vorbim despre Parusia Domnului. Dacă aparent Dumnezeu întârzie, aceasta se datorează, contrar insinuărilor ereticilor, faptului că este

iertător și iubitor față de întreaga creație și dorește să ofere tuturor șansa de a se pocăi, și de aceea poate aștepta întoarcere păcătoșilor.

După toată această argumentare apostolul concluzionează categoric: Dar Ziua Domnului va veni (v. 10a), subliniind certitudinea Parusiei, iar pentru a oferi explicații suplimentare autorul ne oferă câteva detalii cu privire la „cum vor fi toate acestea” și de aceea ne indică elementele participante la aceste evenimente, și mai ales, modul cum se vor transfigura toate acestea sub acțiunea focului eshatologic.

Apostolul Petru încheie acest silogism cu elementele cu adevărat importante în toate această ecuație, și anume atitudinea creștinilor față de momentul întâlnirii cu Hristos, întâlnire care poate fi condiționată de calitatea vieții creștinilor, care pot grăbi Parusia Domnului prin sfințenia și cucernicia vieții lor.

Prin aceasta apostolul Petru și-a atins scopul. „Iubiții săi” sunt atenționați asupra pericolelor care le propovăduiesc potrivnicii lui Hristos, și totodată, sunt întăriți și li se reconfirmă învățăturile pe care ei le cunosc, dar asupra cărora au început să aibă unele nelămuriri.

Contextul istoric a dovedit că aceste probleme au fost specifice sfârșitului primului secol creștin, eforturile apostolului Petru au dat roade, iar creștinii au înțeles modul cum trebuie să aștepte și să se raporteze la Parusia Domnului.

SEMNIIFICAȚII TEOLOGICE VECHI-TESTAMENTARE ALE TERMENULUI „FIUL OMULUI”

ANDREI TUDOR MOLDOVAN

Abstract: ”Old Testament Theological Meanings of the Term ”Son of Man”

In this study I tried to analyze the origin of the term „Son of man” understood both linguistic and theological, by exposing the term in different instances and ways of understanding. Firstly, I made an introduction in the Aramaic-Hebrew thinking, in order to include human manifestation in relation with the work of God.

To develop this idea, I have divided my article in three chapters:

1. Theological-linguistic aspect of the expression „Son of man”
2. The Relationship between Enoch and the Messiah understood as „Son of Man” (I Enoch 37-71)
3. „Son of Man” meaning developed in Daniel 7 and Iezechiel (Dan 7,13; Iez 3,37)

Beginning with the Preliminaries, I presented the goal of my approach in exploring the meaning of the term „Son of man”, in a variety of theological interpretations by using the linguistic method and theological vision.

In the first chapter I presented a comparison between Aramaic, Hebrew and Greek texts with regard to the significance of the term „Son of man” in a diversity of occurrences in the biblical text.

Furthermore in the second and third chapters, I analyzed the vision of different prophets, who understood in different ways the work of the „Son of man”. By emphasizing this aspect, I used a variety of text interpretations in order to give an understanding of what is in the reality the „Son of Man”.

Preliminarii

Aramaicul *bar nasha* a fost probabil înțeles de unii dintre contemporanii lui Iisus, ca fiind o formă utilizabilă, însă în nici un caz frecventă,

a referinței la persoana proprie. Viziunea personală a lui Iisus ca „Fiu al Omului” a conturat întreaga concepție asupra Sa, de asemenea lucrarea și învățătura Lui. Ideea proprie asupra mesianității diferă de cea a contemporanilor săi, deoarece a urmat o altă tradiție interpretativă. Această tradiție a început cu Daniel și a fost continuată de I Enoh și IV Ezra, de asemenea de anumiți rabini.

Tradiția a determinat o interpretare dinamică a textelor mesianice prin care Mesia a fost înțeles ca Domn al lui David mai degrabă decât Fiu, fiind identificat cu transcendentalul „Fiu al Omului” din Daniel și Apocalipsă. Iisus S-a identificat pe Sine ca Mesia „Fiu al Omului”, a cărui scop a fost de a-Și da viața pentru poporul Său, iar după aceea, de a apare în Slavă și a-Și exercita funcția de Judecător.

Făcând o incursiune teologico-lingvistică, a diferitelor forme și interpretări asupra expresiei „Fiul Omului”, am pornit cu ideea și întrebarea: Cine este de fapt „Fiul Omului”?

1. Probleme teologico-lingvistice cu privire la termenul „Fiul Omului”

Expresia „Fiul Omului” și diferitele ei variante regăsite în textul Vechiului Testament, este reprezentată prin anumite noțiuni ebraice, și acestea, la rândul lor, sunt traduse în Septuaginta prin termeni similari la singular și la plural. Din cele 161 de apariții în text, cu siguranță cea mai răspândită formă este בן אדם, fiind regăsită de 154 de ori. Dintre acestea, la singular de 106 ori, dintre care de 93 de ori la Iezechiel și la plural de 48 de ori. Această expunere a termenului „fiul omului” se întâlnește în forma singulară nedeterminată בן אדם de 106 ori, la forma plurală nedeterminată בנים אדם de 32 de ori și la forma plurală determinată בני ישראל de 16 ori. Septuaginta traduce toate formele Textului Masoretic cu *υἱός* (τοῦ) *ἀνθρώπου*, *υἱοί* (τοῦ) *ἀνθρώπου*, *υἱοί* (τῶν) *ἀνθρώπων*, *ἄνθρωπος*, *ἄνθρωποι*, o dată *χειρός ἀνθρώπου*, o dată *γενεῖς*, și o dată *υἱὸς Ἀδάμ*.¹

¹ Se poate observa cercetarea făcută de GEOFFREY W. BROMILEY, D. LITT., D. D., *Theological Dictionary of the New Testament*, tradus și editat după GERHARD FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. VIII, T-Y, Grand Rapids, Michigan, 1972, 401-405, care expune ideea că:

„Expresia Noului Testament *υἱός τοῦ ἀνθρώπου* este un aramaism în spatele căruia stă *אַνθρῳπος*, un concept reprezentativ semitic general sau universal în ceea ce îl privește pe „om”, care de asemenea este individualizat prin combinarea status constructus (modificarea substantivului într-o formă genitivă în gramatica limbajului semitic) cu un echivalent pentru *υἱός*.

În Vechiul Testament בן אדם – forma determinată בנים אדם nu este atestată – apare de 93 de ori la Iezechiel, Dumnezeu adresându-se profetului, și încă de 14 ori, întotdeauna într-un context poetic sau solemn. Este un termen elevat pentru „om”, în limbajul comun este אִישׁ sau אִשָּׁה sau – rareori – אָדָם, fiind mai degrabă expresie generală. Persoanele individuale, sunt redată în cele mai multe cazuri prin בן יאָדָם sau אָדָם יאָדָם.

Fiind scrise în greacă pentru creștinii vorbitori de limba greacă, Sfintele Evanghelii au folosit expresia $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ dezvăluită în cuvintele lui Iisus, însă fără îndoială temelia autentică a noțiunii a fost $(\aleph)\ \aleph\ \aleph\ \aleph$ בר. Maurice Casey este de părere că sunt motive ample pentru a presupune faptul că Iisus a vorbit limba aramaică. De asemenea forma $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$, nu este un monoglot grecesc obișnuit și poate fi înțeleasă ca o traducere literală a expresiei semitice. Grecesul $\upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma$ se suprapune firesc în aria semantică, cu aramaicul בר și cu ebraicul בן. Este folosit în mod amplu în Septuaginta pentru a reda בן în ambele sensuri, atât literal cât și figurativ, incluzând expresii care în mod normal nu aparțin monoglotului grecesc ci traducerilor literale. Termenul aramaic $(\aleph)\ \aleph\ \aleph\ \aleph$ se suprapune considerabil în aria semantică, cu grecesul $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\varsigma$. Ebraicul בן אדם, echivalentul filologic al expunerii aramaice $(\aleph)\ \aleph\ \aleph\ \aleph$ בר, este tradus obișnuit cu $\upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ în Septuaginta, de către anumiți traducători.

În mod cert, expresia din Evanghelie, $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$, nu a produs dificultăți de înțelegere în acea vreme, mai mult, trebuie să fi reprezentat un acord firesc aramaic în locul unui neuzitat, de altfel o necesitate satisfăcută prin $(\aleph)\ \aleph\ \aleph\ \aleph$ בר. Pe de altă parte, se poate observa că unele pasaje din Evanghelii (notabil Mc 13,26; 14,62), folosesc ideea de la Daniel 7,13, unde אִנְשׁ בָּר este cu siguranță expresia fundamentală aramaică.²

În vremea lui Iisus, expresiile אִנְשׁ בָּר, אִנְשׁ, אִנְשׁ (א) נֶשׁ, erau comune în limbajul aramaic atât în Galileea cât și în Iudeea și toate patru pot fi înțelese ca „om”, „un om”, „cineva”. Cele două forme cu בר pot avea și un sens universal iar celelalte două, sensul comun pentru „om”. Pentru „eu” nu se potrivește sensul אִנְשׁ בָּר ci numai הוּא גְבֵרָא „acel om”. Însă cu o indicație specifică, vorbitorul se poate include în ברנֶשׁ, de asemenea se regăsește și în בר נֶשׁ א, a cărui sens general a fost întotdeauna aparent, sau poate face referire la sine în amândouă cazurile, generalizând în același timp.

Cât privește Noul Testament, înseamnă că $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ este o interpretare literală a determinantului בר (א) נֶשׁ, care este ambiguu în greacă. Asemenea celorlalte trei expresii אִנְשׁ בָּר nu poate fi folosită exclusiv ca titlu. Sensul special mesianic ar putea avea loc, în primul rând, doar în anumite contexte apocaliptice și ar putea doar să se apropie de un titlu stabilit. În această privință, precum și în altele, folosirea nou-testamentară arată doar că ar putea fi o anumită accentuare a părții determinate. Forma determinată devine incontestabil normativă pentru „omul” în sens mesianic, însă nu a fost păstrată pentru aceasta, de asemenea sensul determinat stabilit aici, nu a fost protejat împotriva interpretării greșite a sensului comun. În Evanghelii, sensul mesianic este legat doar de traducerea $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$, exceptând In 5,27 ($\upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$). Această traducere nu este greșită, fiind diferențiată înadins de expresia comună $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\varsigma$, pentru care originalul ar fi fost אִנְשׁ בָּר, într-o mulțime de cazuri. Trebuie numaimăcar să recunoaștem faptul că אִנְשׁ בָּר, care inițial însemna doar „un om” în sensul comun, este redat $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ în greacă, astfel este înțeles greșit sau mai degrabă interpretat înadins de-a lungul înșiruirilor mesianice.”

² Conform cercetărilor făcute de MAURICE CASEY, *The solution to the „Son of Man” problem*, T&T Clark International, London, 2009, 61; de asemenea putem face referire la studiul PR. DRD. VASILE MIHOC, „Fiul Omului” după Noul Testament”, *Studii Teologice*, nr. 1-2, IBMBOR, București, 1973, 33, care spune: „Expresia „Fiul Omului” ($\upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$) nu este de origine grecească. Ea derivă de la expresia aramaică בְּרִאֲנָא, așa cum o găsim la Daniel VII, 13 și în apocrifele apocaliptice, *Cartea etiopiană a lui Enoh* – și – *Cartea a IV-a a lui Ezdra*, – unde apare cu un accen-

În altă ordine de idei, apare prezumția lui Sjöberg, care asumă termenul בן אדם ca pe o expresie poetică. De asemenea, pentru a lua în considerare ipostazele despre „fiul omului” care nu se întâlnesc în pasajele poetice, Sjöberg a extins tipologia pentru a include ceea ce el a numit pasajele solemne. Mai mult decât atât, de vreme ce nu întocmai toate aspectele asupra „fiului omului” fac parte din pasajele solemne sau poetice, Sjöberg a separat aspectele la forma singulară de cele la plural, pentru a obține la singular o uniformitate mai semnificativă. Pe de altă parte, face distincția între formele determinate și nedeterminate ale expresiei, însă în pofida tuturor acestor ajustări, rezultatele pe care le-a obținut au fost nesatisfăcătoare, și în final a fost obligat să admită faptul că deducerile sale nu au fost convingătoare.³

Ideea de „solemn” este folosită de Sjöberg ca o umbrelă pentru a include aproape fiecare ipostază a „Fiului Omului” („fiilor omului”) în Vechiul Testament, însă nu ni se comunică modul de exprimare al cauzei în cazul în care nu ar fi fost „solemn”, de asemenea, nici echivalentul formei sale în această situație. De asemenea apare chestiunea prezenței conexiunii speciale dintre arta poetică, cu toată libertatea de exprimare, și stilul solemn, care în mod normal este rigid și perimat, dar și impulsionearea expresiei particulare, care este vizibil apropiată doar acestor două tipuri ale genului literar.

Însă, de vreme ce termenul apare ca בני אדם, בני האדם, dar și אנוש בן împreună cu בני אים sau aramaicul בר אנש și בני אנשא, indică faptul că nu avem de-a face cu o frază stereotipică creată anume pentru scopul poetic, ci împreună cu noțiunile unui conținut echivalent, adaptat contextului particular în forma de singular sau plural. Ca și susținere a acestui considerent, că expresia este poetică, se întâlnește adesea în anumite circumstanțe (בן אדם), cu diferite ocazii, având un caracter paralel cu un alt termen pentru „om”. Se presupune astfel că „Fiului Omului” este identic în înțeles cu „omul”, cu excepția conotațiilor poetice a noțiunii extinse. De altfel, folosirea „Fiului Omului” ca echivalent poetic pentru „om”, nu explică apariția altor variante

tuat sens mesianic. «Bar» este echivalentul aramaic al ebraicului «ben» (= fiu) și este folosit în alcătuirea unor nume proprii ca Barnabas, Barsabbas, Bartolomeu etc. «Nașa» derivă de la aceeași rădăcină ca și ebraicul נֶאֱשָׂא și înseamnă «om». În ebraică este «bar-enoș». În unele excepții, cerute mai ales de exigențele paralelismului ebraic, întâlnit frecvent în cărțile didactice și poetice ale Vechiului Testament, termenul «bar» este folosit cu sens figurat. Se zice de exemplu, în loc de mincinos, «fiul minciunii»; păcătoșii sunt numiți «fiii păcatului», etc. În astfel de expresii, genitivul, care urmează pe «bar», indică specia de care aparține persoana în chestiune. De aceea și expresia «bar nașa» are uneori în Sfânta Scriptură același sens ca și cuvântul «om», cu care este pus în paralelă (Iov 25,6; Ps 143,3; Is 51,12; 56,2 etc.).”

³ Cercetările făcute de Sjöberg sunt combătute de teologii contemporani, neputând fi susținute atât gramatical cât și istoric și teologic. Aceste analize pot fi regăsite în E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund, 1946, 40; de asemenea în studiul său „בר אנש und בן אדם im Hebräischen und Aramäischen”, *AcOr* (H) 21 (1950-1), 57;

pentru בן אדם, în afara oricărui termen paralel pentru „om”, sau chiar dacă în unele ipostaze ar fi בן אדם, este folosit concomitent cu alt concept.⁴

Expresia „fiul ...” apare de multe ori în Vechiul Testament, adesea fiind o specificație a unui popor. Cuvântul la forma plurală „fii”, se referă la membri individuali ai unui grup, pe când un alt nume adăugat, reprezintă strămoșul sau proveniența națională, aici avându-și rădăcina și cunoscuta frază „fiii lui Israel”. Însă termenul „fiul omului” este diferit de toate celelalte construcții cu privire la „fiul ...”. În fiecare din celelalte ipostaze, persoana de care se vorbește „fiul ...”, este diferită existențial de ceea ce este indicat de cuvântul la forma genitivă, deși poate apare ca un nume personal (fiii lui Israel), sau ca un substantiv abstract specific (fiul fărădelegii din Ps 88,22), de asemenea conform Dan 12,1, בני עמך, „fiii poporului”.⁵

În cazul noțiunii „fiul omului”, termenul „om” este coextensiv în semnificația ontologică și semantică, cu termenul „fiu”. Atât „fiu” cât și „om”, se referă la același fenomen ontologic, la aceeași entitate și, prin urmare, „Fiului Omului” în mod virtual, nu este altcineva decât „omul” sau „ființa umană”. Aceasta se datorează absenței articolului definit din cuvântul „om”. În limba greacă, categoria se exprimă de obicei prin folosirea articolului definit, unde în (ὁ) υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, categoria este desemnată de ἀνθρώπου. În limba ebraică, expresia se găsește uneori fără articolul definit (בן אדם) și uneori cu el (בן האדם). În cel de-al doilea caz, articolul definește cuvântul „fiul” mai degrabă decât „omului”, astfel caracterul absolut al „omului” este reținut. Această circumstanță, unde se regăsește efectul absenței articolului definit, oferă sintagmei acestor două cuvinte, „fiu” și „om”, o noțiune deosebită.⁶

⁴ Conform cercetărilor și expunerii lui CHRYS C. CARAGOUNIS, *The Son of Man*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986, 53, care adaugă: „Dacă teoria faptului că expresia בן אדם își are originea în nevoia unei noțiuni poetice și solemne pentru „om” nu are susținere, atunci ce o distinge de expresia comună pentru „om”? Pentru a răspunde la această întrebare, adică scopul termenului fiul omului, este un angajament foarte dificil, în primul rând, datorită lipsei de material, iar în al doilea rând datorită condiției actuale în ce privește studiile asupra Vechiului Testament în domeniul relevant acestei chestiuni, care este nesatisfăcătoare. Cu privire la dispunerea aparițiilor în Vechiul Testament a fiului omului, este regăsit în Fac, Num, Deut, 1 Rg, 2 Rg, 3 Rg, 2 Par, Ps etc. Însă în ceea ce privește data, nu există nici un consens în opinia scolastică. Unii Psalmi sunt considerați a fi foarte timpurii, de fapt, uneori, mai timpurii decât apariția din Fac 11,5, pe când cea mai primitivă apariție a „fiului omului”, este considerată de unii ca fiind Num 23,19.”

⁵ CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 54.

⁶ Se poate observa și părerea GEZA VERMES, *Jesus in his jewish context*, Fortress Press, Minneapolis, 2003, 82, care afirmă: „(1) *bar nash(a)* este o expresie obișnuită pentru „om” în general; (2) *bar nash*, se folosește adesea ca un pronume indefinit. În al treilea rând și poate cea mai inedită dintr-o concluzii, ilustrează folosirea circumlocuțională a lui *bar nasha*, în loc de a-l așeza doar la temelia unui idiom aramaic similar *hahu gabra* („acel om”). A patra concluzie subliniază faptul că în nici unul din pasajele cercetate, nici chiar în exegeza iudeo-mesianică din Daniel 7, nu apare expresia figurii *bar nasha* ca fiind un titlu. Se poate deduce de asemenea că folosirea lingvistică aramaică redă expresia în mod nepotrivit pentru a descrie o funcție eshatologică, deoarece uneori *bar nash* este angajat în nuanța peiorativă a unui ins viclean și fără scrupule.”

În anumite ipostaze, termenul „Fiului Omului” apare în paralel cu noțiunea desemnată de cuvântul „om”, dând astfel posibilitatea unei interpretări poetice, după cum am explicat anterior. Însă, după o cercetare mai amănunțită, se poate observa că în majoritatea cazurilor, noțiunea „Fiului Omului” fie a intensificat sau a redat într-un mod mai dinamic expunerea făcută despre „om” în pasajul precedent (ca un paralelism ascendent), fie ceea ce s-a propovăduit sau s-a vorbit cu privire la „Fiului Omului”, este mai puțin favorabil sau mai negativ decât expunerea cu privire la „om” (ca o afirmație culminantă). În nici un caz, în momentul în care apar în paralel „omul” și „Fiului Omului”, nu se poate vorbi de statutul cu privire la „Fiului Omului” ca fiind în mod cert mai temperat sau mai puțin negativ decât cel al „omului”.⁷

Un exemplu relativ îl putem întâlni în Num 23,19, unde se poate vedea că minciuna poate fi rostită „omului”, iar părerea de rău îl reprezintă pe „Fiului Omului”. Însă nu se poate face o clasificare categorică, fiind doar o chestiune de opinie. De asemenea o provocare se poate observa și în Iov 25,6, unde „omul” nu este decât putreziciune iar „fiul omului” un vierme. În Psalmul 8,4, după ce observă infinitatea și grandoarea universului, Psalmistul este uimit văzându-L pe Creator că „își amintește” de „om” (אנוש) și că „îl cercețează” pe „fiul omului” (בן אדם). Incontestabil, verbul פקד (a cerceta) este mai expresiv decât זכר (a aduce aminte), deși în context „Fiului Omului” fiind sinonim cu „omul”, paralelismul prin care acțiunile lui Yahwe sunt confruntate cu ceea ce este „omul” sau „Fiului Omului”, subliniază condiția inferioară a „Fiului Omului” față de „om”.

De asemenea în Psalmul 48,2 întâlnim אִישׁ גִּם בֶּן־אָדָם גִּם בֶּן־יִשְׂרָאֵל tradus în Septuaginta prin οἱ τε γηγενεῖς καὶ οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, unde γηγενεῖς deține un statut oarecum inferior υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων desigur prin subînțeles. Pe de altă parte, întâlnim pasaje unde conținutul comparativ este mai mult neutru, unde cei doi termeni sunt asociați slăbiciunii, fragilității, inconsistenței, etc. Însă aceste caracteristici, care nu sunt rele într-un sens activ, nu au legătură cu o „cădere” sau cu o înstrăinare de Dumnezeu. „Fiul Omului” este nesemnificativ (Iov 25,6), vremelnic (Ps 88,47; 89,3), slab și fragil (Ps 145,3), efemer (Isa 51,12), pe deplin cercetat și cunoscut de Dumnezeu (3 Rg 8,39; 2 Par 6,30).

Cât privește Literatura Înțelepciunii, îl regăsim pe „Fiului Omului” (respectiv „fiii oamenilor”) într-o lumină definitoriu negativă. În Cartea Pildelor lui Solomon 15,11, „fiii oamenilor” nu își vor putea tăinui răutatea înaintea lui Dumnezeu care „cunoaște iadul și adâncul”. De asemenea Ecclesiastul meditează la tema slăbiciunii și a vanității asociată „fiilor oame-

⁷ CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 55.

nilor” exprimând pesimismul și resemnarea, ajungând să-i asemene „dobi-toacelor” (Eccl 3,18). Dar și „inima fiilor oamenilor” (8,11; 9,3) fiind plină de răutate după cum exprimă autorul, îi îndreaptă pe aceștia spre locul celor morți în momentul când ei nu se așteaptă (9,12).⁸

Ca și o concluzie la afirmațiile anterioare, se poate afirma că aramaica a fost o limbă surprinzător de statornică în dezvoltarea sa de-a lungul secolelor. De vreme ce în întrebuințarea cotidiană, substantivele în forma definită sau determinată erau folosite într-un mod semnificativ diferit de cele în forma indefinită, nedeterminată sau absolută, în alte cazuri chestiunea era cu totul diferită. Folosirea fiecărei forme era opțională, motivul fiind acela că întrebuințarea oricăreia nu putea afecta înțelesul substantivelor care erau folosite în mod curent, de asemenea nici nu afectau înțelesul unor termeni unici. Termenul בר(א)נש(א) este un concept general pentru a desemna „omul”, fiind folosit în general în ambele forme, atât definită cât și indefinită.⁹

De vreme ce בר(א)נש(א) este un termen general ce reprezintă ființa umană ca întreg, poate fi folosit cu referire la toate experiențele umane fundamentale, inclusiv moartea. בר(א)נש(א) poate fi folosit de asemenea în mod indefinit cu referire la un individ particular. Desigur, această întrebuințare nu este consemnată cu referire la vorbitor, iar singurul nivel general al semnificației este acele că individul este o persoană umană, care poate fi în centrul atenției sau doar în sens ocazional.¹⁰

⁸ A se compara cu CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 57, care afirmă: „...expresia „fiul omului” („fiii oamenilor”), deține în Vechiul Testament o semnificație predominant negativă. În anumite ipostaze, se pune problema fragilității, făpturii și efemerității omului, deși aceste așa-numite caracteristici negative, în măsura în care neagă calitățile, expun o lipsă a relației sau o legătură ruptă cu el, care este Viață, Putere și Acțiune, stabilite pentru om în înțrăinarea lui de Dumnezeu...Un lucru surprinzător de altfel, este că cercetarea anterioară a adus la lumină sau cel puțin a subliniat faptul că originea celei mai apreciate auto-denumiri a lui Iisus este infinitatea și desigur umilinta.

¹⁰ mod esențial, ipostazele neutre nu sunt diferite de cele negative. Amândouă categoriile portretizează omul ca fiind slab, neajutorat, o făptură vremelnică, iar uneori (în ipostaza neutră) în lupta cu neputința, deznădejdea și fragilitatea sa, având putere mărginită, dar niciodată ajungând atât de departe, precum odinioara (în ipostaza negativă) îndepărtându-se de Creatorul său într-un sens mai activ, ba chiar de multe ori atitudinea sa egoistă și nestatornică s-a transformat într-o rezistență activă, fărădelege și rea. Felurilele calități prin care „fiul omului” este cunoscut, rezumă „căderea” sa, îndepărtarea de Dumnezeu.”

⁹ Conform CASEY, *The solution to the „Son of Man”*, 80.

¹⁰ O interpretare interesantă în ceea ce privește dialectica o putem regăsi la G. DALMAN, *Grammatik des jüdisch – palästinischen Aramäisch*, 1905, pp. 57-58, 96-99 și în VERMES, *Jesus in his jewish*, 85: „...este ortografierea *nash(a)* fără *aleph*-ul inițial (care ar fi fost discret chiar și în limba siriacă) o indicație definită a unui aspect tardiv? Două argumente militează în favoarea unui răspuns negativ. În primul rând, galileenii erau faimoși pentru pronunția greșită (sau non pronunțată) accentelor guturale. În al doilea rând, Evangheliile însele atestă neglijarea *aleph*-ului inițial, ele referindu-se la un om *Lazarus*. Astfel, forma *nasha* în locul formei *enasha* se află în mod paralel exact cu schimbarea reprezentată de *Lazar* în loc de *El'azar*. Iar scrierea evanghelică a lui Lazarus nu este o întâmplare stranie: Talmudul Palestinian înlocuiește în mod frecvent *Lazar* cu *El'azar* și *Li'ezer* cu *Eli'ezer*.”

În acest idiom, vorbitorul poate folosi termenul בר(א)נש(א) într-o propoziție care poate să aibă un nivel de înțelegere atât general cât și specific. Nivelul general de înțelegere variază vizibil în măsură dar și în semnificație, iar frazele care folosesc acest idiom pot fi destinate întregii ființe umane. Pe de altă parte, o persoană poate generaliza prin propria experiență, însă această generalizare poate fi falsă. De asemenea, nivelul general de înțelegere poate fi foarte important, dar poate să nu aibă nici o semnificație în fundalul aplicării la vorbitor. Referința intenționată, poate fi către vorbitor, sau către vorbitor și un grup de asociați, dar și spre o altă persoană evidențiată de context.

Această varietate masivă este importantă pentru evaluarea cuvintelor lui Iisus istoric, și nu în ultimul rând, din pricina ipotezelor contradictorii răspândite de bibliști.¹¹

2. Relația dintre Enoh și Mesia „Fiul Omului” (I Enoh 37-71)

Viziunile lui Enoh cu privire la „figura mesianică” reies din contextul suirii la cer a lui Enoh (I En. 39, 3-7). Însă faptul că „figura mesianică” din Parabole este o ființă cerească, nu este o mărturie destul de amplă pentru a susține ideea că acea „figură mesianică” ar fi de asemenea divină. Dar nici situația în care „figura mesianică” împărtășește funcții specifice împreună cu figura divină din Parabole, nu indică divinitatea „figurii mesianice”. Conform Parabolelor, la finalul scrierii unde Enoh este identificat cu „Fiului Omului”, „figura mesianică” este privită atât ca ființă umană cât și ca ființă cerească. Această „figură mesianică” este preexistentă în relație cu creația, de asemenea este asociată cu înțelepciunea, este purtătoare a dreptății și este asociată cu numele divin.¹²

¹¹ A se vedea și CASEY, *The solution to the „Son of Man”*, 314-315.

¹² A se compara cu JAMES A. WADDELL, *The Messiah*, T & T Clark, London, 2011, 49; de asemenea se poate observa afirmația făcută de L. ESLIE W. WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and Matthew*, T & T Clark, London, 2011, 3, care afirmă: „Prima parabolă (I En. 38-44) conține o viziune cu privire la locul de odihnă a dreptului împreună cu îngerii și sfinții (I En. 39). El vede o mulțime de îngeri, patru arhangheli înaintea Domnului Duhurilor (I En. 40). Secretele cosmologice sunt descoperite în (I En. 41, 43-44). Un fragment al poemului Înțelepciunii (I En. 42), afirmă în sens opus lui Sirah 24, că înțelepciunea este ascunsă pe pământ de nedreptate. A doua parabolă (I En. 45-57) este interesată de cei care neagă Numele Domnului Duhurilor. Ei nu vor sta nici în cer nici pe pământ, dar vor fi judecați când Cel Ales va sta pe tronul slavei (I En. 45). Fiul Omului este introdus cu o aluzie clară la Daniel 7, 13 (I En. 46), și rugăciunile celui drept se urcă la cer (I En. 47). Înțelepciunea este descoperită lui Enoh „turnată ca apa”, iar nu retrasă (I En. 48-49). Tema judecății este rostită din nou (I En. 50-51), mai multe secrete ale cerurilor sunt descoperite (I En. 52), iar Enoh vede pregătirea pedepsei pentru cei nelegiuiți (I En. 53-57). A treia parabolă (I En. 58-69) constă în misterele cosmologice, o viziune despre „capul zilelor”, o interpolare a activității lui Noe (I En. 65-67), și judecata îngerilor căzuți (I En. 68-69).”

Partea esențială a Parabolelor lui Enoh (I Enoh 37-70), prezintă un Mesia preexistent. Această „figură” combină atribuțiile și funcțiile aceluia „cineva ca fiul omului” din Daniel 7, 13, a lui Mesia davidic din Isaia 11 și Psalmul 2, a Slujitorului lui Dumnezeu din Isaia și a lui Yahve ca judecător eshatologic. Parabolele identifică explicit această „figură” ca fiind Mesia (I En. 48, 10; 52, 4). Dintr-un pasaj cu privire la slujitor, reiese titlul de „Cel Ales” (Isa. 42,1). Dumnezeu l-a ales și l-a ascuns în ceruri înainte de crearea lumii (I En. 48, 3, 6; 62, 7). La sfârșitul judecății, el va sta lângă tronul lui Dumnezeu în slavă și va face judecata pentru cei drepți împotriva îngerilor răsculați și a păcătoșilor, în special regi și conducători ai pământului.¹³

Epitetul „Fiului Omului” este identificat în mod cert cu „figura mesianică” în Cartea Parabolelor lui Enoh, deoarece apar o sumedenie de referiri cu privire la această imagine. Însă orice analiză a „figurii mesianice” din Parabole, trebuie privită în ideea înțelegerii acestui epitet. Fraza în sine nu este lipsită de ambiguități, uneori este folosită pentru a desemna „figura mesianică”, iar alteori se referă la o singură ființă umană (I En. 60, 10, unde Noe este identificat ca „Fiului Omului”, în același sens în care Iezechiel folosește această sintagmă), sau la plural, cu referire la ființe umane în general („fiii oamenilor”). Este interesant faptul că toate aceste referiri la ființele umane apar în general în tradiția timpurie despre „înțelepciune” redactată și în textele Parabolelor (42, 2), dar și în diferite tradiții despre veghetori (îngerii căzuți) (39,1; 69,6). De asemenea, este notabil faptul că „Fiului Omului” a fost ales de Domnul Duhurilor (46,3; 48,6), ceea ce dezvăluie o identificare a „Fiului Omului” cu „Cel Ales”.¹⁴

¹³ Conform DELBERT BURKETT, *The Son of Man Debate*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 98; de asemenea se poate compara cu LESLIE W. WALCK, *The Son of Man*, 51-52, care spune: „Am putut vedea că figura mesianică din Cartea Parabolelor este identificată explicit cu patriarhul Enoh. Identificarea adevărește o analiză mai detaliată. Așa cum a stabilit John J. Collins (Enoch and the Son of Man, 221): „cea mai intrigantă problemă în ce privește titlul Fiul Omului din Parabole, este indiscutabil relația cu Enoh.” Sunt 41 de referiri directe la Enoh în Parabole. Așa cum s-a punctat mai devreme, una din aceste referințe este identificarea explicită a lui Enoh cu Fiul Omului în I En. 71, 14, ce îl dezvăluie pe Enoh ca fiind figura mesianică. Această identificare a lui Enoh cu figura mesianică a ridicat întrebarea: Cum poate o ființă umană să fie un mesia divin preexistent? Cartea Parabolelor (sau cel puțin un scriitor ulterior al acesteia), încearcă să răspundă acestei întrebări la sfârșitul seriei de înălțări, în capitolele 70-71.”

¹⁴ A se compara cu JAMES A. WADDELL, *The Messiah*, 75; de asemenea 86, unde afirmă: „Identificarea lui Enoh cu Fiul Omului, în opinia mea, nu rezolvă tensiunea; ci doar scoate în evidență tensiunea, așa cum reiese din discuțiile exegetice recente, despre relația dintre I En. 71, 14 și resul textelor din Cartea Parabolelor. Tensiunea este rezolvată de Parabole într-un mod mai subtil. Cu privire la identificarea lui Enoh cu figura mesianică, Enoh trebuie să fie mai mult decât un destinatar al revelației, care descoperă altora înțelepciunea. Cartea Parabolelor încearcă să-l identifice pe Enoh cu mesia Fiul Omului mai palpabil, prin tentativa de a-l asocia pe omul Enoh cu înțelepciunea preexistentă. Boccaccini (GABRIELE BOCCACCINI, Finding a Place for the Parables of Enoch within Second Temple Jewish Literature, în GABRIELE BOCCACCINI, *Enoch and the Messiah Son of Man*, 277), argumentează: „Deși limbajul înțelepciunii probabil a influențat conceptul preexistenței și rolul Fiului Omului, în Parabole, nici Mesia și nici Enoh nu este identificat

Se pot observa patru funcții ale „figurii mesianice” în Cartea Parabolelor lui Enoh. În această reprezentare activează ca, revelator al tainelor înțelepciunii, apoi aduce izbăvire celor drepti dinaintea puterii împăraților nelegiuiți și acelor care asupresc casele comunității sale. „Fiului Omului” stă pe tronul slavei, întocmind judecata și aplicând pedeapsa, apoi exercitându-și autoritatea pentru a doborî pe împărați și pe cei puternici care îi asupresc pe cei drepti. Trebuie menționat faptul că în toate cărțile enohice precedente, Dumnezeu este Cel care întocmește judecata. Doar în Cartea Parabolelor, judecata lui Dumnezeu este delegată unei „figurii mesianice”, iar „Fiului Omului” este slăvit de toți cei ce locuiesc pe pământ.

Apar de asemenea diferite asemănări și deosebiri dintre „figura divină” și mesia, cu privire la natura și funcția lor. Însă conform Cărții Parabolelor, „figura mesianică” este atât ființă omenească identificată cu patriarhul Enoh dar și ființă cerească, pe de altă parte fiind preexistentă în raport cu creația. De asemenea este asociată cu înțelepciunea conform Parabolelor, Mesia fiind privit ca o ființă umană care a fost transformată într-o ființă cerească și preexistentă prin asocierea lui Enoh cu înțelepciunea cerească. „Figura mesianică” este prezența dreptății, și este conectată cu numele divin prin epitetul „numele Domnului Duhurilor”, de altfel îi este dat titlul-epitet „Fiului Omului”. El este un izbăvitor, un judecător, un slujitor ales, tănuit de unii, dar descoperit altora. Caracterul său este compus, pe deplin consonant cu Scriptura, așa cu se poate observa în varietatea de pasaje în care este remarcat de autor, de asemenea integrat să încurajeze și să consoleze pe cei drepti și pe cei aleși.¹⁵

3. Perspectiva dezvoltată în Daniel 7 și Iezechiel (Dan 7,13; Iez 3,37)

Unii exegeți sunt de părere că fragmentul „cineva ca fiul omului” este un simbol pentru „sfînții celui Preaînalt” deoarece „fiul omului” danielic și sfînții, primesc deopotrivă stăpînirea și împărăția veșnică (7, 14, 27). În plus, „cineva ca fiul omului” lipsește din tălmăcire, pe când sfînții sunt absenți în ce privește visul. Deși identitatea dintre „figura fiului omului” și sfînți este posibilă, nu poate fi dovedită în totalitate, devreme ce nu este făcută nici

cu înțelepciunea divină a lui Dumnezeu. Enoh divin este dregătorul și mesagerul înțelepciunii divine, nu întruparea ei”. Limbajul Cărții Parabolelor nu este o tentativă de oprire a înțelepciunii pentru a sălășlui între oamnei (42, 1-3). Este o încercare de slăvire a omului Enoh, care trebuie să iasă din trupul său și a cărui duh trebuie să se transforme (71, 11), pentru a putea obține în cele din urmă locuința cerească (care i-a aparținut de la început). Aceasta este partea opusă „întrupării”. Doar atunci, Enoh poate fi identificat cu figura mesianică, Fiul Omului (71, 14), și să-și însușească rolul de revelator al înțelepciunii.”

¹⁵ Conform JAMES A. WADDELL, *The Messiah*, 101-102; și L. ESLIE W. WALCK, *The Son of Man*, 164;

o corelație între „cineva ca fiul omului” și sfinți. De fapt, există unele diferențe între cele două figuri, sfinții, nu sunt înfățișați înaintea Celui Vechi de Zile, războiul nu este pornit înaintea „figurii fiului omului”, iar judecata nu este oferită spre folosul lui. Asemenea fiarelor, care sunt interpretate ca fiind împărați (7, 17) sau împărății (7, 23), în cel mai bun caz „cineva ca fiul omului” activează ca stăpânitor, reprezentant al sfinților Celui Preaînalt.¹⁶

Cât privește conceptul despre „fiară” în Dan. 7, se poate afirma că este unul complex și constă în primul rând în puterea spirituală, care inspiră în mod direct acțiuni îndreptate în mod direct împotriva lui Dumnezeu și a poporului său. Pe de altă parte, acțiunea regilor fiecărui regat, care își poartă intențiile tainice de suzeranitate, iar mai apoi statul care prin instituțiile și membrii săi, fac posibilă realizarea în timp și spațiu, a planului celest suprasolicitat. Dintre aceste trei componente, cea dintâi este nevăzutul ἄρχων, care în cele din urmă, este responsabil pentru acțiunile celor din subordinea lui.¹⁷

Burkett este de părere că „cineva ca fiul omului” din Daniel, a fost adesea interpretat ca fiind Mesia, un înger sau un simbol pentru poporul lui Dumnezeu. Deși viziunea însăși identifică această figură cu „poporul sfinților Celui Preaînalt” (Da. 7, 27; 7, 18, 22), interpreții iudei, apropiați timpului activității lui Iisus, au identificat figura ca fiind Mesia. Astfel, chiar dacă figura danielică în mod firesc l-a reprezentat pe Mesia sau nu, numeroși bibliști au văzut în expresia „fiul omului” din Evangheliile, ca referindu-se la această figură înțelesă în sens mesianic.¹⁸

¹⁶ A se vedea BENJAMIN E. REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man*, 31-32; de asemenea CHRYS C. CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 61, care spune: „Drept vorbind, este incorect să vorbim de Fiul Omului danielic ca fiind același cu fiul omului de la Iezechiel, sau cu ideea despre fiul omului găsită în Psalmi. În toate aparițiile vetero-testamentare, cu excepția Dan. 7, 13 și 10, 16, fiul omului este o ființă umană. Aici fiul omului nu este o ființă umană concretă, ci o figură în formă umană simbolizând o realitate non-umană. Aceasta este marcată de prepoziția כ (din Dan 7, 13 și de expresia כדמות („în asemănare cu”) din 10, 16. Această observație a produs unele consecințe. Interpretarea curentă a Fiului Omului din Dan. 7, 13 este un simbol pentru poporul credincios israelit deja înfrânt în acel stadiu. Dacă simbolul Fiului Omului se referă la ființe umane, atunci limbajul firesc ce trebuie folosit, este prezentarea fiului omului fără prepoziția כ. Dacă totuși simbolul se referă la ceva esențial diferit, este simplu de înțeles, de ce acest „cineva ca fiul omului” este folosit cu scopul de a-i aproxima caracterul.”

¹⁷ Se poate observa interpretarea lui CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 71, care spune: „Există deci o paralelă între ἄρχων și Fiul Omului în ceea ce privește puterea pe care fiecare o exercită în relație cu aceea pe care subordonații lor o exercită sau o vor exercita. Astfel, precum puterea nevăzutului ἄρχων este exercitată vizibil prin fiare/împărăție, asemenea puterea Fiului Omului își găsește expresia vizibilă în stăpânirea sfinților. Cu alte cuvinte, puterea împărătilor și puterea sfinților este delegată autoritar de ἄρχων și respectiv Fiul Omului. Acest paralelism cere prin propriile drepturi, distincția dintre Fiul Omului și sfinți sau „cei sfinți”, precum și acceptarea faptului că Fiul Omului împărtășește împreună cu sfinții, o relație similară precum respectiv ἄρχωντες o au cu împărățiile lor.”

¹⁸ Conform DELBERT BURKETT, *The Son of Man Debate*, 23; de asemenea o interpretare interesantă o putem întâmpina la ADELA YARBRO COLLINS și JOHN J. COLLINS, *Son of God*, Grand

În cartea lui Iezechiel, Dumnezeu se adresează profetului în diferite ocazii cu numele de „fiul omului” (*ben adam*). Unii interpreți au văzut în „fiul omului” din Iezechiel nu neapărat o slujire profetică, ci mai ales singurătatea omenească sau chiar o umanitatea ideală.¹⁹ De asemenea, se pot expune două puncte de vedere în ceea ce privește motivul pentru care Iezechiel este numit „Fiului Omului” sau mai exact „ben adam”. Întâi, de a-l învăța pe profet modestia, amintindu-i-se că deși are acele viziuni, totuși este fiul lui adam, fiind și el fiul lui *adamah*, care este pământ. Apoi a fost acțiunea de încurajare a profetului pentru a fi statornic împotriva puterilor netrupești, pentru binele omenirii, fiind în legătură cu profeții precedenți Isaia și Ieremia, care la rândul lor au fost încurajați înaintea începerii lucrării lor.

Este adevărat că uneori, titlul de „fiu al lui Adam” este uneori folosit pentru a descrie slăbiciunea și imperfecțiunea omului atunci când se desparte de Dumnezeu sau se diferențiază de El. De altfel apare și folosirea negativă a numelui în ce privește cuvintele lui Valaam și ale falșilor prieteni ai lui Iov. Însă aceste afirmații nu reprezintă teologia ebraică fundamentală, în care „Adam” sau „fiul lui Adam” sunt priviți ca ființe create ale lui Dumnezeu, după chipul Său și spre Slava Sa, destinate a fi după asemănarea Lui.²⁰

Teofania de la Iezechiel explică procesul prin care Daniel ca evreu, a putut descrie cea de a doua Ființă ca fiind „unul ca fiul omului”. Astfel, vizi-

Rapids, Cambridge, 2008, 78-79, care spune: „Cineva ca fiul omului” nu este un simbol corporativ, ci trebuie identificat cu arhanghelul Mihail, „prințul lui Israel” în capitolele 10-12. Sfinții sunt oștirile îngerești, iar „poporul celor sfinți” este poporul evreu, sau cel puțin aceia care sunt credincioși legământului. Imaginea mării tulburi și călătoria pe nori, de asemenea capul albit al Celui Vechi de Zile, este adaptarea unei vechi tradiții care derivă dintr-o origine pre-israelită, canaanită, și poate fi observată prin analogie cu miturile din Ugarit. Această imagine a fost întotdeauna asociată cu calitatea de împărat, de altfel împărații și împărățiile figurează proeminent în Daniel 7. Nu este de mirare că unii exegeți văd în Daniel 7 o transformare a mesianismului davidic...de asemenea văd în „cineva ca fiul omului” o identificare cu mesia.”

¹⁹ A se vedea și interpretarea lui RAMESH KATHRY, *The Authenticity of the Parable of the Wheat and the Tares and Its Interpretation*, Dissertation.com, 2000, 69, care afirmă: „Iezechiel este singurul profet din Vechiul Testament, a cărui parabolă sunt comparabile în cantitate și calitate cu cele ale lui Iisus. În afară de posibilele aluzii ale lui Iisus la Cartea lui Iezechiel, putem menționa paralela dintre viața și activitatea celor doi. Deoarece Iisus a fost recunoscut ca prooroc, nu ne miră prezența caracteristicilor profetice în învățătura lui Iisus, de asemenea asistența ostilă, suferința profetului, îndemnurile morale, amenințările judecării, promisiunile izbăvirii, și profețiile împotriva neamurilor.”

²⁰ A se vedea și CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 78, care spune: „Simbolismul lui Iezechiel a funcționat probabil ca prototip pentru Daniel. Oricum, viziunea lui Daniel implică două Ființe. Ființa supremă și tronul său sunt într-un mod puternic reminiscent al teofaniei lui Iezechiel, însă cea mai evidentă diferență este aceea că la Daniel Transcendentul este descris ca fiind „Cel Vechi de Zile”, pe când la Iezechiel descrierea lui Yahve pare a fi imaginea extrasă din descrierea celei de a doua Figuri din Daniel, (adică Fiul Omului). Circumlocuțiunea de la Iezechiel, aplicată firesc lui Yahve, nu poate fi doar transferată de Daniel la cealaltă figură fără vre-o modificare. Descrierea lui Yahve ca „Bătrân” („Cel Vechi de Zile”) a influențat în mod cert descrierea celei de a doua Ființe ca fiind „fiul unui om”. „Fiul omului” în mod firesc înseamnă o „ființă imanentă” mai mult decât „fiul unui om”.

nea politică a unui mesia davidic, trebuie să lase loc unei concepții total diferite despre „mesianism”, care să fie în perspectiva cărții privită ca întreg.

Concluzii

1. Fără îndoială temelia autentică a noțiunii „Fiului Omului” a fost expresia aramaica בר(א)נש(א), fiind termen general ce reprezintă ființa umană ca întreg ce poate fi folosit cu referire la toate experiențele umane fundamentale, inclusiv moartea.

2. Atât „fiu” cât și „om”, se referă la același fenomen ontologic, la aceeași entitate și prin urmare, „Fiului Omului” în mod virtual, nu este altceva decât „omul” sau „ființa umană”.

3. Conform Cărții Parabolelor lui Enoh, „figura mesianică” este atât ființă omenească identificată cu patriarhul Enoh dar și ființă cerească, pe de altă parte fiind preexistentă în raport cu creația, iar „Fiului Omului” ca prezență activă, apare de asemenea ca un izbăvitor, un judecător, un slujitor ales, tănuit de unii, dar descoperit altora.

4. Interpreții iudei, apropiați timpului activității lui Iisus, de asemenea și bibliștii contemporani au evaluat „figura fiului omului” din Dan 7,13 într-un sens mesianic.

RECEPTAREA BIBLIEI LUI ȘAGUNA ÎN BISERICA ORTODOXĂ

IONUȚ POP

ABSTRACT. Receiving the Bible of Șaguna in the Orthodox Church.

The interest for the word of God was and still is a major one, especially for Christians, by reason of the fact that mankind can obtain his soul redemption. When most of the believers, who represent the embodiment of the Church, are being deprived of their access to the revealed word, for different reasons, it's not only the chances for personal redemption that are being endangered but also the existence of the Church itself as an institution. Thus and so was the situation for the Orthodox Romanians from the region of Ardeal, and not only, in the beginning of the 19th century when they didn't have at hand a fair and satisfactory translation of the Bible in Romanian. Therefore, the Metropolitan Andrei Șaguna's endeavor of translating at re-editing the Holy Scripture in Romanian, so that every Romanian should understand it, by keeping nevertheless the orthodox spirituality and the Slavic-Greek character, represents the spirit of those times of national, spiritual and cultural emancipation for Romanians.

Andrei Șaguna s-a născut în Miskolc la 20 decembrie 1808, numit prin botez Anastasiu. Era al treilea copil al negustorului Naum, din familia Șaguna, strămutată în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea din înfloritoare așezare Grabova, de lângă vestitul oraș Moscopole, din cauza masacrelor la care Macedonia fusese supusă lui Ali Pașa din Ianina. Din Moscopole și din zona adiacentă au emigrat marile familii aromâne care au contribuit decisiv la cristalizarea activităților comerciale și bancare din Belgrad, Viena, Buda și Pesta și, în ultimă instanță, la renașterea sentimentului național românesc din Austro-Ungaria și Transilvania. Familiile Șaguna, Sina, Ucuta, Darvari, Caracaș, Mocioni, Gojdu etc. au adus contribuții majore

atât pentru cultura și civilizația popoarelor în mijlocul cărora s-au stabilit, cât și ideii naționale române.¹

În 1823 Șaguna a părăsit pentru totdeauna orașul natal Miskolc și s-a mutat la Pesta pentru a locui cu familia *Grabovszky*. A urmat gimnaziul catolic superior la piariști, pe care l-a absolvit în 1826, fiind al șaptesprezecelea într-o clasă de 103 elevi, obținând aprecieri deosebite pentru rezultatele la „teologie”, se înțelege romano-catolică, precum și „limba maghiară”. Diploma îl prezenta ca fiind de naționalitate maghiară și religie catolică². În realitate, devotamentul său atât pentru ortodoxie, cât și pentru tradițiile naționale ale familiei sale a rămas ferm în ciuda instruirii sale intense în teologia romano-catolică și a folosirii constante a limbii maghiare.

Acasă, mama lui s-a ocupat de formarea sa religioasă și, neutralizând efectele instrucției formale în catolicism, l-a învățat să respecte învățăturile morale ale ortodoxiei și a aprofundat aprecierea lui pentru frumusețea ei liturgică. Copiii Anastasiei Șaguna au primit educație catolică, dar fiind împreună cu ei, mama lor a știut să exercite asupra educației o influență statornică și mult mai hotărâtoare decât catolicii. Mitropolitul Șaguna își aducea aminte și la bătrânețe cu drag și cu recunoștință, cum în vârsta copilăriei, când frecventa școala catolică din Miskolc, mama sa îl învăța acasă rugăciunile străbune și cum îl trimitea duminica și în zile de sărbători cu prescuri la biserica ortodoxă pentru ridicarea căreia au jertfit amândoi bunicii lui, atât Evreta Șaguna, cât și Anastasiu Mihail Muciu.³

Tânărul Anastasiu, după terminarea studiilor gimnaziale, a făcut și el pasul însemnat pe care-l făcuseră și fratele său Evreta și sora sa Ecaterina. La 9 zile după ce a împlinit vârsta legală de 18 ani s-a întors și el în sânul Bisericii strămoșești, dând o declarație foarte categorică, în care spune că, studiind cu succes eminent în gimnaziile catolice din Miskolc și Pesta și ocupându-se în mod sânguincios cu studiul religiei romano-catolice, cu toate acestea, convingerea sa intimă îl îndeamnă să urmeze sfintele precepte ale Bisericii Ortodoxe. El va înainta o cerere Locotenenței Regale din Ungaria în care cere permisiunea de a se reîntoarce la Biserica Ortodoxă, pentru a-și păstra credința strămoșească. După multe târăgănări și diferite piedici, prin decretul regesc din 2 septembrie 1828 i se va aproba cererea ca să revină la religia mamei sale. O comisie formată ad-hoc îl provoacă să explice. Șaguna a răspuns simplu și fără posibilități de replică: „*vreau să pot trăi și muri în religia în care m-am născut*”.⁴

¹ Keith Kitchins, *Ortodoxie și naționalitate – Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846-1873*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 31.

² *Ibidem*

³ Dr. Ioan Lupaș, *Anastasia Șaguna – viața unei mame credincioase*, Tiparul Tipografiei Arhiepiscopale, Sibiu, 1943, p. 38.

⁴ Eugen Todoran, „*Documente istorice. Acte privitoare la întoarcerea lui Anastasiu Șaguna în sânul Bisericii strămoșești*”, în *Transilvania*, 1910, nr. 6, p. 455.

În anul 1829, Șaguna termină studiile de Filosofie și Drept de la Universitatea din Pesta. Trebuia să se decidă asupra unei cariere. Inteligența și rafinamentul său, îmbinate cu sprijinul financiar din partea unchiului mamei sale, îi deschideau nenumărate posibilități; viața de negustor era alegerea evidentă. Spre surprinderea multor prieteni, el s-a hotărât să devină preot. Ani mai târziu, când era întrebat despre hotărârea sa, Șaguna răspundea invariabil că, dacă s-ar fi născut de o sută de ori, de o sută de ori ar fi devenit preot⁵. Respectul pentru ortodoxie și o puternică credință în misiunea spirituală a clerului au cântărit în mod evident mai mult decât avantajele materiale oferite de o carieră reușită în afaceri.

Sentimentul misiunii sociale al lui Șaguna era foarte dezvoltat. În timpul celor șase ani petrecuți în casa familiei Grabovszky din Pesta (din 1823 până în 1829), unde s-a alăturat cu entuziasm societății cosmopolite, a venit în contact cu noile și viguroasele curente sociale și culturale.

În prim-plan se aflau acele idei care treziseră conștiința națională a intelectualilor aromâni și i-a îndemnat să cerceteze tradițiile lor istorice și lingvistice. Ei datorau o mare parte din inspirația lor scrierilor istoricilor și filologilor români din Transilvania, mai ales lui *Samuil Micu*, *Gheorghe Șincai*, *Petru Maior*. Toți cei trei învățați transilvăneni au trăit la Buda și Pesta la începutul secolului, fiind editori și cenzori de cărți românești publicate în Tipografia Universității din Buda.

Negustorii aromâni din Pesta au acordat din toată inima sprijinul moral și financiar pentru renașterea culturală și pentru editarea cărților. Niciunul n-a fost mai generos decât Anastasie Grabovszky. El s-a abonat la toate publicațiile noi în domeniul istoriei și limbii române și aromâne.⁶

Locul de întâlnire a intelectualilor, a membrilor coloniei aromâne din Pesta și a studenților români era casa aromânului Anastasie Grabovszky. Atât el, cât și soția sa au activat în viața socială a comunității lor: el, ca îndrumător al diferitelor eforturi de a obține egalitate pentru aromâni în conducerea Bisericii Ortodoxe „Greco-Valahe” din Pesta, iar soția sa, ca președintă a *Societății Femeilor Macedo-Române din Pesta*, care a fost organizată în 1815, în primul rând pentru promovarea educației în limba maternă. Mai mult, casa lor a devenit locul preferat de întâlnire al românilor din toate părțile monarhiei habsburgice, precum și din principatele Moldovei și Țării Românești. Între cei care le-au fost oaspeți s-au numărat *Petru Maior*, *Damaschin Bojincă*, istoric din Banat și *membri ai familiei Golescu*, care vor avea mai apoi rol proeminent în revoluția de la 1848 din Țara Românească. Ei n-au făcut nicio distincție între aromâni și cei-

⁵Nicolae Popea, *Archiepiscopul și Metropolitul Andreiu Baron de Șaguna*, Sibiu, 1879, p. 22.

⁶Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 32-34.

lalți români, ci i-au tratat pe toți ca membri ai aceleiași națiuni, indiferent de granițele politice.⁷

După terminarea studiilor teologice, Șaguna a fost chemat de mitropolitul sârb *Ștefan Stratimirovici*, profesor de teologie la Carloviț. La 1 noiembrie 1833 a intrat în monahism, la mănăstirea Hopovo, primind numele *Andrei* și fiind hirotonit ierodiacon. Între anii 1834-1838 a trecut prin toate treptele ierarhice, până la cea de preot, și cele onorifice, până la protosinghel. În anul 1842 a devenit arhimandrit la mănăstirea Hopovo, urmând ca în anul 1845 să fie numit egumen la mănăstirea Covil. A activat ca profesor la seminarele teologice din Vârșeț și Carloviț, fiind și secretar al consistoriilor celor două eparhii. În 1846, mitropolitul Carlovițului, *Iosif Raiacici*, îl recomandă cancelarului Iosika de la Viena pentru înalta demnitate de vicar al eparhiei vacante de la Sibiu. În 1847 a fost ales episcop, hirotonit în aprilie 1848 la Carloviț. Din 1864 a devenit mitropolitul Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania și Ungaria.⁸

Andrei Șaguna avea mare recunoștință față de mama sa, în repetate rânduri spunea cu adâncă admirație: „*Mamei mele îi datorez dragostea de Dumnezeu și credința ortodoxă, drumul meu în viață (chemarea la Sf. Preoție) și duhul de jertfă care m-a călăuzit în toată opera mea*”⁹. Anastasia Șaguna a trecut la cele veșnice în ianuarie 1836, la vârsta de 51 de ani, iar în ziua de 17 ianuarie 1836 a fost înmormântată de cunoscutul preot-scriitor *Ioan Teodorovici* în cimitirul Kerepesi din Pesta, în cripta familiei Grabovszky, unde peste câțiva ani se sălășluiră și rămășițele pământești ale copiilor săi, Evreta și Ecaterina.

După reînființarea Mitropoliei Ortodoxe Române din Ardeal și Ungaria, în senatul României s-au rostit frumoase cuvinte de apreciere și recunoaștere a meritelor lui Șaguna: „*Acel Șaguna, acel episcop astăzi mitropolit, strălucește ca un luceafăr al ortodoxiei, care a câștigat națiunii sale de peste Carpați dreptul, după care am vărsat lacrimi secole întregi, și care, în fine, a câștigat pe cel mai mare dintre toate, autonomia bisericii române de acolo. Toate acestea prin activitatea sa, prin pietatea sa, și învățătura clerului și a poporului, pe care îl păstorește cu cuvântul înțelepciunii*”¹⁰.

Cu alegerea sa ca membru de onoare al Academiei Române (1871), Andrei Șaguna își vedea încheiată opera pentru care luptase o viață. La 16 iunie 1873, mitropolitul, împăcat cu sine, îl chema la el pe vicarul Nicolae

⁷ *Ibidem*, p. 34-35.

⁸ *Ibidem*, p. 36.

⁹ Dr. Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 41.

¹⁰ Idem, „*Mitropolitul Șaguna ca restaurator și legislator al bisericii ortodoxe române*” în *Revista Teologică*, vol. XX, nr. 6-7, 1993, p. 14

Popea și, înainte de a muri la orele 6 dimineața, îi spuse: „Cu mine e gata, Nicolae! Ce va vrea Dumnezeu! Toate sunt în ordine. Fiți pe pace, aveți-vă bine, nu vă sfădiți!”¹¹ A murit întristat de neputința românilor de a fi într-o simțire, o voință și un gând, de aceea ultimul său cuvânt, testamentar, a fost: *Trăiți în pace, nu vă învrăjbiți.*

Programul editorial al mitropolitului Andrei Șaguna

Vasta activitate pastorală și administrativă a mitropolitului Andrei Șaguna în Ardeal, a fost foarte frumos armonizată cu o prolifică activitate editorială. Interesul mitropolitului pentru cărți și, în special pentru cele în limba poporului (română), a fost un mijloc de renaștere națională și spirituală. Mărturie a acestui lucru stau chiar spusele ierarhului din prefața Bibliei editată în anul 1858: „cetirea Sf. Scripturi e de trebuință Bisericei, va să zică preoțimei, ca să știe păstorii cu bun spor pe creștini cătră viața de veci; iar creștinilor este de trebuință ca să știe în ce cred și cum să creadă ca să mântuiască sufletele sale”¹², și corespondența asiduă cu protopopii ardeleni în vederea transmiterii acestei traduceri către toți preoții.¹³

Biblia lui Șaguna a văzut lumina zilei la Rusaliile anului 1858. La alcătuirea textului, Șaguna a folosit Septuaginta, ediția din 1843 de la Atena, Noul Testament de la Bălgrad, Biblia de la București, Petersburg, Buzău. Limba Bibliei este frumoasă, textul bine redat. Spre scopul acesta, Șaguna „a vegheat din carte în carte, din cap în cap, din cuvânt în cuvânt”¹⁴, iar în alegerea ilustrațiilor a recurs la operele celor mai distinși artiști ai vremii, pentru ca în toate privințele Biblia din Sibiu să constituie „un triumf al Tipografiei Diecezane”¹⁵.

Dorința mitropolitului de a retraduce Sfânta Scriptură în limba română a fost speculată destul de mult. Unii spun că ar fi dorit să înlocuiască traducerea Bibliei de la Blaj, față de care avea serioase reticente, mai ales datorită intervențiilor făcute de episcopul unit Ioan Bob în text.¹⁶ Alte păreri se îndreaptă spre nemulțumirea mitropolitului Șaguna față de Biblia de la

¹¹ Corneliu Albu, *Lumina din trecut. Aspecte din lupta Transilvaniei pentru independență și unitate națională*, București, 1992, p. 186.

¹² Andrei Șaguna, *Cuvinte folosite despre Sfânta Scriptură*, prefață la Biblia tipărită la Sibiu, 1856-1858, p. XX capitolul V, paragraful 4.

¹³ Andrei Șaguna, *Correspondența*, vol. II, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocean, Gabriel-Viorel Gârdan, Ioan-Vasile Leb, Beatrice Dobozi, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2008, p. 56.

¹⁴ „Cuvinte folosite despre Sfânta Scriptură” ... p. VI,

¹⁵ „Telegraful Român”, Sibiu, 1856, nr. 1, ianuarie, p.1 apud *Studiul Vechiului Testament – manual pentru facultățile de teologie*, coord. Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

¹⁶ Ovidiu Moceanu, *Teologie și filologie; Andrei Șaguna vs. Ion Heliade Rădulescu*, Ed. Paralela 45, 2003, p. 20.

Buzău, tradusă asemenea celei de la Petersburg, nu după textul Septuagintei, ci după traducerea latină, Vulgata.¹⁷ Un alt motiv al dorinței mitropolitului Șaguna de a traduce Biblia, destul de des amintit și pe alocuri supradimensionat, este legat de încercarea scriitorului Ion Heliade-Rădulescu de a face o traducere „modernă” a textului Biblic. Acesta voia să introducă o limbă românească inovatoare, nouă și foarte latinizată, însă fără să aibă în vedere normele de credință și spiritualitate ortodoxe, după cum subliniază însuși Andrei Șaguna: „*Acest mirean (n.a Heliade) nu știe legea creștinească pentru că dacă o ar ști nu s-ar fi apucat de un lucru, pe care îl oprește legea creștinească. [...] este plin de gânduri rătăcite și scâlciate, și este îmbătat de fudulia fantaziilor sofistice...*”¹⁸

Lăsând în urmă toate aceste speculații și încercând să înțelegem raționamentul mitropolitului în demersul său de traducător, putem evidenția câteva direcții clare în intenția sa.

Știm că în perioada în care a locuit în casa unchiului său a avut ocazia de a-i întâlni pe mulți dintre intelectualii români, care studiau la Pesta și care cu siguranță i-au insuflat tânărului Anastasiu Șaguna dorința și ideile naționaliste românești. De remarcat este faptul, că predominau ideile de manifestare a românismului, în special prin biserică și școală, și toate acestea promovând limba română. O altă perioadă ce l-ar fi putut influența pe Andrei Șaguna a fost cea petrecută la sârbi, ca profesor seminarial și consilier la mitropolie. Biserica Ortodoxă Sârbă avea la acea dată o traducere a Sfintei Scripturi destul de bună și toate cărțile cultice erau scrise în limba poporului.¹⁹ Intuind necesitățile poporului român, mitropolitul Andrei Șaguna a fost convins, că numai prin ridicarea și întărirea sentimentului religios se poate dezvolta și sentimentul național, iar cel mai bun mod de a face acest lucru era prin Biserică și școală. Acesta a fost motivul pentru care Șaguna a respins pe de o parte limbajul inovator al „latiniștilor” și a militat pentru promovarea limbii române populare, înțeleasă de popor, fără multe regionalisme și neologisme. Luptând împotriva traducerii lui Heliade, Șaguna a luptat împotriva unui limbaj „imposibil” pentru omul de rând. Mesajul Scripturii, așa cum afirmă în introducerea ediției din 1858, trebuia înțeles de toți, preoți și credincioși deopotrivă. Înțelegând toți adevărurile de credință, spiritualitatea ortodoxă avea să devină un bun comun, un liant ce urma să lege și sentimentul național. În prefața Enchiridionului, Șaguna afirmă că „*limba în care au să fie vestite adevărurile și învățăturile cre-*

¹⁷ Andrei Șaguna, *Correspondența*, vol. I/2, ediție, note și studiu introductiv de Nicolae Bocșan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gărdan, Bogdan Ivanov, Vasa Lupulovici și Ioan Herbil, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, p. 225.

¹⁸ Ovidiu Moceanu, *op. cit.* p. 90

¹⁹ Prof. Aurel Crăciunescu, *Mitropolitul Andrei și Sf. Scriptură*, în *Revista Teologică*, vol. III, nr. 9-10, 1909, p. 442.

dinței creștine, are să fie limba vie a poporului respectiv.”²⁰ Astfel, putem concluziona faptul că traducerea Sfintei Scripturi de către Andrei Șaguna a fost mai mult decât o năzuință spirituală, a fost o modalitate de a renaște și de a întreține sentimentul național românesc, legându-l de credința ortodoxă strămoșească.

Anunțarea noii ediții a *Bibliei* s-a făcut în principal prin *Telegraful Român* și a început încă din 1856, anul în care s-a pornit traducerea. Astfel că, în numărul 7 din 25 ianuarie 1856 se face vestirea despre pornirea lucrului de a se da la lumină o nouă ediție a Sfintei Scripturi. Anunțul acoperă toată pagina întâi a ziarului și este intitulat: „*Provocare la Premunerația Sfintei Scripturi ce se tipărește în Tipografia diețezană la Sibiu*”. În concret, se făcea apel la o subscripție, prin care clerul și credincioșii erau chemați să sprijine această importantă lucrare ce tocmai începuse.²¹ Redacția tipografiei dădea asigurarea că *Biblia* se va tipări pe hârtie „aleasă și bună” și că va fi înfrumusețată cu peste 100 de ilustrații, iar „tipariul va fi așisderea frumos”.²²

Peste doi ani, adică în 1858, tot în *Telegraful Român*, nr. 20/15 mai, se va publica un anunț prin care se va înștiința faptul că *Biblia* a ieșit de sub „teasc” și că se va trimite prenumerațiilor exemplare nelegate pentru suma de 26 de florini, iar după Rusalii va ieși din tipar și versiunea legată, care va costa 30 de florini.²³ Promovarea noii ediții a Sfintei Scripturi nu se va încheia aici. În următorul număr, 21/22 mai 1858, anunțul se va repeta, cu o mențiune suplimentară, ce relevă greutatea și importanța acestui demers editorial: „*tipografia, credincioasă chemării sale cei curate și mântuitoare, nu a desperat ci și-au încordat toate puterile cele crude încă spre acea întreprindere măreață. După lucru energios mai de doi ani de zile poate eși astăzi cu fața veselă înaintea Creștinimei noastre și ai vesti că Biblia întreagă, ilustrată cu 94 de icoane, au ieșit de sub teasc.*”²⁴ Acest număr a mai publicat pe lângă anunțul redat mai sus și un amplu studiu intitulat „*O privire la Biblie*”, semnat de ilustrul predicator și profesor Pr. Zaharia Boiu, care laudă pe de o parte osteneala celor ce au lucrat la acest „*monument de religieune și cultură*”, iar pe de altă parte îi încredințează pe viitorii cititori de faptul că: „*[Biblia n.a.] este dar și floare a vieței noastre religioase și să o îmbrățișăm cu acea căldură adevărată cu carea ni se dă și carea o cere sfințenia ei.*”²⁵

²⁰ *Ibidem*, p. 444.

²¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Biblia Mitropolitului Andrei Șaguna – 150 de la apariție*, în *Telegraful Român*, nr. 9-12/1 și 5 martie 2008, p. 3.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Pr. Zaharia Boiu, *O privire la Biblie*, *Telegraful Român*, nr. 25/19 iunie 1858, p. 98 apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *op. cit.* p. 3.

Biblia lui Șaguna - prezentare

Activitatea pastorală a lui Șaguna a fost una prolifică, dându-i ierarhului ardelean ocazia să vadă și să înțeleagă foarte bine necesitățile clerului și ale credincioșilor români din Transilvania. Astfel că Șaguna și-a dat seama cât de importantă era creșterea culturală și spirituală a oamenilor și cât de necesar era ca acest avânt să se realizeze în conformitate cu Sfânta Scriptură. Faptul că mitropolitul era un adept al percepțelor scripturistice și că se folosea frecvent de citate biblice pentru a-și susține ideile, o vedem din cuvântările ocazionale sau oficiale. Astfel, într-un cuvânt rostit la Turda, în 2 decembrie 1847, cu puțin timp înainte de a fi ales episcop, Șaguna le spunea preoților: „Însă, ca noi să putem deslega problema noastră cu un rezultat bun matematic, recunosc și mărturisesc că ar fi de lipsă, ca lăsându-ne de interesele personale, și având înaintea ochilor sfințenia dilei de astăzi, precum și binele abscesc, să cugetăm și să urmăm poruncei celei împărătești, și cuprinsul înduratăului decret, care acum ni s-a publicat, și așa pentru mai sigură deslegare a problemei noastre, ve rog eu pe binecuvîntenii voastre întru Domnul ca cu vrednicie să umblăm după chemarea cu care suntem chemați, cu totă smerenia și cu blândețe [Ef. 4, 1-6] iar peste toate acestea să avem dragoste [Col. 3, 14-15].”²⁶ Se poate observa astfel ideea centrală a lui Șaguna, de a-i determina pe ascultători să urmeze principiilor scripturistice înaintea celor personale. Astfel de îndemnuri dădea mitropolitul ori de câte ori avea ocazia, conștient fiind de faptul că există un minus cultural mare printre românii transilvăneni. Mai mult, Șaguna a putut observa, în cadrul acestor vizite pastorale, că puțini dintre preoți și foarte puțini dintre credincioși aveau o Biblie în limba română, și acelea care existau erau într-o stare foarte proastă.²⁷ În acea perioadă erau în circulație printre credincioșii din Ardeal și Ungaria, câteva ediții românești ale Sfintei Scripturi, dintre care amintim:

Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și aceii noauă, toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțelesul limbii românești... de Samuil Micu-Klein, apărută în 1795 în tipografia unită de la Blaj;

Noul Testament și Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și a ceii Noao apărute cu binecuvântarea sinodului diregent prin mijlocirea mitropolitului Gavriil Bănulescu-Bodoni (1746-1821) la Sankt Petersburg în 1817 și 1819 în ramura basarabeană a Societății Biblice Rusești;

Noul Testament apărut în 1838 și 1846 la Smyrna cu colaborarea agentului pentru Imperiul Otoman, Benjamin Barker, cu binecuvântarea episco-

²⁶ Johann Schneider, *Ecleziologia ortganică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 140.

²⁷ Keith Kitchins, *op. cit.* p. 295.

pilor munteni Neofit, Ilarie și Chesarie, și care era difuzat prin Societatea Biblică Britanică și în Imperiul Habsburgic.²⁸

La această situație se adaugă faptul că majoritatea populației românești din mediul rural era analfabetă. În 1881 doar 10% puteau scrie și citi în limba română, iar la această mică redresare a contribuit, pe drept cuvânt, și Șaguna prin prolifică activitate editorială. Putem afirma că, prin înființarea tipografiei arhidiecezane la Sibiu, Șaguna dorea, în primul rând, editarea unei *Biblie* în limba română, dovadă că nici nu a așteptat mult timp după alegerea ca episcop al Ardealului ca să pornească acest demers. În cele din urmă, în 1858 de Rusalii a văzut lumina tiparului *Biblia de la Sibiu*, în limba română cu caractere chirilice și peste 94 de ilustrații.

Ca volum, noua ediție a *Bibliei* însuma 1081 de pagini, din care 920 erau alocate Vechiului Testament și 240 Noului Testament. Textul propriu-zis al *Bibliei* este precedat de un amplu studiu introductiv scris de „*Andrieu din mila lui Dumnezeu Episcop al Bisericei greco-reseritene Ortodoxe în marele Principat al Ardealului...*” intitulat „*Cunoștințe folositoare despre Sfânta Scriptură*” și care este primul tratat isagogic scris în limba română.²⁹

Această introducere este împărțită în șase capitole, după cum urmează:

„*Despre Începătoriul și cuprinsul Sfintei Scripturi*” – sub forma unor întrebări și răspunsuri sunt abordate aspecte precum: Autorul divin al Scripturii (Duhul Sfânt); autorii umani cunoscuți sau necunoscuți; numărul și împărțirea cărților canonice ale Vechiului și Noului Testament; cărțile necanonice și apocrife.

„*Despre întoarcerea Sfintei Scripturi în limbile popoarelor creștine*” – sunt trecute în revistă principalele traduceri ale Sfintei Scripturi de-a lungul istoriei, care, în opinia lui Șaguna, sunt importante. Astfel, el amintește în primul rând de *Septuaginta*, făcută în Alexandria Egiptului, și mai apoi alte câteva traduceri ale *Bibliei* în limba greacă de o mai mică importanță. Mitropolitul nu amintește alte traduceri ale Sfintei Scripturi, ca de exemplu cele facute în limba siriană, coptă, armeană, georgiană sau gruzină, menționând faptul că: „*pentru Biserica noastră Ortodoxă Răsăriteană, Septuaginta este socotită ca cea mai bună și mai autentică*” și ca atare la ea s-a făcut apel pentru traducerea *Bibliei* la alte popoare.³⁰ În continuare sunt amintite traducерile românești ale textului sfânt, începând cu *Noul Testament de la Bălgrad* (Alba Iulia) din 1648 și *Biblia de la București* a lui Șerban Cantacuzino din 1688. Acestea sunt, în viziunea lui Șaguna, „*izvoare care au izvorât întâia*

²⁸ Johann Schneider, *op. cit.*, p. 141.

²⁹ „*Cuvinte folositoare despre Sfânta Scriptură*”... p. III.

³⁰ *Ibidem*, p. V.

dată apa vieții vecinice pentru neamul acesta”³¹. Acestor traduceri, potrivit mitropolitului Șaguna, poporul român le datorează deșteptarea din „*barbaria veacurilor, împretenirea lui mai îndeaproape cu Legea lui Dumnezeu, propășirea lui către lumina cea blândă a țivilizației și a culturei*.”³² Pe lângă evidențierea rolului providențial al acestor traduceri, Șaguna ține să le mulțumească celor ce s-au ostenit cu realizarea lor, pentru că au trasformat limba română într-un „*monument nepieritor al neamului și a vieții bisericești*.”³³ În continuare, Șaguna redă integral precuvântările acestor două ediții ale traducerilor românești, iar mai apoi face pomenirea altor trei ediții ale Sfintei Scripturi în limba română, pe care le-a folosit în această ediție:

Biblia întregă tipărită de Societatea Britanică la Sankt Petersburg, în 1819;

Noul Testament tipărit la Smyrna, la 1833;

Biblia întregă, tipărită la Buzău, în anul 1854.

Precum vedem, Șaguna omite *Biblia de la Blaj*³⁴ din 1795, omisiune care a fost taxată cu asprime într-un studiu realizat în anul 2000, cu ocazia retipăririi Bibliei de la Blaj. Adevărul este că mitropolitul era conștient de faptul că *Biblia de la Blaj* nu era un etalon al traducerilor românești a Sfintei Scripturi din mai multe motive. Unul ar fi acela, că traducerea lui Samuil Micu s-a folosit de traduceri anterioare, și anume *Noul Testament* al mitropolitului Simeon Ștefan și de *Biblia de la București*. Astfel, Șaguna merge la traduceri primare și nu se oprește la *Biblia de la Blaj*. Pe de altă parte, se știe faptul că Samuil Micu s-a folosit în traducerea lui de textul latin al *Bibliei, Vulgata*, pe când Șaguna mărturisește, după cum am menționat mai sus, faptul că singura traducere autentică a Bisericii Ortodoxe este *Septuaginta*. Astfel, vedem datorită căror considerente mitropolitul Șaguna nu a luat în calcul *Biblia de la Blaj*, iar acuzele aduse în studiile ediției jubiliare a Bibliei de la Blaj din anul 2000, la adresa mitropolitului Andrei Șaguna, prin care este acuzat că a plagiat textul Bibliei de la Blaj fără să-l menționeze, sunt false, deoarece Șaguna chiar nu a folosit această versiune.³⁵

„*Scriptura este cuvântul adevărat al lui Dumnezeu*” este titlul părții a treia din introducere. Aici Șaguna aduce argumente interne și patristice în favoarea inspirației Scripturii, întărind valoarea ei mântuitoare.

Partea a IV-a se intitulează „*Despre puterea cea din lăuntru a Sfintei Scripturi*” și evidențiază binefacerile și transformările pe care Sfânta Scriptură

³¹ *Ibidem*, p. VI.

³² *Ibidem*, p. VI.

³³ *Ibidem*, p. VII.

³⁴ În scrisoarea din 18 ianuarie 1859, Șaguna îl roagă pe episcopul Filotei, editorul Bibliei de la Buzău, să îndepărteze la următoarele tipare introducerea Bibliei de la Blaj, reproducă în prima ediție a *Bibliei de la Buzău*. *conf.* Andrei Șaguna, *Correspondența* vol. I/1, p. 237.

³⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *op. cit.* p. 3.

le aduce în viața oamenilor care citesc și aprofundează și mai ales pun în practică îndemnul Bibliei.

Despre „*Trebuința Sfintei Scripturi*” se vorbește în partea a V-a a precuvântării lui Șaguna, arătându-se că „*cetirea Sf. Scripturi e de trebuință Bisericeii, va să zică preoțimei, ca să știe păstorii cu bun spor pe creștini cătră viața de veci; iar creștinilor este de trebuință ca să știe în ce cred și cum să creadă ca să mântuiască sufletele sale*”³⁶.

Cea de-a VI-a parte, și ultima, se numește „*Încheiere*” și aici Șaguna ține să sublinieze faptul că românii sunt bucuroși de faptul că s-au putut bucura timp de 200 de ani de Cuvântul lui Dumnezeu tradus în limba lor, și le mulțumește (iar) celor care s-au ostenit cu această misiune, ce a ținut vie conștiința „*de neam și simțire*.”³⁷

După această extinsă parte de introducere urmează textul propriu-zis al celor două Testamente care este așezat în pagină pe două coloane. Spre deosebire de celelalte ediții ale Sfintei Scripturi, *Biblia* lui Șaguna este ilustrată cu 94 de gravuri luate toate din *Biblia ilustrată Allioli*, adică dintr-o Biblie catolică germană contemporană³⁸, fapt ce arată deschiderea lui Șaguna spre inovator, evidențiind rolul pedagogic al reprezentărilor grafice pentru cei neștiutori de carte. De menționat este faptul că, prin folosirea acestor ilustrații în stil „nazarinean”, oricât de neobișnuit ar arăta ele într-o Biblie ortodoxă, făceau ca lectura să fie intuitivă, fără să fie înțelese în spirit iconografic ortodox.³⁹ Dovadă că aceste ilustrații nu au fost dăunătoare textului, o arată și faptul că ele sunt folosite și astăzi în editarea manualelor școlare⁴⁰ și a Micii Biblii, cu binecuvântarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

În privința tiparului, se observă un progres real față de edițiile biblice anterioare. Fiecare pagină oferă cititorului un câmp grafic atrăgător, care scoate în evidență textul foarte lizibil așezat liniar, ceea ce-l face ușor de citit.

În ceea ce privește grafia ediției din 1858 de la Sibiu, ea a fost redată cu caractere chirilice. Cu toate că alfabetul latin era deja în uz sau în curs de introducere în Ardeal, mai ales în Brașov și Blaj, foarte puțini bărbați știutori de carte⁴¹ puteau citi texte românești cu caractere latine. Astfel, prin menținerea grafiei chirilice, Șaguna a urmărit un demers pastoral, făcând

³⁶ „*Cuvinte folositoare despre Sfânta Scriptură*”... p. XX.

³⁷ *Ibidem*, p. XX.

³⁸ Conform lui Johann Schneider, *op. cit.* p. 147, Keith Hitchins atribuie eronat ilustrațiile din *Biblia* lui Șaguna pictorului Gustave Doré, cf. *Ortodoxie și naționalitate*, *ed. cit.* p. 295 deoarece prima biblie ilustrată de Gustave Doré a apărut în Franța în 1862, la Tours, iar în limba germană abia în 1869.

³⁹ Johann Schneider, *op. cit.*, p. 148.

⁴⁰ Cf. Pr. Prof. Nicolae Ciudin, *Studiul Vechiului Testament*, Manual pentru Seminariile Ortodoxe, Ed. IBMBOR, București, 2002.

⁴¹ În acea perioadă procentul de analfabetism în rândul femeilor era de aproape 100%.

textul noii ediții mai ușor de receptat. Pe lângă aceasta, probabil că mitropolitul nu voia, în mod explicit, să producă o ruptură cu tradiția bisericească, literară și culturală, ci o înnoire a acesteia în duhul Scripturii. Introducerea alfabetului latin ar fi însemnat o astfel de ruptură cu o tradiție literară ce dura deja de sute de ani.⁴² Acest demers al lui Șaguna a fost influențat, probabil, și de scriitorul german Johann Gottfried Herder, care promovase prin curentul literar *Sturm und Drang* teoria naționalistă, regăsită și în ideile revoluției pașoptiste, și în special la reprezentanții *Școlii Ardelene*, potrivit căreia națiunea este o structură organică, dotată cu legi clare, ce o face să evolueze în sine și prin sine, evidențiindu-se de celelalte națiuni.⁴³ Astfel se respinge curentul iluminist, cu avânt în Europa acelei perioade, ce milita, într-o oarecare măsură, pentru impunerea unor valori universale, în filosofie, lingvistică și știință.

Cert este faptul că *Biblia de la Sibiu* din 1858 și *Noul Testament* din 1867, editat tot de Șaguna, au fost singura bază pentru următoarele secole, prin care ortodocșii din Ardeal și Ungaria au putut studia Sfânta Scriptură.⁴⁴ Aceste ediții s-au păstrat mai ales în școlile catehetice ortodoxe confesionale, ulterior de stat din Transilvania și au fost înlocuite ulterior doar de edițiile sinodale ale *Bibliei*, editate la București.

Distribuirea Bibliei de la Sibiu în teritoriile românești

Promovarea noii ediții a Sfintei Scripturi s-a făcut, după cum am văzut mai sus, prin *Telegraful Român*, publicație în care s-a și anunțat prețul de achiziție al lucrării. Totuși, după editarea ei, *Biblia de la Sibiu* a cunoscut o mare răspândire, nu numai în Transilvania, ci și în episcopiile românești de dincolo de Carpați. Bunele relații pe care Șaguna le-a avut cu ierarhii munteni și bănățeni, în principal, au ajutat la răspândirea cărților tipărite la Sibiu. Astfel că, până în 1858, din eparhia ardeleană au plecat mai multe tipărituri spre episcopiile românești. Spre exemplu, bănățenii au fost foarte receptivi la toate cărțile sibiene, încurajați fiind și de mitropolitul Raiacici. Din corespondența lui Șaguna cu episcopii sârbi, în special cu episcopul Kengelac de Vârșeț, se vede faptul că acesta a fost unul dintre cei mai activi difuzori, angajându-se chiar în recuperarea banilor de la parohii.⁴⁵

⁴² Johann Schneider, *op. cit.* p. 146.

⁴³ Mona Mamulea, *Dialectica închiderii și deschiderii în Literatura Română modernă*, Ed. Academiei Române, București, 2007, p. 55.

⁴⁴ Cf. Johann Schneider, *op. cit.* p. 150 nota 51, în localitatea Moșna, jud. Sibiu, a fost găsită un exemplar din *Biblia de la Sibiu* ce avea pe margini nenumărate însemne cu caractere latine, dovadă că cititorul s-a pregătit din ea fie pentru un examen, fie pentru sine, evidențiind larga utilitate a acestei tipărituri, mult timp după introducerea alfabetului latin.

⁴⁵ Andrei Șaguna, *Correspondențe vol. I/2, ed. cit.* p. 36.

În 1857 a fost trimisă episcopului Kengelac lista cărților existente în tipografia sibiană, anunțându-se și tipărirea *Bibliei* la prețul de premunerare de 20 de florini, iar în 26 noiembrie 1857, Emilian Kengelac anunța primirea Mineelor pentru parohiile din Vârșeț și Caransebeș⁴⁶, dar nu se menționează nimic despre referitoarele comenzi pentru viitoarea ediție a *Bibliei*, poate datorită faptului că după acest an arhiva Șaguna nu mai păstrează scrisori între cei doi ierarhi.

Distribuirea Bibliei de la Sibiu s-a realizat în Banat cu ajutorul protopopului Vârșețului, Filip Trandafilovici, care în 23 ianuarie 1857 îi cerea episcopului Andrei, pe lângă alte cărți și 15 exemplare din Sfânta Scriptură, angajându-se să adune banii pentru aceste cărți prin epitropi. După aceasta, Șaguna îi oferea protopopului Trandafilovici cărțile cerute și un abonament la Biblia în curs de apariție cu 20 de florini, menționând că: „Și în protopopiatul vostru să ajungă această carte, căci va fi foarte frumoasă.”⁴⁷

O altă dovadă a faptului că *Biblia* editată la Sibiu a ajuns în Banat, mai exact la Timișoara, o găsim în corespondența lui Andrei Șaguna cu arhimandritul mănăstirii Sângeorgiu, Ștefan Mihailovici. Acestuia îi spune, prin scrisoarea trimisă în 21 aprilie 1959, că printre cele 115 exemplare din *Biblie* trimise consistoriului din Timișoara se află un exemplar pentru mănăstirea Sângeorgiu și unul pentru el.⁴⁸ De remarcat este faptul că acest Ștefan Mihailovici l-a susținut pe mitropolitul Șaguna în conflictul cu Heliade-Rădulescu, traducând în slavonă pentru patriarhul sârb replica lui Șaguna la traducerea Bibliei de către Heliade-Rădulescu.⁴⁹

Biblia lui Șaguna a cunoscut o largă răspândire și prin eparhiile muntene, în special în episcopia Râmnicului și în cea a Buzăului. Începând cu anul 1853, editarea noii ediții a Sfintei Scripturi a fost un subiect favorit al corespondenței dintre Șaguna și episcopul Calinic al Râmnicului, căruia ierarhul ardelean i-a trimis frecvent colile editoriale pe măsură ce se tipăreau, cerându-i să-și exprime opiniile în legătură cu noua ediție.⁵⁰ Tot prin episcopul Calinic al Râmnicului, Șaguna a încercat să oprească difuzarea *Bibliei* tipărite la Buzău, pe motiv că era identică cu *Biblia* de la Blaj din 1795, și tot în anul 1858, Șaguna, referindu-se la „*Biblicele*” lui Ion Heliade-Rădulescu, îi cerea episcopului Calinic să le combată.

În ceea ce privește relația episcopului Șaguna cu ierarhul Filotei de la Buzău, aceasta a fost, din punct de vedere editorial, una prolifică, astfel că au fost comandate 50 de exemplare din lucrarea de drept canonic a lui

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 225.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 226.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 228.

⁵⁰ Andrei Șaguna, *Corespondența vol. I/1*, p. 36.

Șaguna și alte câteva lucrări bisericești. În ceea ce privește Sfânta Scriptură, între Șaguna și episcopul Filotei s-a consumat o corespondență fructuoasă, datorită asemănării dintre *Biblia* de la Buzău tipărită în 1854, în 5 tomuri și ediția unită de la Blaj.⁵¹

Consecvent în strategia sa de a promova tipăriturile sibiene și de a combate „*Biblicele*” lui Ion Heliade-Rădulescu, Șaguna trimite și la Cernăuți părți din lucrarea tipărită la Paris, împreună cu cele două articole din *Telegraful Român*, în care se critica inițiativa scriitorului român. A fost un bun prilej de a promova publicația bisericească și de a găsi în episcopul Eugen Hacman al Cernăuțiului un susținător al cauzei bisericii ardelene.⁵²

În Ardeal, ediția din 1858 a Sfintei Scripturi de la Sibiu a însemnat o revigorare a clerului și a credincioșilor, ce primeau pe lângă o lucrare scrisă într-o limbă română accesibilă și un monument de mândrie națională. În toate protopopiatele ardelene au fost trimise cărți de cult, numere din *Telegraful Român* și *Bibliei*. Din corespondența lui Șaguna cu protopopul Partenie Trombițaș de la Târgu Mureș, aflăm că pentru editarea *Bibliei cu 100 de icoane* nu s-au premunerat decât perceptorul George Moldovan, însă după apariție au fost trimise cărți în Târgu Mureș cu recomandare către preoți să le achiziționeze, acordându-se parohiilor mai sărace exemplare gratuite sub formă de ajutor.⁵³

Cărțile bisericești, în frunte cu *Biblia*, au ajuns și în protopopiatele periferice, precum Românași sau din centru, precum Reghin, fie sub formă de achiziții, fie sub formă de ajutoare.⁵⁴ Preoții bistrițeni au primit și ei exemplare din *Biblie*, care a avut un real succes, deoarece în 1865 aceasta era cerută încă în parohii, motivând că: „*La popoarele culte se află în casa fiecărui creștin, la noi cel puțin să se afle în casa fiecărui preot.*”⁵⁵ De menționat este și demersul lui Șaguna după tipărirea *Bibliei*, de a reține câte 20 sau 25 de florini pentru achiziționarea ei de la cei care nu o aveau și acceptau aceste rețineri, favorizând astfel receptarea ei.⁵⁶

În protopopiatul Solnoc II găsim aceeași situație referitoare la distribuția de cărți în parohii. Au fost trimise exemplare din *Biblia* legată, oferind preoților posibilitatea de a le achita în rate.⁵⁷

Gândindu-ne la munca uriașă pe care a depus-o mitropolitul Andrei Șaguna în plan editorial, putem afirma că *Biblia* a fost încununarea. Nenumăratele controverse iscate pe marginea acestei ediții nu au știrbit valoarea

⁵¹ *Ibidem*, p. 234-237.

⁵² *Ibidem*, p. 291-312.

⁵³ Andrei Șaguna, *Corespondența*, vol. II, p. 56-57.

⁵⁴ Idem, *Corespondența*, vol. III, p. 23-26.

⁵⁵ Idem, *Corespondența*, vol. IV, p. 25.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 137.

⁵⁷ Idem, *Corespondența*, vol. V, p. 155.

rea ediției, ci mai mult, i-au scos în evidență calitatea incontestabilă pentru limba română și sentimentul național al românilor ardeleni. Contemporanii spuneau că *Biblia* lui Șaguna este o comoară de care noi nu ne dăm seama, iar urmașii au ajuns să o numească „*Biblia poporului*”, datorită succesului de care s-a bucurat în rândul oamenilor simpli.⁵⁸

Șaguna a dorit și a reușit să pună la îndemâna clerului și a credincioșilor textul Sfintei Scripturi într-o limbă pe înțelesul poporului, înzestrând-o cu podoabe grafice inovatoare, transformând *Biblia* într-un monument de cultură și trăire bisericească. A dăruit românilor și posterității cel mai important mijloc de a face cunoscut cuvântul lui Dumnezeu prin „*secole și milenii străbătând straturile filologice spre a ajunge la teologie.*”⁵⁹

⁵⁸ Pr. Iosif Trifa, *Ce admir eu în opera lui Șaguna*, în *Revista Teologică*, nr. 6-7/1923, p. 207.

⁵⁹ Bartolomeu Anania, *Cuvânt lămuritor asupra Sfintei Scripturi*, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. IBMBOR, București, 2001, p. 7

III. TEOLOGIA ISTORICĂ

ORGANIZAREA BISERICII ORTODOXE DIN ȚARA ROMÂNEASCĂ (SEC. XIV – ÎNCEPUTUL SEC. XV)

ALEXANDRU MORARU

ABSTRACT

In the study: The Organization of the Orthodox Church of Wallachia (XIVth – the beginning of the XVth century), the author points out that after the unification of the principalities and voivodeships between the Carpathians and the Danube, in 1324, under Basarab I and especially after Wallachia had become independent from the Hungarian Kingdom (in 1330), it was natural that it would take place the organization of the church of this region; it was organized by Nicolae Alexandru Basarab, who founded the Metropolitan Bishopric of Ungrovlachia (in 1359); later on the Metropolitan Bishopric of Severin was founded (in 1370). Basarab I and the rulers who succeeded him: Nicolae Alexandru Basarab, Vladislav I (Vlaicu Vodă), Radu I, Dan I and Mircea cel Bătrân, together with bishops, clergymen, monks and Romanian believers fought together against the Hungarian and Turk expansion, as well as against the Catholic proselytism and the Islamic religion; this attitude led to keeping the national essence of our people, as well as the ancient faith, which is of special spiritual feeling, especially through monasteries, but also the social and cultural progress of Wallachia.

Context istoric – generalități –

Țara Românească (Rumânească) sau Ungrovlahia¹, adică ținutul din-spre regatul ungar, situat între „Carpații meridionali până la valea Dunării

¹ Cunoscută sub această denumire, după izvoarele slavonești și grecești (*Ungrovlahia*, adică Vlahia din-spre, de lângă Ungaria, nume aplicat și viitoarei mitropolii a Țării Românești); după documentele

și „Marea cea Mare”, ... cuprindea, încă din secolul al XIV-lea ... în jur de 3000 de sate și un număr [însemnat] de orașe (târguri), răspândite din munte și până în câmpie, cu începuturi din depărtate timpuri și cu delimitări statornice, bine știute de fiecare colectivitate”²; cu vremea, însă, numărul localităților, precum și al viețuitorilor acestora a sporit, statul s-a consolidat, încât, neamurile din jur, dar mai ales cotropitorii, au trebuit să țină seama de forța acestei „țări”.

Cât privește organizarea statală, încă de la mijlocul secolului al XIII-lea, și anume din Diploma cavalerilor ioaniți din 1247, aflăm la sud de Carpați formațiuni statale românești: voievodatele lui *Litovoi* și *Seneslau* și cnezatele lui *Ioan* și *Farcaș*³; câteva decenii mai târziu, aceste formațiuni politice dintre Carpați și Dunăre (este vorba despre partea de nord a Dobrogei, inclusiv orașul Vicina) vor fi unite sub un singur conducător, Basarab I (c. 1310-1352), în 1324⁴, iar șase ani mai târziu (în 1330), în urma bătăliei de la Posada, domnul pomenit va câștiga independența Țării Românești față de regele maghiar Carol Robert de Anjou (1307-1342)⁵.

latinești, *Transalpina*, țara de peste munți; uneori, *Barasabia*, după numele întemeietorului ei, Basarab I, și bine-înțeles, *Muntenia*. Cf. E. Hurmuzachi – N. Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIV, partea I, București, 1915; xxx, *Documente privind istoria României. B. Țara Românească, secolul XIII, XIV, XVI (1247-1500)*, București, 1953; V. Bogrea, „Ungrovlahia”, în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, II, 1923, pp. 356-358.

² Dinu C. Giurescu, *Țara Românească în secolele XIV-XV*, București, Editura Științifică, 1973, p. 5.

³ Date însemnate despre organizarea statală, vezi, pe larg, la: D. Onciul, *Originile Principatelor Române*, București, 1899; Gh. I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, ed. I, București, 1945; ed. a II-a, București, 1980 (ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Valeriu Râpeanu); Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, 1953; Răzvan Theodorescu, *Bizant, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (secolele X-XIV)*, București, 1974; xxx, *Constituirea statelor feudale românești* (studii, volum colectiv, coordonator Nicolae Stoicescu), București, 1980; Șerban Papacostea, *Geneza statului în Evul mediu românesc*, ed. I, Cluj-Napoca, 1988; ed. a II-a, ediție adăugită, București, Editura Corint, 1999.

⁴ Amănunte în: xxx, *Documenta Romaniae Historica. B. Țara Românească (1247-1500)*, vol. I, sub redacția P.P. Panaitescu și Damaschin Mioc, București, 1966; vezi despre Basarab I la: Constantin Kogălniceanu, *Basarab I, zis Negru Vodă*, București, Editura Minerva, 1908; Tiberiu Ciobanu, *Voievozi desăvârșitori ai statelor medievale Țara Românească și Moldova. De la Basarab I și Bogdan I la Mircea cel Bătrân și Alexandru cel Bun*, Editura Excelsior Art, Timișoara, 2003; Șerban Constantin, „Cine a fost Tihomir, tatăl lui Basarab I, zis întemeietorul”, în *Revista istorică*, 2003, 14, nr. 1-2, pp. 265-272; Vasile Mărculeț, *Statele medievale românești și formațiunile de origine bizantină (sec. XIII – începutul sec. XVI)*, Sibiu, 2003; Vasile Mărculeț, A.V. Ștefănescu et al., *Dicționarul domnilor Țării Românești și ai Moldovei*, București, Editura Meronia, 2009.

⁵ Ioan Lupaș, *Atacul regelui Carol Robert contra lui Basarab cel Mare, 1330*, Cluj, Tipografia Cartea Românească, 1932 (extras din *Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice. Secția pentru Transilvania*, pe anul 1930-1931, pp. 1-32); republicat în vol. *Ioan Lupaș (1880-1967). Scrieri alese. Vol. I. Studii asupra Istoriei Evului Mediu și Istoriei bisericești*, ediție îngrijită de Nicoale Edroiu, membru corespondent al Academiei Române, București, Editura Academiei Române, 2006, pp. 25-43.

Cât privește urmașii⁶ lui Basarab I, la ei se observă o politică pacifistă, dar și de luptă pentru independență față de regatul maghiar, de apărare împotriva prozelitismului catolic⁷, sub *Nicolae Alexandru Basarab* (1352-1364)⁸, pe timpul căruia, între 1343/ 1344, cu sprijinul puternicului rege *Ludovic de Anjou* (1342-1382), Țara Românească s-a emancipat definitiv „de dependența [tătărească a Hoardei de Aur] a cărei stăpânire a fost refulată mai mult spre răsărit”, politică continuată de urmașul său, *Vladislav I (Vlaicu) Vodă* (1364-1377)⁹; domnitorul *Radu I* (1377-1386)¹⁰ „domnește în acord cu puterea [maghiară] angevivă a căreia îi consimte mari concesii”, în paralel, domnitorul *Dan I* (1385-1386)¹¹ „reia lupta împotriva regatului” maghiar, iar *Mircea cel Bătrân* (1386-1418)¹² a dus o continuă luptă împotriva stăpâ-

⁶ Vezi șirul lor la: Constantin Rezachevici, „Domni, voievozi și principii în Țările Române”, în vol. *Enciclopedia de Istorie a României* (autori: Ioan Scurtu, Ion Alexandrescu, Ion Bulei, Ion Mamina), ed. a III-a, București, Editura Meronia, 2002, pp. 92-93.

⁷ Șerban Papacostea, *Geneza statului...*, ed. a II-a, ediție adăugită, București, Editura Corint, 1999, p. 153; vezi și: Ioan Aurel Pop, *Românii și maghiarii în secolele IX-XIV*, Cluj-Napoca, 1999.

⁸ Șerban Papacostea, *op. cit.*, p. 30; Nicolae Constantinescu, „Nicolae Alexandru Voievod – lăchint de Vicina sau despre rosturile arșene ale monumentului istoric 1359”, în *Argessis*, 2002, XI, pp. 137-146; vezi și: N. Iorga, „Domnița Anca și patronajul ei literar”, în *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, s. 3, t. IV (1924-1925), pp. 373-377; G.I. Brătianu, *Recherches sur Vicina et Cetatea Albă. Contributions à l'histoire de la domination byzantine et tatare et du commerce génois sur le Littoral Roumain de la Mer Noir*, București, 1935, 200 p.

⁹ N. Iorga, „Lupta pentru stăpânirea Vidinului în 1365-1369 și politica lui Vladislav față de unguri. Un episod din cucerirea Peninsulei Balcanice de turci”, în *Convorbiri Literare*, XXXIV (1900), pp. 962-969; V. Motogna, „La războaiele lui Vlaicu vodă cu ungurii, 1368-9”, în *Revista Istorică*, IX (1923), pp. 12-20; Maria Holban, „Contribuții la studiul raporturilor dintre Țara Românească și Ungaria Angevivă (Problema stăpânirii efective a Severinului și a suzeranității în legătură cu drumul Brăilei)”, în *Studii*, XV (1962), 2, pp. 315-347; Tiberiu Ciobanu, *Voievozi desăvârșitori ai statelor medievale ...*, 2003; Idem, „Nicolae Alexandru, organizatorul Bisericii Ortodoxe Române; Vladislav I, cel dintâi învingător al turcilor”, în *Columna*, 2003, 4, nr. 13-16, pp. 10-17; Șerban Papacostea, *op. cit.*, p. 52.

¹⁰ I. Minea, *Urmașii lui Vladislav I și politica orientală a Ungariei*, București, 1916, 32 p.; G.I. Brătianu, *L'expédition de Louis I-er de Hongrie contre le prince de Valachie Radu I-er Basarab en 1377*, Vălenii de Munte, 1925, 12 p.; Octavian Iliescu, „Domni asociați în Țările Române în secolul al XIV-lea și al XV-lea”, în *Studii și Cercetări de Istorie Medie*, II, București, 1951; Petru Demetru Popescu, *Basarabii*, București, 1989; Șerban Papacostea, *op. cit.*, ed. a II-a, p. 87.

¹¹ C. Litza, „De cine a fost ucis Dan, fratele lui Mircea?”, în vol. *Lui Titu Maiorescu, omagiu*, București, 1900, pp. 54-61; I. Donat, „Reședințele celei de a doua mitropolii a Țării Românești”, în *Arhivele Olteniei*, 1935, pp. 67-76; vezi date importante și la: Constantin Rezachevici, *Enciclopedia domnilor români: Cronologia critică a domnilor din Țara Românească și Moldova (sec. XIV-XVI)*, vol. I, București, 2001; Șerban Papacostea, *op. cit.*, ed. a II-a, p. 88.

¹² O lucrare valoroasă despre domnitorul Mircea cel Bătrân sau „cel Mare”, vezi la: Nicolae Șerbănescu, Nicolae Stoicescu, *Mircea cel Mare. 600 de ani de la urcarea pe tronul Țării Românești*, București, 1987; de asemenea, P.P. Panaitescu, *Mircea cel Bătrân. Monografie*, București, Editura Corint, 2000; Neagu Djuvara, *Mircea cel Bătrân și luptele cu turcii*, București, Editura Humanitas, 2001; Radu Ștefan Vergatti, „Argeșul în politica lui Mircea cel Bătrân”, în *Argessis*, 2001, 10, pp. 81-85; în documentele vremii, Mircea cel Bătrân, „cel Mare”, s-a intitulat: „Eu Io Mircea mare voievod și domn singur stăpânitor a toată țara Ungrovlahiei și al părților de peste munți, încă și spre părțile tătărești și herțeg al Amlășului și Făgărașului și domn al Banatului Severinului și de amândouă părțile peste toată Podunavia, încă până la Marea cea Mare și singur stăpânitor al cetății Dristor”. Cf. xxx, *Documenta Romaniae Historica ...*, 1966, p. 70.

nirii otomane, dar a făcut și demersuri diplomatice de pace cu regii catolici maghiari și polonezi; de remarcat că succesul final al domnilor Țării Românești împotriva hegemoniei maghiare a început odată cu întemeierea Mitropoliei Țării Românești (a Ungrovlahiei, în 1359, despre care se va vorbi în cele ce urmează), dependență direct de Constantinopol¹³, când acesta a ajuns, implicit, și sub oblăduirea împăratului bizantin, sprijinitorul Țării și a Bisericii Ortodoxe românești.

Organizarea bisericească. Ierarhi

În curgerea vremii, s-a pus mereu întrebarea firească: a existat, oare, vreo organizare bisericească ortodoxă românească în această perioadă?

Deoarece nici până azi nu există documente sigure despre existența unei ierarhii superioare bisericești ortodoxe în această perioadă, în Țara Românească, majoritatea istoricilor (laici și bisericești) încearcă să argumenteze logic prezența ei pe aceste meleaguri; în acest sens, vom da cuvântul unui istoric laic de frunte, care, referindu-se la această problemă a afirmat, între altele: „În concepția și practica evului mediu, când cele bisericești sunt strâns amestecate cu cele laice, când domnul însuși stăpânește «din mila lui Dumnezeu» și nu este domn deplin decât după ce a săvârșit în biserică slujba ungerii cu mir, orice organizație de stat implică și o organizație religioasă, orice ierarhie politică superioară e dublată de o ierarhie similară bisericească. Este cu neputință de admis ca voievodatul Țării Românești, cârmuitorul întregului teritoriu dintre Carpați și Dunăre, să nu fi avut lângă sine un înalt ierarh, *chiar din primii ani după întemeiere*”¹⁴; în sprijinul argumentației sale aduce situația reală, similară, din Serbia și Bulgaria, unde, după tradiția bizantină, pe lângă conducătorii politici, exista și o ierarhie bisericească superioară; mai mult, ne ducem cu un secol în urmă, în istoria Țării Românești, amintind că, în scrisoarea papei Grigorie al IX-lea, din 14 noiembrie 1234, către principele de coroană, Bela (viitorul rege al Ungariei, Bela al IV-lea), se face vorbire despre Episcopia catolică a Cumanilor (din acele ținuturi), în care trăiau un mare număr de valahi [români] „care deși se socotesc creștini, totuși ... având diferite rituri și obiceiuri, fac fapte care nu sunt creștine. Căci disprețuind Biserica romană, nu primesc tainele bisericești de la venerabilul frate al nostru, episcopul cumanilor, care are dioceza acolo, *ci de la oarecari pseudo-episcopi ce țin de ritul grecilor* [n.n. ortodocși]. Și unii din regatul Ungariei, atât unguri cât și germani, locuind printre ei, trec la credința lor și făcându-se una cu acei valahi, primesc zisele taine, disprețuind pe episcopul cumanilor, spre marele scandal al dreptcredincioșilor și nu mai puțină scădere a credinței creștine”¹⁵.

¹³ Șerban Papacostea, *op. cit.*, ed. a II-a, p. 69.

¹⁴ Constantin C. Giurescu, „Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVII (1959), nr. 7-10, p. 676.

¹⁵ C. Andreescu, Reacțiuni ortodoxe în contra catolicizării regiunilor carpato-dunărene în prima jumătate a sec. al XIII-lea, în *Biserica Ortodoxă Română*, LVI (1938), nr. 11-12, p. 778.

Din cele prezentate, reiese limpede că, încă din secolul al XIII-lea exista, la românii de la nord și est de Carpați, o ierarhie bisericească ortodoxă, vlădici ce erau numiți de catolici *pseudo-episcopi*, iar împreună cu păstoriții lor, *schismatici*, apelative peiorative și ofensatoare la adresa românilor ortodocși de atunci (dar și de azi).

După ce ne-au fost aduse aceste argumente logice și documentare, aceiași istorici conchide că ar fi fost cu neputință ca, în contextul de atunci, domnii de la Argeș sau Câmpulung (Muscel) să nu fi avut un ierarh¹⁶ în preajma lor (după tradiția bizantină, regăsită și la popoarele din jur: bulgari și sârbi, dar și în Europa Occidentală). Totuși, este posibil ca și în secolele anterioare, să fi existat câte un episcop pe lângă fiecare voievod sau cneaz iar, după unificarea voievodatelor și cnezatelor din Țara Românească într-un singur stat (în 1324), ierarhul din capitala țării să fi primit titlul onorific de „mitropolit”; prin urmare, despre o organizare canonică a Bisericii Ortodoxe Române din Țara Românească, deocamdată, nu poate fi vorba decât numai de pe vremea domnitorului Nicolae Alexandru Basarab (1352-1364), fiul lui Basarab I (1310-1352), Întemeietorul Țării Românești.

În cele de mai jos se vor prezenta cele două Mitropolii ale Țării Românești întemeiate în secolul al XIV-lea: *Mitropolia Ungrovlahiei* (în 1359)¹⁷ și *Mitropolia Severinului* (în 1370)¹⁸, împreună cu ierarhiile lor.

¹⁶ Iată argumentarea istoricului citat: „Așa cum s-au petrecut lucrurile mai înainte în Serbia, unde, după ce marele jupan Ștefan a devenit rege (1217), a urmat la numai doi ani interval, recunoașterea fratelui său Sava ca arhiepiscop; iar când Ștefan Dușan a luat titlul de «țar» atunci și arhiepiscopul sârb a devenit «patriarh» al sârbilor și grecilor. Așa s-au petrecut lucrurile și în Bulgaria, unde, de asemenea, paralel cu recunoașterea, în 1204, a lui Ioniță ca «rege al bulgarilor și al vlahilor» a avut loc și aceea a capului Bisericii ca «primat». Așa s-a întâmplat și la noi. Când urmașul voievodului Seneslau, cel amintit în diploma ioaniților, a devenit «mare voievod» și și-a întins autoritatea asupra tuturor celorlalte formațiuni, ocupând și posesiunile coroanei ungare de dincoace de Carpați, vlădica de lângă el s-a înălțat, la rândul-i, cu o treaptă și a ajuns căpetenia bisericească a țării, noi zicem: mitropolit. E adevărat că n-avem documente, care s-o ateste, dar trebuie să ținem seama că n-avem documente, în general, pentru întreaga viață bisericească de la noi, în acest răstimp, după cum n-avem documente pentru însuși actul întemeierii Țării Românești. Dar logica politică a vremii impune această concluzie. Se poate oare închipui «curtea» de la Argeș sau cea de la Câmpulung, atât înainte, dar mai ales după biruința din 1330, fără un înalt ierarh? Puteau să rămâie primii doi domni ai țării, Basarab întemeietorul și fiul său Nicolae Alexandru, timp de circa o jumătate de secol (c. 1310-1359), fără un cărmuitor al Bisericii? Am fi fost un unicum al vremii, o excepție nu numai în rândul statelor ortodoxe din sud-estul european, dar, în general, al statelor din întreaga Europă”. Cf. Constantin C. Giurescu, „Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei”..., p. 676.

¹⁷ Date privitoare la această Mitropolie vezi, deosebi, la: Nicolae Dobrescu, *Întemeierea Mitropoliilor și a celor dintâi mănăstiri din țară*, București, 1906; C. Marinescu, *Întemeierea Mitropoliilor din Țara Românească și Moldova*, București, 1924; Constantin C. Giurescu, „Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei”..., pp. 673-697.

¹⁸ Cât privește Mitropolia Severinului, vezi câteva lucrări: Nicolae Șerbănescu, „Mitropolia Severinului. Șase sute de ani de la înființare”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXVIII (1970), nr. 11-12, pp. 1191-1227; D. Bălașa, „De la Mitropolia Severinului la Mitropolia Olteniei (1370-1970)”, în *Mitropolia Olteniei*, XXII (1970), nr. 5-6, p. 333-354.

Mitropolia Ungrovlahiei

Întrucât ierarhia ortodoxă a Țării Românești de pe timpul lui Basarab I nu avea recunoașterea canonică a Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol, fiul lui Basarab I, domnitorul Nicolae Alexandru Basarab a cerut «nu odată, ci de mai multe ori, prin scrisorile sale» Patriarhului ecumenic Calist I (1350-1354; 1355-1363) ca Biserica Ortodoxă din Țara Românească să fie luată sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol; pentru realizarea acestui deziderat, Nicolae Alexandru Basarab a și chemat la sine «cu câțva timp înainte» pe Mitropolitul Iachint de la Vicina¹⁹ (Mitropolie ortodoxă românească din Dobrogea care, din pricina ocupației turcești la mijlocul secolului al XIV-lea a fost redusă la tăcere). În urma intervențiilor domnitorului român, Patriarhul ecumenic, împreună cu Sinodul său, dar și cu acordul împăratului bizantin Ioan V Paleologul (1341-1376; 1379-1391), l-au recunoscut în mai 1359 pe Iachint de Vicina ca Mitropolit al Țării Românești (Ungrovlahiei); *prin această recunoaștere canonică a luat, de fapt, ființă prima mitropolie a statului Țara Românească* (în 1359).

Cunoscându-se contextul istoric al zonei balcanice din această perioadă, se poate afirma că, prin înființarea Mitropoliei Ungrovlahiei la 1359, s-au adus reale foloase atât Țării Românești cât și Patriarhiei Ecumenice, și, implicit, Imperiului Bizantin; Țara Românească câștiga prietenia împăratului bizantin și recunoașterea canonică ierarhică din partea Patriarhiei Ecumenice, iar de cealaltă parte, constantinopolitanii aduceau sub oblăduirea lor o țară cu potențial economic, dar și o Mitropolie care avea să limiteze acțiunile prozelitismului catolic în Balcani²⁰.

Cât privește reședința mitropolitului Iachint, există două ipoteze; unii istorici susțin că ea s-a aflat la Argeș²¹; alții, însă, sunt de părere că este vorba

¹⁹ Date importante despre Vicina și Mitropolia din această localitate, vezi la: N. Grămadă, „Vicina. Izvoare cartografice, originea numelui, identificarea orașului”, în *Codrii Cosminului*, Cernăuți, I (1924), pp. 435-459; G.I. Brătianu, *Recherches sur Vicina et Cetatea Albă...*, 1935; G.I. Brătianu, „Vicina II. Nouvelles recherches sur l'histoire et la toponymie médiévales du littoral roumain de la Mer Noire”, în *Revue Historique du Sud-Est Européen*, XIX (1942), nr. 1, pp. 133-175; P.S. Năsturel, „Așezarea orașului Vicina și țărmul de apus al Mării Negre în lumina unui portulan grec”, în *Studii și Cercetări de Istorie Veche*, București, VIII (1957), nr. 1-4, pp. 295-305; Petre Diaconu, „Despre localizarea Vicinei”, în *Pontica*, 1970, 3, pp. 275-295; Mircea Larian, „În legătură cu ipoteza Vicina – Samova. Câteva observații pe marginea unor fotograme ale zonei Somova”, în *Biserica Ortodoxă Română*, XCI (1973), nr. 3-5, pp. 472-474; P.S. Năsturel, „Mais où donc localiser Vicina ?”, în *Byzantinische Forschungen*, Band XII, Amsterdam, 1987, pp. 145-171; Ioan Vasile Leb, „Vicina în lumina cercetărilor istorice mai noi”, în *Biserica Ortodoxă Română*, CXII (1994), nr. 7-12, p. 322-333.

²⁰ Vasile Grecu, „Bizanțul și catolicismul în trecutul nostru îndepărtat”, în *Studii Teologice*, II (1950), nr. 9-10, pp. 556-568.

²¹ Pavel Chihaia, „Cele două locașuri ale Mitropoliei din Curtea de Argeș, deduse din hrisoavele bisericii lui Neagoe Basarab”, în *Mitropolia Olteniei*, XIX (1957), nr. 7-8, pp. 597-612; Ioan Ionescu, „Despre primul locaș al Mitropoliei Țării Românești din Curtea de Argeș”, în *Mitropolia Olteniei*, XXI (1969), nr. 1-2, pp. 55-60.

mai întâi de Câmpulung (Muscel)²². Oriunde ar fi fost reședința eparhială (la Argeș sau, poate și una de vară, la Câmpulung Muscel), important este faptul că, de acum înainte, mitropolitul Ungrovlahiei va avea un scaun mitropolitan sigur, care a intrat în circuitul Centrelor eparhiale de sub oblăduirea Patriarhiei Ecumenice de la Constantinopol.

Jurisdicția Mitropoliei Ungrovlahiei (Valahia de lângă Ungaria) s-a întins atunci asupra întregii Țării Românești; de precizat că, pe vremea lui Vlaicu Vodă, el avea în stăpânire feudele Amlașul și Făgărașul în Transilvania, iar în sud-vest, Banatul de Severin; pe când, Mircea cel Bătrân avea în stăpânire și Dobrogea, ținuturi cu populație ortodoxă sub jurisdicția mitropoliei Ungrovlahiei; mai apoi, jurisdicția acesteia s-a armonizat cu cea a stăpânirii statale (politice); de asemenea, cu vremea au existat schimbări și în ceea ce privește titulatura mitropoliților Ungrovlahiei²³.

Ierarhi

După cum s-a arătat, primul ierarh al Mitropoliei Ungrovlahiei a fost vlădica *Iachint*²⁴, venit de la Vicina; era grec de neam, mitropolit de Vicina la mijlocul secolului al XIV-lea, mutat mai apoi, cu câțeva vreme înainte de 1359 în Țara Românească, când a fost recunoscut de către Patriarhul ecumenic ca mitropolit al nou-înființatei Mitropolii a Ungrovlahiei. De la numirea sa (din mai 1359), până în septembrie 1369 nu mai avem știri privitoare despre activitatea sa; în 1369 este pomenit într-o scrisoare a domnitorului Vlaicu Vodă (1364-1377, în care este pomenit și Iachint), în problema unor călugări români de la mănăstirea Cutlumuș, din Muntele Athos, care doreau să trăiască o viață idioritmică; în preajma anului 1370, «unii răuvoitori» l-au pârât pe Iachint la Patriarhia din Constantinopol, arătând că este «călcător și disprețuitor» al renumitei Biserici din capitala Imperiului Bizantin. Desigur că, în urma acestor zvonuri, patriarhul ecumenic Filotei I (1364-1376) s-a gândit că mitropolitul Iachint ar dori să iasă de sub jurisdicția Patriarhiei din Constantinopol. În această situație, patriarhul ecumenic a trimis în Țara Românească (în vara anului 1370), pe dicheofilaxul (avocatul) Patriarhiei, Daniil Cristopulos să cerceteze situația lui Iachint. În urma cercetării acestui caz, Daniil

²² Mircea Păcurariu, menționează în *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, ed. a III-a, Iași, Editura Trinitas, 2004, p. 234, că C.C. Giurescu și P.P. Panaitescu ar fi fost de părere în unele lucrări ale lor că, după 1330 reședința Țării Românești, ar fi fost, mai întâi, la *Câmpulung* (Muscel), apoi la Argeș, fiindcă în 1330, Carol Robert de Anjou ar fi pustiit Argeșul.

²³ Gr. Nandriș, „Un document privitor la împărțirea Mitropoliei Țării Românești”, în vol. *Închinare lui Nicolae Iorga*, Cluj, 1911, pp. 292-296; Niculae Șerbănescu, „Titulatura mitropoliților Ungrovlahiei”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVII (1959), nr. 7-10, pp. 698-771.

²⁴ Vezi, Nicolae Dobrescu, *op. cit.*, pp. 35-56; Constantin C. Giurescu, „Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei” ..., pp. 686-691; Niculae Șerbănescu, „Mitropoliții Ungrovlahiei”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVII (1959), nr. 7-10, pp. 730-733; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, pp. 231-240.

a constatat că acuzațiile la adresa lui Iachint au fost false. Înainte de a se reîntoarce din Țara Românească, mitropolitul Iachint a alcătuit o scrisoare adresată patriarhului ecumenic, pe care i-a trimis-o prin Daniil Cristopulos. În scrisoarea respectivă, mitropolitul român a respins acuzațiile dușmanilor săi, arătând că n-a participat la ședințele Sinodului patriarhal deoarece era bătrân și bolnav; în același timp, nici domnitorul Vlaicu Vodă nu i-ar fi permis deplasarea la Constantinopol, fiindcă se temea și de «lungimea drumului ... și de ciumă». Prin aceeași scrisoare însă, mitropolitul Iachint, cu acordul domnitorului și al boierilor țării l-a rugat pe patriarh ca Daniil Cristopulos «să fie sfințit, dăruit și binecuvântat ca arhieru a toată Ungrovlahia». Nu după multă vreme, rugămintea mitropolitului Iachint i-a fost îndeplinită: Daniil a fost călugărit și hirotonit arhieru sub numele de Antim, dar numai pentru o parte a Țării Românești și anume peste ținuturile Severinului (în 1370), numită Mitropolia Severinului, cu reședința la Severin, iar pe Iachint, considerându-l nevinovat, l-a lăsat, pe mai departe, în scaunul de la Argeș până la moartea sa, întâmplată în anul 1372, fiind înmormântat lângă biserica mitropolitană din Argeș (azi, Curtea de Argeș); Biserica noastră l-a canonizat în 2008, având ca zi de prăznuire data de 28 octombrie a fiecărui an.

I-a urmat în scaun greul *Hariton*²⁵, fost egumen al mănăstirii Cutlumuș, de la Muntele Athos; la rugămintea sa, domnitorul Țării Românești, Vlaicu Vodă (Vladislav I, 1364-1377) a suportat cheltuielile de construcție la mănăstirea Cutlumuș, începută de tatăl său, Nicolae Alexandru Basarab; mai mult, atunci când, în 1372, în urma morții mitropolitului Iachint al Ungrovlahiei, scaunul acestuia a rămas vacant, Vlaicu Vodă l-a preferat pe Hariton, monah cu o viață morală riguroasă; pe timpul arhipăstoririi sale, Patriarhia Ecumenică i-a acordat și titlul de „loțiitor al scaunului Amasiei”, ocupând locul al 16-lea în Sinodul de la Constantinopol; în preajma anului 1380 s-a retras din scaun și s-a reîntors la Muntele Athos, unde, la scurtă vreme, a trecut la cele veșnice.

Următorul mitropolit a fost *Antim Cristopulos*²⁶, venit de la Mitropolia Severinului (1370-1380); din anul 1380 îl întâlnim ca mitropolit al Ungrovlahiei cu sediul la Argeș, cu titlul onorific și de „loțiitor al scaunului mitropolitan din Nicomidia”, o localitate din nord-vestul Asiei Mici, fiind al 7-lea între mem-

²⁵ A se vedea: Stoica Nicolaescu, *Păstorirea Mitropolitului Primat al Ungrovlahiei, Hariton*, Craiova, 1932; A. Sacerdoțeanu, „Ceva despre mitropolitul Hariton al Ungrovlahiei (1372-1380)”, în *Biserica Ortodoxa Română*, LIV (1936), nr. 1-2, pp. 52-61; Niculae Șerbănescu, „Mitropoliții Ungrovlahiei”..., pp. 733-736; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, pp. 240-242; R.[adu] T.[ascovici], „Mitropolitul Hariton (1372-1380)”, în vol. *Domnitorii și ierarhii Țării Românești – Ctitoriile și mormintele lor*, București, Editura „Cuvântul Vieții” a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, 2009, p. 498.

²⁶ Amănunte, la: Niculae Șerbănescu, „Mitropoliții Ungrovlahiei”..., pp. 736-740; Idem, „Mitropolia Severinului”..., pp. 1196-1212; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, pp. 238-240 și 242-243; D.[aniel] G.[ligore], „Antim Cristopol (1380-1401)”, în vol. *Domnitorii și ierarhii...*, pp. 498-499.

brii Sf. Sinod patriarhal din Constantinopol; a purtat corespondență pe teme de credință cu vestitul patriarh și martir Eftimie al Târnovei (1375-1393); între 1388-1389 fiind bolnav, la Constantinopol, a îmbrăcat marea schimă monahală, sub numele Timotei; făcându-se, mai apoi, sănătos, a păstorit la Argeș până în 1401, când a trecut la Domnul; a fost înmormântat „unde va în jurul vechii Mitropolii de la Argeș”.

Se crede că urmașul lui Antim a fost grecul *Teodor*²⁷; a fost menționat în „pomelnicul sfintei Mitropolii și ale altor lăcașe sfinte din țară”; se presupune că fiind mitropolit de Mitilene, în septembrie 1395, ar fi fost trimis de către patriarhul ecumenic pentru a stinge conflictul dintre Patriarhia Ecumenică și Biserica Moldovei; după reîntoarcerea sa la Constantinopol ar fi fost recompensat cu numirea în scaunul de mitropolit al Ungrovlahiei (în 1403), în fruntea căreia ar fi păstorit până în anul 1412, ipoteză neconfirmată și de alte documente ale vremii; cu el se încheie șirul mitropoliților din perioada propusă.

Mitropolia Severinului

Aminteam mai sus că, sub Vlaicu Vodă (1364-1377), în urma victoriilor asupra ungarilor, hotarele Țării Românești s-au extins, prin înglobarea în aceasta a feudelor Amlașul din ținutul de sud-vest al Sibiului, precum și Făgărașul, iar în sud-vest a Banatului de Severin²⁸; sub Mircea cel Bătrân, hotarele țării s-au întins până la „Marea cea Mare” (Dobrogea)²⁹; cu toate acestea domnii Țării Românești au avut mereu în față două pericole: cel maghiar, în paralel cu prozelitismul catolic și cel otoman, islamic, ambele punând în pericol ființa națională, dar și credința străbună a românilor din aceste teritorii.

Datorită acestei stări de fapt a devenit imperios necesară și întărirea Ortodoxiei din aceste ținuturi românești; ea s-a înfăptuit, după cum deja s-a spus și în urma înființării Mitropoliei Severinului, cu reședința la Severin (în 1370), se pare în prejma vechii cetăți Drobeta; viața acestei Mitropolii a fost însă de scurtă durată, se pare până în 1419, când Banatul de Severin a fost ocupat de unguri³⁰; unii istorici consideră că după acest an, Mitropolia Severinului și-ar fi continuat existența în diferite localități din Țara Românească (Strehaia, Tismana sau Râmnic) sau chiar din Transilvania (la Feleac)³¹, ipoteze prea puțin susținute documentar.

²⁷ Niculae Șerbănescu, „Mitropoliții Ungrovlahiei”..., p. 740; R.[adu] T.[ascovici], D.[aniel] G.[ligore], „Mitropolitul Teodor I”, în vol. *Domnitorii și ierarhiile...*, p. 499.

²⁸ Cf. Niculae Șerbănescu, „Mitropolia Severinului”..., pp. 1191-1192.

²⁹ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, p. 235; amănunte despre Mircea cel Bătrân, vezi la: Niculae Șerbănescu, Nicolae Stoicescu, *Mircea cel Mare...*, pp. 121-142.

³⁰ I.C. Filitti, *Banatul Olteniei și Craioveștii*, Craiova, 1932, p. 16; Dimitrie Onciul, *Scrieri istorice*, ediție critică, îngrijită de Aurelian Sacerdoțeanu, vol. II, București, Editura Științifică, 1968, p. 135.

³¹ D. Bălașa, „De la Mitropolia Severinului...”, pp. 338-345.

Cât privește jurisdicția Mitropoliei Severinului, se presupune că ea ar fi cuprins teritoriul Olteniei de azi, Banatul de Severin, precum și ținuturile de peste munți: Amlașul și Făgărașul; poate, de aceea, când mitropolitul Antim (fost al Severinului) a ajuns în fruntea Mitropoliei Ungrovlahiei (cu scaunul la Argeș), Patriarhia Ecumenică i-a acordat și calitatea de „exarh a toată Ungaria și al Plaiurilor”³².

Ierarhi

Primul ierarh al Mitropoliei Severinului, după cum s-a arătat, a fost *Antim Critopoulos*³³; era grec de neam și diofilax (avocat) al Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol; înainte de călugărie s-a numit Daniil; în 1370 a fost ales (călugărit cu numele Antim), hirotonit și instalat ca mitropolit al „unei părți” a Țării Românești, cu sediul la Severin (azi, Turnu Severin), Eparhie ce cuprindea Oltenia de azi, Banatul de Severin și, mai târziu, ținuturile de peste munți: Amlașul și Făgărașul; Patriarhia Ecumenică i-a acordat titlul onorific de „loțiitor al scaunului din Mitilene (o fostă eparhie din Imperiul Bizantin, situată în Armenia, pe Eufrat, localitatea Eski Malatya de azi)”, ocupând locul al 8-lea printre membrii Sinodului patriarhal din Constantinopol; în calitate de mitropolit al Severinului între 1379-1380 a luat parte la Sinoadele patriarhale din Constantinopol, ca membru; din 1380 îl întâlnim ca mitropolit al Ungrovlahiei cu scaunul la Argeș, unde va păstori până în anul 1401, după cum s-a arătat mai sus.

Urmașul său în scaunul mitropolitan de la Severin a fost *Atanasie*³⁴; grec de neam, a fost, mai întâi, mitropolit de Perga și Attalia din sudul Asiei Mici, fiind menționat în această calitate în lunile ianuarie 1387 și februarie 1389; în cursul lunii iulie 1389 îl întâlnim pentru prima dată la ședințele Sf. Sinod al Patriarhiei din Constantinopol, când semna ca „celălalt al Ungrovlahiei, Atanasie”; se presupune că după anul 1389, când mitropolitul Antim al Ungrovlahiei era „bătrân și bolnav”, acesta l-ar fi încredințat pe Atanasie să-l reprezinte și pe el la Sinoadele patriarhale din Constantinopol, prin urmare, pentru întreaga Biserică Ortodoxă din Țara Românească; de aceea, îl vom găsi, în unele documente, semnându-se „smeritul mitropolit al Ungrovlahiei”, deși nu fusese niciodată în scaunul de la Argeș; îl mai întâlnim, apoi, într-un document din ianuarie 1392, când s-a semnat cu titlul „mitropolitul Severinului Atanasie”; într-un document din 6 noiembrie 1396,

³² N. Dobrescu, *op. cit.*, p. 48.

³³ Niculae Șerbănescu, „Mitropolii Ungrovlahiei”..., pp. 736-740; Idem, „Mitropolia Severinului”..., pp. 1196-1212; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii*..., pp. 238-240; R.[adu] T.[ascovici], D.[aniel] G.[ligore], „Mitropolitul Antim Critopulos (1380-c.1401)”, în vol. *Domnitorii și ierarhii*..., pp. 498-499.

³⁴ Niculae Șerbănescu, „Mitropolia Severinului”..., pp. 1212-1215; D. Bălașa, „De la Mitropolia Severinului...”, pp. 337-338; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii*..., pp. 243-244.

a semnat ca mitropolit „al Severinului”; în altul, din 1397, se intitula, din nou, „smeritul mitropolit al Ungrovlahiei Atanasie”; într-un alt document, din anul 1400, se semna ca fiind mitropolit „al Ungrovlahiei de spre Severin”; mitropolitul Atanasie a semnat cu această titulatură și în alte patru documente din anul 1400; în 1401 a participat la ședințele Sf. Sinod al Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol, iar, pentru ultima dată, îl aflăm menționat în anul 1403³⁵; cu el se și încheie șirul mitropoliților de la Severin, mitropolie ce, se pare, și-a încheiat activitatea, după cum s-a mai spus, cel puțin din (după) anul 1419, când Banatul de Severin a fost ocupat de unguri.

Spiritualitate Ortodoxă în Țara Românească. Mănăstiri.

Cultură bisericească – generalități

În paralel cu pătrunderea creștinismului în ținuturile noastre³⁶, ca și în alte părți ale lumii creștine, se vor fi aflat și persoane înclinate spre o viață morală aleasă, care au trăit în locuri retrase, în feciorie, ascultare de glasul divin și în sărăcie de bună voie, nevointe care, cu vremea, s-au numit voturi monahale³⁷; această stare de fapt s-a găsit în Răsăritul creștin dar și în părțile noastre, îndeosebi în Sciția Mică (Dobrogea de azi); de remarcat că mulți istorici susțin originea apostolică a creștinismului românesc³⁸, un prestigiu deosebit pentru neamul nostru în fața altor popoare din jur și din lume.

În acest context creștin a apărut la noi și viața monahală; altfel nu s-ar explica faptul cum în epoca primară a creștinismului la străromâni au apărut vetre mănăstirești și personalități monahale în Sciția Mică, precum: Sfântul

³⁵ D. Bălașa, „De la Mitropolia Severinului...”, p. 338, cu notele subsidiare 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33.

³⁶ Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911; N. Dobrescu, „Introducerea creștinismului la români”, în vol. *Cursurile de vară din Vălenii de Munte 1909-1910*, Vălenii de Munte, 1910, p. 93-125; C. Nicolaescu-Plopșor, *Vechimea creștinismului în Dacia*, Craiova, 1933; Simeon Relli, *Originea și vechimea creștinismului la români*, Cernăuți, 1937; Ioan Rămureanu, „Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la tracogeto-daci”, în *Ortodoxia*, XXVI (1974), nr. 1, pp. 164-178; Emilian Popescu, *Christianitas daco-romana*, București, 1994, pp. 157-177; Alexandru Madgearu, *Rolul creștinismului în formarea poporului român*, București, 2001.

³⁷ Constantin Galeriu, „Semnificația tunderii și a voturilor monahale după ritualul ortodox”, în *Ortodoxia*, XLI (1989), nr. 4, pp. 61-83; Irineu Pop Bistrițeanul, *Monahismul: chivotul neamului românesc*, Craiova, 1995, pp. 19-24.

³⁸ Epifanie Norocel, *Pagini din istoria veche a creștinismului la români*, Buzău, 1986, pp. 19-46; Emilian Popescu, „Izvoare apostolice ale creștinismului românesc”, în *Studii Teologice*, XLVI (1994), nr. 1-3, pp. 80-88; Sabin Verzan, „Propovăduirea Evangheliei în Sciția Mică”, în *Studii Teologice*, XLVII (1995), nr. 4-6, pp. 79-118; Dumitru Manolache, *Andrei, apostolul lupilor*, București, Editura Anastasia, 2000; Emilian Popescu, „Creștinismul timpuriu pe teritoriul României”, în vol. *Priveghind și lucrând pentru mântuire* (închinat mitropolitului Daniel al Moldovei), Iași, 2000, pp. 194-214; Idem, „Sfântul Apostol Filip – misionar pe pământ românesc”, în vol. *Logos. Î.P.S. Arhiepiscop Bartolomeu al Chjului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Cluj-Napoca, 2001, pp. 386-398.

Ioan Casian (sec. IV-V)³⁹, Dionisie Exiguul (cel Mic)⁴⁰ și „călugării sciți” (la începutul sec. VI)⁴¹, ale căror lucrări s-au făcut cunoscute în Răsăritul creștin și în Apusul Europei⁴².

Cu vremea, însă, numărul așezărilor monahale ortodoxe românești a sporit, fapt constatat pe temeiul toponimiei, ce „confirmă existența unei vieți monahale la noi din timpuri străvechi”⁴³ sau din documentele timpului⁴⁴; dacă în Răsăritul creștin a luat ființă încă din sec. IV-V o trăire ascetică, în „tăcere, liniște și concentrare interioară”, zece veacuri mai târziu (în sec. XIII-XIV) această trăire s-a organizat „ca o mișcare de renaștere spirituală și teolo-

³⁹ Ioan Casian, *Scrieri alese*, traducere de Vasile Cojocaru și David Popescu, prefată, studiu introductiv și note de Nicolae Chițescu, București, 1990; Ioan G. Coman, „Operele literare ale Sfântului Ioan Casian”, în *Mitropolia Banatului*, XXV (1975), nr. 10-12, pp. 552-569; Ioan Mircea Ielciu, „Primele etape ale biografiei unui mare îndrumător duhovnicesc al Apusului: scitul Ioan Cassian”, în *Revista Teologică*, IX (81), 1999, nr. 3, pp. 16-60; Idem, *Har și libertate în viziunea teologică a Sfântului Ioan Cassian*, Pitești – București – Cluj-Napoca – Constanța, 2002.

⁴⁰ Gheorghe Drăgulin, „Ieromonahul Dionisie Smeritul, «Exiguus» sau «cel mic». Încercare de întregire bio-bibliografică”, în *Studii Teologice*, XXXVII (1985), nr. 7-8, pp. 521-539; Idem, „Un fiu de mare faimă al Arhiepiscopiei Tomisului în veacul al VI-lea la Roma”, în *Studii Teologice*, XXXIX (1986), nr. 3, pp. 92-111; Gheorghe Drăgulin, Aug. Drăgulin, „Cercetări asupra operei lui Dionisie Exiguul îndeosebi asupra celei necunoscute până acum”, în *Mitropolia Olteniei*, XL (1988), nr. 5, pp. 24-68; argumentare încă neconfirmată și de alți cercetători, vezi: Gheorghe Drăgulin, *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul)*, Craiova, 1991.

⁴¹ Vasile Sibiescu, *Călugării sciți*, Sibiu, 1936; „Scrieri ale «călugărilor sciți» daco-romani din secolul al VI-lea (519-520)”, studiu introductiv de Dumitru Stăniloae și traducere de David Popescu, în *Mitropolia Olteniei*, XXXVII (1985), nr. 3-4, pp. 245-254; nr. 5-6, pp. 391-440; nr. 9-10, pp. 680-707 și nr. 11-12, pp. 783-792; Dumitru Stăniloae, „Contribuția «călugărilor sciți» la precizarea hristologiei la începutul secolului VI”, în *Mitropolia Olteniei*, XXXVII (1985), nr. 3-4, pp. 199-244.

⁴² Ioan G. Coman, „Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor – Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creștin, în secolele al IV-lea și al VI-lea”, în *Orthodoxia*, XX (1968), nr. 1, pp. 3-25; Idem, „«Sciții» Ioan Casian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraneană”, în *Studii Teologice*, XXVII (1975), nr. 3-4, pp. 189-203; Idem, „Spiritualitatea patristică în Scythia Minor. Orthodoxia credinței”, în *Orthodoxia*, XXIX (1977), nr. 2, pp. 153-172; Idem, „Teologi și teologie în Scythia Minor în secolele IV-VI”, în *Biserica Ortodoxă Română*, XCVI (1978), nr. 7-8, pp. 784-796; Idem, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, București, 1979; Nistor Vornicescu, *Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV-XVI*, Craiova, 1984, pp. 31-97; Mihail Diaconescu, *Istoria literaturii dacoromane*, București, 1999, pp. 515-614.

⁴³ Iată ce spune, în acest sens, un cunoscut istoric al Bisericii noastre: „În sprijinul vechimii așezărilor monahale românești vine și toponimia, căci multe nume de sate și de locuri confirmă existența unei vieți monahale la noi din timpuri străvechi. Însuși numele de «sihăstrie» asociat cu acela al unor mari așezări monahale din Moldova (Neamț, Putna, Secu, Sucevița ș.a.) ca și cuvântul «pustie», pus în legătură cu unele mănăstiri din Țara Românească, constituie o dovadă în acest sens. Într-un hrisov din 12 martie 1399 al domnului moldovean Ștefan, apare numele satului Poiana Călugăriței. La acestea se mai adaugă alte denumiri de localități: Călugăreni (peste 15), Călugăru, Călugărei, Valea Călugărească, Călugărița, Călugărească, Chilia, Chiliz, Chileni, Chiliile, Mănăstirea, Mănăstioara, Schitu și numeroase altele, toate dovedind vechimea monahismului românesc”. Cf. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, p. 270.

⁴⁴ Tit Simedrea, „Viața mănăstirească în Țara Românească, înainte de anul 1370”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXX (1962), nr. 7-8, pp. 673-687; Veniamin Micle, „Despre monahismul ortodox anterior secolului al XIV-lea”, în *Glasul Bisericii*, XXXVII (1978), nr. 3-4, pp. 300-317.

gică numită *isihasm*⁴⁵; această mișcare s-a răspândit din Orientul apropiat și Muntele Athos, în Peninsula Balcanică, în Rusia și în Țările Române⁴⁶, iar practicanții isihasmului la noi au fost numiți *sihaștri*⁴⁷, „adică persoane care trăiau în locuri retrase, departe de valurile vieții de fiecare zi”⁴⁸.

În această perioadă, în Țara Românească, se constată existența „mișcării” isihaste, îndeosebi, prin călugărul Nicodim de la Tismana⁴⁹, care a fost și reorganizatorul vieții mănăstirești de aici, și despre care se vor spune mai multe în cele de mai jos.

Cât privește lăcașurile de cult mai însemnate, le amintim, mai întâi, pe cele care, după tradiția locală, ar fi de pe vremea lui Basarab I și anume mănăstirea *Bolintin* (Ilfov)⁵⁰, mănăstirea *Arnota* (Vâlcea)⁵¹, mănăstirea *Drăgănești* (lângă Roșiorii de Vede)⁵², mănăstirea *Bălteni* (în mijlocul „codrului Vlăsiei”) ⁵³, mănăstirea *Căscioare* (lângă

⁴⁵ Alexandru Moraru, „Câteva aspecte din influențele isihasmului asupra vieții bisericești din Transilvania până în veacul al XIX-lea”, în vol. *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în sec. XVI-XIX*, ediție îngrijită de Ioan Vasile Leb, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 1999, p. 38; Dumitru Dima, „Contribuția românească la cunoașterea isihasmului (secolul al XIV-lea)”, în *Studii Teologice*, XVII (1965), nr. 9-10, pp. 571-580; Ce este, de fapt, isihasmul? Denumirea „de *isihasm* vine de la cuvântul «hesychia», acea liniște deplină a omului în Dumnezeu, acea dezlipire totală de lumea simțurilor și activitatea facultăților spirituale, acea «nepătimire» deplină pentru a nu trăi decât în Domnul. Este starea desăvârșită a contemplației, a unirii mistice cu obiectul trăirii religioase, cu obiectul doririi noastre, «Dumnezeu»”. Cf. Corneliu Zăvoianu, „Rugăciunea lui Iisus în Imperiul Bizantin. Răspândirea ei în Peninsula Balcanică și în Țările române”, în *Glasul Bisericii*, XI (1981), nr. 11-12, p. 1100; Sfântul Simion Noul Teolog ne-a arătat că, în drumul spre „contemplația mistică”, avem nevoie de trei feluri de rugăciune: a) rugăciunea provocată de contemplația imaginativă; b) lupta cu gândurile și c) rugăciunea isihastă, „care începe cu purificarea radicală”; iar Sfântul Teofan Zăvorățul ne-a schițat patru trepte ale rugăciunii: a) rugăciunea trupească sau vocală; b) rugăciunea minții; c) rugăciunea minții și a inimii; d) rugăciunea duhovnicească sau contemplativă. Cf. Tomáš Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, Sibiu, 1997, p. 345; Idem, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. II. Rugăciunea*, Sibiu, 1998, pp. 321-331.

⁴⁶ Emil Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV-e siècle et sa diffusion dans les pays danubiens*, Paris, 1947, p. 16; Răzvan Teodorescu, *Bizant, Balcani, Occident...*, pp. 19-20; Alexandru Moraru, „Isihaștii bulgari din secolul al XIV-lea și monahismul românesc”, în *Credința Ortodoxă*, Alba Iulia, III (1998), nr. 3-4, pp. 21-30; același și în limba engleză în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, XLIII (1998), nr. 1-2, pp. 53-60; vezi și: Ioanichie Bălan, *Vetre de sihăstrie românească. Secolele IV-XX*, București, 1982.

⁴⁷ Dumitru Stăniloae, „Isihaștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus în tradiția ortodoxiei românești”, în *Filocalia*, VIII, București, 1979, p. 556 u.; amănunte despre isihasmul românesc, vezi la: † Serafim [Joantă], *Isihasmul – tradiție și cultură românească*, București, 1994.

⁴⁸ Alexandru Moraru, „Câteva aspecte...”, p. 40.

⁴⁹ Patricia Codău, „Cuviosul Nicodim cel Sfințit de la Tismana”, în *Biserica Ortodoxă Română*, XCIII (1975), nr. 1-2, pp. 194-207.

⁵⁰ I. Ionașcu, „Vechimea mănăstirii din pădurea cea mare de la Bolintin”, în *Revista Istorică Română*, VII, 1937, pp. 323-338; Idem, *Mănăstirea Bolintinul*, Ed. I, București, 1942.

⁵¹ D. Cristescu, *Sfânta Mănăstire Arnota*, Râmnicul Vâlcea, 1937; Teodora Vidrescu, Ambrozia Rucăreanu, *Sfânta Mănăstire Arnota – istorie și spiritualitate*, București, Editura Nemira, 2011.

⁵² Dragomir Georgeta, Dragomir Ștefan, Petre Iva, *Comuna Drăgănești-Vlașca, județul Teleorman, file de monografie*, Alexandria, Editura Tipoalex, 2002.

⁵³ Ion Popescu-Băjenaru, *Schitul Bălteni din Codrul Vlăsiei*, București, 1912; Adrian Nicolae Petcu, „Memoria Bisericii în imagini: Schitul Bălteni din Codrul Vlăsiei”, în *Ziarul Lumina* (ediție națională),

Oltenița)⁵⁴; nu se exclude posibilitatea că tot Basarab I să fi înălțat o mănăstire la Argeș⁵⁵ și alta pe locul în care se află Episcopia de Râmnic⁵⁶; de asemenea, biserica zisă a lui Negru Vodă, cu hramul „Adormirea Maicii Domnului” din Câmpulung Muscel⁵⁷, unde este înmormântat atât el cât și fiul său, Nicolae Alexandru Basarab⁵⁸; tot sub el a fost începută zidirea bisericii domnești cu hramul „Sf. Nicolae” din Curtea de Argeș⁵⁹, continuată sub Nicolae Alexandru Basarab și Vlaicu Vodă, devenită catedrala mitropolitană a Țării Românești; Nicolae Alexandru Basarab a pus temelia mănăstirii Cutlumuș⁶⁰ de la Muntele Athos, oferindu-i și diferite danii, dar terminată de Vlaicu Vodă; se presupune că mănăstirea Cotmeana (jud. Argeș)⁶¹ ar fi de pe vremea sa, întrucât pomelnicul acesteia începe cu: „Io Vladislav Voievod”, urmat de domnitorii Radu I, Dan I, Mircea cel Bătrân și Dan II; sub domnitorul Radu I s-a început zidirea bisericii celei vechi de la mănăstirea Cozia, continuată și terminată de Dan I, distrusă mai apoi de „intemperiiile vremii”⁶²; din timpul lui Mircea cel Bătrân pomenim cele mai importante mănăstiri, precum: mănăstirea Cozia⁶³, necropola familiei sale; mănăstirea Vișina (zona Tg. Jiu)⁶⁴, mănăstirea Glavacioc (numită la început

13 aprilie 2010.

⁵⁴ Gh. Cantacuzino, C. Bălan, „Date noi pe marginea cercetărilor istorico-arheologice de la mănăstirea Cătălui”, în *Revista Muzeelor și Monumentelor. Monumente Istorice*, V (1965), nr. 6, pp. 547-551; Gh. Cantacuzino, G. Trohani, „Săpăturile arheologice de la Cătălui-Căscioarele, jud. Ilfov”, în *Cercetări Arheologice*, 1979, 3, pp. 276-303.

⁵⁵ Gr. Tocilescu, *Biserica episcopală a Mănăstirii de la Argeș*, București, 1886, p. 32; Virgil Drăghiceanu, *Curtea domnească de la Argeș*, București, 1923, nota 4; C. Marinescu, „Înființarea Mitropolilor...”, p. 3, nota 1; C.C. Giurescu, „Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei...”, pp. 689-690.

⁵⁶ Athanasie Mironescu, *Sf. Episcopie a Eparhiei Râmnicului Noul Severin în trecut și acum*, București, 1906, p. 256; N. Dobrescu, *Istoria bisericii române din Oltenia în timpul ocupațiunii austriece (1716-1739)*, București, 1906, p. 232; C.C. Giurescu, „Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei...”, p. 691; I. Donat, „Reședințele...”, pp. 74-76.

⁵⁷ Pavel Chihaiia, „Etapă de construcție în incinta mănăstirii Negru Vodă din Câmpulung Muscel”, în *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, 1961, nr. 1, pp. 208-221; Idem, „Date în legătură cu biserica vechei curți domnești din Câmpulung Muscel”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXIX (1961), nr. 11-12, pp. 1033-1049; Idem, „Despre mănăstirea Câmpulung”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXII (1964), nr. 3-4, pp. 284-335.

⁵⁸ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, p. 282.

⁵⁹ Date însemnate despre aceasta, vezi la: V. Brătulescu, „600 de ani de la zidirea bisericii domnești”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXX (1952), nr. 11-12, pp. 876-889.

⁶⁰ Amănunte la Teodor Bodogae, „Mănăstirea Cutlumuș din Sfântul Munte Athos, ctitorie românească”, în *Revista Teologică*, XXVII (1937), nr. 1, pp. 17-21 și nr. 2, pp. 56-64.

⁶¹ Ioan N. Moldoveanu, „Mănăstirea Cotmeana în trecut și astăzi”, în *Biserica Ortodoxă Română*, CXIV (1996), nr. 1-6, pp. 290-317.

⁶² Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, p. 280.

⁶³ Emil Lăzărescu, „Data zidirii Coziei”, în *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, IX (1962), nr. 1, pp. 107-137.

⁶⁴ Ștefan Andreescu, Matei Cazacu, „Biserica mănăstirii Vișina – un monument din veacul al XIV-lea”, *Mitropolia Olteniei*, XXI (1969), nr. 1-2, pp. 61-65; Ștefan Andreescu, Matei Cazacu, „Mănăstirea

Strugalea, la sud de Găești)⁶⁵; se presupune că a ridicat a doua biserică de la mănăstirea *Cotmeana*⁶⁶, o nouă biserică la mănăstirea *Snagov*⁶⁷, mănăstirea *Dealul*⁶⁸ de lângă Târgoviște, unde mai târziu (în 1517) s-a mutat și reședința domnească; sub el s-a făcut și „o extindere a complexului mănăstiresc” de la Tismana⁶⁹; tot din sec. XIV se menționează și ruinele unei vechi mănăstiri de la *Coșuștea* sau *Crivelnic* (jud. Mehedinți)⁷⁰ și mănăstirea *Nucet* (jud. Dâmbovița)⁷¹; pe lângă aceste lăcașuri monahicești, călugărul Nicodim a întemeiat mănăstirea *Vodița*⁷² și mănăstirea *Tismana*⁷³, care au primit danii de la Vladislav I (Vlaicu Vodă), Radu I și Dan I; după tradiție tot Nicodim ar fi ctitorul mănăstirilor *Topolnița* (la aprox. 8 km de Vodița)⁷⁴, *Coșuștea-Crivelnic*, *Gura Motrului*⁷⁵ și *Vișina*⁷⁶, toate în Oltenia; se pare că ucenicii săi au întemeiat mănăstirea *Prislop* din Țara Hațegului (la 15 km de orașul Hațeg)⁷⁷ și „primele mănăstiri în Moldova – între care

Vișina, un monument din veacul al XIV-lea”, în *Buletinul Monumentelor Istorice*, XXXIX (1970), nr. 4, pp. 43-46.

⁶⁵ Ilie Gh. Diaconescu, „Viața mănăstirii Glavacioc în secolele XV-XIX”, în *Biserica Ortodoxă Română*, XCVIII (1980), nr. 9-10, pp. 1047-1077.

⁶⁶ Radu Greceanu, Eugenia Greceanu, „Istoricul și restaurarea fostei mănăstiri Cotmeana”, în vol. *Monumente istorice. Studii și lucrări de restaurare*, II, 1967, pp. 52-89; Lia Bătrâna și Adrian Bătrâna, „Contribuții la dotarea fostei mănăstiri Cotmeana”, în *Mitropolia Olteniei*, XXVI (1974), nr. 5-6, pp. 470-476.

⁶⁷ Nicolae Șerbănescu, *Istoria mănăstirii Snagov*, București, 1944.

⁶⁸ Idem, „Mănăstirea Dealului”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXII (1954), nr. 2-3, pp. 283-305; Constantin Nițescu, „Mănăstirea Dealul”, în *Glasul Bisericii*, (XX) 1961, nr. 7-8, pp. 670-695.

⁶⁹ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, p. 280.

⁷⁰ Al. Bărcăcilă, „Mănăstirea Coșuștea-Crivelnic (jud. Mehedinți)”, în *Buletinul Monumentelor Istorice*, XXVIII (1935), pp. 165-184.

⁷¹ Constantin C. Giurescu, „Două monumente religioase din veacul al XIV-lea: Nucetul sau Cozia din Vâlcea și Nucetul din Dâmbovița”, în *Mitropolia Olteniei*, XIII (1961), nr. 1-3, pp. 38-49; Aurel I. Gheorghiu, „Nucetul”, în *Glasul Bisericii*, XXV (1966), nr. 1-2, pp. 118-138; s-a susținut că ar fi existat o mănăstire Nucet la Cozia iar alta la Călimănești. Cf. Tit Sîmedrea, „Fost-au două sfinte lăcașuri la Cozia?”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXIX (1961), nr. 11-12, pp. 1018-1032.

⁷² Tit Sîmedrea, „Mănăstirea Vodița. Glosă pe marginea unui document inedit”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXV (1947), nr. 1-3, pp. 63-76.

⁷³ Al. Ștefulescu, *Mănăstirea Tismana*, ed. a III-a, București, 1909.

⁷⁴ D. Buzatu, „Schitul Topolnița”, în *Mitropolia Olteniei*, VIII (1956), nr. 10-12, pp. 638-647; D. Bălașa, „Contribuții la istoria schitului Topolnița”, în *Mitropolia Olteniei*, IX (1957), nr. 11-12, pp. 825-830; Dan Pleșia, „Tot cu privire la schitul Topolnița”, în *Mitropolia Olteniei*, XV (1963), nr. 5-6, pp. 347-361; Radu Crețeanu, „Cine era Lupu Buliga, ctitorul Schitului Topolnița și ceva despre sfârșitul lui”, în *Mitropolia Olteniei*, XXI (1969), nr. 11-12, pp. 935-947.

⁷⁵ Gabriel Cocora, „Din activitatea gospodărească a arhimandritului Eufrosin Poteca la Mănăstirea Gura Motrului”, în *Mitropolia Olteniei*, X (1958), nr. 11-12, pp. 790-793; V. Popovici, „Mănăstirea Gura Motrului”, în *Mitropolia Olteniei*, XXII (1970), nr. 1-2, pp. 140-142.

⁷⁶ Nestor Vornicescu, „Cuviosul Nicodim de la Tismana, ctitor de lăcașuri sfinte”, în *Mitropolia Olteniei*, XXVIII (1976), nr. 11-12, pp. 923-931; Ștefan Andreescu, Matei Cazacu, „Biserica mănăstirii Vișina...”, pp. 61-65; Idem, „Mănăstirea Vișina, un monument...”, pp. 43-46.

⁷⁷ Mircea Păcurariu, *Istoria mănăstirii Prislop*, Arad, 1986.

și Neamțul”⁷⁸; de precizat că au mai fost și alte mănăstiri în această perioadă, care au dispărut în negura vremii; au existat și numeroase biserici de mir, al căror istoric nu intră în vederile noastre din această prezentare; cât privește arta bisericească din secolele XIV-XV (arhitectură, pictură, veșminte, odoare bisericești) ea este de tradiție bizantină, uneori, îmbinată cu elemente locale⁷⁹.

Pe plan duhovnicesc, teologic și cultural, amintim corespondența călugărului Nicodim de la Tismana⁸⁰ și a mitropolitului Antim Cristopulos⁸¹ cu vestitul cărturar bulgar, patriarhul și Sfântul Eftimie de Târnovo (1375-1392)⁸², pe teme doctrinare și de cult; după ocuparea și desființarea țărilor bulgare de Târnovo (în 1393) și Vidin (1396) de către otomani, moaștele Sfintei Filofteia⁸³ aflate la Vidin au fost aduse și așezate în biserica domnească „Sf. Nicolae” din Argeș⁸⁴, azi în Paraclisul de la mănăstirea (biserica) lui Neagoe Basarab din Curtea de Argeș.

După cum s-a arătat, după cucerirea țărilor bulgare de la Târnovo și Vidin de către turci la sfârșitul secolului al XIV-lea, numeroase lăcașuri de cult ortodoxe bulgare au fost „transformate în moschei”, mulți preoți, călugări și cărturari au fost alungați ori uciși; alții, însă, au trecut în nordul Dunării, în cele două Țări Române⁸⁵, unde și-au continuat activitatea cărturărească, aducându-și o contribuție reală la dezvoltarea culturii sla-

⁷⁸ Ștefan Balș, Corina Nicolescu, *Mănăstirea Neamț*, București, Editura Tehnică, 1958; Irineu Crăciunaș, „Mănăstirea Neamț, lavra monahismului din Moldova”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXVIII (1962), nr. 5-6, pp. 343-354.

⁷⁹ xxx, *Arta creștină în România, 3. Secolul al XIV-lea. Studiu introductiv și prezentarea planșelor* de Corina Popa, București, 1983.

⁸⁰ Victor Brătulescu, „Sfântul Nicodim”, în *Mitropolia Olteniei*, XXII (1970), nr. 5-6, pp. 587-598; D. Bălașa, „Sfântul Ignatie Teoforul și Sfântul Nicodim de la Tismana”, în *Mitropolia Olteniei*, XXIII (1971), nr. 9-10, pp. 634-651.

⁸¹ M. Gyoni, „L'évêché valaque de l'archevêché bulgare d'Achris aux XI-e – XIV-e siècles” în *Études slaves et roumaines*, Budapesta, I, 1948, pp. 148-159, 224-233; Epifanie Norocel, „Patriarhia bulgară de Târnovo între anii 1235-1393”, în *Studii Teologice*, XVIII (1966), nr. 3-4, pp. 146-159; Chiril Pistrui, „Imperiul vlaho-bulgar și patriarhia de Târnovo”, în *Mitropolia Ardealului*, XVII (1972), nr. 3-4, pp. 201-209.

⁸² Epifanie Norocel, „Sfântul Eftimie, ultimul patriarh de Târnovo și legăturile lui cu Biserica românească”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIV (1966), nr. 5-6, pp. 552-573; I. D. Lăudat, „Eftimie de Târnovo și literatura slavo-română”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXIII (1973), nr. 7-9, pp. 421-434; despre lucrările patriarhului Eftimie, vezi la: Emil Turdeanu, „Opera patriarhului Eftimie al Târnovei în literatura slavo-română”, în *Cercetări literare*, VI, București, 1946; Idem, *La littérature bulgare au XIV-e siècle ...*, 1947.

⁸³ D.R. Mazilu, *Sfânta Filofteia de la Argeș. Lămurirea unor probleme istorico-literare. Monografie hagiografică*, București, 1934.

⁸⁴ V. Drăghiceanu, „În legătură cu biserica domnească de la Curtea de Argeș”, în *Mitropolia Olteniei*, VII (1955), nr. 10-12, pp. 555-562; Pavel Chihaiia, „Cele două lăcașuri ale Mitropoliei din Curtea de Argeș, deduse din hrisoavele bisericii lui Neagoe Basarab”, în *Mitropolia Olteniei*, XIX (1967), nr. 7-8, pp. 597-612; Maria-Ana Musicescu, Grigore Ionescu, *Biserica domnească din Curtea de Argeș*, București, 1976.

⁸⁵ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, p. 188.

vone de la noi; în acest circuit cultural se înscrie *Tetraevangelul*⁸⁶, manuscris al Sfântului Nicodim de la Tismana, din limba slavă bisericească de redacție sârbă, de o rară frumusețe artistică, realizat în anii 1404-1405, care în prezent se află în Muzeul de Artă al României, Secția de Artă medievală; o lucrare însemnată de pe vremea lui Mircea cel Bătrân este cea a monahului Filotei⁸⁷ de la mănăstirea Cozia (fost sfetnic al domnitorului, logofătul Filos), numită *Pripealele*, care sunt „scurte texte imnografice, ce se cântă cu stihuri din «psalmii aleși» la polieleul sărbătorilor împărătești, ale Maicii Domnului și ale unor sfinți”⁸⁸.

În contextul politico-religios din această perioadă trebuie evidențiat faptul că fiul țarului bulgar, Ivan Alexandru (1331-1371), pe nume Ivan Stracimir, „țar de Vidin”, a fost căsătorit cu Ana, fiica domnitorului Nicolae Alexandru Basarab, o altă fiică, pe nume Anca, s-a căsătorit cu țarul sârb Ștefan Uroș, iar domnitorul Radu I era căsătorit cu o fiică a cneazului sârb Lazăr, marele erou de la Kossovopolje⁸⁹; aceste căsătorii au avut darul ca Țara Românească să reziste o vreme în fața pericolului otoman, dar și de a apăra Ortodoxia de la noi și din Balcani în fața islamului și a prozelitismului catolic; în același timp, Țara Românească (pe vremea lui Mircea cel Bătrân) a fost receptivă și la neorânduiala din Biserica Apuseană, pricinuită de „schisma papală”, și de „mișcarea husită”, trimițând (alături de Moldova lui Alexandru cel Bun) reprezentanți la Sinodul de la Konstanz (din sudul Germaniei) unde s-au combătut „erezile” pomenite; Țara Românească a fost reprezentată de boierul Thobermur (Tugomir) și de persoane din alte orașe muntene, iar din Moldova de boierii Georgius de Samusinis (Gheorghe din Sămușeni) și Stanislav Rotompan, precum și de trimiși din alte zece orașe moldovene⁹⁰;

⁸⁶ Tit Simedrea, „Glosă pe marginea unei însemnări (în Tetraevangelul lui Nicodim)”, în *Mitropolia Olteniei*, XIII (1961), nr. 1-4, pp. 15-24; E. Lăzărescu, „Nicodim de la Tismana și cultura bisericească, I (până la 1385)”, în *Romanoslavica*, Istorie, XI, 1965, pp. 237-284; Ion Radu Mircea, „Cel mai vechi manuscris miniat din Țara Românească: Tetraevangelul popii Nicodim (1404-1405)”, în *Romanoslavica*, XIII, 1966, pp. 203-221.

⁸⁷ Emil Turdeanu, „Les premiers écrivains religieux en Valachie: l'hégoumène Nicodème de Tismana et le moine Philothée”, în *Revue des Études roumaines*, Paris, II, 1954, pp. 114-144; S. Teodor [=Tit Simedrea], „Filotei monahul de la Cozia imnograf român”, în *Mitropolia Olteniei*, VI (1954), nr. 1-3, pp. 20-35; Idem, „Pripealele monahului Filotei de la Cozia”, în *Mitropolia Olteniei*, VI (1954), nr. 4-6, pp. 177-190; Idem, „Filotei monahul de la Cozia. Data, locul și limba în care s-au alcătuit pripealele”, în *Mitropolia Olteniei*, VII (1955), nr. 10-12, pp. 526-541; Idem, „Les «Pripela» du moine Philothée. Étude. Texte. Traduction”, în *Romanoslavica*, XII, 1970, pp. 183-225.

⁸⁸ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, p. 373.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 284 și 383; o altă fiică a lui Nicolae Alexandru Basarab cu cea de a doua sa soție, Clara, pe nume *Elisabeta*, s-a căsătorit cu Ladislau de Oppeln, palatin, cel mai înalt dregător din Ungaria. Cf. C.C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria Românilor din cele mai vechi timpuri până astăzi*, ediția a II-a, București, Editura Albatros, 1975, p. 260.

⁹⁰ Gruia (Ștefan Pop), „Moldovenii la Sinodul de la Constanța, 1418”, în *Revista Teologică*, IX (1915), nr. 13-15, pp. 207-215; Constantin I. Karadja, „Delegații din țara noastră la Conciliul din Constanța (în Baden), în anul 1415”, în *Analele Academiei Române. Memoriile Secției Istorice*, s.

această deschidere a Ortodoxiei românești către Bisericile Ortodoxe și, îndeosebi către alte credințe creștine, se poate observa și în veacurile următoare până în zilele noastre⁹¹.

În concluzie se poate spune că, în urma unificării cnezatelor și voievodatelor dintre Carpați și Dunăre, în 1324, sub Basarab I și mai cu seamă, după câștigarea independenței Țării Românești față de Regatul maghiar (în 1330) era firesc să aibă loc și organizarea bisericească de aici, înfăptuită sub Nicolae Alexandru Basarab: înființarea Mitropoliei Ungrovlahiei (în 1359) și întemeierea Mitropoliei Severinului (în 1370); Basarab I și domnitorii ce i-au urmat: Nicolae Alexandru Basarab, Vladislav I (Vlaicu Vodă), Radu I, Dan I și Mircea cel Bătrân, împreună cu ierarhii, clericii, călugării și credincioșii români au făcut front comun împotriva expansiunii maghiare și otomane, dar și a prozelitismului catolic și a credinței islamice, atitudine ce a dus la păstrarea ființei naționale a neamului nostru, dar și de apărare a credinței străbune, de aleasă trăire duhovnicească, mai cu seamă prin intermediul mănăstirilor, dar și de progres social și cultural.

III, t. VII, 1926, pp. 59-91; Idem, „Portretul și stema lui Grigorie Țamblac și misiunea sa la Conciliul de la Constanța”, în *Analele Academiei Române. Memoriile Secției Istorice*, s. III, t. XXVI, nr. 6, București, 1943-1944, pp. 141-150; Dănuț I. Manu, „Sinodul conciliarist de la Constanța (1414-1418) și participarea Bisericii Ortodoxe din Moldova și Țara Românească”, în *Studii Teologice*, XXV (1973), nr. 5-6, pp. 377-386.

⁹¹ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, vol. I. ..., pp. 377-385; pp. 541-581; vol. II, ed. a III-a, Iași, Editura Trinitas, 2006, pp. 224-250; pp. 545-559; vol. III, ed. a III-a, Iași, Editura Trinitas, 2008, pp. 342-355; pp. 457-463; Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Dialog teologic și ecumenic*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006; xxx, *Autocefalie și comuniune. Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare externă (1885-2010)*, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2010.

THE DEMOGRAPHIC EVOLUTION OF CHRISTIANITY DURING THE 20TH CENTURY

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

At the global level the map of Christianity suffered major changes during the 20th century. From a demographic point of view, a series of research results were published during the last few years, and offered clear images of the evolution of Christianity during the previous century. We will mention the results that are connected to our analysis: Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*¹; Patrick Johnstone, *The Future of the Global Church*²; Todd M. Johnson (ed.), *World Christian Database*³; *Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*⁴; *Christianity in its Global Context, 1970-2020. Society, Religion, and Mission*⁵.

The place assumed by Christianity in the actual global religious configuration

Where is Christianity positioned in the actual global religious configuration? This is the first question the present study intends to address. Within the religious global configuration, during the 20th century, Christianity experienced a decrease, although the number of Christians increased as a result of the demographic expansion. Therefore, if in 1910 Christians represented

¹Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

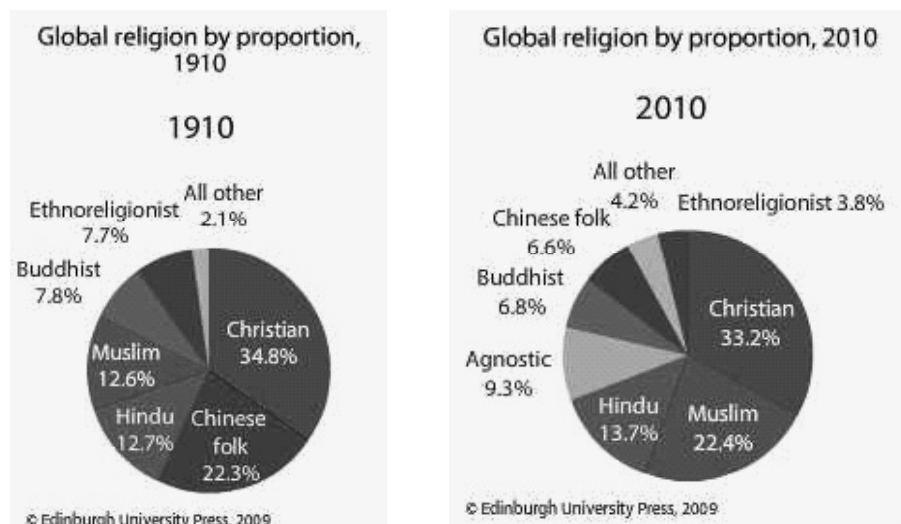
²Patrick Johnstone, *The Future of the Global Church*, (InterVarsity Press, 2011).

³Todd M. Johnson (ed.) *World Christian Database*, (Leiden: Brill, 2010), accessible on the internet: <http://worldchristiandatabase.org>.

⁴*Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, (Washington: Pew Research Centre, 2011).

⁵*Christianity in its Global Context, 1970-2020. Society, Religion, and Mission*, (South Hamilton: Centre for the Study of Global Christianity, 2013).

34.8% (612.028.000 adherents⁶) of the total population of the world population, in 2010, the 2.292.454.000 Christians represented 33.2% of the world population. Interestingly enough, the annual growth rate of the Christian population experienced a continuous decrease, till 2000, when it reached 1.33%, in order to register a slight increase in the next ten years, roughly up to 1.35% in 2010.



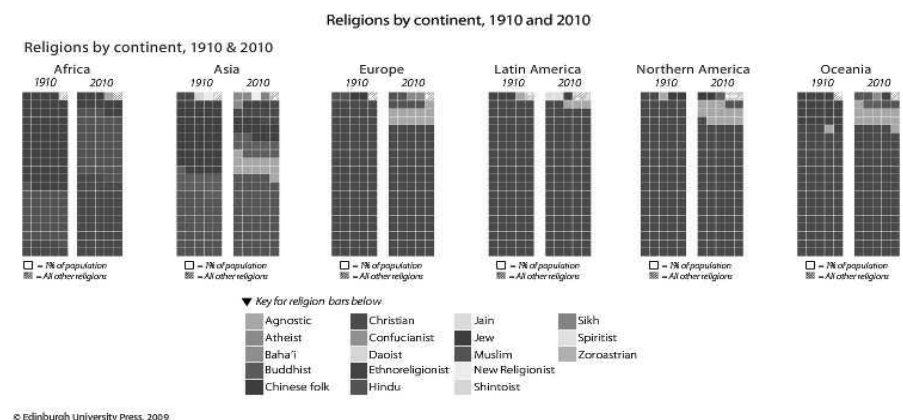
At the global level⁷, Christianity still remains the religion with most adherents, and it is anticipated that this position will be maintained in the decades to follow. It is estimated that by the year 2050 the number of Christians will reach 3.220.348.000 adherents, representing 35% of the world population.

The dynamic evolution of the other religious groups was emphasized more during the 20th century. The Muslims registered a spectacular increase from 12.6%, respectively 220.895.000 adherents, in 1910, to 22.4%, 1.549.444.000 adherents, in 2010, and it is anticipated that by the year 2050, and according to some estimates even sooner, the number of Muslims will pass the 2.500.000.000 threshold, which is 27.4% of the world popula-

⁶ The data are taken from the previously mentioned papers. Their value is relative and can differ from one document to the other, without significant differences. Each research used is allotted a special chapter in which the line of action used to set the data is explained from a methodological perspective. from

⁷ All the graphics in this paper are taken from Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010, Presentation Assistant*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

tion⁸. If we analyze each continent, we notice that the number of Muslims increased from 32% to 40% in Africa, from 16.6% to 26% in Asia, from 2.3% to 5.6% in Europe, from 0.1% to 0.3% in Latin America, from 0.0% to 1.6% in North America, and from 0.2% to 1.6% in Oceania.



A significant increase in numbers was registered by Agnosticism⁹ and Atheism¹⁰. Both atheists and agnostics are considered nonreligious, and several similarities were apparent in their demographics over the past 100 years.

At the global level, the agnostics registered an increase from 0.2% (3.367.000 adherents) in 1910, to 9.3% (639.582.000 adherents) in the year 2010. The most spectacular growth was registered in Asia (from 0.0% to 11.8%), in Europe (from 0.4% to 11.1%) and in North America (from 1.2% to 11.8%). The atheists represented 2% of the world population for their number grew from 243.000, in 1910, to 138.532.000, in 2010.

The majority of the oriental religions (Hinduism, Buddhism, Daoism, Confucianism, Shintoism, and others) experienced such changes at a slower rate, and were able to maintain, with few variations, the control in the global demographic structure.

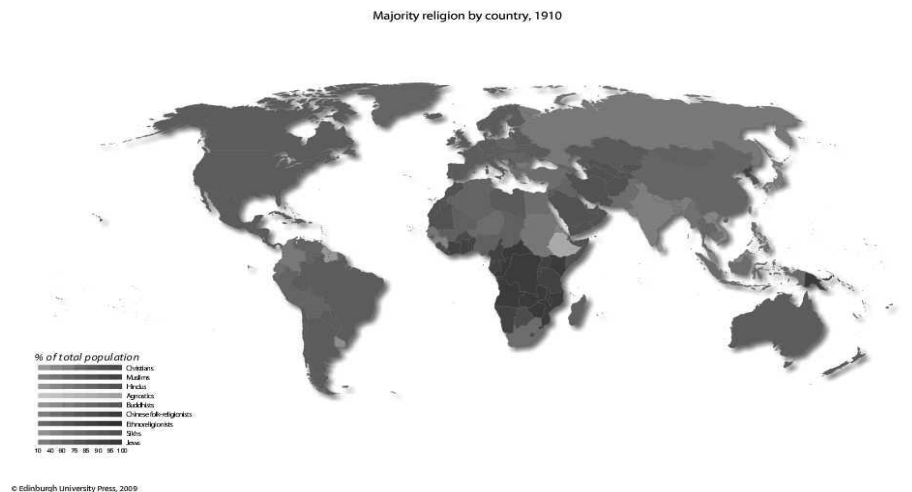
⁸ Patrick Johnstone, *The Future of the Global Church*, p. 74. For more details regarding the historical and demographic evolution of Islam see Malise Ruthven, *Historical Atlas of the Islamic World*, (Oxford: Oxford University Press, 2004); *The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030*, (Washington: Pew Research Centre, 2011).

⁹ Agnostics lack of religion or profess unbelief in a religion. The term includes (1) 'classical' agnostics who hold that it is impossible to know for certain whether God – or deity of any kind – exists; (2) those who profess uncertainty as to experience of God; and (3) other non religious persons such secularists and materialist. See Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 28-29, 325.

¹⁰ Atheists, unlike agnostics, reject the idea of any deity. See Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 30-31, 325.

The most significant dropping in numbers among adherents was registered among the popular Chinese religions (Chinese folk-religion¹¹) and ethno religions (ethno religionists¹²), they went from 22.3% to 6.6% in 2010, respectively from 7.7% to 3.8%.

One of the outcomes of globalisation and of the growth of many religious movements was the degree of religious diversity worldwide. There are two kinds of religious diversity: inter-religious diversity and intra-religious diversity¹³.



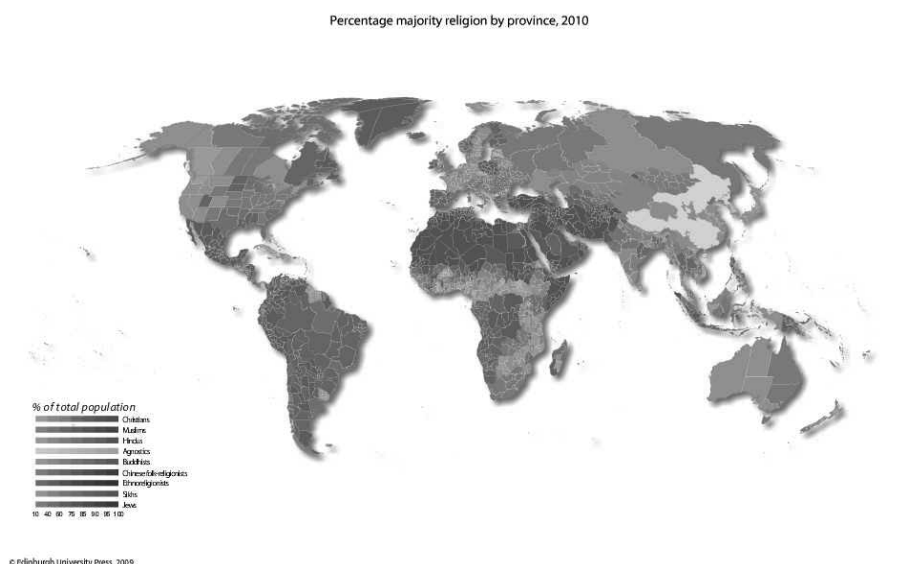
The Demographic Evolution of Christianity During the 20th Century

At the beginning of the 20th century, Christianity was the dominating religion in Europe and in the Americas, with growing Christian communities on the rest of the continents as well: 66.3% of the Christians were living

¹¹ Chinese folk-religion is unlike any other world religion. Although the roots of this tradition are deeply ingrained in Chinese history, there is no centralised leadership, no single text and no founder. In that respect, it is similar to indigenous religions, but without a set of unified beliefs. Instead, it is an amalgamation of Buddhist, Confucian and Daoist traditions. Those who follow this all-inclusive religious system are open to borrowing, mixing and applying various Eastern religions collectively. See Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 16-17, 325.

¹² Ethno-religionists is a collective term for primary or primitive religionists, animists, spirit-worshippers, shamanists, ancestor-venerators, polytheists, pantheists, traditionalists and local or tribal folk-religionists. Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 18-19, 325.

¹³ These realities are illustrated by Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 32-33; Patrick Johnstone, *The Future of the Global Church*, pp. 65-92 and 93-120.



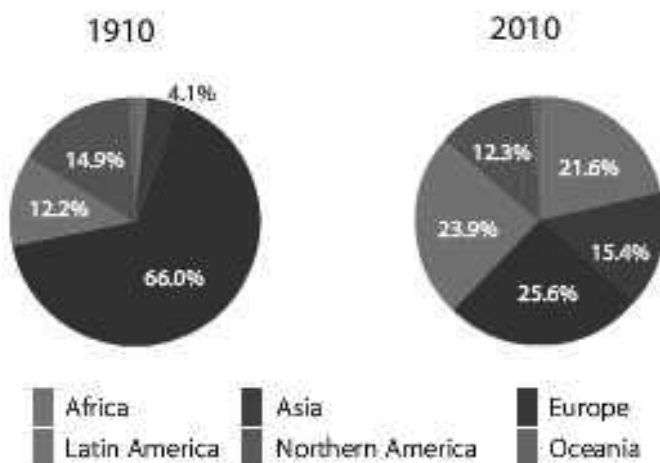
in Europe, 14.9% in North America, 12.2% in South America, and only 4.5% in Asia Pacific, 1.4% in Sub-Saharan Africa and 0.7% in the Middle East and in North America. A century later, Christianity became a global religion in its own right, with significantly more people than other faith communities. However, its “centre of gravity” shifted towards the Global South¹⁴. By 2010, 25.6 % of the Christian population was living in Europe, 23.9% in Latin America, 21.6% in Africa, 15.4% in Asia, 12.3% in North America, and 1.2% in Oceania¹⁵.

If we analyze the evolution of Christianity on each of the continents, we will easily notice the continents that registered a drop in numbers among Christians, and the continents where the numbers were growing. At the global level, as previously mentioned, 34% of the world population was Christian, in 1910, and by 2010, the percentage was 33.2%. In Africa the percentage changed, over a period of 100 years, from 9.4% to 47.9%. Asia registered an increase from 2.4% to 8.5%. As for the rest of the continents, the numbers dropped. For instance in Europe, we see a dropping from 94.5% to 80.2%, in North America from 96.9% to 81.2%, in Latin America from 95.2% to 92.5%, and in Oceania the change is not significant, from 78.6% to 78.5% of the entire population. Therefore, the regions in which Christianity experienced significant changes were North America, with a 15.7% dropping and Europe, with a 14.3% dropping.

¹⁴ Martin Robra, “The Ecumenical Movement in the Context of World Christianity in the 21st Century” in *Ecumenical Visions for the 21st Century. A reader for Theological Education*, eds. Mélisande Lorke and Dietrich Werner, (Geneva: World Council of Churches Publications, 2013), p. 7.

¹⁵ Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 8-9.

Christians by continent, 1910 and 2010



▲ Christians by continent

In 1910 the majority of Christians worldwide resided in Europe, with only small populations in Oceania, Africa and Asia. By 2010 there are proportionally fewer adherents in Europe and Northern America and significantly more elsewhere.

© Edinburgh University Press, 2009

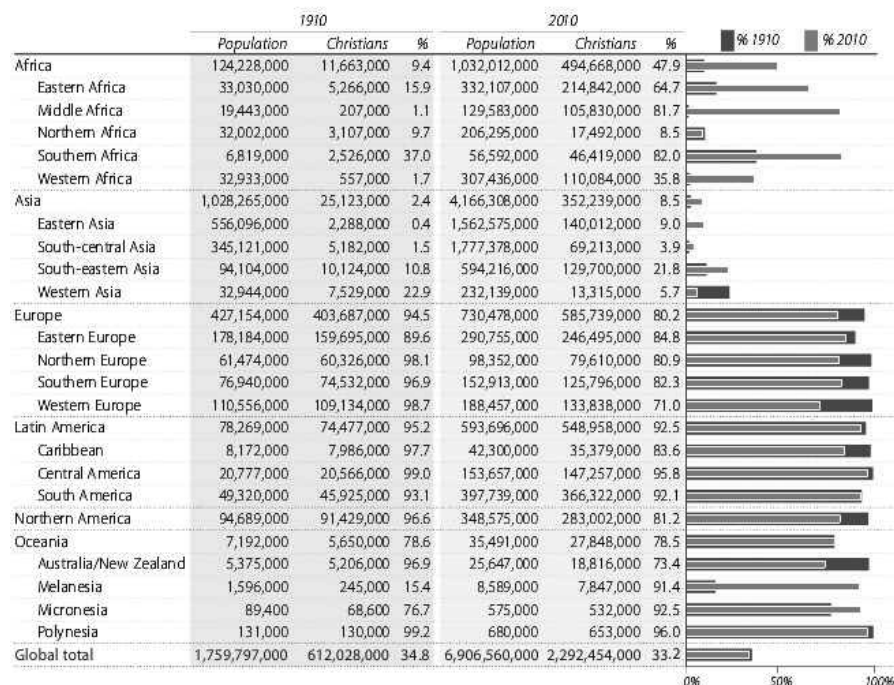
The most spectacular growth of Christianity was in Africa. With a 3.84% annual growing rate, during the years 1910-2000, respectively 2.55%, during the years 2000-2010, the Christian population of Africa reached 494.668.000, representing 47.9% of the entire population¹⁶.

Although the Christian population in Asia increased number wise, it still was not as significant as the one in Africa. If in 1910 the number of Christians was of only 25.123.000, representing 2.4% of the population, in 2010, 8.5% of the people of Asia were Christians, respectively 352.239.000. The annual growing rate was of 2.68% until 2000, and of 2.38% from 2000 until 2010¹⁷.

¹⁶ For more complex analyses see: Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 110-133; Allan Anderson, *African Reformation: African Initiated Christianity in the 20th Century*, (Trenton: Africa World Press, 2001); John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa From Antiquity to the Present* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995); Norman A. Horner, *A Guide to Christian Church in the Middle East: present-day Christianity in the Middle East and North Africa* (Elkhart: Mission Focus, 1989).

¹⁷ For more complex analyses see: Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 134-153; Scott W. Sunquist (ed.), *A Dictionary of Asian Christianity*

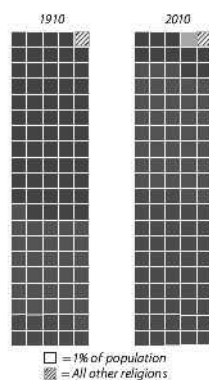
Christians by UN region, 1910 and 2010



© Edinburgh University Press, 2009

Religions in Africa, 1910 and 2010

Proportions of religions, 1910 and 2010



Religious affiliation and growth in Africa, 1910 and 2010

	1910		2010		Rate*	
	Adherents	%	Adherents	%	1910-2010	2003-2010
Christians	11,663,000	9.4	494,668,000	47.9	3.82	2.55
Muslims	39,695,000	32.0	417,644,000	40.5	2.38	2.25
Ethnoreligionists	72,090,000	58.0	107,016,000	10.4	0.40	1.54
Agnostics	8,400	0.0	6,183,000	0.6	6.82	2.24
Hindus	304,000	0.2	2,891,000	0.3	2.28	1.53
Baha'is	240	0.0	2,176,000	0.2	9.54	2.39
Atheists	1,100	0.0	623,000	0.1	6.54	1.94
Buddhists	3,600	0.0	292,000	0.0	4.49	1.69
New Religionists	1,200	0.0	132,000	0.0	4.81	2.12
Jews	453,000	0.4	131,000	0.0	-1.23	0.47
Jains	3,700	0.0	92,100	0.0	3.27	2.30
Sikhs	2,600	0.0	70,600	0.0	3.36	1.95
Chinese folk	2,200	0.0	69,800	0.0	3.52	1.44
Confucianists	0	0.0	20,000	0.0	7.90	0.95
Spiritists	1,200	0.0	3,700	0.0	1.13	1.79
Zoroastrians	230	0.0	850	0.0	1.32	-0.35
Total population	124,228,000	100.0	1,032,012,000	100.0	2.14	2.31

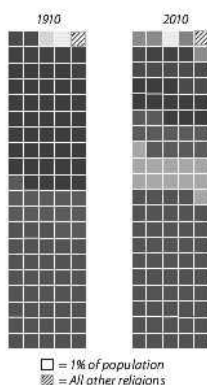
*Rate = average annual growth rate, per cent per year, between dates specified

© Edinburgh University Press, 2009

(Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001); Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 2 vol. (Maryknoll: Orbis Books, 1998-2005); Michael Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity, volume five – Eastern Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Religions in Asia, 1910 and 2010

Proportions of religions, 1910 and 2010



Religious affiliation and growth in Asia, 1910 and 2010

	1910		2010		Rate*	
	Adherents	%	Adherents	%	1910-2010	2000-2010
Muslims	171,084,000	16.6	1,082,537,000	26.0	1.86	1.71
Hindus	222,912,000	21.7	941,485,000	22.6	1.45	1.46
Agnostics	50,400	0.0	489,807,000	11.8	9.62	-0.48
Buddhists	137,531,000	13.4	461,464,000	11.1	1.22	1.24
Chinese folk	392,317,000	38.2	456,767,000	11.0	0.15	0.85
Christians	25,123,000	2.4	352,239,000	8.5	2.68	2.38
Ethnoreligionists	58,121,000	5.7	147,624,000	3.5	-0.94	1.01
Atheists	7,600	0.0	117,500,000	2.8	10.13	0.07
New Religionists	6,821,000	0.7	60,321,000	1.4	2.20	0.38
Sikhs	3,229,000	0.3	23,273,000	0.6	1.99	1.56
Daoists	437,000	0.0	9,000,000	0.2	3.07	2.45
Confucianists	760,000	0.1	6,372,000	0.2	2.15	0.20
Jews	476,000	0.0	5,970,000	0.1	2.56	1.86
Jains	1,443,000	0.1	5,535,000	0.1	1.35	1.52
Baha'is	221,000	0.0	3,551,000	0.1	2.82	1.57
Shintoists	7,613,000	0.7	2,712,000	0.1	-1.03	0.04
Zoroastrians	119,000	0.0	151,000	0.0	0.24	-0.33
Total population	1,028,265,000	100.0	4,166,308,000	100.0	1.41	1.18

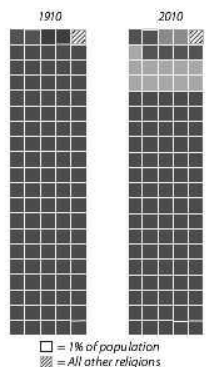
*Rate = average annual growth rate, per cent per year, between dates specified

© Edinburgh University Press, 2009

Over the past 100 years, Europe became more diverse in its religious demographics. In 1910, nearly 95% of Europe's population professed some form of Christianity, and by 2010 it was lowered to 80%. The main gains were made by agnostics and atheists, who made up for more than 13% of Europe's population (starting from 0.5% in 1910). The annual growing rate was of only 0.37%, while from 2000 until 2010, it lowered to 0.23%¹⁸.

Religions in Europe, 1910 and 2010

Proportions of religions, 1910 and 2010



Religious affiliation and growth in Europe, 1910 and 2010

	1910		2010		Rate*	
	Adherents	%	Adherents	%	1910-2010	2000-2010
Christians	403,687,000	94.5	585,739,000	80.2	0.37	0.23
Agnostics	1,642,000	0.4	81,027,000	11.1	3.98	-1.30
Muslims	10,021,000	2.3	41,082,000	5.6	1.42	0.62
Atheists	219,000	0.1	15,166,000	2.1	4.33	-1.68
Jews	10,460,000	2.4	1,844,000	0.3	-1.72	-0.25
Buddhists	428,000	0.1	1,833,000	0.3	1.47	0.64
Ethnoreligionists	662,000	0.2	1,144,000	0.2	0.55	-0.44
Hindus	65	0.0	1,008,000	0.1	10.13	1.47
Sikhs	0	0.0	510,000	0.1	11.45	2.31
Chinese folk	0	0.0	416,000	0.1	11.22	1.89
New Religionists	24,800	0.0	377,000	0.1	2.76	0.66
Spiritists	10,600	0.0	146,000	0.0	2.66	0.71
Baha'is	220	0.0	144,000	0.0	6.70	0.72
Jains	0	0.0	18,900	0.0	7.84	1.62
Confucianists	0	0.0	18,600	0.0	7.82	0.61
Zoroastrians	0	0.0	5,800	0.0	6.57	0.72
Total population	427,154,000	100.0	730,478,000	100.0	0.54	0.03

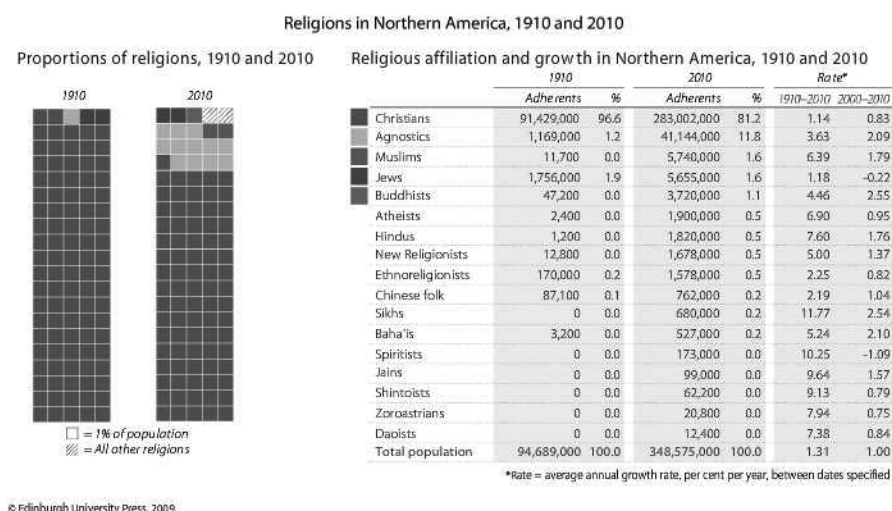
*Rate = average annual growth rate, per cent per year, between dates specified

© Edinburgh University Press, 2009

Over the past 100 years, North America has changed significantly its religious demographics. The region was 96.6% Christian in 1910, but it

¹⁸ For more complex analyses see:: Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 154-173; Andrew Greeley, *Religion in Modern Europe at the End of the Second Millennium* (London: Transaction Press, 2003);

reached only 81.2% in 2010. Two main trends were made responsible for this decline. First, the various forms of secularisation brought about the defection from Christianity of a large number of Christians. Second, the immigration factor had significant effects as well. Large numbers of Muslims, Buddhists and Hindus moved to North America, especially in the second half of the 20th century¹⁹.



At a first glance, the religious demographics of Latin America appear to have changed very little over the past 100 years. In 1910 the population was 95.2% Christian; by 2010 it was still 92.5% Christian²⁰.

In 1910 Oceania was 78.6% Christian, dropping slightly to 78.5% by 2010. This small change in the overall percentage in Oceania, however, marks significant changes within its region²¹.

In order to better understand the dynamics of the demographic evolution of Christianity, we must talk about the factors that made this mechanism work. The first variable of each set (birth, converts, immigrants)

¹⁹ For more complex analyses see: Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 190-193; Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992); Edwin Scott Gaustad and Philip L. Barlow, *New Historical Atlas of Religion in America* (New-York: Oxford University Press, 2000).

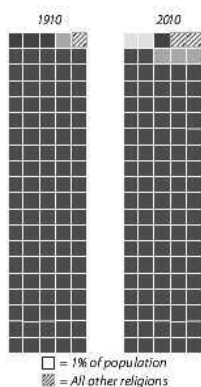
²⁰ For more complex analyses see: Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 176-189; Ordina E. Gonzalez and Justo L. Gonzalez, *Christianity in Latin America: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

²¹ For more complex analyses see: Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 194-207; Ian Breward, *A History of the Churches of Australasia* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Manfred Ernst, *Globalization and the Re-shaping of Christianity in the Pacific* (Suva: Pacific Islands Theological College, 2006).

measures gain, while the second (death, defectors, emigrants), measures loss. Christian communities experience a constant flux through the births and the deaths of the members of their churches. Conversion to a new religion involves defection from a previous one. The waves of emigration of people from different regions to the Western world generated a significant impact on religious affiliation²².

Religions in Latin America, 1910 and 2010

Proportions of religions, 1910 and 2010



© Edinburgh University Press, 2009

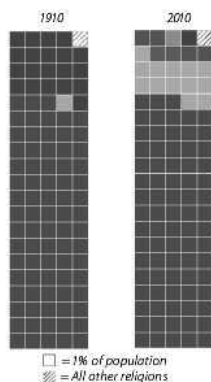
Religious affiliation and growth in Latin America, 1910 and 2010

	1910		2010		Rate*	
	Adherents	%	Adherents	%	1910-2010	2000-2010
Christians	74,477,000	95.2	548,958,000	92.5	2.02	1.27
Agnostics	446,000	0.6	17,122,000	2.9	3.72	1.38
Spiritists	312,000	0.4	13,649,000	2.3	3.85	1.19
Ethnoreligionists	2,725,000	3.5	3,717,000	0.6	0.31	1.12
Atheists	12,500	0.0	2,901,000	0.5	5.60	1.43
Muslims	67,800	0.1	1,860,000	0.3	3.37	1.19
New Religionists	5,000	0.0	1,829,000	0.3	6.08	2.26
Baha'is	0	0.0	941,000	0.2	12.13	1.82
Jews	29,300	0.0	931,000	0.2	3.52	0.26
Buddhists	7,100	0.0	800,000	0.1	4.84	1.76
Hindus	186,000	0.2	780,000	0.1	1.44	0.43
Chinese folk	1,900	0.0	191,000	0.0	4.72	1.35
Shintoists	0	0.0	8,000	0.0	6.91	1.34
Sikhs	0	0.0	6,600	0.0	6.71	0.96
Jains	0	0.0	1,300	0.0	4.99	0.80
Confucianists	0	0.0	500	0.0	3.99	1.29
Total population	78,269,000	100.0	593,696,000	100.0	2.05	1.28

*Rate = average annual growth rate, per cent per year, between dates specified

Religions in Oceania, 1910 and 2010

Proportions of religions, 1910 and 2010



© Edinburgh University Press, 2009

Religious affiliation and growth in Oceania, 1910 and 2010

	1910		2010		Rate*	
	Adherents	%	Adherents	%	1910-2010	2000-2010
Christians	5,650,000	78.6	27,848,000	78.5	1.61	1.11
Agnostics	51,100	0.7	4,568,000	12.9	4.60	1.99
Buddhists	7,600	0.1	627,000	1.8	4.51	3.42
Muslims	15,600	0.2	582,000	1.6	3.69	3.27
Hindus	16,400	0.2	524,000	1.5	3.52	1.79
Atheists	1,000	0.0	441,000	1.2	6.28	1.91
Ethnoreligionists	1,413,000	19.7	349,000	1.0	-1.39	1.76
Chinese folk	14,900	0.2	110,000	0.3	2.02	2.62
Jews	19,800	0.3	110,000	0.3	1.73	0.86
Baha'is	520	0.0	108,000	0.3	5.48	2.14
New Religionists	360	0.0	105,000	0.3	5.84	2.18
Sikhs	250	0.0	50,700	0.1	5.46	3.89
Confucianists	0	0.0	50,300	0.1	8.90	2.37
Spiritists	590	0.0	7,500	0.0	2.58	1.13
Daoists	0	0.0	4,500	0.0	6.30	1.18
Jains	0	0.0	3,200	0.0	5.94	2.92
Zoroastrians	0	0.0	2,400	0.0	5.63	2.36
Total population	7,192,000	100.0	35,491,000	100.0	1.61	1.33

*Rate = average annual growth rate, per cent per year, between dates specified

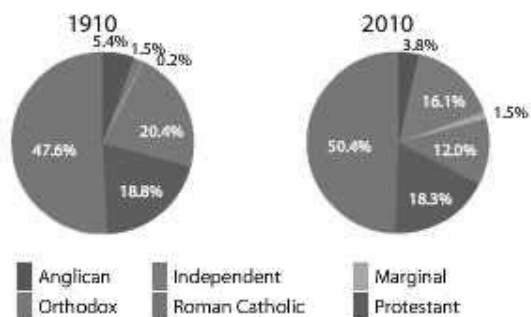
²² Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, pp. 58-65.

The diversity of global Christianity

Most of the authors divide global Christianity into six major traditions or mega-blocks²³ based on the major ecclesiastical and cultural differences. These traditions are Orthodox, Roman Catholic, Anglican, Protestant, Independent and Marginal. The Orthodox tradition includes all ethnic divisions of the Orthodox Church. The Roman Catholic tradition includes both the Western church (the Latin rite) and the Eastern Catholic churches. The Anglicans are defined as those within the Anglican Communion, meaning the communion with the Archbishop of Canterbury. The Protestant tradition includes all the denominations developed from the Protestant Reformation in the 16th century. Independents are Christians who choose to disassociate from any other tradition and are separate from the historical denominationalist Christianity. The Marginal tradition is represented by Christians who have different, sometimes unorthodox, views on specific Christian doctrines²⁴.

Global Christianity has 6 major traditions, 302 minor traditions, 41.082 denominations and 4.850.000 congregations. Christianity is fragmented. Moonjang Lee observes “Christianity has become too fragmented. Existing in a fragmented world, churches fail to show a united front. There are so many divisions within Christianity that it is an intriguing task to clarify a Christian identity. At the beginning of Christian history, the designation of a person as a “Christian” was sufficient to tell about his or her social, religious and cultural identity. Today, however, we have to supply subcategories to tell about who we are as Christians, for there are many different and conflicting forms of church life”²⁵. We must note that the

Christian major traditions – percentage of global population, 1910 and 2010



▲ Major traditions – percentage of global population

Despite the growth of this traditions over the past 100 years, Marginals are still the smallest in percentage of the Christian traditions in 2010. Orthodox have seen a sharp decline, and Anglicans have had a gradual decline throughout the century.

© Edinburgh University Press, 2009

²³ Patrick Johnstone, *The Future of the Global Church*, pp. 100-103.

²⁴ Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, p.70; *Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, p.10.

²⁵ Moonjang Lee, „Future of Global Christianity” in Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, p. 54.

vast majority of denominations are found in the Independent and Protestant traditions. By 2025, there will likely be 55,000 denominations²⁶.

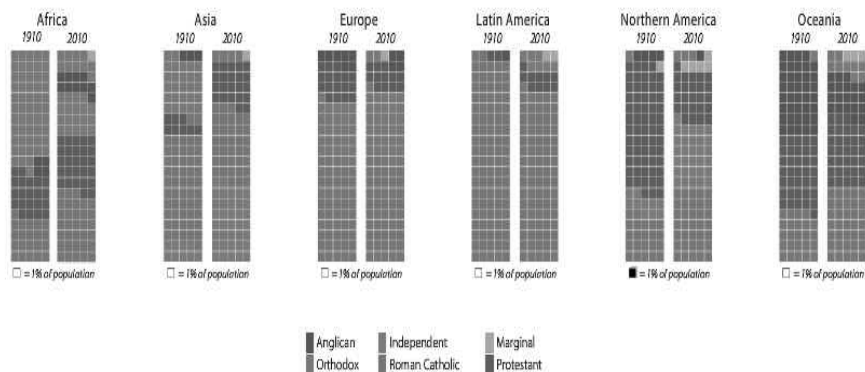
By 1910 the weight of the 6 major traditions was the following: 47.6 % were Roman Catholic (291,440,000, respectively 16.6% of the global population), 20.4% were Orthodox (124,923,000, respectively 7.1% of the global population), 18.8% were Protestants (115,013,000, representing 6.5% of the global population), 5.4% were Anglicans (32,920,000, representing 1.9% of the global population), 1.5% were Independent Christians (9,269,000, respectively 0.5% of the global population) and 0.2% were the so called Marginal Christians (1,070,000, representing 0.1% of global population).

By 2010 Roman Catholicism was still the largest tradition (50.4% of all Christians, 1,155,627,000 adherents, 16.7% of the global population), but Protestants (18.3%, 419,316,000 adherents, 6.1% of the global population) ended up filling the second position (12.0%, 274,447,000, 4.0% of the global population), consequently the Orthodox tradition became third. Independents became the fastest-growing tradition over the last century, comprising in 2010, 16.1% of all Christians (369,156,000 adherents, 5.3% of the global population). Marginal Christians came in second, growing from 0.1% to 1.5% (34,912,000 adherents, 0.5% of the global population), and the Anglican tradition represented 3.8% of all Christians (86,782,000 adherents, 1.3% of the global population).

The diffusion of traditions over the twentieth century is due two primary reasons: missionary activity and migration. The significant decrease of Orthodox Christians can be attributed also to Communism in Eastern

Major Christian traditions, by percentage of all affiliated Christians by continent, 1910 and 2010

Major Christian traditions, by percentage of all affiliated Christians by continent, 1910 & 2010



© Edinburgh University Press, 2009

²⁶Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross, „Atlas of Global Christianity: Its Findings”, <http://www.edinburgh2010.org/en/resources/papersdocumentsd4bd.pdf> (11 February 2014).

Europe, which represented a form of repression all kinds of religious beliefs and practices.

The analysis of the demographic and geographic evolution of Christianity leads us to a few observations regarding the changes within the ecumenical and ecclesial context. These observations can be found in ecumenical documents as well²⁷:

1. Christianity has shifted dramatically to the South.
2. Christianity is fragmented.
3. Christians are experiencing unprecedented renewal.
4. In many parts of the world (but especially in the South) charismatic forms of faith and worship are increasing to the point of being the majority expression of Christianity.
5. Most churches belonging to the „charismatic movement” have a weak ecumenical interest.
6. “Mainline” churches, which have been central to the contemporary ecumenical movement and have supported it and its institution at world, regional and national level, have declined in both active membership and financial strength, particularly in Western Europe and North America.
7. Religious behaviour has changed, particularly among youth and young adults. One speaks of “believing without belonging” and of “belonging without believing”. The first expression refers to those who experience a relationship with God and have a personal life in prayer, but do not feel bound by the doctrinal or ethical tradition of a church, and do not actively participate in its community life. The second expression refers to those who accept the existence of the institutional churches, and even appreciate some of their social or educational services, but without personal involvement or belief.
8. Intra-national or international migration flows increase the number of new diaspora churches in all countries and regions of the world. The diaspora experience modifies both the “host” and the “guest” churches, and their customary theological or ecclesiological approaches²⁸.

One of the most important observations is the first one: Christianity has shifted dramatically to the South. What does it mean for the future of Christianity that its centre of gravity continues to move south and east? There are, at least, three areas, which can be mentioned here: 1. Southern Christians will interpret and critique Northern Christianity’s recent dominance in theology and ecclesiology by producing their own reflections. 2.

²⁷ *A Changing World: Reflection on the Changing Landscapes of World Christianity – Report from WCC’s 9th Assembly, Porto Alegre, 2006; Ecumenism in the 21st Century – Final report of the Continuation Committee on Ecumenism in the 21st Century, Geneva, 2012.*

²⁸ *A Changing World: Reflection on the Changing Landscapes of World Christianity – Report from WCC’s 9th Assembly, Porto Alegre, 2006, p. 364.*

The dominant languages of Christianity are shifting south. Already by 1980, Spanish was the leading language of church membership in the world. 3. Christians are in increasingly close contact with Muslims, Hindu and Buddhists, and this will potentially intensify both conflict and dialogue²⁹.

As a conclusion, I wish to remember you, the words of Philip Jenkins: „In the year 500, Christianity was the religion of empire and domination; in 1000, it was the stubborn faith of exploited subject peoples, or of barbarians on the irrelevant fringes of the great civilizations; while in 1900, Christian powers ruled the world. Knowing what the situation will be in 2100 or 2500 would take a truly inspired prophet. But if there is one overarching lesson from this record of changing fortunes, it is that, Christianity is never as weak as it appears, nor as strong as it appears. And whether we look backward or forward in history, we can see that time and again, Christianity demonstrates a breathtaking ability to transform weakness into strength”³⁰.

²⁹ Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, p. 8. See: Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, (Oxford: Oxford University Press, 2007).

³⁰ Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, pp. 260-261.

UN CAZ DE ABUZ AL ARMATEI SOVIETICE ASUPRA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE ÎN 1944

COSMIN COSMUȚA

ABSTRACT.

The dictate from Wien of 30th August 1940 broke not only the Northern part of Transylvania from the body of the country, but also divided the diocese of Cluj in two almost equal parts. The part from the South of the new border, with over 200 parishes organized at the beginning in eight, then nine districts of archpriests, was created following the decision of the Diocesan Council of Cluj, in the Orthodox Vicariate of Alba Iulia. The institution thus created was after this moment under the jurisdiction of the Diocese of Cluj, whose episcopate, Nicolae Colan, stayed with the clergy and Romanian believers under the foreign reign.

Trying to be as close as possible to the parish priests, to lead and supervise their activity, the Vicarial Council of Alba Iulia decided, in October 1942, the institution needs a car to cover the distances between Alba Iulia and the parishes under the jurisdiction of the Vicariate. After the members of the Council tried many ways to obtain a car, they got one from the army in summer 1943. The Nash passenger car needed a lot of reparations to be in function order. In October 1944 some commanders of the Red Army asked the car to travel to Bucharest. Finally they took it, although it was park at the base of a Romanian army unit. They didn't make the travel to Bucharest, but the car suffered several light crashes. As the soviet army unit left Alba Iulia, they took the car away, so the Vicariate, had to announce the Romanian army about the fact and to erase the car from the scripts.

We consider the attitude of the soviet army in this case as a very good illustration of the attitude of the Soviet Union in relations with Romania in the years after the War World II.

Dictatul de la Viena din 30 august 1940 a dus nu numai la trecerea sub administrația Ungariei a părții de nord și nord-vest a Transilvaniei, ci și la o ruptură în ceea ce privește teritoriul Eparhiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului. Aceasta a fost tăiată în două părți aproape egale de linia de demarcație trasată la începutul lui septembrie 1940. Cu toate vitregiile pe care a trebuit să le înfrunte, vrednicul de pomenire Episcop Nicolae Colan a rămas la postul său din Cluj, fiind și singurul ierarh ortodox în teritoriul cedat Ungariei hortiste, de-a lungul celor patru ani de ocupație. În privința celor opt protopopiate din eparhie rămase în România, Consiliul Eparhial, întrunit în ședință la 6 septembrie 1940, îndată ce s-a cunoscut traseul liniei de demarcație, a decis ca acestea să se constituie într-un Vicariat, cu sediul la Alba Iulia¹. Nou-creata instituție bisericească avea să rămână sub jurisdicția canonică a episcopiei clujene, întrucât nu se dorea modificarea teritoriului eparhiei și în același timp se considera că nefireasca despărțire a părții de nord a Transilvaniei de restul țării nu putea dura prea mult.

În aceeași ședință din 6 septembrie 1940, Consiliul Eparhial din Cluj a decis ca Vicariatul să fie condus la rândul său de un Consiliu Vicarial format din trei clerici și șase mireni. Cei trei clerici au fost desemnați în persoanele protopopilor Alexandru Baba din Alba Iulia (care va deține și funcția de președinte al Consiliului), Iosif Pop din Aiud și Romul Popa din Luduș. Acestora le-a revenit misiunea de a coopăta pe cei șase membri mireni dintre componenții Consiliului sau ai Adunării Eparhiale, rămași pe teritoriul României. În acest fel se respectau și prevederile statutare bisericești, de origine săgüaniană, prin care organismele de conducere a treburilor eclesiastice erau formate în proporție de o treime din clerici, iar două treimi din mireni.

Organismul vicarial de conducere format în felul acesta s-a ocupat timp de patru ani și jumătate de administrarea celor opt, respectiv nouă protopopiate din România ale eparhiei clujene². Dacă în primele luni ale existenței Vicariatului toată atenția s-a concentrat asupra organizării sale, pe măsură ce problemele organizatorice inerente începutului se rezolvau, se simțea tot

¹ Hotărârea Consiliului Eparhial de la Cluj a fost comunicată protopopului de Alba Iulia cu adresa 5414/1940. Actul se găsește în Arhiva Arhiepiscopiei Clujului (în continuare AAC), Fond *Vicariatul Ortodox Român din Alba Iulia* (în continuare VORAI), cu numărul de înregistrare deja indicat, din 6 septembrie, 1940. La rândul său, Vicariatul a adus-o la cunoștința preoților și protopopilor din subordine printr-un comunicat semnat de cei trei membri clerici desemnați în Consiliul Vicarial: protopopii Alexandru Baba de Alba Iulia, Iosif Pop din Aiud și Romul Popa din Luduș: AAC, Fond VORAI, doc. nr. 3/11 sept. 1940.

² Cele opt protopopiate ce au constituit inițial Vicariatul de Alba Iulia au fost: Abrud, Aiud, Alba Iulia, Câmpeni, Cluj-Huedin (format din părțile din România ale celor două protopopiate ale căror nume le-a luat), Luduș, Lupșa și Turda. În 1943, din rațiuni administrative, a fost înființat și cel de al nouălea protopopiat, cu sediul la Zlatna, format din doar nouă parohii, ce aparținuseră anterior de Abrud.

mai acut nevoia implicării conducerii instituției în desfășurarea vieții bisericești din structurile de la baza instituției, adică în parohii.

În toamna anului 1942, constatând necesitatea exercitării unui control mai strict asupra parohiilor din Vicariat, prin prezența reprezentanților acestuia în teren, Consiliul Vicarial a ajuns la concluzia că e necesar un mijloc de transport, respectiv un automobil. Astfel a cerut aprobarea PS Nicolae de la Cluj, aflat în octombrie 1942 într-o vizită în România, iar apoi a solicitat Ministerului Cultelor un fond de 1 000 000 – 1 500 000 de lei, în vederea achiziționării unui autoturism³. Ministerul a răspuns că nu poate satisface cererea Vicariatului din lipsă de fonduri⁴, însă Consiliul Vicarial nu s-a lăsat descurajat, ci a continuat demersurile în acest sens, pe lângă Ministerul Cultelor, pe lângă Mitropolia Ardealului, către primul ministru și către Marele Stat Major al armatei, timp de aproape un an. În iulie 1943, la intervenția Președinției Consiliului de Miniștri, Marele Stat Major ordona Corpului 6 Armată de la Sibiu să pună la dispoziția Vicariatului unul din autoturismele ce fuseseră rechiziționate de către armată⁵. Automobilul obținut nu era în stare de funcționare, îi lipseau unele piese, iar unele componente erau deteriorate, după cum reiese din procesul verbal de predare-primire⁶. După preluarea lui, a fost nevoie de reparații, un set nou de cauciucuri și autorizația de punere în circulație. De toate acestea s-a îngrijit Vicariatul⁷, care apoi a trebuit să treacă peste o altă greutate: angajarea unui șofer cu un salariu de 4 800 – 5 600 de lei, pe care și-ar fi permis să-l plătească⁸, în condițiile în care, de pildă, un șofer din Cricău, județul Alba își oferea serviciile contra unui salariu de 10 000 de lei lunar și o diurnă de 400 de lei în cazul deplasărilor care durau mai mult de o zi⁹. Solicitând și în această chestiune ajutorul autorităților militare, Vicariatului i-a fost reparatizat în mai multe rânduri câte un șofer evreu, care desfășura muncă obligatorie la dispoziția armatei¹⁰. Dintre cei repartizați, o perioadă mai îndelungată a lucrat pentru Vicariat Hermann Fischer, apreciat aici pentru felul în care își făcea datoria și pentru care au fost depuse și cereri de prelungire

³ AAC, Fond VORAI, doc. nr. 3878/12 octombrie 1942.

⁴ *Ibidem*, doc. nr. 4123/27 octombrie 1942.

⁵ *Ibidem*, doc. nr. 3394/17 iulie 1943.

⁶ *Ibidem*, doc. nr. 3623/3 august 1943. Automobilului îi lipsea acumulatorul, amortizoarele față, două capace de roți, precum și un far și o lampă de semnalizare. Balamaua unei uși din spate era ruptă, tapițeria banchetei distrusă pe alocuri, o bobină era defectă, iar aripa din stânga spate fusese lovită și reparată.

⁷ *Ibidem*, doc. nr. 3590/30 iulie 1943 și doc. nr. 3631/3 august 1943.

⁸ *Ibidem*, doc. nr. 3587/16 august 1943.

⁹ *Ibidem*, doc. nr. 4029/26 august 1943. Pentru comparație, vom spune că o dactilografă angajată la Vicariat avea, în 1943, un salariu brut de 5 500 de lei.

¹⁰ *Ibidem*, doc. nr. 4459/21 septembrie 1943, doc. nr. 4499/23 septembrie 1943, doc. nr. 4631/30 septembrie 1943, doc. nr. 4791/11 octombrie 1943.

a termenului de utilizare¹¹. A și rămas în serviciul Vicariatului până în luna septembrie 1944 când, printr-un ordin al Cercului Teritorial Alba, a fost demobilizat și lăsat la vatră¹².

Inițial automobilul a fost pus la dispoziția instituției bisericești din Alba Iulia până la 31 martie 1944. Vicariatul a investit peste 200 000 de lei în reparații, chiar din primele luni de folosire. Pentru acest motiv cerea Marelui Stat Major al Armatei atribuirea definitivă a autovehiculului¹³. Neputându-l atribui definitiv, autoritățile militare au decis totuși, să lase mașina la dispoziția Vicariatului până la 31 martie 1945, deci a prelungit termenul inițial cu un an¹⁴.

Pentru a înțelege mai bine unele aspecte legate de încercările de a procura un automobil, vom spune aici că în octombrie 1942 avocatul Traian Breazu și soția sa Eugenia, ofereau Vicariatului spre cumpărare autoturismul lor, marca Nash, în bună stare de funcționare, pentru suma de 300 000 de lei. În ședința din 19 octombrie 1942, Consiliul Vicarial luat decizia de a accepta oferta și a cumpăra mașina¹⁵. Ulterior Vicariatul a renunțat să mai ducă la îndeplinire această hotărâre, probabil întrevăzând posibilitatea de a primi în folosință un autovehicul din partea Marelui Stat Major al armatei, căruia i-a adresat mai multe cereri în acest sens. Au mai existat și alte oferte pentru cumpărarea de automobile, dar Vicariatul renunțase deja la intenția de cumpărare¹⁶. În iulie 1943, la ordinul Corpului VI Armată Sibiu, Cercul Teritorial Alba Iulia pune la dispoziția Vicariatului autoturismul marca Nash, cu numărul de înmatriculare 300 AI, adică tocmai cel ce-i fusese oferit spre cumpărare de către familia Breazu și care între timp fusese rechiziționat de către armată, neavând permisul de circulație eliberat de Ministerul Înzestrării Armatei, obligatoriu la acea vreme¹⁷.

În urma faptelor mai sus înfățișate, soții Breazu au considerat (fără temei) că automobilul lor a fost rechiziționat anume spre a fi cedat Vicariatului. Credem că acesta a fost motivul pentru care au făcut două reclamații împotriva felului în care conducerea vicarială folosea acel autoturism. Prima, din 6 octombrie 1943, a fost adresată Mitropoliei de

¹¹ *Ibidem*, doc. nr. 1970/5 aprilie 1944.

¹² *Ibidem*, doc. nr. 3979/19 septembrie 1944.

¹³ *Ibidem*, doc. nr. 4400/21 septembrie 1943. În ianuarie 1944 suma cheltuită cu întreținerea automobilului ajunsese la 240 000 de lei, după cum reiese dintr-o adresă a Vicariatului către Ministerul Cultelor (doc. nr. 217/17 ianuarie 1944), prin care cerea un fond de 300 000 de lei pentru întreținerea automobilului, iar pentru anul financiar 1944-1945 un fond de 500 000 de lei. În august 1944 cheltuielile cu mașina depășiseră deja 350 000 de lei, cf. doc. nr. 3544/1 august 1944.

¹⁴ *Ibidem*, doc. nr. 4823/15 octombrie 1943.

¹⁵ *Ibidem*, doc. nr. 4037/19 octombrie 1942.

¹⁶ *Ibidem*, doc. nr. 866/25 februarie 1943.

¹⁷ *Ibidem*, doc. nr. 3474/23 iulie 1943.

la Sibiu și acuza Vicariatul că întrebuințează mașina în scopuri particulare, diferite de cele oficiale și pentru transportul unor persoane ce nu fac parte din cler și nici nu ar avea dreptul de a se folosi de o mașină oficială. Mitropolia a transpus actul Consiliului Vicarial, cerând lămuriri asupra afirmațiilor cuprinse în reclamație¹⁸. În iunie 1944 foștii proprietari au înaintat noi plângeri, cu aproximativ același conținut ca și cea din octombrie 1943, atât Vicariatului¹⁹, cât și Mitropoliei Ardealului²⁰. Pentru a scăpa de insistențele reclamantilor, Consiliul Vicarial a cerut Marelui Stat Major al Armatei schimbarea autoturismului ce-i fusese repartizat cu un altul. Cererea a fost aprobată²¹, dar din cauza precipitării evenimentelor din vara anului 1944 schimbul nu s-a mai făcut, Vicariatul rămânând în continuare cu aceeași mașină.

La începutul lunii septembrie 1944 Vicariatul a obținut scutirea de rechiziție pentru autoturismul pe care-l avea în folosință²², iar în octombrie 1944 permisul de circulație româno-sovietic²³, însă nu a reușit să procure un set de cauciucuri noi, cele vechi fiind complet deteriorate. Pentru acest din urmă motiv, automobilul Vicariatului era staționat în garaj încă din 20 august 1944, cu toate că au fost făcute mai multe demersuri în vederea punerii în funcțiune, cu atât mai mult cu cât era programată, pentru toamna acelei an, o vizită în țară a episcopului Nicolae Colan de la Cluj²⁴.

Toate strădaniile Vicariatului legate de automobilul în discuție au fost brusc și definitiv întrerupte de intrarea în scenă a armatei sovietice. Pentru a-l proteja, întrucât în garajul său se instalaseră câțiva soldați sovietici, Vicariatul și-a adăpostit autovehiculul la Compania-depozit a Regimentului VII Grăniceri din Alba Iulia. Acolo a fost văzut de către soldații sovietici din localitate, iar comandamentul rus de aici l-a cerut în 10 octombrie 1944, sub pretextul efectuării unui drum, în interesul armatei, la București. Vicarul Alexandru Baba, bazându-se pe scutirea de rechiziție pe care o obținuse pentru acel autoturism în septembrie, nu a fost de acord să predea mașina, în ciuda insistențelor colonelului Laurențiu Hulubei, comandantul Cercului Teritorial Alba și ale chestorului Gheorghe Petreanu, șeful poliției Alba Iulia. În final, ultimii doi au hotărât să ia totuși mașina Vicariatului și să o pună la dispoziția comandamentului sovietic, dând asigurări că e vorba doar de

¹⁸ *Ibidem*, doc. nr. 5118/4 noiembrie 1943.

¹⁹ *Ibidem*, doc. nr. 2811/8 iunie 1944.

²⁰ *Ibidem*, doc. nr. 2943/17 iunie 1944.

²¹ *Ibidem*, doc. nr. 3223/8 iulie 1944; doc. nr. 3263/15 iulie 1944; doc. nr. 3312/15 iulie 1944.

²² *Ibidem*, doc. nr. 4003/15 septembrie 1944.

²³ *Ibidem*, doc. neînregistrat, permisul de circulație româno-sovietic poartă numărul 31848, din data de 28 octombrie 1944 și e semnat din partea română de generalul de divizie Aurel Nicolescu, iar din partea sovietică de generalul-maior Erolaev.

²⁴ *Ibidem*, doc. nr. 3801/6 septembrie 1944.

un drum la București. După această dată sovieticii au refuzat să înapoieze mașina, iar în cele din urmă au părăsit localitatea fără a da vreo lămurire în privința autoturismului²⁵.

Vicariatul era pus acum în situația de a se descărca de mașina ce figura ca fiind dată în folosința sa, în condițiile în care rușii nu dăduseră nici un act din care să reiasă că au luat-o. Pe lângă aceasta, nici colonelul Hulubei, nici chestorul Petreanu nu voiau să recunoască, în prima fază, că ei au fost cei care au decis de fapt predarea autoturismului, la insistențele comandantului sovietic. Ironia a fost că în ianuarie 1945, Cercul Teritorial Alba cerea Vicariatului să comunice situația automobilului respectiv și întreba de ce nu a fost comunicată pierderea lui mai repede. Se cerea, de asemenea, un proces verbal în care să se arate timpul, locul și împrejurările în care a fost luată mașina de către sovietici. Adresa era semnată de colonelul Laurențiu Hulubei²⁶. În cele din urmă, după mai multe discuții între vicarul Alexandru Baba, care l-a delegat apoi pe Pr. Constantin Hașcău, pe de o parte, iar pe de altă parte colonelul Hulubei și chestorul de poliție Petreanu, s-a ajuns la un consens și s-a întocmit un proces verbal, la 28 ianuarie 1945, în care se arăta desfășurarea evenimentelor, fără a se evidenția vinovăția vreuneia din părți²⁷. Pe baza acestui proces verbal urma să se facă scoaterea automobilului din gestiunea Vicariatului.

În acest fel s-a încheiat și epopeea automobilului ce a fost dat în folosință instituției bisericești albaiuliene de către Marele Stat Major al Armatei Române. Am putea spune, în cele din urmă, că felul în care Vicariatului i-a fost luat autoturismul de către soldați ai Armatei Roșii, prefigurează modul în care România, ca stat, va fi tratată de către Uniunea Sovietică, mai cu seamă în anii de după război, în care trupele rusești au staționat în țara noastră.

²⁵ *Ibidem*, doc. nr. 4389/14 noiembrie 1944.

²⁶ *Ibidem*, doc. nr. 88/12 ianuarie 1945.

²⁷ *Ibidem*, doc. neînregistrat: copie de pe procesul verbal din 28 ianuarie 1945, semnat de delegatul Garnizoanei Alba Iulia, lt-col. Vasile Forna, chestorul Poliției Alba Iulia, Gheorghe Petreanu și delegatul Vicariatului, Pr. Constantin Hașcău.

ÎMPĂRATUL IUSTINIAN ȘI ROLUL LUI ÎN CONDAMNAREA ORIGENISMULUI. DISPUTELE ORIGENISTE ÎN SECOLUL AL VI-LEA

NICOLAE-DRAGOȘ KEREKES

Abstract:

In this article we want to see if the Emperor Justinian had a role in sentencing Origenism and, if so, what was that. In carrying out this purpose, we will analyze: *Iustiniani Imperatoris, Liber adversus Origenem. Tractatus piissimi imperatoris Iustiniani, missus ad Mennam sanctissimum et beatissimum archiepiscopum felicitis urbis et patriarcham, adversus impium Origenem et nefarias ejus sententias* and *Litteræ Iustiniani imperatori sad sanctam synodum C. P. de Origene et sectatoribus ejus* works of the emperor, and we will try to discern the role they have played in the analysis of the „file”, before the Fifth Ecumenical Council.

Preliminarii

Secolele III-IV¹ au fost marcate de disputele provocate de scrierile lui Origen², dispute ce au avut loc la cumpăna dintre ele. Urmărilor lor au fost desfacerea unei bune prietenii și înlocuirea ei cu o continuă polemică (Ieronim de Stridon și Rufin de Aquileea)³, certuri și persecuții în pustiul

¹ Pentru detalii privind disputele origeniste din secolele III-IV a se vedea Nicolae-Dragoș Kerekes, *Disputele origeniste în secolul al III-lea*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca”, VIII: 2004-2005 (2007), pp. 541-554; Nicolae-Dragoș Kerekes, *Antiorigeniști din secolul al IV-lea*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca”, X: 2006-2007 (2008), pp. 87-99; Nicolae-Dragoș Kerekes, *Petru și Metodie. Antiorigenismul la începutul secolului al IV-lea*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca”, IX: 2005-2006 (2008), pp. 339-353.

² Pentru opera lui Origen și o scurtă biografie a se vedea Nicolae-Dragoș Kerekes, *Opera lui Origen după Eusebiu și Ieronim*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca”, XI: 2007-2008 (2009), pp. 89-113; Nicolae-Dragoș Kerekes, *Origen – schiță biografică*, în „Credință și Viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului”, anul II: 2009 (2010), pp. 363-380.

³ Pentru detalii a se vedea Nicolae-Dragoș Kerekes, *Sfântul Epifanie de Salamina (315-403) și origenisismul*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca”, XII: 2008-2009 (2010), pp. 103-129; Nicolae-Dragoș Kerekes, *Ieronim și Rufin – doi prieteni certați din cauza orige-*

Nitriei (Teofil al Alexandriei și Frații Lungi), precum și prilejul pentru depunerea Sfântului Ioan Gură de Aur, în 403.

După evenimentele din primul deceniu al secolului al V-lea, numele lui Origen și opera sa – distrusă în cea mai mare parte în cadrul persecuțiilor origeniștilor din timpul lui Teofil al Alexandriei⁴ – par să fie lăsate în umbră și sortite uitării.

Vreme de 100 de ani Origen a fost amintit sporadic și combătut în scris, – după mărturiile existente –, doar de episcopul Antipater de Bostra. Papa Leon cel Mare⁵ nu a ezitat să zică despre Origen că a fost pe drept condamnat datorită doctrinei sale cu privire la preexistența sufletelor, iar Hefelee relatează: „un sinod roman în 496, sub Gelasie, îl blama pe Eusebiu de a fi scris, cu Pamfil, o Apologie a lui Origen, adăugând totodată că puteau citi fără pericol mai multe cărți ale învățătorului”⁶.

Contextul istoric

Monahismul palestinian a început să înflorească prin întemeierea, în anul 486, la Sud-Est de Ierusalim, spre Marea Moartă, a mănăstirii numită *Lavra mare* sau *Lavra veche* și mai apoi 60 călugări veniți din *Lavra veche* întemeiază în 505-507 *Lavra nouă* pe locul satului biblic Tecoa, la Sud de Betleem⁷. Aceste două mănăstiri palestinieni au reprezentat terenul controverselor origeniste al celui de-al VI-lea secol. Un rol important în cadrul acestor controverse l-a jucat Sfântul Sava⁸, care în 511 a ajuns egumenul ambelor Lavre.

Origenismul acestei perioade se pare că a fost influențat de gândirea unui mistic panteist din Edesa, pe nume Ștefan Bar-Sudaili⁹, care vine în

nismului, în „Credință și Viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului”, anul III: 2010 (2011), pp. 389-413.

⁴ Pentru rolul pe care l-a jucat Teofil și epistolele sale pastorale în această dispută a se vedea Nicolae-Dragoș Kerekes, *Epistolele pastorale ale lui Teofil al Alexandriei și erorile origeniste*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca”, XIV: 2010-2011 (2012), pp. 107-122.

⁵ „Unde quod in Origene merito damnatus est, qui animarum, antequam corporibus insererentur...”, S. Leon, *Epistola XXXV Ad Julianum episcopum Coensem [Ad Julianum episcopum de damnatione hæresis Eutychianæ]*, III, în PL LIV, 807C.

⁶ Joseph Charles Hefelee, *Histoire des conciles, d'après les documents originaux*, vol. tom II, part 2, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1908, p. 1175.

⁷ Despre episodul întemeierii Noii Lavre a se vedea Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy. A new Perspective on Cyril of Scythopolis Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, în SA 132, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Rome, 2001, pp. 70-71.

⁸ Principalul izvor al controverselor origeniste al secolului al VI-lea este Kyrillos von Skythopolis, *BIOS TOU OSIΟΥ PATROS HMWN SABA - Βίος τοῦ ὁσίου ἡμῶν Σαβᾶ*, în TU 49, 2, ediție de Eduard Schwartz, J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig, 1939, pp. 85-200.

⁹ Călugăr originar din Edesa, care atunci când a fost acuzat de erezie – întrucât învăța o formă de apocatastază asemănătoare cu a lui Origen – călătorește în apropierea Ierusalimului, iar mai apoi se întoarce la Edesa unde moare în jurul anului 543. Gândirea lui este evident influențată de diaconul Evagrie din Pont. Îi este atribuită lucrarea numită *Cartea lui Ierotei*, împărțită

Palestina pe la 512. Acesta avea un sistem de gândire ce prezenta aparente înrudiri cu învățătura lui Origen¹⁰.

Izbucnirea conflictului

Izbucnirea controverselor origeniste din secolul VI¹¹ este așezată în jurul persoanei lui Nonnu, un călugăr origenist care, în jurul anului 514-515, împreună cu alți trei¹² călugări origeniști, au fost primiți în *Lavra nouă*¹³. Aceștia erau influențați de gândirea mistico-panteistă a sirianului de la Edesa, Ștefan Bar-Sudaili, influențat el însuși de origenism. După stabilirea la *Lavra nouă*, călugării origeniști fac propagandă doctrinei lor în jurul Ierusalimului¹⁴. Scandalizat de aceasta, egumenul Agapet¹⁵ cere consimțământul patriarhului Ierusalimului, Ilie și-i alungă din mănăstire¹⁶.

Aceasta este prima măsură antiorigenistă a secolului al VI-lea.

în 5 părți și cu titlu complet *Sfântul Ierotei. Despre tainele ascunse în Casa lui Dumnezeu*, cf. Antoine Guillaumont, *Étienne bar Soudaïli*, în „DSpAM”, deuxième partie, tome IV, Beauchesne, Paris, 1961, col. 1481-1488.

¹⁰ Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, Tipografia „Carpați”, P. Bărbulescu, București, 1938, p. 135. Polemica lui este un fapt răzleț, iar origenismul evoluează completându-se cu idei provenite de la misticul panteist din Edesa Ștefan Bar-Suidali – vezi T. M. Popescu, *Tratatul prea piosului împărat Iustinian, trimis prea sfințitului și prea fericitului arhiepiscop al fericitului oraș și patriarh Mina, contra lui Origen cel nelegiuit și a nepioaselor lui învățături*, în „Studii Teologice”, anul IV (1933), p. 17.

¹¹ Considerată a doua criză sau dispută origenistă. Despre aceste dispute și rezultatul lor, a se vedea: F. Prat, *Origen and Origenism*, <http://www.newadvent.org/cathen/11306b.htm> (24 iunie 2007). Pentru opinia bisericii copte în legătură cu această problemă, a se vedea *Origen and Origenism*, <http://www.copticchurch.net/topics/patrology/schoolofalex2/chapter04.html> (24 iunie 2007). Pentru o scurtă relatare a acestor evenimente vezi și P. de Labriolle, G. Bardy, Louis Bréhier, G. de Plinval, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, 4. *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, ediție de Augustin Fliche, Victor Martin, Bloud & Gay, 1937, pp. 458-460, 472-476. Orogenismul a fost condamnat înainte de Sinodul V ecumenic unde nu se vorbește despre condamnarea acestuia; Michel Fédou s. j., *La sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Desclée, în *Jésus et Jésus-Christ* 64, Paris, 1995, pp. 384-393; Paolo Bettolo, *Origenismo (in Oriente, secc. V-VI)*, în: Adele Monaci Castagno (ed.), „Origene. Dizionario la cultura, il pensiero, le opere”, Città Nuova, Roma, 2000, pp. 329-337.

¹² Unul dintre aceștia se numea Leonțiu. El încerca „să apere învățătura lui Origen, simulând că menține, în același timp, și hotărârile sinodului de la Calcedon”, Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, p. 135.

¹³ „sub acoperirea credinței creștine, ei au aderat la doctrinele necredincioase ale elenilor, ale iudeilor și ale maniheilor, în mod special miturilor lui Origen, Evagrie și Didim asupra preexistenței sufletelor”, cf. Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβά*, p. 124.

¹⁴ G. Fritz, *Origénisme*, în „DTC”, tom XI, fasc. XCV-XCVI, Paris, 1931, col. 1575.

¹⁵ Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles II/2*, p. 1175; R. Devresse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, în *Studi e Testi* 141, Cité du Vatican, 1948, p. 201. Asupra acestui incident și a situației religioase a imperiului după sinodul din 536 de la Constantinopol cf. C. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle*, în 4, Paris, 1901, p. 339 sq; L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, în *Revue des Questions historiques*, 1884, t. XXXVI, p. 389 sq, cf. *Ibidem*, n. 2.

¹⁶ Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβά*, p. 176.

La scurt timp, în anul 519 sau 520, călugării origeniști, Nonnu și însoțitorii săi, sunt reprimiți în mănăstire de către Mammas¹⁷, noul stareț al Noii Lavre, și își tăinuiesc ideile de teama Sfântului Sava¹⁸, dar erorile lui Leonțiu, un origenist din *Lavra nouă*, îl alarmează pe Sfânt¹⁹.

În anul 531, în urma unei incursiuni samarinene, Sfântul Sava merge la Constantinopol²⁰ să ceară ușurări de impozite și, profitând de ocazie, se plânge împăratului Iustinian contra origeniștilor, rugându-l să asigure liniștea în Palestina, prin măsuri împotriva lor, la fel ca și împotriva arienilor și nestorienilor²¹.

Leonțiu²² a reușit să se strecoare în suita lui Sava, ajungând în capitală, ia parte la discuțiile cu monofiziții și, sub acoperirea apărării ortodoxiei calcedoniene, propaga pe față origenismul. Sava, dându-și seama, s-a separat de el și de un oarecare număr de călugări care erau partizanii lui Theodor de Mopsuestia²³.

Iustinian a luat măsuri împotriva samarinenilor, iar cele împotriva ereziilor din Palestina, dacă ele au fost luate, rămân ineficace²⁴.

După 5 decembrie 532, dată la care moare Sfântul Sava, propaganda origenistă, fățișă, câștigă teren și în Marea Lavră²⁵. Doi călugări origeniști, Theodor Askidas, diacon în Lavra Nouă și Domițian, egumenul schitului Martirius, au intrat în grațiile împăratului cu ajutorul lui Leonțiu²⁶.

Cei doi origeniști au asistat la Sinodul din 536²⁷ din Constantinopol, cel care l-a depus pe patriarhul Antim²⁸, semnătura lor în josul actelor acestui sinod demonstrând aceasta. Cu această ocazie, ei și-au arătat în așa măsură

¹⁷ Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles II/2*, p. 1175, îl numește Mina și nu Mammas.

¹⁸ Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβᾶ*, pp. 176-177 și 124-125.

¹⁹ „Ei au fost alungați din nou de către cuviosul Sava, care era în mare cinste”, S. E. Le Cardinal Hergenroether, *Histoire de L'Église*, vol. vol. II, nouvelle édition, Paris-Lyon, f.a., pp. 285-286.

²⁰ Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβᾶ*, p. 174 sq., descriere amănunțită – pleacă în primăvara lui 531 și se întoarce în septembrie același an.

²¹ *Ibidem*, pp. 175-176.; Huet, *Origeniana*, t. XXIV, p. 73-74 cf. Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles II/2*, p. 1175; R. Devresse, *Essai...*, p. 201.

²² Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβᾶ*, pp. 175-176. G. Fritz, *Origenisme*, col. 1575, crede că este vorba despre Leonțiu de Bizanț, însă nu sunt toți de aceeași părere. Vezi pentru părerea pro Leonțiu de Bizanț, în „DTC” vol. VI, col. 400. A se vedea și M. Richard, *Léonce de Byzance était-il origéniste?*, în „Revue d'études Byzantines”, 5 (1947), pp. 31-66; Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, pp. 132-176.

²³ Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, pp. 75-78.

²⁴ Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, p. 136. Sava profetește că Iustinian va distruge pe nestorienii, origeniști, arienii din Occident, goți, vizigoti și vandali, ceea ce se și realizează, Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβᾶ*, pp. 178-179., cf. Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, p. 137, n.2.

²⁵ Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, pp. 78-79.

²⁶ *Ibidem*, pp. 79-80.

²⁷ Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, pp. 89-95.

²⁸ Antim I, patriarh al Constantinopolului din iunie 535, depus în anul 536 ca monofizit.

zelul pentru sinodul de la Calcedon, încât, în scurt timp²⁹, Theodor Askidas a ajuns episcop la Cezareea Capadociei³⁰, iar Domițian la Ancira³¹.

Ghelasie, al doilea succesor al lui Sava în Marea Lavră, din 537³², a încercat să oprească propaganda lor, citind acestor călugări cărțile lui Atipater de Bostra, scrise în secolul precedent, împotriva lui Origen. Văzând că nu a ajuns la capăt prin convingere, s-a folosit de rigoare și a alungat din Lavra Mare 40 de călugări origeniști³³. Controversele între lavre au ajuns la violențe, astfel că origeniștii au atacat Marea Lavră.

În anul 542³⁴ a avut loc un sinod la Gaza³⁵, unde alături de patriarhul Efrem al Antiohiei, au participat și presbiterul Eusebiu, diaconul Pelagiu – apocrisiarhul roman și Leonțiu – călugărul origenist. Aceștia s-au întors la Constantinopol prin Ierusalim. Leonțiu i-a prezentat lui Eusebiu pe cei 40 de călugări alungați de egumenul Ghelasie, pe care l-au acuzat că împarte obștea în două, deci e dușman al păcii.³⁶ Eusebiu a poruncit lui Ghelasie să reprimească pe călugării origeniști, ceea ce s-a și întâmplat. Antiorigeniștii, nemulțumiți, au delegat 6 călugări³⁷ la Patriarhul Efrem al Antiohiei, spre a-i arăta acestuia erezia origenistă, citindu-i din scrierile lui Antipater de Bostra. Îndârjit, patriarhul Efrem³⁸ în cadrul unui *Sinod de la Antiohia*, din vara lui 542³⁹, l-a condamnat pe Origen⁴⁰ și „a publicat un sinodic în contra învățăturilor acestuia, în vara anului 542”⁴¹. Avem puține date despre acest sinod și despre sinodiconul lui⁴².

²⁹ Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles II/2*, p. 1175 dă anul 537.

³⁰ Unde l-a succedat pe renumitul Soterice, cf. *Ibidem*, p. 1177.

³¹ Cu ajutorul lui Leonțiu care nu se înapoiase în Palestina, prin influența prezbiterului Eusebiu – cunoscut al lui Leonțiu, păstrătorul tezaurului Sf. Sofii – om cu influență, Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, p. 137.

³² Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, p. 80.

³³ Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβᾶ*, pp. 189-190.

³⁴ Homberg așează evenimentele în 539-540, deci cu 3 ani mai repede, cf. Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, pp. 81-82.

³⁵ Diekamp fixează data sinodului de la Gaza în timpul Paștilor din 542, și a celui de la Antiohia în vara aceluiași an, trimiterea memoriului antiorigenist la Constantinopol în toamna aceluiași an și, în sfârșit Crisoarea lui Iustinian către Mina în luna ianuarie 543, cf. G. Fritz, *Origenisme*, col. 1576., apud Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster i, W, 1899, p. 42-45.

³⁶ Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, p. 138.

³⁷ Doi dintre ei se numeau Ștefan și Timotei, Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβᾶ*, p. 191.

³⁸ În relații bune cu curtea, Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, p. 96, n. 7.

³⁹ Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. IX, editio novissima, Paris & Leipzig, 1901, col. 707.

⁴⁰ T. M. Popescu, *Tratatul prea piosului împărat Iustinian*, p. 19.

⁴¹ Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles II/2*, p. 1175. crede că s-a ținut acest sinod, cf. Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, p. 138.

⁴² Textul Sinodiconul ne este furnizat de către Joannes Dominicus Mansi, *SCC IX*, col. 23: „Quod ipso tempore Origenica dogmata apud quosdam Palæstinæ monachos obtinebant: contra magnus

Iustinian și rolul lui în condamnarea origenismului

În urma sinodului din 542, origeniștii⁴³ l-au constrâs pe patriarhul Petru al Ierusalimului să șteargă din diptice pe Efrem al Antiohiei⁴⁴. Petru a însărcinat apoi pe egumenul Noii Lavre, Ghelasios, și pe călugărul Sofronios să scrie o plângere contra origeniștilor⁴⁵. Aceștia au scris-o și pentru susținerea ei au întocmit și o listă de citate din scrierile lui Origen. Urmează apoi plecarea la Constantinopol a celor patru călugări⁴⁶, cu plângerea și cu un raport al patriarhului Ierusalimului asupra răscoalei pe care origeniștii au stârnit-o⁴⁷, în vederea prezentării lor la împărat.

Cei patru călugări savaiți care au fost delegați la curte au călătorit cu diaconul Pelagiu, apocrisiarhul papei, care a venit să asiste la un sinod în Gaza⁴⁸, iar la ajungerea în Constantinopol i-a introdus la împărat, totodată atrăgând pe patriarhul Mina de partea lor⁴⁹. Călugării au prezentat libelul la împărat⁵⁰. La primirea acestei plângeri a călugărilor palestinieni, Iustinian

Euphræmius Antiochiæ Syriæ Archiepiscopus, divina et sancta synodo instituta, propugnatores ipsorum anathemate condemnavit". [*Synodus Syriaca Euphræmii. Ex libello Synodico*]

⁴³ Teodor Askisdas, Domițian și Leonțiu, Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, p. 139.

⁴⁴ Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles II/2*, p. 1178; G. Fritz, *Origénisme*, col. 1576.

⁴⁵ Kyrillos von Skythopolis, *Vitæ Sabae - Βίος Σαβά*, p. 191.

⁴⁶ Egumenul Ghelasie și călugărul Sofronie duc un λιβελλος la Iustinian, din partea patriarhului Petru. Ei se întâlnesc cu diaconul Pelagiu – dușman al lui Theodor și Domițian – care le înlesnește accesul la împărat, cf. Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, p. 139.

⁴⁷ S. E. Le Cardinal Hergenroether, *Histoire de L'Église II*, pp. 285-286.

⁴⁸ Joannes Dominicus Mansi, SCC IX, col. 707. „Liberatus povestește că Pelagiu, apocrisiarhul Sfântului Scaun la Constantinopol, trecând prin Palestina, pentru a asista la un sinod la Gaza, care depunea pe Paul, patriarhul Alexandriei, primește de la călugării palestinieni extrase din cărțile lui Origen, pe care aceștia din urmă voiau să îl condamne. Pelagiu se va încrede în acești călugări, sperând că o condamnare a lui Origen va ruina creditul lui Theodor Askisdas pe lângă împărat, și el obține de la împărat faimoasa scrisoare către Mina, care rânduia pe marele alexandrin între ereticii periculoși, cf. Liberatus, *Breviarum Causæ Nestorianorum et Eutychianorum, collectum a Liberato archidiacono Ecclesiæ Carthaginensis regionis sextæ, XXIII*, în PL, LXVIII, 1046. Prezentarea lui Chiril de Schytopolis dă mai multe detalii. După el, trezorierul Sfintei Sophia din Constantinopol. Eusebiu, trecător pe la Ierusalim pentru a merge la sinodul din Gaza, interveni la stărețul Marii Lavre pentru a obține reintegrarea origeniștilor alungați de acesta. Stărețul nu ascultă sugestia lui Eusebiu, dar pentru a-i da satisfacție, alungă din Marea Lavră antiorigeniștii notorii. Aceștia merg să se plângă la Antiohia, la patriarh, pentru a arăta bunele fundamente ale reclamației lor, depun... patriarhului cartea antiorigenistă a lui Antipater de Bostra. „Având cunoștință de blasfemiile lui Origen, prin lectura acestei cărți”, patriarhul Antiohiei nu ezită și anatematiză dogmele lui Origen într-un sinod reunit prin atenția sa.”, cf. G. Fritz, *Origénisme*, col. 1575-1576.

⁴⁹ Liberatus, *Breviarum*...XXIII, în PL LXVIII, 1046 B.

⁵⁰ Kyrillos von Skythopolis, *Vitæ Sabae - Βίος Σαβά*, pp. 194-195. Auzind de prezența călugărilor antiorigeniști la Constantinopol, Theodor și Domițian, au dat ordin să nu fie găzduiți, de unde și părerea că aceștia nu l-au văzu pe împărat, preluată de J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 849*, ed. III, Paris, 1923, p. 40, cf. Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, p. 139, n. 5.

a aprobat libelul și i-a trimis lui Mina o lungă scrisoare⁵¹ – care este de fapt un lung tratat teologic, cu tonul și efectul unui edict⁵².

În 543⁵³, împăratul Iustinian⁵⁴, sub forma unei scrisori către episcopii celor cinci scaune principale (Constantinopol, Roma, Alexandria, Antiohia și Ierusalim) a lansat o sentință de condamnare a lui Origen și a scrierilor sale, însoțită de 10 anatematisme, cerându-le să țină un sinod pentru condamnarea generală a origenismului⁵⁵. Cei patru episcopi au semnat edictul lui Iustinian, asemenea lui Mina⁵⁶. În ceea ce îl privește pe Papa Vigiliu, mărturia lui Liberatus este confirmată de Cassiodor⁵⁷.

Teodor Askidas și Domițian au subscris și ei, supunându-se poruncii imperiale⁵⁸ și și-au afirmat astfel influența lor înaintea împăratului. Această influență, simțită de altfel împotriva călugărilor antiorigeniști din Palestina, a demonstrat că partida origenistă era încă vivace⁵⁹.

Tratatul împăratului Iustinian

Tratatul Împăratului Iustinian⁶⁰, operă teologică de altfel, l-am împărțit, în vederea studiului, în trei părți bine determinate:

⁵¹ Textul scrisorii se găsește în Joannes Dominicus Mansi, *SCC IX*, col. 488-535.

⁵² T. M. Popescu, *Tratatul prea piosului împărat Iustinian*, p. 20; Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, p. 140.

⁵³ Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, p. 83.

⁵⁴ Despre Iustinian, activitatea și implicarea lui teologică și politică în chestiunile religioase ale timpului său, a se vedea teza de doctorat, încă actuală, a Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*.

⁵⁵ La întoarcerea sa în Constantinopol, Pelagiu a abordat problema cu patriarhul Mina și amândoi se înțelesă pentru a chema atenția lui Iustinian în disputele origeniste. Prin urmare, ei au scos din opera marelui alexandrin extrase dispuse cu măiestrie în așa manieră de a-l pune pe Origen și partizanii săi într-o situație neplăcută pe cât posibil. Seriarea a fost pusă sub ochii lui Iustinian, care știa atâta teologie pentru a recunoaște erorile monstruoase, cf. Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles II/2*, p. 1181.

⁵⁶ Liberatus, *Breviarum...*, XXIII, în PL LXVIII, 1046.

⁵⁷ Magni Aurelii Cassiodori senatoris, viri patricii, consularis, et vivariensis abbatis, *De Institutione divinarum litterarum*, în PL LXX, 1111.

⁵⁸ Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβά*, p. 192.

⁵⁹ G. Fritz, *Origénisme*, col. 1578. Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, p. 83.

⁶⁰ Cu titlul complet, *Tratatul prea piosului împărat Iustinian*, trimis prea sfințitului și prea fericitului arhiepiscop al fericitului oraș și patriarh Mina, contra lui Origen cel nelegiuit și a nepioaselor lui învățători, [Iustiniani Imperatoris, Liber advesus Origenem. Tractatus piissimi imperatoris Iustiniani, missus ad Mennam sanctissimum et beatissimum archiepiscopum felicitis urbis et patriarcham, adversus impium Origenem et nefarias ejus sententias, Λόγος τοῦ εὐσεβεστάτου ἡμῶν βασιλῆως Ἰουστινιανοῦ, καταπεμφθεὶς πρὸς Μηννᾶν τοῦ ἀγιώτατον καὶ μακαριώτατον ἀρχιεπίσκοπου τῆς εὐδαίμονος πόλεως καὶ πατριάρχην, κατὰ Ὠριγένοῦς τοῦ οὐσεβεβοῦς, καὶ τῶν ἀσοοσίων αὐτοῦ δογμάτων]. Textul lui se găsește în PG LXXXVI, I, 945-990, PL LXIX, 179-221 și Joannes Dominicus Mansi, *SCC IX*, col. 488-535. Despre el vezi și Pr. Gh. Vasile Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, pp. 30-33.

1. enumerarea erorilor lui Origen⁶¹ și mărturiile din Sfinții Părinți împotriva unora din acestea;
2. citatele din opera lui Origen⁶², pentru a justifica și argumenta existența erorilor enumerate mai sus⁶³;
3. cele zece anatematisme împotriva unor erori și a lui Origen însuși.

Prima parte a *Tratatului* începe prin a se arăta că el – Iustinian –, păzește credința cea dreaptă și Biserica lui Dumnezeu.

Încă de la început, împăratul considera că Origen a căzut în prăpastie datorită învățăturilor păgâne, ariene, maniheice și ale altor eretici, pe care le și învăța⁶⁴.

Face apoi o scurtă trecere în revistă asupra acuzațiilor ce planează asupra lui Origen:

1. acuzația de a voi să introducă politeismul și limitarea lui Dumnezeu: „Tatăl este mai mare decât Fiul, iar Fiul decât Sfântul Duh, și Sfântul Duh decât celelalte Spirite? ...nici Fiul nu poate să vadă pe Tatăl, nici Sfântul Duh pe Fiul, și că Fiul și Sfântul Duh sunt creaturi și ceea ce suntem noi față de Fiul, este Fiul față de Tatăl... că și puterea⁶⁵ lui Dumnezeu este mărginită”⁶⁶;

2. a doua acuzație: „...că toate creaturile și speciile sunt coetern cu Dumnezeu”⁶⁷ și că au fost trimise în trupuri ca pedeapsă, urmând o neîntreruptă trimitere în trupuri ca pedeapsă⁶⁸;

⁶¹ în număr de 11.

⁶² în număr 24.

⁶³ „Koetschau face caz de această scrisoare pentru fixarea autenticității textului din Peri Arhon. G. Bardy este foarte rezervat. Într-adevăr este puțin probabil ca Iustinian sau consilierul său teologic să fi citit vreodată *Péri Arhôn*. La Constantinopol, în prima jumătate a secolului al VI-lea, Origen era bine uitat. Pe deasupra, am văzut că memoriul antiorigenist care a provocat scrisoarea către Mina nu a sosit la Constantinopol decât la sfârșitul anului 542, iar edictul lui Iustinian a fost promulgat în ianuarie 543. Este foarte probabil ca Iustinian să își fi format opinia asupra lui Origen după memoriul călugărilor palestinieni, și ca textele din *Péri Arhôn* pe care el le-a citat sunt cele care erau conținute în sus-numitul memoriu. Aceasta nu vrea să zică că textele din *Péri Arhôn* conținute de scrisoarea imperială către Mina nu sunt autentice, ci cum remarcă chibzuit Bardy, „aceste texte sunt fragmente detașate din contextul lor, alese cu intenția de a înnegri memoria celebrului învățător; că ele exprimă într-o formă afirmativă ipotezele simplu propuse de Origen, poate că însele atribuite de către el celorlalți filosofi; că pot fi uneori trunchiate sau că interpolările sunt alunecoase”, cf. G. Fritz, *Origénisme*, col. 1577-1578.

⁶⁴ „...Origenem, ejusque dogmata, paganorum et Arianorum et Manichæorum erroribus affinia asserere: per quæ ille in foveam incidit”, PG LXXXVI, 948.

⁶⁵ Περὶ Ἀρχῶν II, 9, 1 în PG XI, 225-226. Prima parte a fragmentului din textul lui Iustinian lipsește în traducerea românească, în Origen, *Despre principii*, în PSB 8, p. 160.

⁶⁶ PG LXXXVI, 948, Împăratul Iustinian, *Tratatul prea piosului împărat Iustinian, trimis prea sfințitului și prea fericitului arhiepiscop al fericitului oraș și patriarh Mina, contra lui Origen cel nelegiuit și a nepioaselor lui învățături*, traducere de T. M. Popescu, în „Studii Teologice”, anul IV (1933), pp. 29-30.

⁶⁷ Comparativ cu Περὶ Ἀρχῶν I, 4, 3-4 în PG XI, 147-148, DP, PSB, vol. 8, p. 81-82.

⁶⁸ PG LXXXVI, 948-949, Împăratul Iustinian, *Tratatul Împăratului Iustinian...*, p. 30. Iustinian argumentează că sufletele n-au fost trimise în trupuri ca pedeapsă, întrucât ele nu ar mai fi păcă-

3. pluralitatea lumilor⁶⁹ este cea de-a treia acuzație, iar mai apoi Iustinian afirmă că Origen și învățăturile lui au fost anatematizate de către sfinții părinți;

4. îl acuză pe Origen de a se fi folosit de explicarea Scripturii pentru a propovădui învățăturile păgâne (a lui Platon), maniheice (căderea sufletelor în corpuri, pentru păcate) și ariene (subordinaționismul): „că au fost adecă întâi minți și puteri sfinte⁷⁰ și apoi săturându-se de contemplarea dumnezeiască⁷¹ și întorcându-se spre mai rău și răcindu-se⁷²”;

5. o altă acuzație este aceea că Dumnezeu este corp, deoarece – Iustinian susține că după Origen – numai corpul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, sufletul fiind – după același Origen – preexistent;

6. pre existența sufletului; împotriva acestei acuzații Iustinian aduce o serie de argumente: sufletele nu sunt preexistente, deoarece, după Sfântul Apostol Pavel⁷³, pedepsele de la judecată se referă numai la cele săvârșite în timpul aflării lor în trup, deoarece sunt intelectuale și raționale, deoarece Dumnezeu *a creat sufletul* și l-a pus în om⁷⁴. Împăratul aduce apoi mărturii de la Grigorie Teologul și Ioan, patriarhul Constantinopolului⁷⁵, apoi alte citate din Grigorie Teologul⁷⁶ și din nou Ioan, patriarhul Constantinopolului⁷⁷; dacă sufletele ar fi fost preexistente, Dumnezeu nu le-ar fi binecuvântat să crească și să se înmulțească, dacă ar fi păcătuit nu le-ar fi binecuvântat, ci blestemat, și nu l-ar fi pus pe om în rai. Un alt citat din Ioan, patriarhul Constantinopolului⁷⁸ vine să încheie „disertația” împotriva pre existenței sufletului⁷⁹;

7. următoarea acuzație susține că omul a fost creat ca „un al doilea înger”, ca „un alt înger adorator... rege al celor de pe pământ”⁸⁰;

Urmează apoi alte mărturii culese din sfinții părinți împotriva pre existenței sufletului. Astfel, citează din *Petru al Alexandriei*, episcop și martir⁸¹,

tuit spre a nu fi repedepsite, cf. PG LXXXVI, 950-952.

⁶⁹ Περὶ Ἀρχῶν II, 3, 6 în PG XI, 194-197, DP, PSB, vol. 8, p. 123-126.

⁷⁰ Περὶ Ἀρχῶν I, 8, 1; II, 8, 3, vezi și anatematismul 2 din 15.

⁷¹ Περὶ Ἀρχῶν II, 8, 3, vezi și anatematismul 2 din 15.

⁷² Περὶ Ἀρχῶν II, 8, 3, vezi și anatematismul 4 din 15.

⁷³ II Co 5, 10.

⁷⁴ Zah XII, 1 „creând omului duh în el”.

⁷⁵ În Al unsprezecelea cuvânt despre creație, PG LIII, 106.

⁷⁶ Din cele trei, primul din *Cuvântul la duminica nouă*, (44), PG XXXVI, 612.

⁷⁷ *Omilia XIII la Geneză*, PG LIII, 107-108.

⁷⁸ *Cuvânt la înălțare*, PG L, 444-445.

⁷⁹ PG LXXXVI, 950-952.

⁸⁰ Grigorie Teologul, *Cuvântul 42 la sfintele Paști*, (întrebarea a doua), în PG XXXVI, 662B.

⁸¹ Trei citate, din *De anima et corpore*, PG XVIII, 520, un citat ce cuprinde ideea din I Tim 3, 12, cunoscut doar din acest loc și un altul din *Martiriul Sfântului Petru* (Iustinian zice că din *Mystagogia* acestuia).

Atanasie, episcop al Alexandriei⁸², Vasile (cel Mare)⁸³, Grigorie de Nisa⁸⁴, Teofil, episcopul Alexandriei⁸⁵, Chiril, episcopul Alexandriei⁸⁶ și din *Epistola sinodală a episcopilor din Egipt și Alexandria*⁸⁷;

8. Apoi argumentele împotriva acuzației „că cerul, soarele, luna, stelele și apele ce sunt mai presus de ceruri sunt însuflețite și sunt puteri înzestrate cu rațiune”⁸⁸ cu un citat din Vasile (cel Mare)⁸⁹;

9. Acuzația de sfericitate⁹⁰ „că la înviere corpurile oamenilor se vor

⁸² Trei citate: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου 74, în PG XXVI, 948, *Viața Sfântului Antonie* 73, în PSB 16, p. 234; *Al doilea cuvânt împotriva arienilor*, XIX, PG XXVI, 187, PSB 15, p. 252; *Epistola către Epictet* VIII, PG XXVI, 1064, PSB 16, p. 175;

⁸³ Un citat din Omilia XVI, PG XXXI, 477, traducere românească: Vasile cel Mare, *Omilia XVI la cuvintele „La început era Cuvântul”*, în Sfântul Vasile cel Mare, „Scrieri partea întâia, Omilii la Hexaimeron. Omilii la Psalmi. Omilii și cuvântări”, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 514-519.

⁸⁴ Două citate: *Despre om* 28, PG 44, 229 și 232, unde Origen este acuzat de *metempsihoză*, dar Origen nu o admite, ci o combate, cf. F. Prat, *Origène. Le théologien et l'exégète*, ed. 2, Paris, 1907, p. 77, n.2 și J. Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 194-196, apud Împăratul Iustinian, *Tratatul Împăratului Iustinian...*, p. 42, n. 111a.

⁸⁵ Primul citat din *Epistola XCII*, 4, în PL XXII, 792, între epistolele lui Ieronim, comparativ cu *Epistola XCII (Theophilii synodica ad episcopos Palestino set ad Cyprios)*, în PL, 758-759, vezi și *Epistolele XCVI, XXVII, C, CXIII*. Aici amintește de condamnarea lui Origen de către papa Anastatsie al Romei (399-401) care cunoaștea doar traducerea din *De Principiis* a lui Origen, făcută de Ieronim. Pentru atitudinea lui a s evedea Ieronim, *Adversus Rufinum I*, 10, PL XXIII, 436; III, 20-23, PL XXIII, 471. Vezi și *Epistola către Ioan al Ierusalimului*, PL XX, 71. Al doilea citat din *Epistola către Sfinții din deșertul schitic*, PG 65 și PL 22 (dar nepăstrată între epistolele lui Teofil).

⁸⁶ S. P. N. Cyrilli, Alexandriae Archiepiscopi, *Epistola LXXXI, Ad monachos in Phua constitutos*, [localitate necunoscută], păstat numai în acest citat, vezi PG în PG LXXVII, 371-374, din această epistolă, Iustinian dă trei citate.

⁸⁷ Vezi nota m la *Epistola XCII, Theophilii synodica ad episcopos Palestino set ad Cyprios*, în PL XXII, 758-759, din care dă trei citate. [„Teofil a adresat două epistole sinodale: una probabil în septembrie 399 (este cea cu nr. 92 dintre ale lui Ieronim), indicată aci; alta, din 399 sau 400, este pierdută; se păstrează doar câteva fragmente grecești (Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. III, Expensis Antonii Zatta Veneti, Florentiae, 1759 III, col. 973-978.), între cari desigur și cel citat de Iustinian”, Împăratul Iustinian, *Tratatul Împăratului Iustinian...*, p. 45, n. 120.]

⁸⁸ PG LXXXVI, 972.

⁸⁹ *Omilia III la Hexaimeron* 9, în PG XXIX, 75; PSB 17, p. 107-108.

⁹⁰ „Ideia formei sferice a Trupului Domnului și a celorlalte trupuri după înviere nu se găsește nicăieri în scrierile lui Origen; explicațiile care vor s'o deducă din asimilarea trupurilor slăvite cu acelea ale îngerilor nu rezistă criticii”, Pr. Prof. I. Coman, *Problemele dogmatice ale Sinodului V Ecumenic (5 mai-2 iunie 553)*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, anul V (1953), nr. 5-6, p. 325. „Acuzație curioasă, pe care o aduc însă lui Origen sau origenismului mai mulți: Metodiu, Ieronim, Epifaniu, Teofil al Alexandriei, Antipater de Bostra, Teodor de Skythopolis, o menționează încă Ioan Damaschin, Simeon Metafrast Nichifor Calist, *Ist. bis.* XVII, 27, în PG CXLVII, 288 D, la Walch, *op. cit.* p. 696-697; Huët, *Origeniana* II, quæstio IX, par. IX. Se găsește și în anatematismă 10 din cele 15. Origen nu afirmă nicăieri că la înviere corpurile vor fi sferice, dar le aseamănă cu ale îngerilor, pe cari le consideră eterice și de forma unei lumini ovale cf. *Comentariul la Matei* XVII, 30, PG XIII, 1568-1569; comp. și Περί ευχῆς, 31, în PG XI, 552 B, unde vorbește despre corpurile ființelor cerești” Împăratul Iustinian, *Tratatul Împăratului Iustinian...*, pp. 48-49, n. 128.

ridica sferice”⁹¹ este combătută cu argumente scripturistice referitoare la învierea Mântuitorului⁹² și morții care s-au arătat în cetate cu acest prilej. Apoi este afirmată apostazia lui Origen în timpul persecuției⁹³;

10. Următoarea acuzație este cea referitoare la faptul „că pedeapsa tuturor oamenilor nepioși și chiar a demonilor are sfârșit”⁹⁴, strâns legată de apocatastază⁹⁵. Împotriva acesteia aduce ca mărturie citate din *Grigorie Teologul*⁹⁶, *Vasile*, episcopul Cazereei Capadociei⁹⁷ și *Ioan*, episcopul Constantinopolului⁹⁸.

În continuarea expunerii din epistolă, Iustinian arată că *scopul* scrierii ei este înlăturarea „scandalului”⁹⁹ din Biserică. Prin aceasta îndeamnă pe patriahul Mina

„să adune pe toți prea sfinții episcopi cari se află în prezent în această capitală, și pe prea iubitorii de Dumnezeu egumeni ai sfintelor mănăstiri din localitate, și să dispună ca toți să anatematizeze în scris și în tot felul pe numitul nelegiuit și protivnic al lui Dumnezeu, Origen, zis și Adamantios, fost presbiter al prea sfintei Biserici din Alexandria, și nefastele și nepioasele lui învățături și toate capitolele mai jos arătate. Să se trimită copii de cele făcute de Fericirea Ta [patriarhul Constantinopolului Mina] cu această ocazie și tuturor celorlalți prea sfinți episcopi și egumenilor sfintelor mănăstiri, pentru ca și ei să anatematizeze sub proprie semnătură și învățăturile-i infame, împreună cu toți ereticii ce vor fi arătați. Iar în viitor să nu se mai hirotonească episcopi sau egumeni de mănăstiri, decât după ce mai întâi vor fi anatematizat împreună cu toți ceilalți eretici anatematizați de obicei în libelele date, adecă Sabeliu, Arie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie, Dioscor, Timotei Eluros, Petru Mongos, Antim al Trapezundei, Teodosie Alexandrinul, Petru fost al Antiohiei, Petru al Apamei și Sever fost al Antiohiei – și pe numitul Origen, cel bolnav de nebunie păgână și ariană, împreună cu funestele și nepioasele-i învățături. Trebuie adus la cunoștința tuturor, ca nimeni și nicidecum să îndrăznească a ține cu acest eretic sau cu cele expuse de el, ci fiecare să le urască și să le îndepărteze și să le anatematizeze din tot

⁹¹ PG LXXXVI, 974.

⁹² Mt 27, 52-53.

⁹³ Despre aceasta vezi Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în „Biserica Ortodoxă Română”, seria a II-a, anul 44 (1926), nr. 5 (542), pp. 246-254.54

⁹⁴ PG LXXXVI, 976.

⁹⁵ Vezi Περὶ Ἀρχῶν I, 6, 1-3 în PG XI, 165-169 și *Despre principii*, în PSB, 8, p. 91-96

⁹⁶ *Apologia despre fuga sa*, cuv. II, în PG XXXV, 437, două citate, dar al doilea nu este din același loc (PG XXXV, 408 sq.)

⁹⁷ *Cartea canonică* 267, PG XXXI, 1076; *Omilia XIII*, 8, PG XXXI, 444B.

⁹⁸ Două citate: unul din *Prima epistolă către monahul Teodor*, mai precis Al doilea Logos... II, 2, PG XLVII, 313 și al doilea din *Comentarul la Epistola I către Corinteni* [cap. XIII], *Omilia IX*, ai (începutul), PG LXI, 75.

⁹⁹ PG LXXXVI, 980.

sufletul și cu toată mintea, ca fiind străine de tradiția creștină și vătămând grav sufletele celor simpli”¹⁰⁰.

Pentru a obține efectul scontat, Iustinian *adresează* epistola episcopilor celor cinci importante scaune patriarhale: Mina al Constantinopolului, Vigiliu al Romei, episcopului Alexandriei, al Teopolei (Antiohiei) și al Ierusalimului¹⁰¹.

În a doua parte a *Tratatului*, în sprijinul celor afirmate și pentru o convingere a faptului că scrierile lui Origen sunt străine de adevărata credință a creștinilor, Iustinian adaugă 24¹⁰² de citate din operele acestuia.

Cea de-a treia parte a *Tratatului*, conține cele 10 anatematisme împotriva lui Origen și a învățăturilor lui¹⁰³:

„Astfel stând deci lucrurile și fiind înverdate tuturor numitele blasfeme ale lui Origen, se cuvine să fie astfel anatematizat:

[1.] Cine zice sau susține, că sufletele oamenilor preexistau, ca și cum ar fi fost înainte minți și puteri sfinte, dar săturându-se de contemplarea dumnezeiască și întorcându-se spre rău și răcindu-se de aceea de iubirea lui Dumnezeu, au fost numite apoi suflete și trimise în corpuri ca pedeapsă, [să fie]¹⁰⁴ anatema.

[2.] Cine zice sau susține, că sufletul Domnului preexistă și că s’a unit cu Dumnezeu Cuvântul, înainte de întruparea din Fecioară, să fie anatema¹⁰⁵.

[3.] Cine zice sau susține, că trupul Domnului nostru Iisus Hristos s’a format mai întâi în mitra sfintei Fecioare și că după aceea s’a unit cu el Dumnezeu Cuvântul și sufletul, care preexistă, să fie anatema.

[4.] Cine zice sau susține, că Cuvântul lui Dumnezeu S’a făcut asemenea cu toate cetele cerești, făcându-Se heruvimilor heruvim și serafimilor serafim, și că S’a făcut asemenea întru totul puterilor de sus, să fie anatema.

[5.] Cine zice sau susține, că la înviere corpurile oamenilor se vor scula sferice și nu mărturisește că ne vom scula drepti, să fie anatema.

[6.] Cine zice că cerul, soarele, luna, stelele și apele cele mai presus de ceruri sunt puteri materiale însuflețite (și logice), să fie anatema.

¹⁰⁰ PG LXXXVI, 980-982, Împăratul Iustinian, *Tratatul Împăratului Iustinian...*, pp. 52-53.

¹⁰¹ PG LXXXVI, 982.

¹⁰² Citatele lui Iustinian sunt de fapt 25, dar unul dintre ele, cel privitor la sfericitatea corpurilor nu este atestat a fi din opera acestuia, fapt pentru care am păstrat și noi numărul de 24, la fel cu ceilalți cercetători.

¹⁰³ Nichifor Calist, *Hist. eccles.*, XVIII, XXVII, declară, pe nedrept, că aceste propoziții sunt canoane emise de al V-lea sinod ecumenic: de asemenea mai mulți au gândit că sinodul V ecumenic a reînnoit anatemele date de Iustinian, cf. Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles II/2*, n. 1, p. 1184.

¹⁰⁴ În PG PG LXXXVI, I, 989: doar a¹na/qema, iar în PG LXXXVI, I, 990.: „anathema sit”.

¹⁰⁵ „Ideia unirii Logosului și sufletului său preexistent cu trupul format întâi în sânul Fecioarei, este de culoare nestoriană”, Pr. Prof. I. Coman, *Problemele dogmatice...*, pp. 325-326.

[7.] Cine zice sau susține, că Stăpânul Hristos Se va răstigni în veacul viitor pentru demoni, așa precum S'a răstignit și pentru oameni, să fie anatema¹⁰⁶.

[8.] Cine zice sau susține, că puterea lui Dumnezeu este mărginită, sau că a creat atâtea, câte putea să cuprindă, să fie anatema¹⁰⁷.

[9.] Cine zice sau susține, că pedeapsa demonilor și a oamenilor nepioși este trecătoare și că va avea sfârșit după un timp, adecă va fi o restaurare a demonilor sau a oamenilor nepioși, să fie anatema.

[10.] Anatema și lui Origen, cel numit și Adamantios, care al expus aceasta, împreună cu învățăturile lui infame, blestemate și condamnabile, și oricui cugetă acestea sau le apără sau îndrăznește să-și însușiască (în vreun fel) în totul ceva din ele), în orice timp ar fi [să fie anatema]^{108 109}.

Din analiza celor zece anatematisme observăm că lipsește acuza principală, cea de subordinaționism a Fiului față de Tatăl, adusă de către Epifanie și care a ținut capul listei în secolul IV și V.

Anatematismul 1 – cuprinde acuza menționată deja de către Epifanie în *Panarion* 64, 4, dar aici apare cu o mică diferență, aceea că motivul căderii nu este neglijența, ca și la Ieronim și Teofil, ci sațietatea¹¹⁰.

Dacă anatematisme 2-4 și 6-9 sunt și ele deja prezente în acuzele aduse în secolele IV-V, cea de-a 5-a anatematismă este nouă și nu se găsesc argumente în acest sens nicăieri în opera lui Origen.

Acuzația a cincia este destul de curiosă de altfel, deoarece în chiar timpul controverselor, Origen și învățătura sa – precum și origenismul secolelor IV-VI – este pus în antiteză cu antropomorfiții care credeau acest lucru. Un caz grăitor este cel a episcopului Teofil al Alexandriei care la presunerea antropomorfiților, pornește persecuția împotriva origeniștilor. Dacă luăm și cercetăm adevărul istoric, chiar și fără a ne referi la opera lui Origen, constatăm ilogică și neavenită această acuzație.

„Critica lui Justinian e severă, deși în liniile ei principale, pentru a fi absolut obiectivă, ar fi trebuit să semnaleze și unele reveniri sau atenuări ale câtorva puncte încriminate din doctrina origenistă. Origen combate în câteva pasagii metempsihoza – el îi zice metensomatoză

¹⁰⁶ „afirmația că Domnul va fi răstignit în veacul viitor pentru demoni pare a aparține sigur patrimoniului lui Origen (*Despre principii* IV, 3, 13)”, *Ibidem*, p. 325.

¹⁰⁷ La acuzația întâi: *Despre principii* II, 9, 1 și IV, 4, 8.

¹⁰⁸ Repetarea „să fie anatema” la sfârșitul anatematemei a zecea, în traducerea română, nu se află în variantele greacă și latină ale textului.

¹⁰⁹ PG LXXXVI, I, 990, I. Lannoo, *Version syriaque des dix anathématismes contre Origène*, în „Muséon Rev. D'études Orient.”, 43 (1930), pp. 7-15; Împăratul Iustinian, *Tratatul Împăratului Iustinian...*, pp. 62-63.

¹¹⁰ Antoine Guillaumont, *Les „Képhalaia Gnostica” d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Édition du Seuil, în PS 5, Paris, 1962, pp. 142-143.

– prezintă părerile sale despre transformarea inteligențelor în suflete nu ca dogme, ci ca ipoteze și se pare că, cel puțin până la un punct, sensul și valoarea panteistă a henadei sunt opera secolului VI, nu a lui Origen. Eclectică și uneori contradictorie, ca aproape toate celelalte capitole ale doctrinei sale, antropologia origenistă reprezenta o abatere gravă dela învățătura ortodoxă și Biserica n'o putea lăsa nesancționată”¹¹¹.

P. Sherwood zice despre edictul din 543 al lui Iustinian că: „expoziția parțială a scrisorii este prin urmare clar direcționată împotriva contemporanilor origeniștilor; decretul care urma după el și anatemele sunt direcționate împotriva lui Origen și a scrierilor lui, dar numai direct împotriva origeniștilor”¹¹²

Sinodul de la Constantinopol din 534, cu privire la Origen

Avem puține știri despre sinodul din 543. Iată ce ne spune Hefele despre acesta: Patriarhul Mina a reunit la Constantinopol un σύνοδος ἐνδημοῦσα cerut de împărat, în 543. Iustinian a adresat adunării o scrisoare în care a enumerat erorile călugărilor din Palestina, făcându-le derivate din Pitagora, Platon și Origen. Din cauza acestor erori și a acestor periculoase nebunii, împăratul a cerut Părinților reuniți să studieze cu grijă tratatul și să anatematizeze toate aceste principii și pe Origen și pe cei care gândeau ca el”¹¹³.

Acest sinod îl condamnă pe Origen, la cererea împăratului, iar actele lui sunt trimise spre semnare episcopilor care nu au participat la el.

De la sinodul din 543 la sinodul al V-lea ecumenic

Nonu, origenist de la început, a refuzat să subscrie la condamnarea lui Origen și a fost înlăturat din Noua Lavră, împreună cu partizanii săi. El a făcut agitație, a provocat dezordine și fiind sprijinit puternic de Theodor Askidas, a obținut de la patriarh reintegrarea sa. După moartea lui Ghelasie în octombrie 546¹¹⁴, Theodor Askidas a impus îngăduitorului patriarh de Ierusalim doi sinceli origeniști, care au făcut să fie ales unul din partizanii lor, Georges, în februarie 547¹¹⁵, ca stareț al Marii Lavre, dar acesta însă nu s-a putut menține la Marea Lavră, Nonnu fiind mort în februarie 547¹¹⁶.

După șapte luni de conducere la Lavra Mare, Georges e înlocuit cu Casian care va conduce zece luni mănăstirea, urmând ca din iulie 548 să

¹¹¹ Pr. Prof. I. Coman, *Problemele dogmatice...*, pp. 324-325.

¹¹² P. Sherwood, *The earlier Ambigua of saint Maximus the Confessor and his refutation of origenism*, în SA 36, Rome, 1955, p. 79.

¹¹³ Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles II/2*, p. 1187.

¹¹⁴ Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, p. 84.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 85.

¹¹⁶ Henri Crouzel, *Origène*, în „DSpAM”, tom XI, fasc. LXXIV-LXXV, Beauchesne, Paris, 1982, col. 957-958.

ii urmeze Conon¹¹⁷. Ura i-a împărțit pe călugării origeniști din Lavra Nouă – numiți isocriști¹¹⁸ și pe cei din Lavra lui Firmin numiți protocriști¹¹⁹ sau tetraediți¹²⁰.

În vara anului 552, protoctiștii au renunțat la preexistența sufleteilor, s-au unit cu ortodocșii¹²¹ și au făcut front comun împotriva isocriștilor. Apoi l-au trimis în grabă pe unul dintre ai lor, numit Isidor, cu starețul Marii Lavre, Conon, la Constantinopol, pentru a prezenta o scrisoare împăratului împotriva isocriștilor și pentru a cere protecția imperială împotriva intrigilor adversarilor lor¹²². Până când au sosit la Constantinopol, patriarhul Petru al Ierusalimului a murit¹²³. Sprijiniți puternic de Theodor Askidas, isocriștii au pus ca succesor pe Macarie, care le era favorabil. Această alegere a provocat tulburări la Ierusalim. Fiind informat de aceste evenimente,

¹¹⁷ Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, p. 85.

¹¹⁸ Chiril de Schytopolis cel ce ne face cunoscute aceste denominațiuni, adaugă că ele serveau la a stabili demarcarea între cele două doctrine (Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβά*, p. 197.). Termenul *isocriști*, desemna pe cei care profesau că în apocatastază oamenii deveneau egali cu Hristos, ἴσοι τῷ Χριστῷ (ἴσοι τοῦ Χριστοῦ, cf. Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, p. 86, 140.) Acest raționament pare a avea un fundament serios: istoricul Evagrie, într-adevăr, citează un cuvânt al lui Theodor Askidas, exprimând aceeași idee (Evagrii Scholastici Epiphaniensis et ex Praefectis, *Ecclesiasticae Historiæ* IV, XXXVIII, PG LXXXVI, 2779 sq) și Chiril de Schytopolis atribuie această doctrină multor origeniști: λέγουσιν ὅτι ἴσοι γινόμεθα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἀποκαταστάσει. (*Vita Cyriaci*, în *Acta sanctorum*, septemb., t. VIII, p. 153), cf. G. Fritz, *Origénisme*, col. 1579. O explicație asemănătoare întâlnim la H. Crouzel: „dar la moartea lui Nonnos (547) origeniștii palestinieni se împart în două partide: moderații vedeau în Hristos omul prima creatură (de unde numele de Protoctiști); ceilalți făceau din Hristos o „inteligentă” egală cu altele (de unde numele de Isocriști), a cărui superioritate provizorie se ținea în faptul că el nu a păcătuit, dar în final toate inteligențele vor fi egale cu el într-o henadă reconstituită”, cf. Henri Crouzel, *Origène*, col. 957. Vezi și *Iustinian*, www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm (23 august 2007).

¹¹⁹ Explicația termenului protoctiști sau tetraediți este mai dificilă. Diekamp, *op. cit.*, p. 60 sq ne dă o interpretare care pare mai plauzibilă. Când protoctiștii sau tetraediții s-au unit cu ortodocșii împotriva isocriștilor, ei abjură doctrina preexistenței, fără să facă mențiune la apocatastază, cf. Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβά*, p. 197. Protoctiștii nu admiteau deci, ca isocriștii, egalitatea tuturor oamenilor cu Hristos în apocatastază. Și dacă este așa, ei nu trebuiau să învețe egalitatea inițială a tuturor ființelor spirituale, astfel înțeles voῦς-ul lui Hristos, pe care origeniștii extremi îl profesau, așa cum vedem noi. Fiind însă partizanii preexistenței sufletelor, și ținând la preexistența sufletului lui Hristos, ei trebuiau să-l considere ca primul și mai excelent decât creaturile, πρῶτον κτίσμα, de unde numirea de protoctiști; și acesta era singurul căruia îi atribuiau unirea cu Dumnezeu Logosul în restaurare și nu tuturor sufletelor, cum făceau isocriștii. Cei care învățau astfel unirea sufletului lui Hristos cu Dumnezeu Logosul în restaurare, adversarii lor le-au putut obiecta că largesc τριὰς [treimea] făcând o τετρας [pătrime] de unde numele de tetraediți, cf. G. Fritz, *Origénisme*, col. 1579. Vezi și *Iustinian*, www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm (23 august 2007).

¹²⁰ G. Fritz, *Origénisme*, col. 1579; Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβά*, pp. 193-198.

¹²¹ *Iustinian*, www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm (23 august 2007).

¹²² În septembrie 552, Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβά*, p. 198.

¹²³ În octombrie 552, cf. *Iustinian*, www.origenes.de/geschichte/11-Iustinian.htm (23 august 2007).

Iustinian a fost foarte iritat împotriva lui Theodor Askidas și a origeniștilor; el a ordonat înlăturarea lui Macarie și instalarea în locul său a unui episcop ortodox¹²⁴. Starețul Conon a profitat de ostilitatea împăratului¹²⁵ împotriva lui Theodor Askidas și a origeniștilor, pentru a prezenta un memoriu „descoperind toate nedreptățile lor”¹²⁶.

Scrisoarea împăratului Iustinian către Sfântul Sinod, cu privire la Origen și la partizanii lui

Un act important în înțelegerea legăturii sinodului V ecumenic cu origenismul este *Scrisoarea împăratului Iustinian către sfântul Sinod, cu privire la Origen și la partizanii lui*.

Scrisoarea¹²⁷, adresată participanților unui sinodul ținut la Constantinopol¹²⁸, urmează în Patrologia Greacă imediat edictului. Formula de început a scrisorii este asemănătoare cu începutul *Tratatului prea piosului împărat Iustinian, trimis prea sfințitului și prea fericitului arhiepiscop al fericitului oraș și patriarh Mina, contra lui Origen cel nelegiuit și a nepioaselor lui învățături*, cu al *Mărturisirii dreptei credințe contra celor Trei Capitale*¹²⁹, cu începutul *Tratatului contra severienilor*¹³⁰, și cu începutul *Tratatului contra monofiziților*¹³¹.

Motivul scrierii acesteia este faptul că la Ierusalim existau monahi care urmau nelegiuirilor și rătăcirilor lui Pitagora, Platon și Origen. Conținutul scrisorii este doar fragmentar legat de conținutul *Tratatului*, chiar dacă face referire la el, deoarece se ocupă mai mult cu influențele platonice și pitagoreice din învățătura respectivilor monahi și mai puțin cu cele ale lui Origen. De aici putem observa că origenismul condamnat acum nu se referă atât la

¹²⁴ Eustochie.

¹²⁵ G. Fritz, *Origénisme*, col. 1579. Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy*, pp. 86-87.

¹²⁶ G. Fritz, *Origénisme*, col. 1580; Kyrillos von Skythopolis, *Vitae Sabae - Βίος Σαβά*, p. 198.

¹²⁷ Cu titlul complet *Scrisoarea împăratului Iustinian către sfântul Sinod, cu privire la Origen și partizanii lui*. [Litteræ Iustiniani imperatori sad sanctam synodum C. P. de Origene et sectatoribus ejus, Γράμματα τοῦ Ἰουστινιανοῦ πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον περὶ Ὠριγένης, καὶ τῶν ὁμοφρόνων αὐτοῦ] Textul ei se găsește în PG LXXXVI, I, 989-993, PL LXIX, 221-225 și Joannes Dominicus Mansi, SCC IX, col. 536-537.

¹²⁸ O notă în PG LXXXVI, 989 susține că sub Mina în 543. Problema este însă deschisă. Părerile sunt împărțite între sinodul din 543 și cel din 553. Fr. Diekamp, susține că este adresată Părinților sinodului din 553, constituiți în σύνοδος ἐνδημοῦσα, înainte de deschiderea sinodului ecumenic la 5 mai, deci și cele 15 anatematisme ar fi opera aceluiași sinod, cf. Diekamp, *op. cit.*, p. 82-98, apud G. Fritz, *Origénisme*, col. 1581-1585. Hefele este de părere că aparține sinodului din 543, cf. Joseph Charles Hefele, *Histoire des conciles II/2*, pp. 1187-1196. Manuscrisul de la Viena descoperit de Petru Lambeck începe cu nota următoare: τῶν ἁγίων ρξε [165] πατέρων τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας πέμπτης συνόδου κανόνες, prin care atribuite fără dificultate sinodului V ecumenic.

¹²⁹ PG LXXXVI, I, 993.

¹³⁰ PG LXXXVI, I, 1097.

¹³¹ PG LXXXVI, I, 1104.

învățătura lui Origen, cât la influențele platonice și pitagoreice ale învățăturilor călugărilor origeniști din secolul al VI-lea.

Prin îndemnul final: „vă îndemnăm pe voi, Prea Sfințiții, ca adunați laolaltă să citiți cu grijă expunerea ce Vi se face, să condamnați fiecare din capitolele lui și să le anatematizați împreună cu nelegiuitul Origen și cu toți cei cari cugetă sau vor cugetă până la sfârșit asemenea lucruri”¹³², Iustinian vrea să impună condamnarea tuturor punctelor prezentate mai sus, a lui Origen și a tuturor origeniștilor.

Strâns legată de această scrisoare sunt cele 15 anatematisme. La o analiză atentă în paralel a celor două texte, observăm cu ușurință asemănarea dintre ele.

Juxtapunerea celor două texte demonstrează că scrisoarea lui Iustinian adresată Părinților sinodului, nu se poate referi decât la cele cincisprezece anatematisme descoperite de Lambeck. Fără îndoială, aici frapează doctrinele pe care scrisoarea imperială nu le menționează, dar în scrisoarea sa, Iustinian declară că el nu vrea să descopere decât numai anumite învățături origeniste [ἵνα ἐκ τῶ πολλῶν ὀλίγα μνημονεύσωμεν] și, la sfârșit, îi trimite pe Părinți la împreună amintirea scrisorii sale, în care le cerea să condamne toate propozițiile care le conține¹³³.

Putem să admitem cu Diekamp faptul că Părinții au completat ideile scrisorii imperiale prin indicațiile scoase din memoriul ce o însoțea. Este de asemenea demn de remarcat că scrisoarea și anatematismele citate mai sus vizau nu atât pe Origen, cât mai cu seamă călugării origeniști din Palestina. Vedem la începutul scrisorii și frecventa repetiție a expresiei „ei zic”, pentru a introduce erorile lor. Este evident de asemenea că cele cincisprezece anatematisme nu puteau fi lansate de edictul lui Iustinian din 543. Ele dau o doctrină mult mai completă și ne fac cunoscută o concepție a lumii foarte particulară: unitatea tuturor spiritelor, înțelegând prin aceasta pe cel al lui Hristos, căderea sprititelor cu unica excepție a spiritului lui Hristos, expierea și reîntoarcerea finală a tuturor la unitate, în apocatastază¹³⁴.

În sprijinul tezei lui Diekamp poate fi adus încă un argument de ordin logic: *Tratatul Împăratului Iustinian*. El avea propriile lui 10 anatematisme și era nefiresc ca imediat să urmeze alte 15 anatematisme, cu conținut mult mai nuanțat decât acestea. Dacă în cele 10 anatematisme cuprinse în cea de-a treia parte a *Tratatului* erorile sunt strict creștine, cu izvorul în învățăturile eline, ariene și maniheice, iar cel vizat este strict Origen, în cele 15 anatematisme erorile sunt de proveniență filosofică și alături de Origen sunt vizati Platon și Pitagora.

¹³² PG LXXXVI, I, 994.

¹³³ G. Fritz, *Origénisme*, col. 1585.

¹³⁴ *Ibidem*.

Suntem deci în drept să admitem că aceste anatematisme sunt lansate ca propoziții, κεφάλαια, prin care Iustinian cere condamnarea, la sfârșitul scrisorii adresate Părinților sinodului reunit la Constantinopol în 553¹³⁵.

Episcopii se vor conforma îndemnului împăratului și vor condamna origenismul însă în cadrul unui *σύνodoς ἐνδημοῦσα*, condamnare la care vor subscrie în special episcopii din Palestina, căminul origenismului în acea epocă, dar nimic nu ne autorizează să admitem că a fost la fel și în alte regiuni din împrejurimi¹³⁶, iar pentru a da o condamnare universală lui Origen și origenismului părinții adunați la Sinodul V ecumenic¹³⁷ includ numele lui Origen în cea de-a 11-a anatematismă, soartă de care vor „beneficia” și Evagrie Ponticul și Didim cel Orb.

Prin influența vădită pe care a avut-o împăratul Iustinian, prin scrieri și edicte, în problema condamnării origenismului și a celor *Trei Capitoile* în cursul secolului al VI-lea vedem cum începe să se încline balanța simfoniei bizantine în partea puterii statale, de multe ori, în detrimentul puterii bisericești.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*, col. 1587.

¹³⁷ Pentru detalii a se vedea Nicolae-Dragoș Kerekes, *Sinodul V Ecumenic și origenismul*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, an LIV (2009), nr. 2, pp. 51-70.

PRIMUL VAL DE PERSECUȚII RELIGIOASE ÎMPOTRIVA SABATARIENILOR DIN TRANSILVANIA (1595-1618)

IOAN-GHEORGHE ROTARU

ABSTRACT: The first wave of religious oppression against the Transylvanian Sabbatarians (1595-1618).

The new religion of the main noble from the Szekely land, Eossi Andras, found many followers in a very short time. The attempts to prevent this Sabbatarian movement failed to meet the initial expectations at the beginning. For this reason, legal action was set against this phenomenon, but these – with all their austerity - couldn't stop the development of Sabbatarian practice.

Apart from the inclemency of the law against the Sabbatarians, the hatred and lack of compliance from the others came up as oppressive factors. The four official religions, which - even fighting among themselves - banished in the same breath those nicknamed „*the cursed, Godless and wicked Judaism*”, whose followers, wherever they were, met them with painful scorn. At that time, the Orthodox practice didn't belong to the range of official religions either. But the harassment by the state and the church left no effect over the Sabbatarians. The harsh laws passed for the oppression of the Sabbatarians and their increasing recurrence prove their ineffectiveness. The inner incidents and the wars abroad in this time urged the rulers to focus on more serious issues than the hunting of Sabbatarians, thus the authorities didn't apply the ruthless law against them. The followers of other religions didn't show their disapproval, especially if kinship of friendship was at the middle.

Some of the high-ranking officials, along with part of the Princedom clerks even encouraged this religion, despite being unable to hinder the laws brought against them. Nevertheless, there were certain officials who were able to stop or soften the law enforcement upon the Sabbatarians. The recurrent oppression and the punitive regime, as well as any other means of religious persecution, entailed the increasing degree of sacrifice among the Sabbatarians.

Evenimentele socio-politice și climatul religios au pregătit în mod prielnic terenul pentru semănatul ideilor religioase ale lui Eőssi András. Pentru religia nouă a nobilului principal din ținutul secuiesc s-au găsit foarte repede și foarte mulți adepți. Încercările de împiedicare a acestei mișcări sabatariene nu au dat rezultatele așteptate la început. Inițiativele legislative, cu scopul stopării acestui fenomen, nu au dat nici ele rezultatele așteptate. Astfel în timpul principelui Sigismund Báthory¹, *Adunarea Țării* (Dieta) din 16 aprilie 1595 ținută la Alba Iulia a dat o lege împotriva sabatarienilor.² În urma acestei legi, Mindszenti Benedek, căpitanul prim al Odorheiului a persecutat în mod aprig pentru o vreme pe sabatarieni, până ce anumite interese naționale mai importante i-au deturnat atenția de la aceștia.³

Despre această Adunare ținută la Alba Iulia, Borsos Tamás⁴ scria și el că: „În 1595, în Adunarea ținută în ziua de Sfântul Gheorghe, la Alba Iulia, a fost formulat un articol de lege împotriva sărmanilor sabatarieni, ca să fie prizonieri. A căror urmărire Benedek Mindszenti, în acea vreme comandantul militar al orașului Odorhei, a și pornit-o în scaunele Odorhei și Mureș, dar Dumnezeu nu i-a îngăduit să-și găsească satisfacția în sângele acelora, căci, când tocmai era în plină desfășurare cu persecuția, a sosit știrea că Sinan pașa a poruncit trecerea Dunării pe la Giurgiu în Țara Românească. Care într-atât și-a pierdut mințile cu persecutarea și urmărirea religiei, că acest om bolnav n-a mai putut niciodată după aceea să prigonească această religie.”⁵

¹ Sigismund Báthory, principe al Transilvaniei, între: mai 1581 - 1597.

² Szilágyi Sándor, ed., *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, III, p. 348; *A Transylvanian pilgrimage*, December 5, 1999, A Sermon by Dr. Judit Gellérd, at Norwell, MA; Gál Kelemen, Gálfi Lőrinc, *Keresztény Magvető*, Kolozsvár, XLVII, mai-iunie, 1912, p. 129-131.

³ Keménzűy Jozsef; Nagyajtai Kovács István, *Erdélyország történeteinek tára*, II, p. 3; Kovács András, *Vallomás a Székely szombatosok perében*, Budapest, 1983, p. 132.

⁴ Szinnyi József, *Magyar Irók. Élete és munkái*, vol. I., Budapest, Kiadja Hornyánszky Viktor Könyverekedése, 1905, p. 1268-1269; *Történelmi Tár*, 1881, p. 85; Benkő, *Transilvania*, II, p. 385; Gróf Mikó Imre, edit., *Erdélyi történelmi adatok*, II, Kolozsvár, 1855, p. 3-14; *Révai Nagy Lexikona*, vol. III, Budapest, Révai testvénytársaság irodalmi intézet részvénytársaság, 1911, p. 584.

⁵ *Vita vel potius peregrinatio totius vitae Thomae Borsos de Maros-Székelyvásárhely, jurati assessoris sedis judicariae illustrissimi principis Transilvaniae atque continui oratoris eiusdem illustrissimi principis apud fulgidam portam ottomanicam, in memoriam revocata inter gravissimis negotiis et scripta Constantinopoli per ipsumet Thomae Borsos in anno a creatione mundi 5573, in attno Domini Jesu Christi 1614, in anno Muhumetis profetae 1025.* (Viața sau mai curând pribegia de o viață a lui Tamás Borsos din Țirgu Mureș, asesor jurat al Tribunalului comital al ilustrului principe al Transilvaniei și trimis permanent la strălucita Poartă Otomană al aceuiași ilustru principe, readusă în amintire în împrejurări deosebit de grele și descrisă la Constantinopol de însuși Tamás Borsos în anul de la zidirea lumii 5573, în anul de la nașterea Domnului 1614, în anul de la profetul Mahomed 1025). Vezi și Borsos Tamás, *Vásárhelytől a Fényes Portáig. Emlékiratok, levelek. Sajtó alá rendezte, a bevezető tanulmányt és jegyzeteket irta Kocziány László*, Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1972, p. 42-43.

Din cauza concentrării în fața primejdiei externe a turcilor, în interiorul Transilvaniei a fost necesar să se renunțe la prigonirea credinței sabatarienilor, iar secuilor sabatarieni a trebuit să li se promită din nou libertatea. După care, de cum s-a ivit din nou ocazia prielnică, libertatea le-a fost din nou periclitată, iar mulți dintre sabatarieni au ajuns să fie masacrați: *„întreaga secuime a fost încercuită și obligată într-un mod îngrozitor să se supună. Mulți dintre ei au fost, în majoritate: unii trași în țeapă, alții spânzurați, alții atârnați în cârlige, unora li s-au tăiat nasul și urechile, unii au fost făcuți zob pe paturi de tortură; așa li s-a luat din nou libertatea.”*⁶

Interdicția adusă împotriva lor a fost întărită de către Mihai Viteazul⁷, care în anul 1600 a decretat din nou pedepsirea sabatarienilor, și printre altele s-a dispus sechestrarea bunurilor lor.⁸ Un ordin asemănător a dat și principele Sigismund Rákóczi⁹ în 1607.¹⁰ Între deciziile aduse cu ocazia *Adunării Țării* (Dieta), de la Bistrița, conduse de principele Gabriel Báthory¹¹ în anul 1610 găsim din nou următoarea decizie: *„Sunt mulți în țară, care ... urmează credința iudaică și riturile iudaice, spun blasfemii împotriva lui Dumnezeu. La următoarea Adunare a Țării (Dieta), să fie citați, toți aceia care sunt la o asemenea religie, deși, dacă conform - ad meliorem mentem - (nu retractează), să fie pedepsiți conform legii. Întărim din nou faptul, ca acei preoți care spun blasfemii, să fie ținuți sub supraveghere strictă.”*¹²

Borsos Tamás notează despre principele Gabriel Báthory, căruia i-a fost ambasador la sultanul turc, criticându-l despre atitudinea de condamnare a sabatarienilor: *„Cum poate fi el principe dacă n-o să aibă țară, căci orice principe, cu cât își păstrează mai neatinsă și-și ocrotește mai bine țara, cu atât va fi un principe mai mare și mai bogat, dar cum va mai fi principe dacă-și distruge țara?”*¹³

⁶ *Ibidem*; Szávai Géza, *Ierusalimul secuiesc*, Budapest, Pont kiadó, 2008, p. 35.

⁷ Mihai Viteazul, principe al Transilvaniei, căpitan general și consilier loctiitor al împăratului Rudolf al II-lea, între 1 nov.1599 - sept. 1600 și în perioada 1601- aug.1601 împreună cu G.Basta, general al împăratului Rudolf al II-lea.

⁸ Mikó, *Erdélyi Történ. Adatok*. I, p. 29; Dán Róbert, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987, p. 96.

⁹ Sigismund Rákóczi, principe al Transilvaniei, între 8 febr. 1607- 3 mart. 1608.

¹⁰ Szilágyi Sándor, *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, V, p. 401; Gál Kelemen, Gálfi Lőrinc, *Keresztény Magvető*, Kolozsvár, XLVII, mai-iunie,1912, p. 129-131.

¹¹ Gabriel Báthory, principe al Transilvaniei, între 5 mart. 1608 – 27 oct. 1613.

¹² *Ibidem*, VI, p. 170; Gál Kelemen, Gálfi Lőrinc, *Keresztény Magvető*, Kolozsvár, XLVII, mai-iunie,1912, p. 129-131.

¹³ Borsos Tamás, *Marosvásárhelytől a fényes Portáig. Emlékiratok, levelek*. Sajtó alá rendezte, a bevezető tanulmányt és jegyzeteket írta Kocziány László, Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1972, p. 74; Vezi și András Magyar, *Cultura maghiară din Transilvania în secolul al XVII-lea*, în Ioan-Aurel Pop, Thomas Nägler, Magyar András, coord., „Istoria Transilvaniei”, vol. II. (de la 1541 până la 1711), Institutul Cultural Român, Cluj-Napoca, 2005, p. 303.

Borsos Tamás l-a reprezentat la Constantinopol, în calitate de ambasador și pe principele Gabriel Bethlen.¹⁴ Politicienii, diplomații epocii sale nu l-au prea înțeles pe Gabriel Bethlen. L-au considerat a fi un om misterios și ciudat. Cu toate acestea el a adus Transilvaniei o stare de pace și prosperitate. Tolerantul principe Gabriel Bethlen a acordat privilegiile evreilor care s-au stabilit în Transilvania, aceștia putându-se bucura și de libertatea exercitării cultului lor; dacă soseau dintr-o anumită țară în care fuseseră obligați să-și abjure religia, aici în Transilvania, însă puteau reveni la credința lor dintâi sau își puteau alege o altă confesiune dacă doreau. Documentul nu le interzicea portul, îmbrăcămintea utilizate de creștini. În preambulul la privilegiu, scria că: *„Noi, Gabriel, prin mila lui Dumnezeu principe al Transilvaniei, domnul părților ungurești, conte al secuilor, prinț de Oppeln și Ratibor, lăsăm pe seama tradiției... După ce, la chemarea și din bunăvoința lui Dumnezeu, respectiv din voința unanimă și ca urmare a votului locuitorilor Transilvaniei locuite de cele trei națiuni am fost așezați în țara noastră, nimic nu dorim mai mult decât ca, domolind toate furtunile războiului, să-i facem pe supușii noștri părtași la binefacerile binecuvântatei păci și pe de o parte din grija noastră deosebită, pe de altă ca urmare a mizericordiei resimțite față de patria noastră, pe care o purtăm față de toate — ca această țară a noastră, devastată și pustiită de diferite acțiuni războinice, de năvălirile popoarelor străine, să o restaurăm prin colonizarea a diferite popoare și prin privilegiile acordate acestora, pentru ca, întărită din zi în zi, să-și recapete vechea putere și, împodobită cu însemnele triumfale ale războiului și păcii, sa ajungă să semene cu vechea Dacie (sau să egaleze strălucirea vechii Dacii); așadar, pentru ca această dorință a noastră să se împlinească, și Transilvania să se cultive și prin imigrarea diferitelor popoare, contribuind și bunele oficii ale doctorului în medicină, preamăritul Abraham Sasa, evreu din Constantinopol: poruncim ca, în următoarele condiții, prezentele privilegiile acordate tuturor celor din seminția evreiască ce vor, prin binevoitoarea noastră îngăduință, să se stabilească în Transilvania să fie primite, să fie avute în vedere și toți locuitorii țării noastre să le respecte.*

- Religia lor este liberă și să o practice conform obiceiurilor rituale, dar fără să-i stânjenească pe alții,

- Dacă evreii supuși ai statelor creștine vor să se refugieze din Spania sau din alte locuri în țara noastră și vor să ia aici religia altora (adică vor să beneficieze de libertatea religioasă a locuitorilor de aici), le făgăduim că vor avea libertatea să o facă și că vor avea parte de aceleași privilegii.

- Pentru ca să nu sufere nici o neplăcere, li se permite să poarte haine creștinești, fără să trebuiască să utilizeze și să poarte nici un simbol infamant.”¹⁵

¹⁴ Gabriel Bethlen, principe al Transilvaniei între 27 oct. 1613 - 15 nov. 1629.

¹⁵ *A zsidóság története Erdélyben*, p. 63, cf. Szávai Géza, *Ierusalimul secuiesc...*, p. 35-37.

Sabatarienii au crezut că și ei ar putea beneficia de aceste privilegii, deoarece aveau o credință filoiudaică, însă nu s-a întâmplat așa. Deja în anul 1618, principele Gabriel Bethlen a simțit nevoia de a face o referire la legile *Adunării Țării* (Dieta), „*împotriva sabatarienilor sau evreilor secui*”. Face apel la *Adunarea Țării* „*să investigheze autorii, promotorii, împreună cu toți credincioșii acestora și să nu-i accepte fără pedeapsă, ...pe cei care în mod public sau privat, învățători sau de altă ordine, care se află înafară de recepta religio și se găsesc ca fiind secte aceștia să fie pedepsiți acum și după aceasta fără nici o îngăduință atât în persoane cât și în bunuri.*” *Adunarea Țării* în înțelesul expunerii principelui a decis „*cu executare veșnică și niciodată să nu se poată șterge, ca acei sabatarieni care până la Crăciunul viitor nu vor trece la o religie acceptată, să fie chemați în judecată și împreună cu susținătorii acestora să fie pedepsiți cu asprimea legii.*”¹⁶

Pedepsele nemiloase rostite împotriva adepților noii religii au fost duse la îndeplinire de multe ori în dreptul sabatarienilor. Cărțile sfinte și alte scrieri de ale lor le-au fost confiscate și arse. La Tg. Mureș în anul 1600, cărțile sabatariene au fost arse împreună cu țiganii.¹⁷ Averile sabatarienilor au fost puse sub sechestru, și cel puțin periodic au fost prigoșiți, „*cu bătaie și cu omor,*” în așa fel încât mulți și-au părăsit locul în care trăiau, fiind constrânși să se ascundă, iar alții chiar să se refugieze din țară. În legătură cu cele mai vechi acte de prigoană ne-au rămas puține informații. Prigonirile împotriva lor au fost destul de nemiloase, dacă ascultăm plângerile pline de amărăciune ale sabatarienilor, care se aud prin vaielele și plângerile din cântările lor, care provin din perioada aceasta. Iată spre exemplu un *imn de Sabat* care începe astfel:

„Păzitorul îndurător al sfinților aleși,
Dumnezeul cerurilor, mării și a pământului,
Conducătorul suprem,
Este vrednic să primești plângerile noastre la urechile tale.
Este mânios Satana și doar de aceasta se preocupă,
Ca să ne despartă pe noi de credincioșia Ta,
Să ne priveze de bucurie,
Dar noi ne rugăm Măririi Tale ...
Sub talpa lui ține săracul popor evreu,
Pentru Sabat prigonesc pe cei care urmează Legea,
Alungă pe credincioși,

¹⁶ Szilágyi Sándor, *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, VII, p. 488.

¹⁷ Mikó, *Erdélyi Történ. Adatok*. I, p. 30. Piskolti Fabricius Mátyás notează: „Astăzi, 6 mai 1600 am ars în public la Târgu Mureș cărțile hulitoare ale ereticilor sâmbătari”. Cf. Kovács András, *Az erdélyi szombatosság nyomában*, Csikszereda, Pallas-Académia Könyvkiadó, 1999, p. 65-83.

Dacă nu ne păzește sfântul Domn: îi mistuie pe ei.¹⁸

Este relevantă și următoarea lor plângere:

Trebuie să părăsim pentru religie tată, mamă,

Scumpa noastră patrie,

Soție, fiii, casa, moștenirea,

Și chiar toată viața.

Multe chinuri ascunzându-ne¹⁹ trebuie să facem,

Să răbdăm multe ticăloșii:

Dar le considerăm minuscule,

Numai lasă să ajungem ultimul Sabat.²⁰

Ce treabă e asta, că pentru adevăr

Așa ne molestează pe noi?

Balaurul nemilos cu puii lui mușcători

Numai că nu ne mănâncă pe noi!

Dacă suntem blânzi și fii ascultători:

Ne prigonesc viața,

De la căile Legii tale cu omor și cu bătaie

Vor să ne sustragă pe noi.

Alături de asprimea legii împotriva sabatarienilor au mai contribuit și ura și neacceptarea celorlalți. Cele patru *religii recepte*, care chiar dacă lup-tau între ele, totuși și ele în mod egal i-au prigonit pe cei porecliți ca fiind: „*pe blestemata, fără de Dumnezeu și iudaismul afurisit*” al cărui adepți ori-unde s-ar fi aflat i-au primit cu batjocură usturătoare.²¹ În acea vreme nici religia ortodoxă nu se afla printre religiile recepte. Însă prigonirea din par-tea statului și a bisericilor recepte nu a avut nici un efect asupra sabatarieni-lor. Legile severe date pentru asuprirea sabatarienilor și repetarea acestora tot mai des dovedește, că au rămas de regulă fără efect. Incidentele interioare și războaiele externe din perioada aceasta au fixat privirea principilor la altceva mai urgent și mai serios decât prigonirea sabatarienilor, iar auto-ritățile nu au aplicat împotriva lor severitatea legii. Credincioșii care aparți-neau de o altă religie, nu s-au manifestat împotriva lor, mai ales dacă erau cu ei în relații de rudenie sau de prietenie.²²

Unii dintre oficialii de rang înalt și unii dintre funcționarii Principatului, chiar au încurajat noua religie, chiar dacă nu puteau stopa legile aduse împo-triva acestora, unii dintre oficiali, au putut însă împiedica sau ușura apli-carea Legii împotriva sabatarienilor. Asuprirea periodică și pedepsirea, ca

¹⁸ Kohn Sámuel, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk*, Budapest, 1889, p. 70.

¹⁹ Lugossy József, *Egy szombatos énekes könyvről*, Új Magyar Muzeum, 1850-1851, I, p. C.

²⁰ *Ibidem*, 86, p. 2-5; 4, p. 2; 52, p. 11-12.

²¹ *Ibidem*, p. 40; 43, p. 10-11.

²² Mikó, *Erdélyi Történ. Adatok*, I, p. 29.

și orice altă prigonire religioasă, a avut doar ca rezultat, creșterea gradului de sacrificiu în rândurile sabatarienilor. Aceștia erau gata să sufere și să rabde totul pentru credința lor. Poreclele cu care erau batjocoriți, sabatarienii le-au luat ca nume de onoare; dacă cineva își bătea joc de ei, se bucurau și priveau cu milă asupra acelor „*orbi și nebuni*,” care în timp ce își bat joc de ei, rostesc blasfemii la adresa lui Dumnezeu și la adresa Legii Sale.²³ Dacă erau asupriți din cauza religiei lor, strigau după ajutor la Dumnezeu:

*„Să nu fie asupra noastră acel plânset
Să ne abunde în noi acea răsplată veșnică!
Jugul puternic al acestui popor fără de Dumnezeu
Să nu ne mai asuprească gâtul nostru biciul lor
Eliberează Doamne pe robii tăi
Arată-ți odată puterea Ta cea mare
Coboară-ne nouă răsplata Ta
Readu nouă perioada noastră veche!”²⁴*

În timpul prigonirilor se rugau pentru putere și biruință și se încurajau unul pe altul prin entuziasmul pentru credință spre a nu ceda ispitei sau violenței:

*„Ca viața și moartea noastră să nu fie blestemată,
Să mergem noi voios pe aici
Spre chinul din prezent, spre tristețe și slăbiciune
Aceasta este doar vremelnice!”²⁵*

Sabatarienii se încurajau cu faptul că :

*„Giuvaergiul, aurul și argintul în foc, obișnuia să îl încerce
Și pe noi Dumnezeu ne încearcă prin cei răi.”*

Sabatarienii considerau că cei care-i prigonesc îi pot afecta doar cu necazuri trecătoare, dar fericirea adevărată de durată, este viața de dincolo de pământ, pe care nu le-o pot lua; ei acolo vor lua răsplata dreptilor iar dușmanii lor pedeapsa celor răi: Din aceste imnuri reiese credința neclintită a primilor sabatarieni, care într-un mod aparte aveau menirea de a se încuraja și îndemna unii pe alții la statornicie în credință, la răbdare în suferință și perseverență în toate cele bune. Următorul eveniment aruncă o lumină interesantă asupra acelei lumi individuale pe care și-au creat-o pentru ei înșiși. Învățăturile Vechiului Testament au pus stăpânire necondiționată asupra simțămintelor și gândurilor lor.

În 1595, când Sigismund Báthory a pornit război împotriva lui Sinan Pașa, sabatarienii din Târgu Mureș au considerat ca fiind sigură victoria celui din urmă și marșul triumfător al turcilor. Aceasta au „întrevă-

²³ Kohn Sámuel, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk...*, p. 72.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*. Vezi și nota 3.

zut” ei, nu din motive politice și cu atât mai puțin din motive strategice, ci din motive dogmatice, pentru că în țara lor se credea în „trei dumnezei”, ceea ce „nu va mai înainta mai departe prea mult”. Singurul Dumnezeu l-a ales pe turc care i se închină Lui, ca unealtă a pedepsirii Transilvaniei. În aceeași situație s-au văzut și în Târgu Mureș, ca în vechime Rahav în Ierihon, care trăind între păgâni, a prevăzut, că victoria va fi a evreilor credincioși în adevăratul Dumnezeu. Sabatarienii din Târgu Mureș au ținut un consiliu, în care au hotărât, că după exemplul lui Rahav, vor cere îndurare de la dușmanul care se apropie și propriile case le vor face cunoscute printr-un semn distinct, ca astfel ei să fie cruțați. Au compus și au semnat următoarea scrisoare către Pașa: *„Puternicule Pașă! Unicul Dumnezeu îți va binecuvânta cu tot binele puterea ta suverană, pe împăratul de nebiruit și întregul neam musulman. Pe mai departe noi în Târgu Mureș, oameni săraci care trăim în Ardeal, noi care carnea de porc nu o mâncăm, și nici alt animal necurat, și mărturisim că există un singur Dumnezeu, nu trei, noi am prevăzut că nu va mai propăși mai departe, că Dumnezeu va lua împărăția de la ei și va da maghiarii împăratului puternic și neamului turc. Te implorăm de aceea noi oamenii săraci ai suveranului Pașă, să faci milostenie în aceea zi față de noi când orașul nostru va fi înrobît și ocupat de către vitejii împăratului puternic. Și pentru ca atunci casele noastre să fie recunoscute, vom pune un asemenea semn pe casele noastre, pe care vitejii împăratului să-l poată recunoaște cu ușurință și oștirile puternicului împărat să nu ne rănească, fapt pentru care Dumnezeul puternic va binecuvânta pe împăratul de nebiruit și întregul neam musulman cu noroc bun. A fost scrisă în Târgu Mureș 1595 la 15 iulie. Noi robii săraci și nenorociți, dar voitori de bine a lui Pașa și a întregului neam turcesc. Borsos Tamás, Szabo Gáspár, Szabo Menyhart, Eötvös Miklos, Eötvös Péter. Cei care dăm mărturie despre un singur Dumnezeu și nu mâncăm carne de porc, cu ceilalți frați împreună robii marelui Pașa.”*²⁶

Însă scrisoarea nu a ajuns la Pașă, ci a ajuns în mâna lui Sigismund Bathori, care a rânduit prinderea sabatarienilor din Târgu Mureș. Câțiva dintre ei au scăpat, iar ceilalți au fost duși în cetatea Gorgeny, unde au săpat cu ei fântâni. Principele care toamna s-a reîntors victorios, nu s-a mai preocupat cu sabatarienii de parcă ar fi uitat de ei. Cei care erau acasă nu au fost prizonieri, iar pe cei de la Gorgeny, unde erau prizonieri, în vara următoare au fost lăsați acasă și nu au mai fost pedepsiți cu nimic altceva.²⁷

Și toate acestea s-au întâmplat în a doua parte a anului 1595, abia cu trei luni după aceea hotărâre care a fost luată la Alba Iulia cu ocazia Adunării

²⁶ Kohn Sámuel, *A szombatosok. Tortenetetuk, dogmatikajuk es irodalmuk...*, p. 75-76.

²⁷ Keménzűy Jozsef; Nagyajtai Kovács István, *Erdélyország történeteinek tára*, II, p.3.

Țării. Atât de puțin sau preocupat sabatarienii de deciziile luate împotriva lor și autoritățile erau atât de tolerante, că au mai închis ochii, cu privire la sabatarieni. Borsos Tamás care era fiul lui Borsos Sebestyén, cronicarul și judecătorul din Târgu Mureș, care era capul sabatarianismului de acolo și care era semnatarul prim al scrisorii către Pașa de la Buda, nu după mult timp după evenimentele relatate cu scrisoarea a fost numit reprezentantul și delegatul din Târgu Mureș în favoarea lui Bocskai, iar după aceea a fost la Constantinopol, în calitate de trimis special al principelui.²⁸

Convingerea puternică a sabatarienilor despre adevărul credinței lor și biruința acesteia în viitor, religiozitatea lor identificată până la entuziasm, precum și situațiile din țară pe care le-am enumerat mai sus și alte împrejurări exterioare fac de înțeles, că religia care părea străină și care era prigonită și-a făcut rădăcini și a înflorit destul de repede. Această mișcare religioasă și-a găsit, la început, adepți doar între secui. Mișcarea sabatariană a apărut în secuime și aceștia nu peste mult timp au putut cânta: „*Noi oștirea cea mică îți mulțumim Ție, că zi de zi ne înmulțești și ne înveți.*”²⁹ Sabatarienii (iudaizanții secui) se considerau ca fiind noul popor al Dumnezeuului lui Israel, sau „*noul roi pe vechiul fagure*”, expresii ce apar în cântările lor compuse la sfârșitul secolului al XVI-lea,³⁰

În anul 1600 sabatarianismul a fost cunoscut ca și o confesiune separată, pe care o înștiințare din acel an o așează pe locul trei în Transilvania.³¹ Episcopul Napragy Demeter în 1602 vorbește despre cei din Aranysekiek, că „*în ceea ce privește religia sunt diferiți: catolici, calviști, sabatarieni, și arieni.*”³² iar generalul Basta în raportul scris la 1 septembrie 1602, despre treburile din Transilvania, în același timp a recomandat împăratului Rudolf, că „*Înainte de toate trebuie exterminată credința ariană, sabatariană sau iudaică.*”³³

Cea mai mare parte a sabatarienilor proveneau în mod natural dintr-un unitarianism, din dorința de a-l urma pe episcopul Dávid Francisc,³⁴ însă s-au alipit de ei și mulți reformați, ca de exemplu în Betfalu și Rugonfalva

²⁸ Mikó, *Erdélyi Történ. Adatok.* I, p. 95; Keménzúy József; Nagyajtai Kovács István, *Erdélyország történetének tára*, 1381, p. 630;

²⁹ Mikó, *Erdélyi Történ. Adatok.* II, p. 22.

³⁰ Géza Szávai, *Székely Jeruzsálem*, Budapest, PONT Kiadó, 2001, p. 313.

³¹ Bericht d. Jesuitenpater, *Arator Stefan*, v. J. 1600; *Archiv d. Vereins für Siebenbürger*, Landeskunde XIX, p. 594.

³² Szilágyi Sándor, *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, V, p. 165.

³³ Kohn Sámuel, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk...*, p. 78; Dán Róbert, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987, p. 97. Expresia este: „*der arianisch, sabbatisch oder jüdische glaub*,” cf. Szilágyi Sándor, *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, I, p. 29-30, 145;

³⁴ Boros György, *Keresztény Magvető*, vol. XXI, p. 143-146; Kiss Ernő, *Dávid Ferenc. Születésének négyszázados emlékünnepe*, Kolozsvár, Kiadja a Magyarországi Unitárius Egyház, 1910, p. 4-93.

(Rugănești)³⁵ precum și în Târgu Mureș, unde aproape toți reformatii au trecut la sabatarianism.³⁶

Sabatarianismul a cucerit cu cel mai mare succes în zonele rurale, deoarece încă de la începuturile sale se adresa în mod special țăranimii. Cel mai mult s-a extins în Udvarhelyszek (sc. Odorhei)³⁷, de unde a pornit, precum și în învecinata Marosszek (com. Mureș), mai ales în cercul rudeniilor lui Eőssi András. De asemenea s-a răspândit în apropiere de Szent-Erzsebet (Eliseni), acolo unde era curtea lui Eőssi, în satele Nagy și Kis-Solymos (Șoimoșul Mare, Mic), unde familia de nobili Matefi cu multă înflăcărare a dat să fie copiată o carte sabatariană.³⁸

Sabatarienii s-au mai răspândit în Bőzöd (Bezid) și Bőzödujfalu (Bezidul Nou), Andrásfalva, Boldogasszonfalva și Ikland, acolo unde Eőssi și respectiv Péchi aveau proprietăți, precum și în localitățile din vecinătățile acestora Nagy și Kis Ernye (Erneiul Mare, Mic), Szent-Demeter (Dumitrești), Erdő-Szent-György (Sângeorgiu de pădure), Udvarhely (Odorhei), Csőb (Cibu), Székelyszállás (Sălașuri, Mureș), Vécze (Vețca), Bordos (Bordoșiu (Mureș), Cseke-falva (Cechești, Harghita), Szent-Ábrahám (Avrămești, Harghita), Rava (Roua, Mureș), Kelementelke (Călimănești, Mureș), Kaba, Szent-Márton (Sânmartin), Buzaháza (Grăușorul, Mureș), Szereda (Miercurea Ciuc, Harghita), Gálfalva (Gănești (Mureș), Nyomád, Jedd (Iedu, astăzi Livezeni, Mureș), Gagy (Goagiu, Harghita) și multe alte sate, al căror număr au ajuns la treizeci și două.³⁹ Acestea au fost cuiburile strămoșești ale sabatarianismului, care au ajuns la un număr de 20 000 de credincioși.⁴⁰ Din aceste locuri, (zonele Mureș, Târnave, Odorhei, Cluj, Turda, Alba) unde s-a așezat sabatarianismul, nu a putut fi stârpit nici cu „*focul și nici cu fierul*” pentru mult timp, iar în unele locuri a ajuns chiar până în timpurile moderne.

Chiar și la ungarii din orașe au avut efect ideile sabatariene. În Târgu Mureș, precum am văzut mai sus, deja în 1595 a existat o comunitate sabatariană. Aceasta a fost alcătuită din meșteșugari, printre ei și copiii și rudeniile lui Borsos Sebestyén cronicarul și judecătorul orașului, precum și membrii familiilor mai cu vază din oraș⁴¹ și în Cluj sabatarienii erau într-un număr

³⁵ *Ibidem*, p. 92.163; Kohn Sámuel, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk...*, p. 78.

³⁶ Mikó, *Erdélyi Történ. Adatok*. I, p.29.

³⁷ Din punct de vedere administrativ, zona secuilor era împărțită în scaune. (sc.)

³⁸ Kodexul *Jancsó* a fost scris în casa lui Matefi Pal. Boros György, *Keresztény Magvető*, vol. X, p. 45.

³⁹ Orbán Balász, *A székelyföld leírása*, I, p. 147; Kohn Sámuel, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk...*, p. 79; Kovács András, *Vallomás a Székely szombatosok perében*, Budapest, 1983, p. 137.

⁴⁰ Kovács András, *Vallomás a Székely szombatosok perében...*, p. 137; Dán Róbert, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon...*, p. 82-84..

⁴¹ Mikó, *Erdélyi Történ. Adatok*. I, p.29.31-32; Szilágyi Sándor, *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, X, p. 191-192.

frumos⁴², între ei era și János, fiul episcopului Thoroczkai Máté, care mai târziu a devenit un martir al sabatarienilor.⁴³ Sabatarianismul s-a răspândit și în Turda, în Kőröspatak (Crișeni)⁴⁴ și în Székely-Keresztut (Cristuru Secuiesc).⁴⁵

Chiar dacă în cea mai mare parte, aproape în exclusivitate, ideile sabatariene au prins în mediul maghiar, totuși au fost și câțiva români care au acceptat sabatarianismul. Astfel, printr-un document din 9 martie 1603, nobilii Koncz Mihály și Zekely Miklós dau de știre tuturor că în fața lor s-au prezentat românii Szaz (Sas) Bálint, ginerele lui Ioan Szaz (Sas) și Opra Man din Andreeni (sc. Odorhei) și declară că au intrat ca iobagi la Eőssi András și că astfel devin și sabatarieni.⁴⁶

Nobilii Koncz János din Șoimoșul Mic (sc. Odorhei) și Matefi János, fac cunoscut că în ziua de 19 ianuarie 1631 s-a prezentat înaintea lor românul Fogarasi János (Ioan) din Țara Făgărașului și a declarat că de bună voie și nesilit de nimeni intră iobag la Péchi Simon din Eliseni (sc. Odorhei) și devine astfel și sabatarian.⁴⁷

Nobilii Orban Ferencz din Polonia și Lovasz János din Cristuru Secuiesc (sc. Odorhei) dau de știre tuturor că în 12 martie 1631, s-a prezentat în fața lor românul Ștefan Olah din Țara Făgărașului și care a declarat că a intrat iobag la Simon Péchi din Eliseni (sc. Odorhei).⁴⁸

Principele Transilvaniei Gheorghe Rákóczi I face cunoscut lui Péchi Simon de Eliseni că a dat mandat de readucere a iobagului sabatarian Petru Buni din Eliseni, fugit la Cluj încă în timpul voievodatului lui Mihai Viteazul.⁴⁹

Nobilii Sigismundus Gal și János Gal din scaunul Odorhei informează pe principele Gheorghe Rákóczi I, că în urma ordinului primit s-au deplasat în ziua de 11 aprilie 1646 la Eliseni pentru a desfășura depozitia de martori solicitată de soția lui Péchi Simon în chestiunea iobagului Ștefan Bika. Au depus mărturie un număr de 27 de martori care au confirmat că numitul l-a slujit pe Péchi Simon și a fost sabatarian.⁵⁰

Printre sabatarieni erau și mulți oameni învățați. Cuvinte precum „deak” sau „literatus” demonstrează acest lucru, nume pe care mulți le purtau. Au

⁴² Szilágyi Sándor, *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, X, p. 27. 192; Kohn Sámuel, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk...*, p. 79.

⁴³ Kohn Sámuel, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk...*, p. 79.

⁴⁴ Korospatak (Crispatak, Crispârâu, Crișeni - Harghita).

⁴⁵ Boros György, *Keresztény Magvető*, vol. III, p.261; IX, p. 247.257; XVII, p. 222.

⁴⁶ Arhivele Naționale. Direcția Județeană Cluj, *Fond. fam. Kemény*, vol. V, nr. 326;

⁴⁷ *Ibidem*, vol.IX, nr. 648.

⁴⁸ *Ibidem*, vol.IX, nr.644.

⁴⁹ *Ibidem*, vol.IV, nr.156.

⁵⁰ *Ibidem*, vol. XIII, nr.1116.

fost printre ei și oameni de știință și poeți.⁵¹ Sabatarianismul a prins teren printre secuii de rând, dar și printre nobili, care s-au alăturat acestei mișcări într-un număr mare⁵². Din rândurile nobilimii s-au remarcat cei din familia și rudeniile lui Eőssi András, și Péchi Simon, liderii cei mai însuflețiți și cei mai zeloși, propagatorii ideilor sabatariene. În primul rând se pot aminti Lengyelfalvi Orbán Ferencz, cumnatul lui Eőssi, care în acel timp era notar în Udvarhely (Odorhei), mai departe Véczei Balássy Ferencz, generalul secuilor și de mai multe ori ministrul lui Gabriel Bethlen.⁵³

Cel din urmă a încurajat sabatarianismul atât de timpuriu și cu atât de mare entuziasm, că o legendă din secuime prezintă sabatarianismul ca fiind invenția lui. Sabatarianismul a fost acceptat de numeroase familii de vază din nobilime și datorită lor, sabatarianismul și-a găsit adepți și printre cele mai înalte oficialități ale țării. În aceste condiții sabatarianismul s-a strecurat în palatul principelui și în anturajul familiei lui. Acest lucru este învederat și de testamentul scris de principele Ștefan Bocskai, când în 1606 a numit trei executori, printre ei erau doi sabatarieni: pe primul loc era preotul curții sale, Alvinczi Péter, cu care ne vom întâlni mai târziu, ca fiind un poet sabatarian, iar pe lângă acesta pe Péchi Simon care în timpul acela era secretarul principelui.⁵⁴

Este mult mai caracteristic următorul fapt. Tratatul între principele Gabriel Bethlen și Mátyás II din anul 1615 făcut în Nagyszombat în numele celui dintâi, pe lângă Kővesdi Sarmaság Zsigmond, a fost semnat de către Péchi Simon, care atunci era deja cancelar al țării, Véczei Balássy Ferencz, sabatarianul zelos amintit mai sus și Borsos Tamás, semnatarul scrisorii sabatarienilor de la Târgu Mureș către Pașa. Trei miniștri ai lui Gabriel Bethlen au fost sabatarieni.⁵⁵

Ideile sabatariene au prins rădăcini în toate păturile societății secuiești, chiar și la țărani și la iobagi, precum și în armată.⁵⁶ Ideile sabatarienilor se auzeau în rândurile tuturor, în ateliere și școli, în case simple sau în palate. Această priză atât de puternică în toate păturile mediului secuiesc, a părut atât de surprinzătoare încât generațiile de mai târziu căutau explicații la acest fenomen care se răspândea cu repeziciune.

⁵¹ Mikó, *Erdélyi Történelme Adatok*. I, p.31.

⁵² Kohn Sámuel, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk es irodalmuk...*, p. 79.

⁵³ Bethlen Gábor; Vezi în Szalárdi János, *Síralmas magyar krónika*, B. Kemény Zsigmond kiadása, Pest, 1853, p. 135; Szilágyi Sándor, *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, X, p. 27-28.192-199; Boros György, *Keresztény Magvető*, vol. IX, p. 247-259; XVIII, p. 43-49; III, p. 260; Orbán Balász, *A székelyföld leírása*, I, p. 157; Kóváry László, *Erdélyi történelme*, vol. IV, p.220; Kovács András, *Vallomás a Székely szombatosok perében...*, p. 148.

⁵⁴ Romy, *Monumenta*, II, p. 315; Kohn Sámuel, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk es irodalmuk...*, p. 80.

⁵⁵ Kóváry László, *Erdélyi történelme*, vol. IV, p.221; Géza Szávai, *Székely Jeruzsálem...*, p. 34.

⁵⁶ Boros György, *Keresztény Magvető*, vol. IX, p. 247-259.

Unul dintre secui declara ceva, ce era caracteristic și altor secui care acceptaseră ideile sabatariene (iudaizante) și anume: „*Nimic nu exclude puțința să pot fi evreu. Dumnezeu n-a pus credinței stavilă biologică. Credința și cugetul sunt libere. Am așadar voie să fiu evreu.*”⁵⁷

Se puneă întrebarea ce stătea în spatele receptivității secuilor față de ideologia sabatariană? Răspunsul trebuie căutat în controversele dintre organizația, tradițiile, conștiința de drept ale secuilor și circumstanțele feudale. Secuimea era privită de către principat ca un corp străin integrat în Transilvania. După 1562, secuii au fost privați de multe drepturi, deși fuseseră oameni liberi, fără obligații. În urma drepturilor pierdute și infiltrarea iobăgiei în rândurile lor, a descompunerii unității lor și impozitelor impuse, secuii au început să fie atrași către ideologiile extreme.⁵⁸

Unii din generațiile de mai târziu, necunoscând cauzele reale ale sabatarianismului, au considerat că sabatarianismul s-a putut înfăptui doar prin intermediul evreilor și că s-a extins doar printr-o influență deosebită din partea acestora. Sabatarienii, prin concepția lor dogmatică despre natura lui Iisus, au intrat în conflict cu toate religiile creștine existente atunci, iar în final au rupt cu totul legătura cu creștinismul. Din aceasta reiese, că și chiar aceia care încă mai credeau că ei umblă pe urmele lui Dávid Francisc au fost nevoiți să ajungă la o concepție proprie, ne mai putând ascunde faptul că doctrina și cu atât mai mult practica lor religioasă, în mare parte este identică cu cea a evreilor. Pe de altă parte însuși Biserica unitariană i-a exclus din rândurile sale.

Datorită ecoului puternic al ideilor sabatariene în rândurile diverselor clase de oameni, această stare de fapt a produs o anumită reacție din partea autorităților vremii, astfel încât principii, fie catolici, fie reformați (calvini), cu câteva excepții, au început să persecute pe sabatarieni. Primul act de persecuție împotriva lor a fost dat de către principele catolic Sigismund Báthory (1581-1602). Astfel acest principe intolerant, nestatornic și ușuratic a dat un *ordin* de urmărire a sabatarienilor. N-a reușit să-și ducă planul la îndeplinire, datorită evenimentelor politice interne. Mihai Viteazul, domnul Țării Românești, a trecut munții cu o puternică oștire și a ocupat Transilvania, zădărniciind astfel aplicarea *ordinului* lui Sigismund Bathori, care n-a mai fost pus în aplicare. În aprilie 1598, Sigismund Báthory a părăsit tronul Principatului Transilvaniei, cedându-l împăratului Rudolf al II-lea, de la care a primit în schimb două ducate din regiunea Sileziei. Dându-și

⁵⁷ Géza Szávai, *Székely Jeruzsálem...*, p. 51.

⁵⁸ Demény Lajos, *A székelyek és Mihály vajda, 1593-1601*, Bukarest, 1977, p. 15-81; Demény Lajos, *Székely felkelések a XVI század második felében*, Bukarest, 1976, p. 53-74; Vezi și Imreh István, *A törvényhozó székely falu*, Bukarest, 1983, Idem, *Erdélyi hétköznapiak 1750-1850*, Bukarest, Kriterion könyvkiadó, 1979; Idem, *Viața cotidiană la secuî, 1750-1850*, București, Ed. Kriterion, 1982.

seama că n-a făcut cel mai potrivit schimb s-a reîntors pe furiș în Ardeal, unde *Dieta* l-a declarat din nou principe, iar comisionarii împăratului Rudolf au fost arestați. Sigismund Báthory, însă fiind foarte schimbător, doar după câteva luni a părăsit pentru a doua oară tronul principatului Transilvaniei, însă de data aceasta în favoarea unui văr de-al său, cardinalul Andrei Báthory, care a și fost ales principe în martie 1599. Această schimbare de principii nu era pe placul lui Mihai Viteazul, pentru că Andrei Báthory avea legături strânse cu polonezii, care îl îndemnau să intre și în legături cu turcii, care erau dușmanii de moarte a lui Mihai Viteazul. Astfel Mihai, în înțelegere cu împăratul Rudolf, s-a hotărât să-l atace pe Andrei Báthory, fapt ce s-a și realizat în octombrie 1599 în lupta de la Șelimbăr. Fiind învins, Andrei Báthory a încercat să fugă în Moldova, însă a fost urmărit, prins și executat de către secui. Cu toate acestea, în anul 1599, Sigismund Báthory a izbutit, în parte, să-și aducă la îndeplinire planul său împotriva sabatarienilor. A adunat cărțile sabatarienilor și le-a ars în public. Alegerea ca principe a cardinalului Andrei Báthory și ocuparea Transilvaniei de către Mihai Viteazul l-au pus pe Sigismund Báthory în imposibilitatea de a mai acționa împotriva sabatarienilor.⁵⁹

Mihai Viteazul, a persecutat și el pe sabatarieni, dar pentru că nu s-a putut menține în fruntea Transilvaniei, fiind răpus de oamenii generalului Basta, timpurile care au urmat au fost favorabile sabatarienilor. Timp de mai bine de zece ani, sabatarienii s-au bucurat de liniște. Cu excepția generalului Basta, Moise Székely⁶⁰, Ștefan Bocskai (1604-1606) în timpul cărora Simon Péchi a fost cancelar⁶¹, și a lui Sigismund Rákóczi (1606-1608), care s-au succedat pe tronul sau în fruntea Principatului Transilvaniei după căderea lui Mihai Viteazul, n-au manifestat nici o repulsie față de sabatarieni și credința lor. De fapt, ultimii doi principii au fost calvini și au dat pe față chiar un oarecare spirit de toleranță. Persecuția împotriva lor a început odată cu alegerea principelui Gabriel Báthory, care în 1610, a convocat *Dieta* Transilvaniei, care a luat hotărârea ca predicatorii sabatarieni să fie arestați, iar credincioșilor să li se acorde un răgaz de convertire, după care să se procedeze împotriva lor cu multă asprime. Vremurile însă erau tulburi. Frământările politice interne au zguduit puternic Principatul Transilvaniei. Din această cauză, hotărârile *Dietei* n-au putut fi aduse la îndeplinire. În 1613, principele Gabriel Báthory a fost ucis de către doi nobili maghiari, iar tronul Principatului Transilvaniei a fost ocupat de principele calvin Gabriel Bethlen (1613-1629), care încă de la început l-a avut ca și cancelar pe sabatarianul Simon Péchi.⁶² Principele Gabriel

⁵⁹ D. Popa, *Pagini din istoria Bisericii Adventiste din România, 1870-1920*, vol. I, București, Casa de Editură Viață și Sănătate, 2008, p. 257-259.

⁶⁰ Vass Miklós, *Székely Mózes fejedelem*, Budapest, 1897.

⁶¹ Benda Kálmán, *A Bocskai szabadságharc*, Budapest, 1955, p. 123.

⁶² Szilágyi Sándor, *Erdélyi országgyűlési emlékek*, vol. VII., (1614-1621). Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Hivatala, 1881. p.248-249; Idem, *Báthory Gábor fejede-*

Bethlen⁶³ și-a propus să facă din Principatul Transilvaniei „o puternică țară calvină”, cum a declarat chiar el în 1618, prin „stârpirea religiilor neacceptate și false.”⁶⁴ Intenția lui era ca atât românii ortodocși din Transilvania (*aspect descris pe larg în cuprinsul acestui capitol*), cât și sabatarienii să fie converțiți la calvinism. Pentru convertirea sabatarienilor, Gabriel Bethlen era hotărât să folosească orice mijloace. În vremea aceea, era superintendent, adică episcop calvin, Dajka Keseru János, care avea o mare influență asupra principelui Gabriel Bethlen.⁶⁵

Principele Gabriel Bethlen cu ocazia *Adunării Țării* de la Cluj din anul 1618 în legea adusă împotriva sabatarienilor la numit pe episcopul reformat Dajka Keseru János,⁶⁶ ca executor cu drepturi depline împotriva sabatarienilor. Pentru aducerea la îndeplinire cu succes a misiunii lor, principele Gabriel Bethlen le-a acordat în mod nelimitat concursul puterii de stat, oferindu-i o gardă militară compusă din 300 de soldați.⁶⁷

Misiunea acestuia a fost îngreunată de faptul că sabatarienii mărturiseau despre ei înșiși că sunt unitarieni. De aceea pentru a clarifica această problemă, episcopul unitarian Radeczky Balint în același an la 11 noiembrie 1618, a convocat o adunare bisericească (sinod) la Erdo-Szent-György (Sângiorzul de Pădure), unde au fost citați și sabatarienii. La această adunare (sinod), care a fost prezidată de episcopul reformat Dajka Keseru János,⁶⁸ sabatarienii au fost condamnați și episcopul unitarian Radeczky Balint, i-a exclus pe sabatarieni din sânul bisericii unitariene. În acest fel unitarienii au putut scăpa de reproșurile care li se aduceau, că sub protecția numelui

lem története, Budapest, 1882, p. 31; Idem, *Báthory Gábor fejedelem trónfoglalása*, Budapest, 1867, p. 31.

⁶³ Trócsányi Zsolt, *Bethlen Gábor hivatali szervezete*, în „Századok”, CXV, 1981, p. 700-701; Gindely Antal; Acsády Ignác, *Bethlen Gábor és udvara (1586-1629)*, Budapest, 1829, p. 28; Kópeczi Béla, *Bethlen Gábor állama*, în „Századok”, CXV, 1981, p. 666-667; Szekfű Gyula, *Bethlen Gábor*, Budapest, 1929, p. 291-292; Zimányi Vera, *Bethlen Gábor fejedelem gazdaságpolitikája*, în „Századok”, CXV, 1981, p. 703-713; Radvanszky Béla, *Udvartartás és számadáskönyvek. Bethlen Gábor udvartartása*, Budapest, 1888, p. 20;

⁶⁴ Ștefan Metes, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a Românilor din Ardeal și Ungaria*, vol. 1, p. 140.

⁶⁵ Dajka Keserű János; Geleji Katona István, *Az keresztény Vdvöztő Hitnek egy nyomban járó GRADVAL*, Gyulafehérvár (Alba Iulia), 1636; D. Popa, op. cit., p. 259-260; Edit Szegedi, *Confesionalizarea*, în Ioan-Aurel Pop, Thomas Nágler, Magyar András, coord., „Istoria Transilvaniei, vol. II (de la 1541 până la 1711)”, p. 249-256.

⁶⁶ L.R.Conradi, *Geschichte des Sabbats*, Hamburg, 1912, p. 567; Gál Kelemen, *A kolozsvári unitarius kollégium története*, I, Kolozsvár, 1935, p. 54, în Ioan-Aurel Pop, Thomas Nágler, Magyar András, coord., „Istoria Transilvaniei, vol. II (de la 1541 până la 1711)”, p. 249-256; Székely Sándor, *Az unitária vallás története Erdélyben*, Kolozsvár, 1839, p. 133.

⁶⁷ Kenneth A. Strand, edit., *The Sabbath in Scripture and history*, Washington DC., Review and Herald Publishing Association, p. 224.

⁶⁸ Vezi lucrarea scrisă de cei doi episcopi reformați: Dajka Keserű János; Geleji Katona István, *Az keresztény Vdvöztő Hitnek egy nyomban járó GRADVAL...*, p. 5-69, 71-89; Gál Kelemen, Gálfi Lőrinc, *Keresztény Magvető*, Kolozsvár, XLVII, mai-iunie, 1912, p. 129-131.

de unitarieni și sub protecția religiei lor ei, sabatarienii își continuau activitatea. Episcopul reformat, Dajka Keseru János, ca să întărească Biserica reformată și ca problema sabatarienilor să fie în favoarea bisericii sale, a reușit să influențeze cercurile puterii de atunci, ca reconvertirea sau reîntoarcerea sabatarienilor în biserica creștină, să fie încredințată preoților reformați.⁶⁹ Această convertire forțată în numele legii, a adus valuri de tulburare și prigoană, însă nu numai asupra sabatarienilor ci și asupra unitarienilor.⁷⁰ Predicatorii sabatarieni au fost toți arestați și în locul lor au fost așezați preoți reformați. Bisericile sabatarienilor au fost confiscate. Sub imperiul forței, 62 de comunități sabatariene au aderat la religia reformată (calvinism).⁷¹

Sabatarienii au fost excluși în 1618 în mod public din acea confesiune creștină, din care au luat naștere, adică din Biserica unitariană. Cu Biserica unitariană au avut în comun cele mai multe puncte de doctrină și unii au aparținut de ea cu bună credință la început, iar alții doar cedând presiunii împotriva lor. Nu e de mirare, că sabatarienii excluși de către Biserica unitariană, în ciuda credinței în Iisus, deja în perioada aceasta, se recunoșteau pe ei înșiși ca fiind evrei. Relațiile lor cu evreii, cu practicile lor religioase și cu literatura lor dovedesc apropierea acestora de iudaism și îndepărtarea tot mai mare de creștinism. Mișcarea sabatariană a continuat să existe și după această perioadă de prigoană și nu după mult timp, ea și-a revenit pe deplin și a început din nou să facă progrese misionare. În acel timp de prigoană, chiar cancelarul Simon Péchi a trecut prin mari încercări. Ulterior, cancelarul a căzut în dizgrație și a ajuns în închisoare, timp în care s-a apucat serios de studiul Sfintei Scripturi și se gândea la organizarea sabatarienilor.

⁶⁹ Szilágyi Sándor, *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, vol. X, p. 133; Geleji Katona István, *Titkok titka, Ajánló előbeszéd*, p. 22; Gál Kelemen, Gálfi Lőrinc, *Keresztény Magvető*, Kolozsvár, XLVII, mai-iunie, 1912, p. 129-131.

⁷⁰ Geleji Katona István, *Titkok titka, Ajánló előbeszéd*, p. 22; Gál Kelemen, Gálfi Lőrinc, *Keresztény Magvető*, Kolozsvár, XLVII, mai-iunie, 1912, p. 129-131.

⁷¹ *A Transylvanian pilgrimage*, December 5, 1999, A Sermon by Dr. Judit Gellérd, at Norwell, MA.

EREZII IVITE ÎN SÂNUL BISERICII PÂNĂ ÎN SECOLUL AL III-LEA

TIMOTEI (FELICIAN) LAURAN

Abstract. Heresies Arose in the Church until the IIIth Century.

The first three centuries of the Church's life was very eventful. As the Scripture attests two major heresies appeared in the Church since the time of the Apostles: one preponderantly Jewish and the other which promote libertinism.

Besides the fact that the Church was persecuted by the Roman state, it was confronted with divisions that occurred within it the wrong teachings, taught by people who pursue their own interests and not those of the Church.

Some heresies arose in the Church in this period were extinguished, but few of them have been taken over by modern man, and re-issued in recent times and the other giving rise to other sects and heresies as confusing as it is dangerous to Christians.

Două erezii mari apar în Biserică încă din timpul Sfinților Apostoli. Una preponderent iudaică, care susține obligativitatea legii mozaice, iar cealaltă mai libertină care deschide o revoltă împotriva a tot ceea ce înseamnă lege, ajungând până la a promova libertinajul. La aceste două s-au mai adăugat câteodată și anumite speculații pur fantastice. Este adevărat că acestea nu au prins teren în rândul iudaismului propriu zis, în schimb, la iudeii eleniști acestea prindeau foarte mult. Autoritatea Sfinților Apostoli a împiedicat numeroase sciziuni în cadrul Bisericii, dar cu toate acestea sămânța numeroșilor dizidenți exista deja încă din timpul lor.

În Colose de exemplu Sfântul Apostol Pavel îi combate pe iudeo-creștinii care au rămas atașați la legea mozaică cu tot ceea ce însemna aceasta: circumciziune, sărbători, oprirea de la anumite alimente. La acestea s-au mai adăugat și un ascetism extrem de riguros pentru corp, considerat închisoare a sufletului și un cult superstițios al ingerilor. În Efes au existat gnostici iudei care au avut o doctrină ezoterică care se ocupau de mituri și genealo-

gii interminabile care mai degrabă duc la dispute. Ei interziceau căsătoria și consumarea anumitor alimente mai ales carnea. Doi dintre acești eretici Himen și Alexandru, susțineau că învierea deja a avut loc. Probabil această înviere consta în cunoașterea unei vieți anterioare și mai elevate¹.

După cum am observat din confruntările Sfântului Apostol Pavel de până acum, primele erezii au fost ereziile iudaizante care au încercat să iudaizeze creștinismul. Aceste erezii au atribuit Vechiului Testament o valoare permanentă și susținătorii lor cereau aplicarea lui integrală în creștinism. Ele au fost rezultatul naționalismului și formalismului iudaic, în care au căzut atât iudeii din Palestina cât și cei din diaspora. Iudaizanții s-au organizat în secte, iar după moartea lui Iacob ruda Domnului în anul 62, aceștia și-au ales ca șef pe Thebutis². După dărâmarea Ierusalimului și distrugerea templului în anul 70, raporturile dintre creștini și iudaizanți s-au înăsprit fapt care a dus la despărțirea lor.

Ereziile iudaizante au pus creștinismul pentru prima dată în față cu un pericol real, de natură doctrinară, încercând să-l transforme pe acesta într-o agenție de propagandă iudaică printre păgâni³.

Sinodul Apostolic este rezultatul acestor încercări de iudaizare a creștinismului. Cunoaștem din Faptele Apostolilor faptul că: „Unii, coborându-se din Iudeea, învățau pe frați că: dacă nu vă tăiați împrejur, după rânduiala lui Moise, nu putuți să vă mântuiți.” (F. Ap. 15, 1). Această problemă apare pentru prima dată în comunitatea creștină din Antiohia⁴ și a fost provocată așa cum am văzut în textul sus amintit de către iudei veniți din Iudeea. Providența divină a rânduit ca în momentul în care s-a pus această problemă Sfântul Apostol Pavel și Barnaba, care tocmai se întorceau din prima călătorie misionară, să fie prezenți în Antiohia. Aceștia s-au opus acestei învățături, dar nu au reușit să-i convingă pe nostalgicii iudei care țineau cu dinții de legea iudaică, care deși au fost scoși de sub lege de către Mântuitorul nostru Iisus Hristos și puși în libertatea Harului, continuau să rămână agățați de lege. În cele din urmă s-a hotărât ca această problemă să fie discutată de „Stâlpii Bisericii”, într-un sinod. Astfel, în anul 49 sau 50, Sfinții Apostoli, prezbiterii și credincioșii din Ierusalim, precum și delegația Bisericii din Antiohia Siriei, formată din Sfântul Apostol Pavel, Barnaba și Tit au participat la sinodul de la Ierusalim, care a intrat în istoria sub numele de „Sinodul Apostolic”. Aici s-a luat hotărârea ca Legea lui Moise cu pri-

¹ S. E. Le Cardinal Hergenroether, *Histoire de l'Eglise*, Belhomme et Briguet Editeurs, nouvelle edition, t I, Paris, 1908, p. 315.

² Teodor M. Popescu, Pr. Teodor Bodogae, Prof. George Gh. Stănescu, *Istoria Bisericească Universală*, vol.I, EIBMBOR, București, 1956, p. 109.

³ Prof. T. M. Popescu, *Privire istorică asupra schismelor, ereziilor și sectelor*, în ST 7-8/1950, p. 353

⁴ Magistrand Sabin Verzan, *Cârmuirea Bisericii în epoca apostolică*, în ST 5-6/1955, p.349

vire la circumciziune să nu fie aplicată celor dintre neamuri, care deveneau creștini. Bineînțeles că hotărârea aceasta nu a mulțumit pe toți participanții la sinod, mai ales pe creștinii proveniți dintre iudei sau chiar din rândurile fariseilor, fapt care încet a dus la separarea lor de Biserica lui Hristos, la îndepărtarea de la adevăr și la ivirea buruienei străine, care este erezia, cum o numea Sfântul Ignatie Teoforul⁵.

Cu buna știință vom sări ordinea cronologică a ereziilor și vom prezenta mai întâi ereziile iudaizante urmând apoi să ne întoarcem în perioada Sfinților Apostolilor pentru a prezenta celelalte erezii în funcție de șirul istoric în care au apărut. Evoluția ereziilor iudaizante este greu de urmărit pentru că erau de mai multe nuanțe fapt care a dus de multe ori la confundarea lor cu iudaismul care era cunoscut și răspândit peste tot. De-a lungul istoriei s-au distins două feluri de iudaizanți. Cele două categorii sunt *nazareii* și *ebioniții*.

Nazareii

Nazareii erau iudaizanți moderați, care s-au izolat prin retragerea lor peste Iordan⁶, la Pella, în anul 66, înainte de dărâmarea Ierusalimului, dar au fost remarcați mult mai târziu în timpul domniei împăratului Adrian (117-138), când au început să-și facă cunoscute învățăturile⁷. Aceștia respectau legea iudaică dar nu erau de părere că aceasta trebuie impusă și creștinilor care proveneau dintre păgâni. Ei recunoșteau în persoana Domnului nostru Iisus Hristos pe Mesia, Fiul lui Dumnezeu, credeau în nașterea lui supranaturală, în moartea și învierea lui, deși o parte dintre ei negau mesianitatea Lui⁸. Ei foloseau Evanghelia după Matei, cea originală scrisă în aramaică, dar mai târziu prin secolul al IV –lea Teodoret afirmă că nazareii ar folosi o evanghelie zisă „Evanghelia lui Petru”⁹, evanghelie apocrifă, iar alții spun că foloseau „Evanghelia după Evrei”¹⁰. Ei vedeau în Sfântul Apostol Pavel, apostolul neamurilor.

Ebioniții

Erau ca și nazareii o grupare iudaizantă a creștinilor retrași peste Iordan, dar în comparație cu nazareii aceștia erau iudaizanți riguroși. Nu

⁵ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Šesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, Ed. IBMBOR, vol I, București, 1975, p. 75.

⁶ Teodor M. Popescu, P.C. Pr. Teodor Bodogae, Prof. George Gh. Stănescu, *op. cit.*, p. 110

⁷ Veniamin Micle, *Cunoștință pre scurt a Istoriei bisericesti scrisă de Samuil Clain ieromonahul în anul 1789*, partea a III-a, în ST 9-10/1975, p. 713

⁸ *Ibidem*.

⁹ Teodor M. Popescu, P.C. Pr. Teodor Bodogae, Prof. George Gh. Stănescu, *op. cit.*, p. 110

¹⁰ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Šesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *op. cit.*, p.

se știe exact de unde și-au luat numele, iar părerile cercetătorilor sunt diferite. Unii afirmă că numele le vine de la un oarecare Ebion, sau de la un rabin Iaba sau Abun, iar alții spun că s-ar numi așa din cauza veșmintelor sărăcicioase pe care le purtau, de cerșetor care se numeau aba¹¹. Hegesip afirmă că, un oarecare Thebutis ar fi părintele ebioniților. Acesta supărat fiind că nu a fost numit episcop de Ierusalim, după moartea Sfântului Iacob, a scindat această Biserică, neîmpărțită până atunci, s-a revoltat împotriva lui Simeon, noul episcop, iar înainte de căderea Ierusalimului s-a retras peste Iordan unde cu siguranță s-a întâlnit cu esenienii de la care a preluat unele învățături¹². Există posibilitatea ca Tehebutis să se fi numit Ebion de unde numele de ebioniți¹³.

Eusebiu de Cezareea și Teodoret tributari ai lui Origen, susțineau că există două feluri de ebioniți. Primii afirmău că Iisus este un simplu om, fiul lui Iosif și al Mariei¹⁴, iar cei de al doilea recunoșteau nașterea supranaturală a lui Iisus din fecioară, dar nici ei și nici primii nu recunoșteau divinitatea lui Iisus¹⁵. Dat fiind că Hristos nu era considerat de natură divină, ci era numai un exemplu de persoană morală, ebioniții respectau Legea lui Moise care era de natură divină¹⁶. Cele două partide așadar respectau legea iudaică, îl respingeau pe Sfântul Apostol Pavel care era considerat de aceștia un apostat. Prin urmare și scrierile Apostolului erau respinse. Ei aveau în uz Evanghelia după Matei scrisă în aramaică. Ei practicau circumciziunea, considerau Ierusalimul casă a lui Dumnezeu, interpretau profeții după fanteziile lor,¹⁷ sărbătoreau și sâmbăta și duminica¹⁸, și propovăduiau milenarismul¹⁹.

Dositei

Dositei a fost primul eretic iudaizant, dar din păcate nu se cunosc multe date despre el. Ceea ce se știe este faptul că a fost samaritean²⁰ și maestrul lui Simon Magul. El propovăduia idei împrumutate din Vechiul Testament și se dădea ca fiind profetul cel de mult timp anunțat²¹. Se crede de asemenea că Dositei respecta Legea mozaică și nu era de acord cu doctrina eoni-

¹¹ Teodor M. Popescu, P.C. Pr. Teodor Bodogae, Prof. George Gh. Stănescu, *op. cit.*, p. 110.

¹² S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 324

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, partea I, în PSB 13, III, 27, EIBMBOR, București, 1987, p. 129

¹⁵ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 324

¹⁶ Dictionnaire de Théologie Catholique, *Ebionites*, t. IV, c, Paris, 1989

¹⁷ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 324

¹⁸ Teodor M. Popescu, P.C. Pr. Teodor Bodogaie, Prof. George Gh. Stănescu, *op. cit.*, p. 110

¹⁹ Magistrand Dumitru Vasilescu, *Originea și aspectele milenarismului din punct de vedere dogmatic în primele două veacuri creștine*, în ST 5-6/1964, p.338

²⁰ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 322

²¹ J. Lebreton, *La vie à la fin du premier siècle*, dans *Histoire de l'Eglise*, vol. I, Paris, 1938, p. 276-277

lor, cu teoria imorală a antinomismului și nu admitea eternitatea lumii²². A avut în jur de treizeci de ucenici care-l urmau printre care se găsește și o femeie cu numele de Luna²³. Este interesant cum s-a sfârșit Dositei. Se presupune că a murit de foame deși unii dintre ucenicii săi au crezut că nu a murit, ci este ascuns pe undeva sub pământ. Urmașii lui Dositei s-au organizat într-o sectă și se pare că au rezistat în istorie câteva secole bune, având în vedere că în secolul al VII – lea Euloghiu al Alexandriei se confruntă cu ei și îi combate. Dositeenii socoteau că maestrul lor este profetul anunțat de Moise, iar în doctrina lor se asemănau cu saducheii care nu credeau în înviere și în îngeri²⁴.

Gnosticismul și Sistemele Gnostice

Istoria cercetărilor științifice asupra gnozei și maniheismului este un capitol cu totul aparte al istoriei religiilor, care, desfășurându-se pe parcursul a patru secole, a cunoscut evoluții contradictorii, redefiniri spectaculoase ale obiectului de studiu, ipoteze niciodată pe deplin demonstrate ale genezei acestuia, descoperiri neașteptate de întregi biblioteci de manuscrise, care au confirmat sau răsturnat aceste ipoteze. Din cauza acestui lucru gnosticismul, în toate variantele lui, a fost și continuă să fie o provocare pentru cercetători²⁵.

Într-adevăr gnosticismul este un sistem de erezii, complicat și straniu, în mulțimea și variația ideilor și termenilor săi. O primă definiție a gnozei se găsește chiar în noțiunea de gnoză. Cunoaștem celebra definiție pe care a dat-o gnosticul Heracleon: „Nu numai botezul este eliberator, ci și gnoza: Cine suntem noi? Ce am devenit noi? Unde suntem noi? Unde am fost noi aruncați? Spre ce destinație urcăm noi? De unde suntem noi răscumparați?”²⁶ Astfel, gnoza se poate defini ca o cunoaștere salvatoare, care are ca și obiect misterele lumii divine, care la rândul lor au destinația de a descoperi, numai inițiaților, secretele originilor lor, posibilitățile acestora de a reveni la acele origini și aceea de a le oferi certitudinea mântuirii. Ea explică gnosticilor cauza prezenței lor aici în această lume, pe care cale cerească au coborât și faptul că ei sunt din altă lume superioară și transcendentă. Gnoza complica și simplifica procesul mântuirii, împăca gustul oamenilor de povești fantastice prin basme cu eoni și demiurghi²⁷.

²² Veniamin Micle, *art. cit.*, p. 406

²³ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 323

²⁴ *Ibidem*

²⁵ Stelian Manolache *Dualismul gnostic și maniheic din perspectivă teologică*, Ed. Paralela 45, Cluj-Napoca, 2000, p. 11

²⁶ Tardieu Michel, Hadot Pieer, *Gnostiques*, în *Encyclopaedia Universalis*, France, 1995, CD – rom

²⁷ Pr. Ilie D. Negoită, *Gnosticismul lui Simon Magul*, în G. B. 5-6/1962, p.110

Gnosticismul era încercarea de a face din știință o înțelegere superioară a religiei. El raționaliza religia și credea că asigură cunoașterea adevărului religios și posibilitatea mântuirii pe această cale²⁸. Originea gnosticismului au văzut-o vechii scriitori creștini în filozofia antică, mai ales în cea platonice, dar părerile sunt împărțite și în această privință. Unii cercetători mai noi au căutat originea gnosticismului în cabala iudaică, alții în parsism, în budism, în orfism sau în influența sistemelor religioase orientale și îndeosebi în sincretismul religios²⁹.

Gnosticismul este un fenomen religios cu caracter sincretist, având idei din diferite culte vechi, și chiar unele din iudaism și creștinism dar cu toate acestea eleste anterior creștinismului și nu este un produs al evoluției interne al acestuia.

Originea și esența gnosticismului au fost explicate în diverse maniere începând cu secolul al XIX-lea. Astfel, savanții W. Anz (1897) și W. Bousset (1907) văzând în călătoria cerească a sufletului, esențialul gnosticismului, au căutat originile acestuia în religia babiloniană și într-un mit anterior creștinismului. Reitzenstein (1921) a căutat originea acestuia în Iran. În anul 1913, Eugen de Faye a considerat gnosticismul ca fiind un fenomen de eliminare a creștinismului. A. Von Harnak (1873-1893) și H. Leisegang (1924) afirmau că esențialul gnosticismului consta în ideea degradării divinității și de aceea cautau originea lui în alte părți³⁰.

În anul 1925 Eugen de Faye revine asupra ideii sale anterioare și afirmă că „gnosticismul se leagă de originile sincretiste de proveniență orientală”³¹. Ceea ce se constată este faptul că el apare simultan în Samaria, Siria, Asia Mică și Alexandria. Această sămânță nu s-ar fi putut răspândi într-o clipită, cum spune și M. C. Lavelle, ci ne forțează să admitem că tre-cuse deja o perioadă de timp mai mult sau mai puțin lungă de formație și că trebuie să căutăm originea sa cel puțin la începutul întâiului secol al erei creștine. În a doua jumătate a secolului I, se întâlnesc în Asia Minor teozofi, care au învățat doctrine absolut identice cu cele ale gnosticismului din secolul următor³².

Sfântul Apostol Pavel este de fapt primul care critică gnosticismul în prima Epistolă către Timotei numind știința gnosticilor „falsă știință” (I Tim. VI, 20). Dacă ideile gnostice existau deja în vremea Apostolului și au fost criticate de acesta cu siguranță ele au apărut și s-au dezvoltat înaintea

²⁸ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Šesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *op. cit.*, p.130

²⁹ Remus Rus, *Dicționar Enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 305

³⁰ Tardieu Michel, Hadot Pieer, *art. cit.*

³¹ Eugen de Faye, *Gnostique et gnosticisme*, Paris, I-e chapitre, 1925, p.5

³² M. Clavelle, *Le gnosticisme, les origines Simon le Mag*, Paris, p 11

creștinismului idee susținută și de majoritatea cercetătorilor precum s-a putut observa mai sus.

Gnosticismul este cunoscut mai mult din scrierile creștinilor care l-au combătut, dar și din manuscrisele în coptă care s-au descoperit la Nag-Hammadi, dar care nu s-au păstrat toate.

Simon Magul

După Sfinții Părinți cel mai vechi conducător al școlii gnostice a fost Simon Magul. O primă mențiune documentară despre Simon Magul se află în F Ap (8, 9-10): „era însă în cetate un om anume Simon care înainte de aceasta, vrăjise și amăgise pe norodul samarinean zicând că el ar fi cineva mare”

Născut în Samaria, la Gitton, unde prin vrăjile sale ajunse să fie numit „puterea lui Dumnezeu cea mare”, Simon Magul se convertește la creștinism văzând minunile diaconului Filip care predica în acele ținuturi. A fost aspru muștrat de Sfântul Apostol Petru când a vrut să cumpere cu bani darul Sfântului Duh.

Viața lui este greu de reconstituit. Simon Magul a fost discipol al lui Dositei și era un samarinean din Githon³³, care a fost botezat de diaconul Filip.

Informații despre aceasta ne dă Sf. Iustin Martirul și Filosoful în prima sa Apologie și mai găsim altele în Scrierile Pseudo-Clementine. Din aceste informații se crede că după ce a fost muștrat de Petru, Simon se depărtează de Biserica Apostolică. Din Samaria merge la Roma unde este combătut de Sf. Ap. Petru. Sfântul Iustin în lucrarea amintită în cap. XXVI, afirmă că mergând la Roma, pe la anul 150, a văzut o statuie ridicată în cinstea lui Simon Magul, pe care scria *Semeni Sancto Deo*. Această informație a fost contestată după ce în 1547 s-a descoperit o statuie închinată unui zeu sabin Semo Sanctus. Cei care contestă informația printre care și Părintele Ioan Rămureanu afirmă că Iustin ar fi comis această greșeală printr-o eroare de citire sau de înțelegere și în realitate statuia văzută de Iustin ar aparține zeului sabin numit Semo Sanctus³⁴.

Împăratul Claudiu pe la anul 50, alungă din Roma pe toți iudeii printre care sau aflat și Sfântul Apostolul Petru și Simon Magul. După moartea lui Claudiu în anul 54 cei doi se reîntorc la Roma.

Sfârșitul lui Simeon este la fel de misterios de fapt ca și viața lui. Acesta prin vrăji s-ar fi ridicat la cer pentru a ridiculiza înălțarea lui Hristos la ceruri, dar în urma rugăciunilor rostite de Sfântul Ap. Petru, demonii care-l țineau în aer s-ar fi depărtat, iar el a căzut și și-a rupt gâtul. Aceeași idee o susține

³³ Veniamin Micle, *op. cit.*, p. 405

³⁴ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Šesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *op. cit.*, p.128

și Mircea Eliade. „În primele secole ale erei creștine, se vorbea mai ales despre înfruntarea supremă dintre Apostolul Petru și Magul Simeon. Potrivit legendei, Simon a anunțat la Roma că se va înălța la cer înaintea unei mari mulțimi de spectatori, dar rugăciunea rostită de Apostol, l-a făcut să recadă în mod lamentabil la pământ”³⁵. Cu toate că este singura variantă a morții lui Simon Magul pe care o pomeneste Eliade, el afirmă totuși că este o legendă. Date despre acest sfârșit găsim mai întâi la Arnobiu pe la anul 300, care folosește unele apocrife.

Dumnezeul suprem, zicea el, s-a manifestat iudeilor ca fiu în Iisus, păgânilor ca Sfânt Duh, iar samarinenilor ca Tată, în Simon. Asupra acestuia a coborât Dumnezeu „marea Sa putere”. Ieronim scrie că Simon Magul zicea despre sine: „Eu sunt cuvântul lui Dumnezeu, eu sunt frumusețea, eu sunt mângâierea, eu sunt atotputernicia, eu sunt totul lui Dumnezeu.”³⁶ El credea că este o întrupare divină.

Simon socotea legea mozaică ca fiind operă a spiritelor inferioare și un instrument de sclavie și învăța mântuirea prin credința în el și în Elena. De fapt Elena răscumpărată de Simeon devenea instrumentul răscumpărării universale. Căsătoria lui cu prostituata asigura mântuirea universală, pentru că această căsătorie este reunirea lui Dumnezeu cu Înțelepciunea divină³⁷.

În contrast cu Legea mozaică, Simon învăța imoralitatea, faptele bune sunt inutile, pentru că nu există nici vicii nici virtuți și de aceea partizanii lui erau corupți, practicau magia, exorcismele și farmecele. Idolatrizați, Simon era adorat ca Jupiter și Elena precum Atena. Datorită acestui fapt le era indiferentă și închinarea la idoli³⁸. Simonienii îi cinsteau pe cei doi cu tămâie cu jertfe sângeroase³⁹.

Simon a găsit aderenți în Siria, Frigia și la Roma. Ei foloseau o evanghelie apocrifă „Cele patru sfârșituri ale lumii” și răspândeau scrierea numită „Predica lui Petru”⁴⁰. Din scrierile lor sau păstrat doar anumite fragmente.

Ei au dispărut repede din cursul istoriei astfel încât deja în secolul al IV –lea, mai exact în 337 Sfântul Epifaniu afirmă că erezia lui Simon s-a stins de mult. În secolul al II – lea numărul lor nu era prea mare după cum mărturisește Origen, care ridică numărul lor până la cel mult treizeci. „În orice caz, spune el, în Palestina ei sunt foarte rari, dar nici în alt colț de lume

³⁵ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, vol. II, în *Encyclopaedia Universalis*, France, 1995, CD – rom, p. 367

³⁶ Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu*, t. I, XXIV, 5, E. Bonnard, Paris, 1978

³⁷ Mircea Eliade, *op. cit.* p. 364

³⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Šesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, EIBMBOR, ediția a III-a, vol I, București, 1987, p. 182

³⁹ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, p.79

⁴⁰ S. E. Le Cardinal Hergenroether, *op. cit.*, p. 322

numele lui nu mai era nimic din faima care a vrut să și-o facă.”⁴¹ Cu toate că erau puțini la număr ei făceau mari stricăciuni în Biserică după spusele lui Eusebiu: „se strecoară în Biserică întocmai ca o ciumă și ca o râie, provocând cele mai mari pagube celor care sunt în stare să le strecoare otrava ascunsă în ei.”⁴²

După unii istorici Simon Magul nu este un gnostic „sticto sensu”, ceea ce au devenit ucenicii săi după anul 70. Sfântul Irineu îl cataloghează pe Simon Magul ca fiind primul eretic.

Marcion

Marcion este cronologic următorul eretic. Mișcarea lui, marcionismul, nu face parte din gnosticismul propriu-zis. De aceea erezia lui este numită quasi-gnostică. Spre deosebire de gnosticism, marcionismul a apărut în sânul Bisericii fapt pentru care Marcion este considerat de către A. Harnack ca fiind primul schismatic de avengură, și este comparat cu Luther⁴³.

S-a născut în Pont, pe lângă Istanbulul de astăzi, în jurul anului 85 ca fiu a episcopului din Sinope. Pentru ideile sale eretice a fost excomunicat chiar de către tatăl său și din această cauză va pleca la Roma unde a crezut că va avea câștig de cauză. La Roma a intrat în legătură cu alți eretici printre care și cu Kedron al cărui discipol va deveni. Se pare că a fost înzestrat cu inteligență ceea ce a făcut să atragă la școala lui Kedron mulți învățați după cum spune un teolog român: „a mărit școala lui Kedron.”⁴⁴

Ajuns la Roma a încercat să se infiltreze în comunitatea creștină de aici folosindu-se de faptul că deținea o adevărată flotă maritimă și avea posibilitatea de a ajuta biserica din punct de vedere financiar, lucru pe care l-a făcut, oferind acesteia 200.000 de sesterți. Episcopul Romei, Elefterie înțelept fiind și-a dat seama de viclenia lui Marcion și i-a înapoiat banii și l-a înlăturat. A fost chiar excomunicat în 144 tot datorită învățăturilor sale greșite. Astfel stând lucrurile Marcion își înființează propria lui sectă și își elaborează doctrina într-un mod și mai radical întemeindu-și o adevărată Biserică. Tertulian ne dezvăluie că Marcion și-a manifestat dorința de a se reîntoarce la dreapta credință. Dorința i-ar fi fost îndeplinită cu condiția să-i întoarcă la dreapta credință pe toți cei care i-a îndepărtat de Biserică, lucru pe care nu l-a mai îndeplinit datorită faptului că a murit în 160⁴⁵.

⁴¹ Origen, *Scrieri alese*, partea a IV – a, în PSB 9, *Contra lui Celsus*, EIBMBOR, București, 1984, p. 81-82

⁴² Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, p. 66 - 67

⁴³ Anton I. Adămuț, *Literatură și filozofie creștină*, vol.I, Ed. Fides, Iași, 1997, p.38

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol.II, EIBMBOR, București, 1985, p.79

⁴⁵ Tertulian, *Contra ereticilor*, în *Apologeti de limbă latină*, PSB 3, EIBMBOR, București, 1981, XXX, 1-3

El respectă în mare parte tradițiile ortodoxe, dar dezvoltă într-un mod destul de exagerat antiiudaismul paulinian. Marcion respinge Vechiul Testament și stabilește propriul său canon care se reduce la Evanghelia după Luca și cele zece Epistole ale lui Pavel. La acestea el mai adaugă un manual „Antiteze” în care își expune principiile lui teologice. Fiind un excelent organizator, reușește să convertească un mare număr de comunități creștine din bazinul mediteranean. Marcion împărtășește esențialul dualismului gnostic, fără să-i împărtășească însă implicațiile apocaliptice⁴⁶. Sistemul său dualist opune Legea și Dreptatea, instituite de dumnezeul creator din Vechiul Testament, Dragostei și Evangheliei revelate de Dumnezeu cel Bun. Acesta din urmă trimite pe fiul său Iisus Hristos pentru a elibera pe om de sub robia legii. Iisus își alege un trup capabil de suferință și simțire, dar acesta nu este unul material. Iisus în timpul propovăduirii îl exaltă pe Dumnezeu cel bun, dar se ferește să spună că de fapt nu este dumnezeul Vechiului Testament. Iahve află din propovăduirea lui Iisus, că există un alt Dumnezeu transcendent și se răzbună dându-l pe Iisus prigonitorilor săi. Tocmai această moarte pe cruce aduce salvarea. Prin sacrificiul lui Iisus se răscumpără omenirea din tirania dumnezeului creator. Dar patimile pe care Iisus le-a suferit au fost doar aparente, iar răscumpărarea a săvârșit-o în lumea subterană unde s-a coborât ca să-i răscumpere pe acei care erau ai lui și care au fost condamnați de dumnezeul Vechiului Testament, adică pe Cain pe Sodomiți pe egipteni și chiar pe toți păgânii⁴⁷. În fața morții aparente a lui Iisus, Dumnezeu iudeilor, în mânia sa, a rupt catapeteasma templului, a acoperit soarele și a acoperit pamântul cu întunericul, dar a fost învins în lumea subterană și obligat să se supună Dumnezeului suprem⁴⁸. Totuși lumea continuă să fie sub stăpânirea lui Iahve și creștinii vor fi prigoniți până la sfârșitul vremii. Numai atunci se va arăta Dumnezeu cel bun, credincioșii vor fi primiți în împărăția lui, iar restul, materia și cu dumnezeul creator vor fi nimiciți. Se observă faptul că Marcion nu folosește majuscula când scrie despre dumnezeul creator ceea ce ne face să credem că îl consideră ca pe unul rău. Din punctul de vedere a lui Marcion lumea a fost creată dintr-o materie coruptă de către diavol la porunca dumnezeului Vechiului Testament, deci prin urmare și omul este creat de diavol.

Erezia lui Marcion intră în istorie într-un timp în care canonul Sfintei Scripturi nu era bine stabilit. Se citea atât Vechiul Testament cât și scrisorile Sfântului Apostol Pavel, dar se punea întrebarea cum trebuie citit Vechiul Testament atunci când ești creștin. Ideile erau împărțite: Clement Romanul de exemplu considera că Biblia iudeilor prefigurează viața Bisericii. El a

⁴⁶ Mircea Eliade, *op. cit.* p.364 -365.

⁴⁷ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 383

⁴⁸ *Ibidem*.

căutat să demonstreze paralelismul existent între textele biblice iudeice și realitățile concrete ale creștinismului din vremea sa. De exemplu tot ceea ce înseamnă ordinea levitică este folosită pentru a se explica și justifica ierarhia în Biserica Creștină, iar tot ceea ce avea legătură cu Moise era folosit pentru a vorbi de funcțiunea episcopală⁴⁹.

În acest context Marcion merge mult mai departe și săvârșește ruptura radicală cu scrierile iudaice care sunt devalorizate și care rămân un fel de cod moral, poate util, dar fără mare valoare în raport cu Dumnezeuul Noului Testament și cu Iisus Hristos. Acest lucru l-a dus pe Marcion la separarea Dumnezeuului Vechiului Testament de Cel al Noului Testament.

Marcion și-a organizat adepții săi într-o biserică după modelul Bisericii Creștine. Ea avea un minister episcopal. Ei aveau preoți și erau organizați în parohii, practicau unele taine dintre care botezul, euharistia, trăiau în asce-tism și aveau scrierile lor proprii. Deși în cadrul „bisericii lui Marcion” s-au făcut multe sciziuni, aceștia au reziatat până în secolul al X –lea. Se puteau întâlni marcioniți în Persia, Italia, Egipt, Palestina, Cipru și Asia Minor⁵⁰.

Menandru

Un alt gnostic originar din Samaria a fost Menandru. Era originar din satul samarinean Kaparataia. El a introdus gnosticismul în Antiohia Siriei unde a activat după spusele Sfântului Irineu. Menandru a fost unul dintre partizanii lui Simon Magul⁵¹, și chiar ucenic al acestuia, de aceea el nu a întârziat să-l depășească pe maestrul său, declarându-se Mesia. El s-a auto-definit răscumpărătorul care s-a pogorât din cer ca să-i salveze pe oameni. Cei pe care îi boteza se credeau superiori îngerilor, iar botezul său aducea adevărata înviere, nemurirea și tinerețea veșnică⁵².

Satornil

Dualismul foarte răspândit în Asia sub influența parsismului, a fost adus în Antiohia Siriei de către Satornil, în timpul împăratului Adrian (125). El a trăit în Antiohia și este socotit de către Irineu discipol al lui Menandru⁵³. În doctrina lui, el opunea pe Dumnezeu cel manifestat, Dumnezeuului evreilor care era doar o simplă căpetenie a îngerilor creatori. El condamnă căsătoria, pe care o declara ca fiind o lucrare a satanei. Teologia lui e dominată de dualism.

⁴⁹ Jean-Daniel Dubois, *art. cit.*

⁵⁰ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 385

⁵¹ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *op. cit.* p.133

⁵² S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 323

⁵³ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *op. cit.* p.133

După cum observă Sfântul Irineu, Saturnil este primul care vorbește de două categorii de oameni, cei care acced și cei care nu acced la lumina celestă⁵⁴.

Pe scurt, doctrina lui Saturnil s-ar putea rezuma astfel. În fruntea Imperiului Luminii se află ființa primordială, Tatăl necunoscut, din care emană o multitudine de spirite: îngerii, arhanghelii, puterile, etc. Pe cea mai de jos treaptă se află spiritele celor șapte planete, îngerii care conduc lumea. În fața Imperiului Luminii se ridică Imperiul Întunericului stăpânit de Satan, principiul rău. Pe domeniul său, cele șapte spirite planetare (elohimii iudeilor), au creat lumea terestră cu tot ceea ce-i aparține, deasupra căreia se află Dumnezeu iudeilor. Destinul lor este de a lupta în continuu cu Satana. Cele șapte spirite au fost așa de mult îndepărtate de Imperiul Luminii încât o rază din strălucirea ei nu putea să ajungă până la ei decât tranzitiv. Cu toate acestea raza îi umpleau de anumite dorințe fapt pentru care ei încercau să o rețină. Cum ei erau foarte slabi, ei reușeau să rețină această rază de lumină în împărăția lor doar sub forma unei imagini care o reprezenta. Ei au creat omul după reflectul și asemănarea acestei raze. Din păcate creația lor a fost numai o masă de corpuri inanimate, care erau incapabile de a se menține în picioare. Dumnezeu suprem a avut milă de această creatură și i-a trimis o scânteie de viață, care a animat-o și i-a oferit puterea de a se ridica. Această sămânță de viață divină, implantată în om, trebuia să se dezvolte liber, și apoi să se întoarcă la izvorul primordial, în Împărăția Luminii, dar ea trebuia să se reîntoarcă singură, pentru ca tot ceea ce rămâne se reintre de unde a venit. În afara acestor oameni superiori și spirituali, sunt oamenii răi, cei care nu au în ei decât elementul material și care erau instrumente ale Imperiului Întunericului. Profeții Vechiului Testament au fost emanați în parte de Satan, în parte de spiritele planetare. Oamenii răi erau asistați din două părți cu toate că Satan s-a arătat ostil Dumnezeului iudeilor. Ceea ce era bun prin natura lor era oprimat de unii și de alții. Pentru a distruge imperiul Satanei pe de o parte și pe de alta imperiul Dumnezeului iudeilor și pentru a îndrepta spre Imperiul Luminii oamenii, Dumnezeu suprem a trimis pe pământ eonul său, Nous sau Hristos, îmbrăcat într-un corp fantastic, pentru a-i învăța pe oameni prin adevărata știință și ascetism (abținere de la căsătorie, de la procreare, de la carne care sunt opere satanice) să se elibereze de materie și de Dumnezeu iudeilor⁵⁵. La fel ca și predecesorii săi, Saturnil se considera drept răscumpărătorul care a pogorât din cer ca să-i salveze pe oameni.

Cei doi, Menandru și Saturnil, făceau parte din gnosticismul sirian care s-a caracterizat printr-un dualism riguros, prin dochetism și anti-iudaism exagerat.

⁵⁴ Mircea Eliade, *op. cit.* p. 365

⁵⁵ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 336-337

Cerint

Cerint este un iudeo-creștin, originar din Alexandria. El a fost influențat de filosofia lui Filon. A trăit în vremea Sfinților Apostoli timp în care Cerint se afla în Palestina. În cele din urmă s-a stabilit în Asia Mică, unde chiar a întemeiat o școală în care și-a propovăduit erezia⁵⁶.

Erezia lui ar putea fi descrisă după cum urmează. Iisus este un simplu om, fiul lui Iosif și al Mariei, dar față de ceilalți muritori este mai drept și mai înțelept. Hristos sau Duhul lui Dumnezeu s-a coborât peste Iisus la botez sub forma unui porumbel și i la revelat pe Dumnezeu cel necunoscut⁵⁷. Grație acestui lucru el săvârșea minunile. În timpul patimilor Hristos la părăsit pe Iisus, pentru că el însuși era spiritual și incapabil de a suferi⁵⁸ și s-a înălțat lângă Dumnezeu Tatăl⁵⁹.

Cerint adoptă teoria lui Filon în ceea ce privește divinitatea. Aceasta pentru el era mai presus de orice, invizibilă, care nu poate fi definită, separată de lumea terestră printr-un abis infinit. Autorul lumii acesteia nu este Dumnezeu, ci o virtute distinctă de el, pe care nici nu-l cunoaște, un înger, arhitectul lumii un demiurg, autorul legii mozaice⁶⁰, care-l ignora pe adevăratul Dumnezeu. Aceasta este de fapt prima expresie stricto sensu a gnosticismului⁶¹.

El folosește evanghelia după Matei, și nu le recunoaște pe cele ale Sfinților Apostoli Pavel și Ioan, care îl combăteau. Lui Cerint i se atribuie de asemenea ideea unei împărății de o mie de ani, în care Iisus Hristos va apărea din nou pe pământ. Împărăția lui Dumnezeu avea pentru el un caracter pământesc, iar fericirea consta în satisfacerea tuturor poftelor⁶². Din iudaism el a păstrat circumciziunea și sabatul⁶³.

Carpocrat

Gnosticismul iudeo-creștin din Siria și Asia a pătruns și în Egipt prin stabilirea lui Cerint la Alexandria. În anul 120 Carpocrat a proclamat o teorie asemănătoare cu a lui Cerint. El afirmă că Iisus este fiul lui Iosif și al Mariei doar că o putere la sanctificat, iar cel care primește această putere este egalul lui Iisus și poate să săvârșească aceleași minuni⁶⁴. Gnoza pe care o promulgează el este una panteistă, anti-iudaică și păgână. Conform

⁵⁶ DTC, t II, c. 2151

⁵⁷ Mircea Eliade, *op. cit.* p. 365

⁵⁸ S. E. Le Cardinal Hergenroether, *op. cit.*, p. 317

⁵⁹ Mircea Eliade, *op. cit.* p. 365

⁶⁰ S. E. Le Cardinal Hergenroether, *op. cit.*, p. 317

⁶¹ Mircea Eliade, *op. cit.* p. 365

⁶² Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *op. cit.* p. 179

⁶³ Magistrand Nicolae V. Stănescu, *Hiliasmul și incoerențele lui*, în *Ortodoxia* 2/1957, p. 240

⁶⁴ Mircea Eliade, *op. cit.* p. 365

învățăturii sale monada este tatăl, care este de asemenea sursa tuturor lucrurilor. Spiritul trebuie să se absorbe în această monadă, în întregime, pentru a găsi drumul spre fericire. Din monadă au ieșit mai multe spirite care sau revoltat și au creat lumea văzută. Religiile populare, dar mai ales cea iudaică, spune el, vin de la demoni, iar adevărata religie este întoarcerea în monadă, în unitatea pierdută a totului, prin gnoză și călcarea legii lui Demiurg. Gnoza lui era caracterizată prin corupția sa morală. Toate agapele pe care le săvârșeau erau întinate de desfrâu, Carpocrat învățând comunitatea bunurilor și a femeilor⁶⁵. Se spune chiar că fiul lui Epifan, a murit la vârsta de 17 ani, corupt. Jean Danielou spunea că, Carpocrat „pare să îndrepte revolta gnostică nu doar împotriva Dumnezeuului evreilor, ci împotriva Legii.”⁶⁶ El afirma că bine și rău nu există de la natură, ci numai în închipuirea omului. De asemenea el pune pe aceeași linie cu Hristos pe filosofi ca Pitagora, Platon și Aristotel⁶⁷, considerând că aceștia toți au parcurs drumul adevăratei cunoașteri. Carpocratienii aveau în bisericile lor imagini de ale lui Iisus și de ale filosofilor greci și purtau și un semn distinctiv: aveau sub urechea dreaptă un marcaj făcut cu un fier înroșit⁶⁸.

Fiul său a răspândit doctrina în insulele Cefalonice și este cel care a introdus învățătura cum că femeile sunt comune tuturor. Erezia a avut adepți și în Egipt, iar în timpul păstoririi lui Anicet, papă al Romei în 161, un anume Marcelin a încercat să recruteze partizani ai acestei erezii în Roma⁶⁹.

Cu toate că există date destul de precise despre Carpocrat, totuși unii istorici îi contestă existența, afirmând că se face o confuzie cu numele unui zeu egiptean Horus-Harpokrates⁷⁰.

Basilide

Basilide, contemporan cu Carpocrat este originar din Siria și a fondat în Alexandria, sub împăratul Adrian (125-130) o sectă care a dăinuit până în jurul anului 400⁷¹. El este cel care a dat o primă sinteză a doctrinei propovăduite de discipolii lui Simon Magul. Basilide elaborează o vastă și complexă cosmologie de tip gnostic: „La început era neantul, purul nimic, din care a ieșit haosul, iar din acesta se ridică Marele Arhon, care întemeiază

⁶⁵ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 366

⁶⁶ Jean Danielou, *op. cit.* p. 365

⁶⁷ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *op. cit.* p.134

⁶⁸ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 366

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *op. cit.* p.134

⁷¹ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 337

ogdoada; un al doilea arhon întemeiază ebdomada, care este cerul planetar. Acest arhon a condus lumea până la Moise. Între Marele Arhon (Dumnezeu) și arhonul ebdomadei, se găseau 365 de ceruri, având fiecare 7 eoni și formând pleroma. Materia eternă, așezată adânc sub pleroma a prins câteva părți din lumină, pentru eliberarea cărora Iehova, arhonul ultimului cer, a creat lumea, fără a le putea mântui. Pentru aceasta, Dumnezeu a trimis pe cel mai mare dintre eonici împotriva Legii.⁷² El afirma că bine și rău nu există de la natură, ci numai în închipuirea omului.

De asemenea el pune pe aceeași linie cu Hristos pe filosofi ca Pitagora, Platon și Aristotel, considerând că aceștia toți au parcurs drumul adevăratei cunoașteri. Carpocratienii aveau în bisericile lor imagini de ale lui Iisus și de ale filosofilor greci și purtau și un semn distinctiv: aveau sub urechea dreaptă un marcaj făcut cu un fier înroșit⁷³.

Dacă cineva îl mărturisește pe acel care a fost răstignit, afirmă Basilide, este încă sclav și sub dominația celor care au creat trupurile, iar cei care neagă, sunt eliberați de sub influența lor și ajung să-l cunoscă prin iconomie pe Tatăl nenăscut. Din cauză că trupul este coruptibil după natura sa, există mântuire numai pentru suflet. Profetiile provin și ele de la Arhanghelii creatori ai lumii, dar Legea provine de la conducătorul lor, adică de cel care a scos poporul din țara Egiptului⁷⁴.

Evangelia nu este decât cunoașterea lucrurilor supralumesti. Toată desfășurarea se rezumă la trei faze: în prima este amestecarea seminței universale în haos; în a doua, separarea elementelor amestecate; în a treia, restabilirea, reintegrarea lor în prima lor natură. Această reintegrare consistă în ceea ce Dumnezeu a stabilit, marea ignoranță: nimeni nu dorește nimic din ceea ce depășește natura sa, nu caută să dobândească o natură străină. Tot ceea ce rămâne în sfera sa este indistructibil, tot cel ce vrea să plece din această sferă e destinat morții. Prin această ignoranță coborâtă peste ei, arhonii hebdomadei și ogdoadei au fost eliberați de durere și de doriri îngrijorătoare. Dar toate lucrurile și destinul lui Iisus a fost fixat dinainte de astre și ore⁷⁵.

Sufletele oamenilor au păcătuit într-o viață anterioară, și din această cauză ele suferă pedeapsa pe pământ⁷⁶, iar credința este socotită de ei un dar natural care descoperă învățăturile fără demonstrație, printr-o înțele-

⁷² Jean Danielou, *op. cit.* p. 365

⁷³ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 366

⁷⁴ Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies, Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, édition par Antoine Beltrano et par www.JESUSMARIE.com dans <http://jesusmarie.free.fr/index.html>

⁷⁵ *Filosofumena*, în S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 342-343.

⁷⁶ Clement Alexandrinul, *Scrieri*, partea a II – a, PSB 5, (*Stromatele*) EIBMBOR, București, 1982, p. 271

gere intelectuală, ea fiind o însușire a firii. Adepții lui Basilide se credeau aleși încă din timpul zămislirii lor, predestinați la mântuire⁷⁷.

Opiniile asupra doctrinei lui Basilide sunt foarte variate iar cercetători ca Bauer, Gieseler, Ritter cred că adevăratul sistem este cel prezentat de Clement Alexandrinul, Sfântul Irineu și Epifaniu, care de fapt este sistemul basilidenilor ulteriori. Tot aceștia îl credeau pe Basilide un dualist, chiar dacă nu erau de acord asupra întrebării dacă el accepta un principiu originar și absolut rău, sau numai o materie veșnică⁷⁸. Clement Alexandrinul în *Stromata IV, 12*, îl citează pe Basilide care ar fi zis că: „tot ceea ce voiam mai curând, numai a pune răul în contul -providenței”. Trebuie să recunoaștem că Basilide nu a acceptat niciodată un al doilea principiu, cel al răului. El rămâne monist în comparație cu ceilalți gnostici⁷⁹.

Valentin

Cel mai de seamă maestru gnostic este Valentin. El figurează printre cei mai mari teologi și mistici ai timpului său. S-a născut în Egipt și a fost scolar la Alexandria. A propovăduit la Roma unde și moare la 160. Totuși locul morții pare să fie incert pentru că Mircea Eliade spune că Valentin nerezind să ocupe scaunul de episcop al Romei, „o rupe cu Biserica și părăsește orașul.”⁸⁰ Se crede că după ce a fost descoperit a fost alungat de Biserică și s-a refugiat în Cipru unde a și murit în jurul anului 161⁸¹. Această informație este preluată de la Tertulian⁸².

Valentin a pretins că și-a însușit doctrina de la Theudas, un discipol de al lui Pavel Apostolul, dar el și-a extras doctrina din filosofia greacă, mai exact din Pytagora și Platon și este de asemenea probabil că a utilizat și doctrina simoniților⁸³. El își propune să explice existența răului și căderea sufletelor nu dintr-o perspectivă dualistă, ci ca o dramă survenită în însăși interiorul divinității, deci el atenuază dualismul gnostic oriental și privește lumea nu sub forma dualismului riguros, ci al paralelismului dintre lumea superioară a ideilor și cea inferioară a formelor⁸⁴. Valentin a scris „Scrisori”, „Omilii”, un tratat „Despre cele trei naturi” și o evanghelie: „Evanghelia Adevărului”.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 343

⁷⁹ Basilide, în *Encyclopaedia Universalis*, France, 1995, CD – rom.

⁸⁰ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 367

⁸¹ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 367

⁸² Tertullien, *Contre les valentiniens*, tome I, cap. IV, traduction par J. C. Fredouille, CERF, Paris, 1980

⁸³ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 367

⁸⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 78

Iată principalele puncte a sistemului său. Ființa Primordială, este perfectă, unica și suprema divinitate, rațiunea tuturor existențelor, infinit bogată, inaccesibilă. Conștiința de sine însuși consistă în tăcere. Tăcerea îi este unită ca însoțitoare, iar viața închisă în Bythos nu se relevă, numai doar printr-o serie de cupluri analogice. Din această unire provin spiritele superioare ca expansiune a lor ca forțe, eonii superiori, elementele personificate ale absolutului, care se desfășoară în finit și se rezumă în el însuși. Din Bythos (Adâncul) și din Sige (Tăcerea) se emană direct fiul unic Nous, (Mintea) cel mai înalt dintre eoni, începutul tuturor lucrurilor, care singur îl contemplă pe Tatăl primitiv, apoi Aletheia (Adevărul), care-l completează. Acești patru constituie tetrada supremă. Nous și Aletheia formează doi noi eoni, Logos (Cuvântul) și Zoe (Viața), și aceștia doi alții: Antropos (Omul) și Ecclesia (Biserica). Numărul de patru a fost ridicat la opt, aceasta fiind prima ogdoadă fericită. Logos și Zoe au dat naștere din nou la cinci cupluri de spirite iar Antropos și Ecclesia la șase cupluri⁸⁵.

Există deci treizeci de eoni, cincisprezece masculini, iar cincisprezece feminini. Cu cât acești eoni se îndepărtau de Bythos cu atât ei pierdeau ceea ce eradin în ei. Ultima cifră douăzeci era mai slabă decât cei zece eoni iar aceștia mai slabi decât ogdoada supremă. Ei formează împreună plenitudinea adică pleroma, care are ca și contrar haosul fără esență, vidul numit Kenoma⁸⁶.

Demiurgul devine creatorul unei a treia lumi, unde omul ocupă primul rang. El a creat omul din materiale și i-a insuflat un suflet, dar omul a primit de la Înțelepciune, fără ca Demiurg să-și dea seama, un principiu de viață superioară, un duh, cu ajutorul căruia omul s-a ridicat deasupra demiurgului mărginit. Iritat, acesta a interzis omului să mănânce din fructul științei. Omul a încălcat această poruncă, a fost alungat din paradis, expulzat în lumea grosieră a materiei și acoperit cu corp de aceeași natură⁸⁷.

Legea și profeții vorbeau numai de la demiurg. Toți profeții până la Hristos au fost bandiți și hoți. Demiurgul a promis iudeilor un Mesia psihic în persoana lui Iisus înzestrat cu un corp spiritual, care nu a luat nimic de la Maria, ci a traversat-o cum apa traversează un canal. Cum tot ceea ce este pnevmatic trebuia eliberat și reunit cu pleroma, când acest Mesia psihic a fost botezat de Ioan, reprezentantul demiurgului, eonul sublim Iisus Soter s-a unit cu el, a operat prin intermediul lui, dar s-a retras în timpul patimilor. Prin el oamenii și demiurgul au primit cunoașterea ordinii superioare a lumii. Eliberatorul Iisus devine soțul lui Achamoth și o conduce în Pleromă, împreună cu oamenii spirituali. Natura psi-

⁸⁵ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 367 - 368

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 368

⁸⁷ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 369

hică merge în locul despărțitor în imperiul demiurgului, natura materială piere complet⁸⁸.

Există trei specii de oameni, carnali, însuflețiți și spirituali. Litera din doctrina lui Iisus este pentru psihici, care singurii au nevoie de a face fapte bune. Duhul pe care Soter l-a așezat în doctrina lui Iisus, este pentru pnevmatici, care sunt mântuiți din cauza naturii lor. Clement Alexandrinul afirmă clar acest lucru: „Discipolii lui Valentin ne acordă nouă, celor simpli credința, lor însă, care sunt mântuiți prin natură, își acordă gnoza, care există în ei potrivit superiorității seminției lor deosebite; și spun că gnoza este tot atât de departe de credință pe cât este dedeparte pnevmaticul de psihic”⁸⁹. Materia va fi nimicită de un foc care va ieși din adâncuri, dar această distrugere va fi precedată de separarea elementelor materiale, psihice și pnevmatice. Psihicii vor fi scăpați de puterea lui Satan, iar pnevmaticii de Demiurg. Morala valentinienilor era una coruptă. Mâncau carne jertfită idolilor și puneau cunoașterea, care era caracteristica distinctivă a oamenilor spirituali și superiori, deasupra credinței. Credința era numai pentru oamenii psihici. Primii fiind aurul pur, sarea pământului, lumina lumii, aveau dreptul de a întreprinde unele acțiuni funeste ultimilor⁹⁰.

Milenarismul

În perioada de început a Bisericii Creștine aceasta s-a confruntat și cu alte erezii sau idei eretice, care de asemenea erau răspândite de către unii iudei sau gnostici. O astfel de idee greșită este și aceea a unei împărății a lui Dumnezeu care va avea loc pe pământ după a doua venire a Mântuitorului. Această erezie provenea din iudaism deși în mod oficial aceasta nu era propovăduită de ei. De fapt milenarismul a apărut în urma interpretării greșite a unor texte din Vechiul Testament, mai bine zis a unor profeții mesianice. Cu toate că erau mai mulți care susțineau acest lucru durata acestei împărății era discutabilă⁹¹.

Concepția despre o mie de ani, ce trebuie să preceadă finalul lumii, se găsește și la magii caldeeni și în idee celor zece secole, care după sibiile romanilor trebuie să se scurgă între căderea Troiei și căderea Romei. Aceste idei au intrat în Biserică prin intermediul unor scriitori și Părinți ai Bisericii, care susțineau că după a doua venire a Domnului și înainte de Judecata Universală, va avea loc pe pământ o împărăție de o mie de ani, în

⁸⁸ *Ibidem*, p. 370

⁸⁹ Clement Alexandrinul, *Strom.* II, 10, 2

⁹⁰ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 370

⁹¹ Diac. Prof. N.I. Nicolaescu, *Venirea a doua a Domnului. Împărăția de o mie de ani.*, în ST 1-2/1972, p.18

care Mântuitorul va domni împreună cu dreptii care se vor bucura de tot felul de bunătăți în această perioadă.

Milenarismul este una dintre cele mai importante doctrine și mișcări eshatologice care s-au desfășurat în majoritatea religiilor. Dacă punctul de plecare al aceste învățături greșite în iudaism era versetul patru din psalmul 89: „O mie de ani înaintea ochilor Tăi sunt ca ziua de ieri, care a trecut și ca straja nopții.”, în creștinism punctul de plecare este Apocalipsa. Mai precis spus întreg cap. 20 al Apocalipsei, dar în special versetele 4-6: „Și am văzut pe tronuri și celor ce ședeau pe ele li s-a dat să facă judecată. Și am văzut sufletele celor tăiați pentru mărturia lui Iisus și pentru cuvântul lui Dumnezeu, care nu s-au închinat fiarei, nici chipului ei, și nu au primit semnul ei pe fruntea și pe mâna lor. Și ei au înviat și au împărățit cu Hristos mii de ani. Iar ceilalți morți nu înviază până ce nu se vor sfârși miile de ani. Aceasta este învierea cea dintâi.” (Ap. 20, 4-5)

Cu toate că s-au întâlnit idei milenariste și înaintea lui Cerint, totuși acesta este considerat ca fiind primul milenarist. El a fost cel dintâi care a susținut că va fi vreme de o mie de ani o serbare nupțială⁹². Papias de Hierapolis este considerat primul scriitor creștin care a pus în circulație ideile iudaice referitoare la împărăția de o mie de ani⁹³. Acesta a fost urmat de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul Irineu de Lyon. Idei milenariste au avut și Tertulian, Ipolit, Apolinarie de Laodiceea, Lactanțiu, Victorin de Poetavio, Sfântul Ambrozie al Mediolanului, dar hiliasmul primește un sens eretic doar începând cu Montanus care afirma că va fi instituit un Ierusalim ceresc și va veni împărăția lui Hristos de o mie de ani, Care va domni cu cei drepti⁹⁴.

Milenarismul a cunoscut două tendințe: una spirituală și una vulgară. Milenarismul vulgar susținea venirea unei împărății în care dreptii se vor împărtăși de toate plăcerile senzuale, chiar de desfrâu. Cerint susținea acest lucru: „împărăția lui Dumnezeu ar consta doar în satisfacerea poftelor stomacului și a organelor așezate mai jos de el, deci în mâncare, în băutură și în împreunări trupești.” Un altul care avea aceeași părere este Nepos de Arsinoe, din Libia, care afirma că „vor urma pe pământ o mie de plăceri trupești.”⁹⁵.

Milenarismul a avut mulți opozanți în cursul istoriei, mai ales printre adversarii montanismului și a învățăților din Alexandria⁹⁶. Se știe că școala alexandrină interpreta Scriptura în mod alegoric și de aceea nu admitea

⁹² Magistrand Dumitru Vasilescu, *Originea și aspectele milenarismului din punct de vedere dogmatic în primele veacuri creștine*, în ST 5-6/1964, p. 337

⁹³ Anton Adămuț, *op. cit.*, p. 71

⁹⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁹⁵ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, III, 28, p. 130

⁹⁶ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 450

interpretarea textelor care vorbesc de această împărăție de o mie de ani ad literam.

Cronologic dintre Părinții Bisericii, primul care a combătut milenarismul a fost Apolinarie de Hierapolis căruia i-au urmat Miltiade și preotul Caius din Roma. Unii dintre ei au combătut așa de mult această erezie încât au căzut la rândul-le în mari exagerări. S-a ajuns până la a nega canonicitatea Apocalipsei și la atribuirea acesteia lui Cerint. Aceștia au fost Caius de Roma și Dionisie al Alexandriei care a scris împotriva milenarismului Nepos de Arsinoe, lucrarea „*Despre Făgăduințe*”.⁹⁷ Cu toate acestea el a cules și roade de pe urma acestei confruntări. Datorită lui creștinii din orașul Arsinoe, renunță la erezie⁹⁸.

Milenarismul a fost combătut și de Atenagora, Clement, Origen, Meliton de Sardes, Didim cel Orb, Sfântul Epifanie etc. În Apus, această erezie este combătută de Fericitul Augustin și de Fericitul Ieronim care o numește „falșitate potrivnică Sfintei Scripturi, poveste pe cât de primejdioasă, pe atât de ridicolă.”⁹⁹.

O bună parte a celor care au susținut această erezie și mai cu seamă cei dintre Părinții Bisericii au făcut-o din dorința arzătoare de a fi cât mai curând cu Mântuitorul și de a fi pregătiți pentru ziua Domnului.

Milenarismul a fost condamnat și în anul 230, într-un sinod ținut la Iconiu¹⁰⁰, iar la Sinodul Ecumenic de la Efes din 431, se condamnă concepția literală a mileniului. Milenarismul a luat diferite forme de-a lungul istoriei dar va reapărea sub forma sa inițială la protestanți în secolul al XVII – lea¹⁰¹.

Montanismul

Montanismul este o mișcare spirituală, profetică și eshatologică, care a apărut în Frigia în mijlocul secolului al II – lea. Cel care a condus această mișcare a fost Montanus. El a fost preot al zeiței Cybele. S-a convertit la creștinism, pe care l-a îmbrățișat cu un zel arzător, dar puțin luminat, ceea ce l-a făcut să cadă foarte repede în erezie. Data la care și-a început activitatea este discutabilă. El s-a crezut imediat favorizat de revelații particulare, cădea deseori în extaz și a început să profetească¹⁰². Se credea instrument al Paracletului sau chiar Paracletul însuși. El propovăduia o nouă vârstă a Bisericii, anul Spiritului¹⁰³, sfârșitul apropiat al lumii, și se credea ultimul

⁹⁷ Gheorghe G. Stănescu, *Studii de Istorie Bisericească Universală și Patristică*, Ed. Arhiepiscopala, Cluj-Napoca, 1998, p. 241

⁹⁸ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, VII, 24, p. 295

⁹⁹ Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Šesani, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 199

¹⁰⁰ Magistrand Dumitru Vasilescu, *art. cit.*, p. 341

¹⁰¹ Gheorghe G. Stănescu, *op. cit.*, p. 243

¹⁰² S. E. Le Cardinal Hergenroether, *op. cit.*, p. 404

¹⁰³ *Montanisme*, în *Encyclopaedia Universalis*, France, 1995, CD – rom.

profet¹⁰⁴. Noul Ierusalim conform lui, trebuia să coboare din cer în apropierea orașului Pepuze în Frigia, unde Domnul va domni cu cei aleși timp de o mie de ani¹⁰⁵.

Montanus a fost ajutat în activitatea sa de două femei, Priscila și Maximila pe care le considera de asemenea profetese. Împărăția lui Dumnezeu, care înainte de Iisus Hristos, a fost la statura copilăriei, a ajuns statura adolescenței prin Iisus Hristos și apostoli, și acum trebuie să se înalțe la perfecțiunea vârstei bărbăției¹⁰⁶. Mijloacele necesare pentru a ajunge la această vârstă a bărbăției, Dumnezeu i le-a relevat lui Montanus și celor care-l însoțeau. Condițiile indispensabile pe care cei din secta lui Montanus trebuiau să le îndeplinească: a. trebuiau să se abțină de la a doua căsătorie, care este o slăbiciune morală; b. Ei trebuiau să practice posturi lungi și riguroase, nu aveau voie să mănânce decât alimente seci și dure, le era interzisă consumarea cărnii și a vinului¹⁰⁷; nu aveau voie să fugă în timpul persecuțiilor, ci trebuiau să îndure martirul care era obligatoriu pentru toți; trebuiau să creadă că păcatele de moarte cum ar fi: apostazia, omorul, desfrânarea, nu puteau niciodată iertate în întregime de Biserică, iar cei ce le săvârșeau și vroiau să fie pedepsiți pentru ele erau înlăturați de la taine¹⁰⁸; trebuiau repudiate toate podoabele de lux, mai ales la femei, nu li se îngăduia acestora să dețină funcții publice, bărbații trebuiau să se sustragă de la serviciul militar, să se abțină de la a picta, de a sculpta și de a învăța științe profane; fecioarelor și nu numai celor care au fost consacrate lui Dumnezeu, nu le era îngăduit să se descopere de voal; cu alte cuvinte, ei trebuiau să ducă o viață exterioară, aceea pe care o pretindea viitoarea și apropiata venire a Domnului și împărăția Sa de o mie de ani¹⁰⁹.

Gruparea montanistă a luat o amploare neașteptată. Au aderat la ea comunități întregi împreună cu episcopii și preoții lor. Astfel în Siria un episcop a plecat în deșert împreună cu întreaga sa comunitate pentru a-l aștepta pe Domnul și a întâmpina Ierusalimul ceresc. Și nu a fost numai un caz. În Pont un alt episcop anunța sfârșitul care urma să vină în decurs de un an, și mai mult s-a fixat ca dată a venirii sfârșitului anul 179 sau 180¹¹⁰.

Așadar erezia s-a răspândit cu repeziciunea în întreaga Asie Minor. Agitația pe care aceasta o provoca în comunități au dus la reacția promptă a episcopilor care s-au reunit în sinoade pentru a condamna erezia lui Montanus. De fapt sunt primele sinoade pe care Biserica le-a convocat. Un

¹⁰⁴ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 404

¹⁰⁵ *Montanisme*, în *Encyclopaedia Universalis*, France, 1995, CD – rom

¹⁰⁶ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 404

¹⁰⁷ *Montanisme*, în *Encyclopaedia Universalis*, France, 1995, CD – rom

¹⁰⁸ *Ibidem*

¹⁰⁹ S. E. Le Cardianal Hergenroether, *op. cit.*, p. 405

¹¹⁰ Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 197

astfel de sinod a fost convocat de către apologetul Apolinarie de Hierapolis, în orașul său de reședință, la care au participat 26 de episcopi. Montanus a fost condamnat, iar Apolinarie a scris cu această ocazie lucrarea „*Contra ereziei frigienilor*”¹¹¹. Din 177, comunitatea creștinilor din Lyon se sesizează la rândul ei și trimite scrisori Bisericii din Asia, Frigia în care condamnau erezia. Au scris chiar papei Eleuter.

Erezia s-a răspândit și în Africa, unde Tertulian va fi acaparat de această învățătură¹¹². Chiar și titlurile operelor sale iau temele montaniste. În secolele IV și V, împărații Constantin (331) și Honoriu (407) au luat măsuri severe contra montaniștilor¹¹³.

Montaniștii au fost de asemenea condamnați la Sinodul al II – lea Ecumenic, prin canonul al 7 –lea, precum și la Sinodul Trulan, prin canonul 95. Împăratul Iustinian a luat și el măsuri împotriva acestor eretici, alungându-i din Constantinopol. Și nu s-a mulțumit doar cu atât. A dezhumat corpul lui Montanus și la ars în anul 530¹¹⁴. După această dată montaniștii încep să dispară din istorie, dar încă se găsesc urme ale acestei erezii în secolul al VI-lea în Orient și la Roma în timpul papei Grigorie cel Mare la începutul secolului al VII – lea¹¹⁵. Montaniștii mai sunt menționați în anul 722, când o grupare de-a lor, refuzând să treacă la dreapta credință, și-a dat foc în biserică¹¹⁶.

Perioada primelor trei secole de viață a Bisericii a fost una foarte zbuciumată. Pe lângă faptul că Biserica era prigonită de statul roman, aceasta s-a confruntat și cu dezbinări care s-au produs în interiorul ei prin învățături greșite, propovăduite de oameni care-și urmăreau doar interesele proprii și nu pe cele ale Bisericii. Unele dintre aceste învățături greșite le-am expus în acest studiu, dar în această perioadă au existat și alte erezii.

Unele erezii ivite în Biserică în această perioadă s-au stins, dar câteva dintre ele au fost preluate și de omul modern, și repuse în circulație în timpurile noastre dând naștere la alte și alte secte și erezii pe cât de confuze pe atât de periculoase pentru creștini.

¹¹¹ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, IV, 27, p.177

¹¹² *Montanisme*, în *Encyclopaedia Universalis*, France, 1995, CD – rom

¹¹³ Anton I. Adămuț, *op. cit.*, p.40

¹¹⁴ L. Brehier, *La politique religieuse de Justinien*, dans *Histoire de l' Eglise*, vol. 4, Paris, p. 447 - 448

¹¹⁵ *Montanisme*, în *Encyclopaedia Universalis*, France, 1995, CD – rom

¹¹⁶ Veniamin Micle, *art. cit.*, partea a XI, în ST 9-10/1978, p. 653

GRECIA REPERE ISTORICO-CANONICE 1939-1959

GABRIEL ENACHE

Abstract. Greece: Historical-Canonical References 1939-1958.

Greek Church has played an active role in asserting the stage of history of the Greek State. Its canonical organization reflected in its organization statutes enacted by laws were directly influenced by different historical stages which was the Greek State.

At this time, relatively short, Greece has gone through: the period of occupation (1941-1944), the period of civil war (1944-1948) and the test of democracy-building (1948-1967). The end of the first decade of the post-war Greek state marks the promulgation of a new organizational status of the Greek Orthodox Church on December 16, 1959.

Evenimentele anilor 1939-1948, perioada celui de-al doilea război mondial și cea postbelică, au marcat profund evoluția organizării politice a statului grec și în egală măsură evoluția organizării canonice a Arhiepiscopiei Atenei. Avem două etape istorice în această perioadă: perioada de ocupație 1941-1944 și perioada războiului civil 1944-1948, ce a urmat eliberării.

Începutul celui de-al doilea război mondial găsește Grecia într-o stare de neutralitate, dictatorul Metaxas încercând să țină Grecia departe de aria ostilităților. În 28 octombrie 1940 ambasadorul Italiei la Atena îi înmânează lui Metaxas un ultimatum, care este evident respins, urmat la câteva ore de o invazie a trupelor italiene prin granița greco-albaneză.¹ Urmează contra-ofensiva greacă, armata greacă reușind să treacă în Albania având ca scop „eliberarea” unei regiuni din sudul Albaniei în care se afla populație greacă și pe care aceștia o numeau Epirul de Nord.² Singurul aliat a fost Marea

¹ Apostolos E. Vakalopoulos, *Istoria Greciei Moderne (1204-1985)*, Ed. Euroatlantica, București 2004, p. 131.

² Epirul, regiune muntoasă în Nord-Estul Greciei, având o suprafață de 9203 km pătrați principalele orașe fiind Ioanina - fondată de către împăratul Justinian- și Igumenița principalul port

Britanie, care oferă un sprijin aerian minor. În anul 1941, după decesul lui Metaxas, urmașul său Alexandros Corzys acceptă prezența unor trupe britanice – în fapt neozeelandeze și australiene. La 6 aprilie 1941 Germania declanșează o invazie în Nordul Greciei prin Yugoslavia și Bulgaria, trupele greco-britanice fiind învise destul de rapid, iar Atena fiind ocupată la 26 aprilie. Guvernul regelui George al II-lea împreună cu o mare parte a forțelor britanice reușește să se refugieze în Creta, alăturându-se trupelor britanice staționate deja în insulă. Regatul Unit intenționa să folosească această insulă drept bază aeriană pentru inițierea unor atacuri aeriene asupra câmpurilor petrolifere din România.³ Însă forța armatei germane a fost mult mai mare, Creta intră sub ocupația acesteia, iar regele și guvernul acestuia, simbolurile legitimității constituționale ale statului grec se retrag în Orientul apropiat la Cairo. Până în iunie 1941 Grecia era ocupată, optându-se pentru o ocupație tripartită germano-italiano-bulgară. Germania și-a rezervat controlul asupra Salonicului⁴, Atenei, Cretei, a câtorva insule importante din Marea Egee⁵ și a frontierei terestre cu Turcia. Italia a ocupat majoritatea teritoriului din Grecia continentală, iar Bulgaria a ocupat Tracia și o parte a Macedoniei; în teritoriile ocupate de armata sa, Bulgaria a adus coloniști și a început acțiuni de persecutare a populației locale. O astfel de situație a generat și coagularea unor mișcări de rezistență, una având ca centru comuniștii greci, până în acest moment aceștia fiind o latură marginală a vieții politice grecești, cealaltă câteva mișcări non-comuniste, cea mai importantă grupându-se în Nord-Vestul Greciei. Comuniștii înființează în septembrie 1941 Frontul Național de Eliberare – EAM, la care au participat și o parte a socialiștilor și agrarienilor- majoritatea forțelor politice tradiționale refunzând o implicare directă, al cărui organism militar era ELAS⁶, Armata Națională de Eliberare Națională. Cel de-al doilea grup de rezistență, non-comunist, era Liga Național-Republicană Greacă, EDES, cu centrul în Epir; pe lângă aceste două forțe principale au mai existat diverse grupuri de partizani locali. Aceste grupări au fost sprijinite și de trupe speciale britanice, reușind să dețină controlul zonelor montane din Grecia. Din păcate între cele două grupări au intervenit disensiuni încă din timpul ocupației, gruparea comunistă atacând chiar EDES-ul în octombrie 1943 sub pretextul cola-

către Europa de Vest

³ În anul 1941 România era aliatul Germaniei, luptând pe frontul de est în încercarea de a recupera o parte a teritoriului său național pierdut în urma dictatului de la Viena. Resursele de petrol ale României în acel timp erau printre cele mai importante la nivel mondial și reprezentau o resursă foarte importantă a trupelor germane.

⁴ Salonic, în greacă Tesaloniki, al doilea oraș ca importanță al Greciei, capitala regiunii Macedonia, oraș întemeiat de către Filip al II-lea regele Macedoniei, tatăl lui Alexandru Macedon.

⁵ Respectiv Limnos, Lesbos, Chios, insule ce se aflau în apropierea liniei de coastă a Turciei și delimitau frontiera maritimă cu aceasta.

⁶ A. E. Vakalopoulos, *Istoria...*, p. 142.

borării acestuia din urmă cu autoritățile; în anul 1944 ELAS-ul dispunea de un număr de aproximativ 60000 de combatanți, astfel încât în februarie 1944 când s-a ajuns cu greu la un armistițiu cu cealaltă parte a rezistenței i s-a impus acesteia să rămână la baza din Epir.

Anul 1944 marchează începutul înlăturării dominării germane din Europa. Anglia și Uniunea Sovietică ajung la un acord privind delimitarea zonelor de influență în urma celebrei discuții dintre primul ministru britanic Winston Churchill și conducătorul U.R.S.S. Iosif Visarionovici Stalin. Astfel dominația Britanică în Grecia era asigurată în schimbul dominației sovietice în România. Această înțelegere a avut ca rezultat direct numirea ca prim ministru al guvernului din exil a lui Gheorghios Papandreu, aflat la Londra. Acesta a revenit în Grecia începând cu 18 octombrie 1944. Cu toată această înțelegere, EAM ul intră în conflict cu Papandreu, retrăgându-și oamenii din guvern și neacceptând demobilizarea forțelor sale și înlocuirea lor cu o armată regulată. Organizează la 3 decembrie o manifestație la Atena, urmată de o grevă generală, iar în urma altercațiilor cu forțele de ordine din Piața Syntagma sunt uciși cinsprezece oameni. Ca răspuns ELAS începe atacarea secțiilor de poliție ce a dus la declanșarea unor lupte de stradă cu trupele britanice din Atena. Winston Churchill⁷ se deplasează urgent la Atena, unde în urma unei discuții cu arhiepiscopul Damaskinos⁸, se stabilește că regența provizorie va fi asigurată de acesta până la organizarea unui referendum privind forma de organizare statală a Greciei. La 11 ianuarie 1945 se semnează un armistițiu de încetare a focului, guvernul promițând în schimbul demobilizării organizarea unui referendum în privința monarhiei urmat de alegeri și o amnistie pentru ceea ce ei numeau „crime politice”. Guvernul însă „inversează,” ordinea stabilită cu forțele de stânga, organizând alegeri la care aceștia refuză să participe. Partidul Poporului – formațiune de dreapta câștigă cu o majoritate covârșitoare, 55%, chiar dacă voturile total exprimate au fost de 9%.⁹ Noul guvern, devansează data referendumului privind monarhia – inițial martie 1948 - pentru martie 1946 și cu un procent de 68% pentru întoarcerea regelui, acesta revine la Atena. În tot acest timp forțe militare de stânga se infiltrează dinspre Bulgaria și Yugoslavia. În octombrie 1946 comuniștii anunță formarea Armatei Democrate, condusă de un fost comandant al ELAS, iar Grecia intră în era războiului civil 1946-1949. ELAS încearcă formarea unui stat în nordul Greciei, însă după trei ani de lupte suveranitatea statului grec a fost restabilită; ajutorul S.U.A., închiderea graniței cu Yugoslavia în urma spri-

⁷ La presiunea Marii Britanii, regele George al II-lea aflat în exil accepta să abdice în favoarea unei regente, până la stabilirea prin vot popular a viitoarei forme de organizare a Greciei.

⁸ Damaskinos I Papandreu, Arhiepiscopul Atenei între 1941-1949.

⁹ A. E. Vakalopoulos, *Istoria* p. 149.

jinirii de către comuniștii greci a poziției sovietice și nu în ultima instanță decizia sovietică de a se retrage din zona mediteraneeană au dus la înfrângerea gherilelor comuniste.

Perioada 1949-1974 a fost una dintre cele mai dificile din istoria Greciei independente și poate fi împărțită în două etape distincte :

1949-1967, perioada de după încetarea războiului civil și de încercare de instaurare a democrației;

1967-1974, perioada dictaturii militare cunoscută și sub denumirea de dictatura coloneilor;

Urmărilor catastrofale ale celui de-al doilea război mondial li s-au adăugat cele din urma războiului civil, un război în care grecii au luptat împotriva altor greci. Divizării clasice a societății elene între venizeliști – republicani – și antivenizeliști – susținători ai monarhiei li se adăuga una, mult mai profundă între comuniști și anticomuniști. Regele George al II-lea¹⁰ revine în Grecia în urma referendumului popular doar pentru câteva luni, fiind urmat la tron de fratele său Pavel (1947-1964). Politica generală a guvernelor Greciei a fost aceea de blocare a comunismului atât în plan intern cât și extern, fiind reprezentate de coaliții de centru sau centru-dreapta. Pe lângă figuri consacrate ale politicii, cum ar fi Gheorghios Papandreu, apar și nume noi în politică, cum ar fi fostul comandant al armatei generalul, devenit mareșal, Papagos. Acesta se retrage din armată în urma unor disensiuni cu regele Pavel, formându-și propria formațiune politică numită Adunarea Elenă. Acesteia i s-a adăugat pe scena politică o formațiune de stânga Uniunea Democrată de Stânga, în fond o formulă politică de activare a Partidului Comunist aflat în ilegaliat.¹¹ În anul 1952 se încearcă o măsură de reconciliere națională prin comutarea majorității condamnărilor la moarte din timpul războiului civil și prin eliberarea sau micșorarea pedepselor celor care au fost condamnați din motive politice. Anul 1955 marchează o escaladare a unei crize între Grecia și Turcia, pe tema în jurisdicției asupra Ciprului,¹² Papagos moare, iar regele Pavel îl alege ca prim ministru pe Constantin Caramanlis, care transformă adunarea Elenă în Uniunea Națională Radicală, reformând sistemul de vot la alegerile din 1956 fiind primele la care femeile primeau drept de vot. Între anii 1955-1961 formați-

¹⁰ George al II-lea , 1890-1947, a fost rege al grecilor între 1922-1923, 1935, 1947; rege în exil 1941-1947; regentă 1945-1946;

¹¹ participarea acestei formațiuni în alegeri ajungând la un moment dat principala forță de opoziție a generat planul de răsturnare a Regelui Pavel și de instaurare a unei dictaturi militare sub pretextul evitării instalării unui regim comunist la Atena, regim politic cunoscut sub denumirea de „dictatura coloneilor”;

¹² Criza cipriotă a fost un eveniment major: două țări aflate în aceeași alianță militară NATO își disputau suveranitatea asupra insulei, populația majoritară era greacă cu o mică minoritate turcă în nordul insulei, aceasta dorindu-și integrarea în jurisdicția Greciei față de Imperiul Britanic.

unea de dreapta a lui Caramanlis a dominat scena politică a Greciei ca forță principală, între relizările sale două acorduri fiind cele mai importante:

soluționarea parțială¹³ a crizei cipriote prin ajungerea la un acord în anul 1959, guvernele britanic, grec și turc fiind de acord cu recunoașterea unui stat independent cipriot; într-o întâlnire ulterioară la Londra Arhiepiscopul Macarios al Ciprului și Fayil Kutchuk, liderul comunității turce din Cipru au semnat acordul;

în 1961 Grecia ajunge la un acord cu Comunitatea Economică Europeană prin semnarea unui tratat de asociere ce prevedea accesarea ca membru cu drepturi depline în anul 1984;

Din perspectiva organizării canonice a Arhiepiscopiei Atenei, sfârșitul primei decade din epoca postbelică a statului grec marchează promulgarea unui nou statut de organizare în data de 16 decembrie 1959.

Statutul Bisericii Greciei 1959

Charta constituțională a Bisericii Greciei din 1959, este cea mai succintă dintre toate statutele de până în prezent, fiind alcătuită din trei capitole și 17 articole. Ea se referă strict la convocarea și funcționarea Sfântului Sinod al Ierarhiei și Sfântului Sinod Permanent, la modalitatea de desemnare a reprezentantului guvernului și a atribuțiilor sale, alegerea în scaunul de Arhiepiscop al Atenei, al mitropolitului de Salonic și Pireu, precum și criteriile de eligibilitate ale ierarhilor :

Capitolul A: Administarea Bisericii Greciei;

Capitolul B: Criteriile profesionale și personale pentru eligibilitatea ca episcop; Modalitățile de stabilire a listei celor eligibili;

Capitolul C: Modalitatea de alegere a Arhiepiscopului, Atenei, a mitropoliților de Salonic și Pireu, precum și a celorlalți mitropoliți;¹⁴

Primul capitol , cuprinde trei secțiuni după cum urmează :

- Administarea Bisericii Greciei articolele 1-4;
- Sfântul Sinod Permanent articolele 5-8 ;
- Reprezentantul guvernului articolul 9;

Încă de la început se afirmă că Sfântul Sinod al Ierarhiei este cea mai înaltă autoritate bisericească, alcătuită din toți mitropoliții în funcție care administrează mitropolii. Data convocării este stabilită la 1 octombrie în fiecare an, în ședință ordinară anuală, pe o durată de cinsprezece zile , la cerearea a jumătate din membrii săi putându-se prelungi până la o lună; convocările în ședințe extraordinare realizându-se prin decret regal, la cere-

¹³ Marea Britanie, Grecia și Turcia erau garanții unui nou stat, cu o constituție ce garanta minorității turce, aproximativ 18% din populația insulei, 30% din locurile în parlament și 40% din numărul funcționarilor Poliției; președintele statului devenea Arhiepiscopul Macarios.

¹⁴ Charte Constitutionnelle de l' Eglise de Grece, *Istina*, nr. 4, 1961-1962 p. 393.

rea Ministerul Educației și Cultelor, după o decizia luată de Sfântul Sinod Permanent sau la inițiativa a jumătate din numărul membrilor Sfântului Sinod al Ierarhiei. Președintele Sinodului permanent, în trei zile de la cererea făcută de către ierarhi se adresează în scris Ministerului, cu indicarea datei și a ordinii de zi ce trebuie dezbătută. În cazul unei cereri din partea ierarhilor Bisericii, fie ca urmare a unei decizii a Sinodului Permanent, fie ca cerere venită din partea majorității ierarhilor, ministerul trebuie să publice în zece zile decretul de convocare, iar dacă prin absurd acest lucru nu se întâmplă, Ierarhii Bisericii Greciei se pot reuni de drept. În privința duratei și a temelor discutate ele sunt nominalizate expres în ordonanța regală de convocare. Președintele Sinodului Ierarhiei este Arhiepiscopul Atenei, iar în lipsa sa generată de diverse cauze este înlocuit de cel care are cea mai mare vechime de la hirotonirea într-un arhiereu. Din perspectivă funcțională, quorumul era întrunit când numărul efectiv depășea jumătatea numărului total, deciziile se luau cu majoritatea absolută, în caz de egalitate votul președintelui primând; exista și posibilitatea, pentru măsuri fundamentale, ca hotărârile să fie luate numai cu o majoritate de două treimi din numărul total al ierarhilor. Sinodul Ierarhiei își conferea dreptul de a invita cu rol consultativ și pe ierarhii aflați în retragere, pentru probleme bisericești de ordin general. În privința ordinii de zi, la începutul lunii mai Sinodul Permanent comunică tuturor Mitropoliților o posibilă listă cu subiecte ce urmează a fi puse în dezbatere, urmând să primească răspunsul acestora cu observațiile de rigoare, urmând ca pe baza acestor observații să redacteze până în ultima parte a lunii iunie ordinea de zi finală. Atribuțiile Sfântului Sinod al Ierarhiei sunt:

- datoria de a păstra comuniunea cu Patriarhia ecumenică și cu celelalte Biserici Ortodoxe autocefale;
- a propune și lua măsuri pentru unitatea și perfecționarea vieții creștine a credincioșilor Bisericii Greciei;
- exercită autoritatea supremă administrativă în concordanță cu sfințele canoane și legile statului;
- se pronunță asupra subiectelor referitoare la cult;
- emite ordine în conformitate cu competența sa canonică, ce au ca arie de acoperire întreaga Biserică a Greciei, cu referire la credință, cult, disciplina bisericească, organizarea și administrarea interioară a Bisericii;
- redactează proiectele de lege și ordonanțele cu referire la Biserică, le modifică pe cele în vigoare și își dă avizul asupra celor pregătite de către Stat;
- controlează acțiunea ierarhilor și a Organismelor bisericești;
- coordonează raporturile între Biserica Greciei și Bisericile Ortodoxe și eterodoxe;

stabilește lista candidaților eligibili la demnitatea de ierarh, alege Arhiepiscopul Atenei, mitropoliții de Salonic și Pireu și pe ceilalți mitropoliți.

Sinodul Permanent

În ceea ce privește componența Sfântului Sinod Permanent, acesta îl avea ca și președinte pe Arhiepiscopul Atenei căruia i se alăturau opt membri, aleși dintre membrii Sinodului Ierarhiei, patru aparținând Bisericii Autocefale a Greciei și patru scaunelor mitropolitane din Nord ale tronului ecumenic, aleși în ordinea vechimii în demnitatea ierarhică¹⁵; în caz de forță majoră președintele era înlocuit de către ierarhul cu cea mai mare vechime în demnitatea arhieriei. Perioada pe care își desfășura activitatea este aceea de un an, între data de 1 octombrie a anului în curs și 30 septembrie a anului ce urma. Pentru a fi eligibil un ierarh trebuia să aibă o vechime de minimum 3 ani de la hirotonirea într-un arhieru. Din motive întemeiate legate de motive medicale, un ierarh își poate depune demisia din sinodul permanent.¹⁶ Intarea în vigoare a reglementărilor privind numărul sinodalilor era prevăzută numai după încetarea exercițiului funcționării Sinodului permanent deja numit, adică după data de 1 octombrie 1960. Quorumul sinodal prevăzut pentru o ședință validă era ca numărul celor prezenți să fie mai mare decât al celor absenți, hotărârile fiind asumate cu majoritatea de voturi, în cazul unui vot nedecis cel al președintelui prevalând. Sinodul Permanent are libertatea de a-și stabili ședințele ordinare, sau poate fi reunit în ședințe extraordinare prin decizia președintelui sau a două treimi din membrii săi. Președintele are ca responsabilitate să stabilească subiectele ce vor fi discutate și să le comunice membrilor cu cel puțin 24 de ore înainte de reunire. Sinodul Permanent are posibilitatea de a comunica direct cu toate autoritățile statale, corespondența fiind susținută de către Președintele său. Atribuțiile Sinodului Permanent:

- aprobă conținutul manualelor pentru învățământul religios în învățământul primar și gimnazial; veghează asupra instrucției și educației clerului, și asupra vieții spirituale a credincioșilor Bisericii Greciei, prin predicarea cuvântului lui Christos, propovăduirea învățăturilor creștine, acțiuni caritabile și sociale, editarea de cărți parenetice;
- se îngrijește de publicarea buletinului oficial în care sunt publicate toate legile bisericești, deciziile sale și cele ale Sfântului Sinod al Ierarhiei;
- realizează și coordonează activități spirituale specifice; redactează scrisori parenetice adresate poporului prin care îi atenționează asupra diver-

¹⁵ Charte Constitutionnelle ..., art. 5, p. 395.

¹⁶ Charte Constitutionnelle ..., art. 5, alineatul 4, p. 396.

selor învățăături eretice și în cazul în care se confirmă existența reală a acțiunilor de prozelitism solicită ajutorul autorităților publice;

- stabilește și aplică măsurile împotriva celor condamnați pentru erezie, în conformitate cu sfintele canoane;

- supraveghează conținutul tipăriturilor destinate clerului și poporului, și asupra diverselor tablouri ce privesc subiecte religioase, importate sau imprimate în Grecia; în cazul în care diverse tipărituri sau tablouri religioase aduceau atingere de orice natură dogmelor sacre, cultului Bisericii sau conțineau expresii ce atentau la religia ortodoxă și la cler, solicita intervenția autorităților statale în conformitate cu legile în vigoare;¹⁷

Sfântul Sinod Permanent trebuia să ducă la îndeplinire atribuțiunile prevăzute în legea 671 din 1943, respectiv articolele 21, 23, 29, alineatul 2, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 53, 56, alineatul 1, 58, 59 alineatul 3, 4, 60, 61, 62 și 64;¹⁸

Ultima secțiune a capitolului primului capitol afirmă existența unui reprezentant al guvernului pe lângă Sfântul Sinod al Bisericii Greciei, în calitate de reprezentant al Statului elen, numit prin decret regal, la propunerea ministrului Educației Naționale și al Cultelor, dintre persoanele nominalizate în articolul II din legea 671 din 1943, modificat prin articolul legii 1963 din 1944, din charta constituțională a Bisericii Greciei. În principiu acesta primea din partea Sf. Sinod Permanent o convocare ce era valabilă pentru toate ședințele ordinare, o convocare specială fiind necesară pentru fiecare ședință extraordinară. Nu avea drept de a vota, iar în lipsa sa ședințele erau statutare, i se comunica în scris ordinea de zi, acesta dându-și acordul pentru aceasta, cu excepția subiectelor ce tratau problema dogmei-credinței și a celor ce se refereau la cult. În cazul unor subiecte excepționale ce nu intră în aria subiectelor de natură religioasă are dreptul de a-și afirma decizia. Acest reprezentant avea ca datorie expresă emiterea unui raport către Ministrul Educației și Cultelor, în care relata cele stabilite în Sinodul Permanent, chiar și în cel al ierarhiei.

Capitolul B, al doilea al Statutului din 1959, stabilea în mod expres criteriile de eligibilitate ale ierarhilor ce urmau a fi aleși precum și modalitatea înscrierii acestora pe listele de alegeri. Criteriile generale prevedeau că un candidat trebuia să întrunească în mod obligatoriu următoarele cerințe: să fie cetățean grec, cleric celibatar, credință sinceră și viață morală, licențiat în teologie al uneia din facultățile de teologie din cadrul Universităților elene, sau al școlii teologice de la Halki, să fie în vârstă de peste 40 ani și să nu existe o condamnare bisericească sau a tribunalelor civile pe numele său.

¹⁷ prin extensie, aceste prevederi se aplicau și în cazul diverselor manifestări artistice, piese de teatru, producții cinematografice care prin reprezentări directe sau simbolice ofensau ceea ce ține de dogma creștină.

¹⁸ Charte Constitutionnelle..., Capitolul A, art. 8; p. 398;

Acestor condiții generale li se adăugau condiții speciale ce privesc experiența în activitatea Bisericii : cinsprezece ani de la hirotonire, zece ani de la obținerea diplomei de licență-care puteau fi reduși la cinci, doi ani închinoviere la una din mănăstirile: Longobarda, Muntele Athos, Sf. Ioan din Patmos, Sf. Ecaterina din Sinai sau de serviciu activ în ordinul Confreria Sf. Mormânt. La acestea se pot adăuga experiența de zece ani, în condiții excepționale se pot reduce la cinci, în următoarele funcții: secretar șef al Sf. Sinod; protosinghel al Arhiepiscopiei Atenei sau a unei Mitropolii; predicator al Mitropoliei sau al Apostoliki Diaconia, sau al Forțelor armate; director sau superior al Școlii superioare de teologie de la Salonic; profesor al învățământului liceal de stat; director al Apostoliki Diakonia sau stareț de mănăstire; profesor al facultăților de teologie din Univesitățile de Stat sau al școlii de la Halki; episcop vicar. Alegerea unui ierarh se făcea dtr-o listă ce îi cuprindea pe cei eligibili, listă aprobată de către Sfântul Sinod al Ierarhiei și care era alcătuită pe baza unor prevederi exprese a chartei constituționale aBisericii Greciei. Cei eligibli aveau două posibilități de a fi înscriși pe această listă:

- se adresau direct Sinodului Permanent, care emitea documentele ce atestau calitățile cerute;
- la propunerea unui mitropolit, fiecare ierarh având dreptul de a face o astfel de propunere;

Procedura prevedea ca lista posibilor eligibili, însoțite de copii ale certificatelor ce susțineau respectivele nominalizări să fie transmise ministrului educației și cultelor spre verificare și aprobare, după obținerea acordului, lista era transmisă Sfântului Sinod al Ierarhiei care o aproba în prima sa ședință ordinară sau extraordinară;

Ultimul capitol, C, al III-lea vine să aducă precizări asupra metodologiei alegerii Arhiepiscopului Atentei, mitropolitului de Salonic și al mitropolitului de Pireu, scaun proaspăt înființat. În momentul vacanțării scaunului arhiepiscopal, Sfântul Sinod Permanent aduce acest fapt la cunoștința mitropoliților fixând data pentru alegeri, la maxim 20 zile de la vacanțarea scaunului, cerând ministrului Educației și Cultelor promulgarea unui decret regal privind convocarea unei sesiuni extraordinare a Sfântului Sinod al Ierarhiei. Alegerea avea ca loc de desfășurare catedrala mitropolitană din Atena, într-o ședință unică, sub președenția celui ce avea cei mai mulți ani în exercițiul arhieriei, secretar al ședinței fiind cel care avea cei mai puțini ani în arhierie. La această sesiune participa ministrul Educației și Cultelor care contrasemna procesul verbal al alegerilor. Quorumul necesar era de două treimi din numărul total al ierarhilor în activitate. Dintr-o listă mai largă, sunt votați cei care vor candida la demnitatea de Arhiepiscop, primii trei în ordinea numărului de voturi obținute fiind cei aleși pentru scru-

tinul efectiv. Dintre aceștia, va fi ales cel ce a obținut majoritatea voturilor, jumătate plus unu din cei care au votat.

În privința alegerii mitropolitului de Salonic, al celui de Pireu și al mitropoliților în general ei erau aleși de către Sinodul Ierarhiei în prima ședință ordinară sau extraordinară după cum urmează: mitropolitul de Salonic și cel de Pireu dintre mitropoliții aflați în activitate, iar pentru ceilalți mitropoliți din lista cu cei eligibili sau un episcop vicar devenea alesul. Președintele Sfântului Sinod Permanent, anunța vacantarea scaunelor mitropolitane, urmând să se decidă asupra datelor de alegeri. Procedura era similară cu cea a alegerii Arhiepiscopului Atenei, fiind declarat câștigător cel ce obținea o majoritate relativă.

Charta statutară a Bisericii Greciei din 1959 se încheie cu anunțarea înființării Mitropoliei de Pireu, în orașul cu același nume, jurisdicția sa fiind alcătuită dintr-o parte a jurisdicției Arhiepiscopiei de Atena și cu abrogarea tuturor reglementărilor contrare dispozițiilor prezentului decret.¹⁹

Biserica Greciei a jucat un rol activ în afirmarea pe scena istoriei a statului grec. Organizarea canonică a acesteia, relectată în statutele ei de organizare promulgate prin legi organice au fost în mod direct influențate de diversele etape istorice în care s-a aflat statul elen.

Bibliografie :

Documente :

Statutele organice ale Bisericii Greciei,

1939, *Istina*, nr.3, 1960, p.279-300

1959, *Istina*, nr.4, 1961, p.393

1969, *Istina*, nr. 2, 1971, p. 36-101

Tzortzatos, B.D., *Statutele Bisericii Greciei*, Atena 1974

Idem, *Instituțiile fundamentale ale Bisericii Greciei*, Atena 1974

Strangas Th., *Biserica Greciei după adevăratele surse 1817-1967*, tom I-VII, 1969, 5080 p

Volume :

Aggelopoulos A, *Istorie Bisericească, Istoria structurilor administrative ale Bisericii Greciei*, Salonic 1984

Idem, *Administrația Bisericii Greciei din 1923 până astăzi*, Salonic 1984

Phidas Vl., *Istorie bisericească*, vol 1-2, Athena 1994

Vacalopoulos A.E., *Istoria Greciei Moderne (1204-1985)*, București 2004

¹⁹ Charte Constitutionnelle, art. 16-17; p. 404.

ROLUL FEMEII ÎN ACȚIUNILE POLITICO-MILITARE ALE CRUCIADEI

I. VALORI ȘI VIRTUȚI MORALE, ÎNTRE NEVOIE, ILEGALITATE ȘI BENEFICIU

DANIEL CERGAN

Abstract: Role of Women in Political-Military Actions of First Crusade. Values and Moral Virtues, between Needs, Illegality and Benefit.

Crusade was a military action, but the presence of women in significant numbers highlight the “weightlessness” of historical element, and ideological logic of the narrated events.

The absence of women from the battlefield does not exclude them completely from political or administrative authority associated with the noble. Women have been shown capable of manipulating political power and military efforts to target goals.

Contributions and support of women in military campaigns in the Middle East are proof that women were not only victims or observers, but active participants in these conflicts.

Courage and diplomacy that showed women in the crusade have debunked certain prejudices that have made medieval stereotype women.

Introducere.

După o perioadă neîntreruptă caracterizată prin dezinteres, în lumea istoriilor medievale au început să apară primele licăriri de curiozitate cu privire la participarea femeilor la cruciadă începând cu secolul al XIX-lea. Discursul istoric sau mai bine zis politic, practicat atât de Biserica Apuseană cât și de celalalte societăți laice, ce excludeau oamenii de rând și în special femeile din principalele acțiuni ale cruciadei, încă mai fac și astăzi obiectul unor analize critice¹.

¹ A se vedea studiul: Myriam Greilsammer, *L'imaginaire masculin et la soumission des vassales dans le Royaume Latin de Je'rusalem vers 1200: un jalon suppl'ementaire dans l'histoire de*

Deschiderile oferite de iluminism, schimbările pe care le-a adus Revoluția franceză, înnăbușirea mitului monarhiei de drept divin și integrarea constantă a grupurilor sociale în sfera anchetei istorice au redimensionat amploarea cercetărilor. Treptat analiza istoricilor s-a desprins tot mai mult de șabloanele prejudecăților impuse de societatea lumii medievale. Am putea vorbi în acest secol de o redefinire a interpretării istorice. Un prim pas în acest demers îl găsim în analiza făcută de istoricul german Leopold von Ranke care considera că îndatorirea istoricului este de a prezenta faptele *întocmai cum ele s-au petrecut (wie eigentlich gewesen sei)*².

Desigur ca s-a căutat identificarea principalilor vinovați pentru înlăturarea femeilor din evenimentele importante ale istoriei. S-a luat în discuție, de asemenea, statutul femeii în societatea creștină din Evul Mediu și rolul acesteia în diversele acțiuni militare întreprinse de occidentali în ținuturile Levantului. Considerați complici la formarea memoriei colective, cronicarii latini, oameni proveniți în marea majoritate din rândul clericilor apuseni, au fost printre potențialii vinovați pentru lipsa femeilor din narațiunile cruciadelor. Spre deosebire de societatea europeană modernă secularizată, secolul al XI-lea a fost o perioadă profund spirituală. Era un mediu în care învățătura creștină influența practic orice aspect al vieții omenești, de la naștere și până la moarte. Educația și cultura nu aveau aceeași prosperitate ca în epoca carolingiană. Clericii erau, în principal, cei care cunoșteau carte și cei care contribuiau la formarea memoriei colective. Tocmai de aceea istoricii de azi le *”reproșează”* că au contribuit la reprezentarea socială asociată condiției feminine să devină un produs masculin³. Această presiune psihologică a făcut ca normele discriminatorii să fie cu timpul însușite și asumate inclusiv de femei, care au ajuns să le considere firești. Fluxul informației istorice din această perioadă era dat de către acești oameni. Aura febrilă de religiozitate care învăluia convingerile lor prezenta un indicativ cert în relativitatea evenimentelor descrise. Apartenența aceasta ideologică a făcut să restricționeze accesul femeilor la un tratament egal în fața adevărului istoric⁴. Astfel că în narațiunile cruciadei sunt reflectate valorile eclesiastice sau interesele politice care serveau Bisericii. Rolul maselor tre-

la violence symbolique envers les femmes, Journal of Medieval History, vol. 27, Brill, 2001, p. 331-363;

² Rudolf Vierhaus, “Rankes Begriff der historischen Objektivität”, in Reinhart Koselleck, Wolfgang J. Mommsen, Jörn Rüsen, *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, Band. 1, München 1977, p. 63-76;

³ Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, 1987, p. 45; Angela Ruth Bolen, Christina of Markyate, *Manly Woman of God: Mysticism, Monasticism, and Masculinity in Twelfth-Century England*, Boise State University, 2012, p. 28.

⁴ Walter Porges, *The Clergy, the Poor, and the Non-combatants on the First Crusades*, Speculum, Vol. 21, No. 1, Jan., 1946, p. 15;

buia neglijat în favoarea personalităților din rândul aristocrației, singurii care puteau să satisfacă aceste interese. Analfabetismul din rândul maseilor și în mod special din cel al femeilor nu putea să ofere o audiență acestor demersuri. Dovezile despre alfabetizarea în rândul femeilor sunt limitate în aceasta perioadă. Corespondențele unor femei și câteva indici oferite de cronicari, ce asociau educația cu unele ocupații din rândul femeilor, sunt izvoarele de bază ce oferă cele mai importante informații în materie de educație. Mănăstirile erau la cea vreme centre de cultură pe lângă care funcționau școli, atât pentru viitorii clerici, cât și pentru unii dintre laici. Aici femeile nobile învățau să scrie și să citească din cărțile bisericești. Din categoria femeilor ce au avut prilejul de a primi o astfel de educație și care au participat la cruciadă, se numără și *Adela de Blois*, *Corba de Thorigne* (1075-1102), *Emilia de Bullion* soția principelui Fulcher, *Elvira de Castilia* (cca. 1082-1151) sau *Ida Markgräfin de Austria* (d. 1101)⁵. Chiar dacă sunt rare cazurile se poate vorbi în această epocă de femei care au îmbogățit literatura medievală cu o serie de poeme sau poezii. *Occativa* sau *Maria de France* sunt cele mai prolifiche exemple⁶. Ele sunt cele care elogiază calitățile feminine din societatea Evului Mediu. Oferta educațională în Evul Mediu nu se rezuma numai la mănăstiri. Existau și Universități de prestigiu ca cea din Bologna (1088), Oxford (cca. 1070) sau Paris (1200), numai că accesul femeilor era interzis. Până la sfârșitul secolului al XIX-lea femeile au fost private de acest drept. Este unul din exemplele evidente pentru influența pervazivă a stereotipurilor de gen asupra inferențelor sociale și persistența unei concepții tradiționaliste (hegemonia masculină) din societatea medievală⁷. Această dimensiune restrictivă era extinsă și asupra maseilor de rând. În acest caz analfabetismul era preponderent fie că vorbim de bărbați sau femei. Pentru a avea acces la educație unele dintre aceste femei apelau la monahism. Însă și acest refugiu al mănăstiri presupunea îndeplinirea câtorva condiții. Călugăria era o opțiune doar pentru cele care dispuneau de o zestre substanțială. Într-o astfel de comunitate femeile puteau

⁵Katharina Boll, *Alsô redete ein vrowe schoene – Untersuchungen zu Konstitution und Funktion der Frauenrede im Minnesang des 12. Jahrhunderts*, ed. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, p. 309; Sabine Geldsetzer, *Frauen auf Kreuzzügen, 1096–1291*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2003, p. 184–187; John H. Pryor, *Stephen of Blois: Sensitive New-Age Crusader or Victim of History?*, in *Journal of the Sydney University Arts Association* 20, 1998;

⁶Maria de France este considerată de istorici prima poetă medievală. Ea ocupă un loc aparte printre poezii anglo-normanzi, fiind o femeie superioară secolului în care trăiește și care se remarcă prin cultura sa. Pentru activitatea și rolul Mariei de France în epoca medievală a se vedea Voichița Sasu, *Littérature et civilisation françaises - Moyen Age*, Cluj-Napoca, Presa Universitară, 1997; Kinoshita, Sharon, Peggy McCracken, *Marie de France: A Critical Companion*. vol. 24 for Gallica Series, Edt. DS Brewer, Woodbridge, 2012;

⁷Carolyn Dinshaw, David Wallace, *The Cambridge companion to Medieval Women's writing*, Cambridge University Press, 2003, p. 161;

ajunge la o funcție importantă și să exercite o autoritate care nu li se permitea în afară. Cu toate acestea tot trebuiau să se supună unui cler masculin superior în rang⁸.

În aceste împrejurări este de la sine înțeles către cine se îndrepta în principiu mesajul cruciadei. Într-o soceitate arhaică, ca cea medievală, atitudinea maselor era ușor de controlat de către Biserica Apuseană.

Presiunea venea din interiorul caselor nobile, care după epoca carolingiană, încercaseră să coboare creștinătatea la nivelul inteligenței lor “*limitate*”, prin acapararea Papalității și prin numirea în funcțiile ierarhiei bisericești ale unor oameni ușor de manipulat. Numai că schisma dintre Biserici și apariția islamului în Europa a distrus acest vis. În acest context era inoportun pentru ca biserica să privilegieze o coaliție cu masele în defavoarea nobililor. Asta explică și faptul de ce în cronicile femeile din clasele de jos apar tangențial. Dar nu înseamnă că aceste femei nu au avut un rol important în societatea statelor medievale și cu atât mai mult în acțiunile militare din Orientul Apropiat.

Responsabilitatea militară a femeilor în cruciadă

Cruciada poate fi văzută ca unul din fenomenele cu cea mai amplă funcție distructivă, ce a transformat idealul religios într-unul homicid. Fiind un fenomen social deosebit de complex, o stare în care societatea medievală s-a angajat, într-o măsură sau alta, cu toți factorii vieții sociale, Campania cruciadei poate fi abordată din mai multe puncte de vedere și în modalități metodologice foarte diferite. Eficiența unei asemenea campanii militare a fost dată nu numai de acțiunea combatanților ci și de cea a necombatanților. Aparatul auxiliar din spatele frontului era compus din scutieri, fierari, croitori, brutari, constructori, spălătorese, asistente medicale, prostituate și așa mai departe. Astfel, suportul militar oferit de unele femei pe câmpul de luptă au format o parte din aceasta suită. Deși prezența femeilor pe câmpul de luptă este mai puțin vizibilă decât cea a bărbaților, există numeroase elogii cu privire la sprijinul oferit de femei în cruciadă. De cele mai multe ori istoriile medievale ne invită să valorizăm și să apreciem gesturile eroice ale bărbaților pe câmpul de luptă. Însă expunerea unor anumite intervenții a femeilor la acțiunile militare ale cruciadei ne duce într-un spațiu relativ nou. Relativitatea constă nu din faptul că subiectul despre acțiunea femeilor în cruciadă este investigată succinct începând cu jumătatea secolului al XX-lea, ci din omiterea unor mărturii valoroase oferite de cronicile vremii, ce s-au perpetuat de-a lungul acestor secole. Atât izvoarele

⁸ Allen Prudence, *The Concept of Woman*, Vol. I, in *The Aristotelian Revolution*, Eerdmans, 1997, p. 57;

latine cât și cele arabe nu se sfiesc să înregistreze aportul femeilor la cruciadă. Asistența medicală, spălarea hainelor, paza în taberele militare, furnizarea de materiale pentru luptă, procurarea de provizii sau de apă și uneori asistența spirituală sunt doar câteva din sarcinile femeilor participante la campaniile militare din Levant⁹. Procesul acesta de implicare a femeilor în acțiunile militare ale cruciadei poate servi ca reper în evaluarea profilului de cruciat. Descrierile contemporane făcute acestor momente de consacrare tind să pună accentul pe aportul semnificativ adus de aceste femei. Ne-am putea îndoi de aceste dovezi, dat fiind faptul că mărturiile sunt oferite aproape întotdeauna de clericii apuseni care încercau să manipuleze istoria în favoarea Bisericii Romei. Însă prezența lor în relatările cronicarilor arabi par să confirme importanța contribuțiilor aduse de femei. De pildă nobilul arab *Usāmah Ibn-Munqidh* își exprima, în cronica sa numită "*Cartea Contemplației*" admirația față de curajul și vitejia femeilor. Textul ticsit cu comentarii directe și amănunte incidentale cuprinde multe anecdote și povestiri despre implicarea femeilor în confruntările militare dintre creștini și musulmani. "...Dintre combatanți, o femeie din tabăra francilor a ieșit și cu un vas a ucis pe unul de-al nostru"¹⁰. Din relatările sale mai aflăm că nu numai în tabăra francilor existau printre combatanți femei, ci și în cea a musulmanilor. În mod deosebit l-a impresionat actul de vitejie al unei femei musulmane care în timpul unui atac, dus de regele franc Balduin I în ținutul *Shayzar*¹¹, a capturat și a ucis trei bărbați franci¹². Important de reținut că *Usāmah* a făcut aceste relatări la 60 de ani după ce a avut loc. În această privință istoricul Niall Christie este de părere ca ele au fost scrise nu cu scopul de a construi un tablou cât mai exact al celor întâmplate cu adevărat în prima cruciadă, ci cu rolul de a oferi o instruire morală a viitoarelor generații musulmane¹³.

Aceeași admirație față de comportamentul militar al femeilor o găsim și la cronicarul *Ibn al-Athir*. El relatează un eveniment petrecut în timpul luptelor duse pentru cucerirea orașului *Al Quds* (Ierusalim) din vremea cru-

⁹ Sabine Geldsetzer, *Frauen auf Kreuzzügen 1096-1291*, Darmstadt, 2003, p. 119;

¹⁰ *Usāmah Ibn-Munqidh, The Book of Contemplation*, trad. P.M. Cobb, Londra, 2008, p. 144;

¹¹ "Shaizar" sau Sajjar este denumirea arabică dată orașului situat la nord de Siria. În cronicile latine este găsit sub denumirea de Caezarea (Capadocia). Orașul reprezenta pentru cruciați un loc important în istoria creștinismului deoarece era legat de viața și activitatea Sfântului Vasile cel Mare. A se vedea: William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, trans. E.A. Babcock and A.C. Krey. Columbia University Press, 1943, p. 266-267;

¹² *Usāmah Ibn-Munqidh, An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades. Memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh (Kitāb Al-Iṣṭibār)*, trans. Philip K. Hitti, Columbia University Press, 2000, p. 154;

¹³ Pentru mai multe informații a se vedea analiza făcută de Niall Christie, "Just a Bunch of Dirty Stories? Women in the 'Memoirs' of Usāmah Ibn Munqidh", in *Eastward Bound: Travels and Travellers, 1050-1500*, ed. Rosamund Allen, Manchester University Press, 2004, p. 71-87.

ciadei I¹⁴. Aflăm astfel că printre prizonieri capturați de către musulmani, au existat și trei femei războinice îmbrăcate în haine de bărbați (armură). Curajul și spiritul de sacrificiu de care au dat dovadă aceste femei se pare că au contribuit în timp la consolidarea imaginii femeilor în gândirea medievală din Orient¹⁵. Am putea spune că rezultatul acestor admirații au avut un dublu efect. Pe de o parte a facilitat la dezvoltarea unui dialog între cele două tabere beligerante, iar pe de altă parte a ajutat, în anumite împrejurări, la consolidarea unor familii mixte. Celebră în acest caz este mariajul dintre *Al-Amir Shihab-al-Din Malik ibn-Salim*, califul cetății din *Qal'at Ja'bar* și o femeie creștină căzută prizonieră în tabăra musulmană. Fiul acestora *Salim ibn Malik ibn Badran ibn al-Muqallad ibn al-Musayyib* va fi moștenitorul cetății din *Qal'at Ja'bar* și al cetății *Qalṣat Ṣalab*- Alep din Orientul Apropiat¹⁶.

Surprinzătoare în acest sens, sunt și relatările clericilor latini, care deși au criticat participarea femeilor, n-au ezitat să comemoreze acțiunile unor femei pe câmpul de luptă. Albert de Aachen, de exemplu, în descrierea asediului Ierusalimului din 1099, explica modul în care femeile s-au adunat într-un singur loc și s-au angajat să confecționeze unele materiale menite protejeze turnurile și celalalte mașinării de luptă împotriva populațiilor indigene¹⁷. Și autorul anonim al cronicii *Gesta Francorum* are cuvinte de laudă față de femeile care au adus apă soldaților în toiul luptei de la 1 iulie 1097 din Dorylaeum¹⁸. Pentru Ambrosie, un martor ocular al acestei lupte, efortul femeilor de a aduce apă în timpul luptei și atitudinea de a se ruga pentru siguranța armatei sunt demne de admirat¹⁹. Poemul *Chanson d'Antioche* oferă de asemenea o aceeași scenă: "*Baronia era însetată, era foarte asuprită; Cavalerii din Tancred își doreau apă cu disperare. Aceștia erau serviți excelent de către cele care erau cu ei. Doamnele și fecioarele*

¹⁴ *Al Quds* - nume arab pentru Ierusalim. Vine de la verbul *qadusa* – a fi sfânt. Ierusalimul este relatat în cronicile arabe ca orașul sfânt, loc legat de numele profetului Mohamed. Pentru mai multe detalii a se vedea *Jerusalem: The Blessed Land, Bible, Qur'an & History* <http://faithforum.wordpress.com/?s=Jerusalem> (23.06.2013) și *Terminologies* <http://endeavour-peace.page.tl/Terminologies.htm> (23.06.2013);

¹⁵ Izz al-Dīn Ibn al-Athīr, *The Chronicle of Ibn-al Athīr for the Crusading Period from Al-Kāmil Fī'l-tārīkh. Part.I – The Years 491-541/1097-1146: The Coming of the Franks and the Muslim Response*, trads. Donald Sidney Richards, Ashgate Publishing Company, 2010, p. 21-25;

¹⁶ Pentru căsătoriile interetnice în societatea medievală din Orient a se vedea Usāmah Ibn-Munqidh, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades. Memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh*, p. 70, 158–61, 163–65; Ibn Shaddād, Muhammad ibn 'Alī, *al-A'laq al-khatīrah fī dhikr umarā' al-shām wa-al-jazīrah*, edited by S. al-Dahhan, Beirut, 1963, p. 333-340;

¹⁷ Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*, ed. and trans. Susan B. Edgington, Oxford, 2007, p. 408-409;

¹⁸ *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, ed. H. Hagenmeyer, Heidelberg, 1890, p. 200;

¹⁹ *The History of the Holy War: Ambroise's Estoire de la Guerre Sainte*, ed. and trans. Marianne Ailes and Malcolm Barber, vol. 2, Woodbridge, 2003, p. 150;

care erau în număr considerabil în armată. Pentru că acestea s-au pregătit, și-au aruncat hainele, Și au cărat apa până la cavalerii epuizați, În câni, castroane sau în potire de aur. Atunci când baronii au băut s-au revigorat”²⁰.

Analizând acțiunile militare din Evul Mediu, istoricul John France afirma că nu se poate discuta de succesul cruciadei I fără a include și prezența femeilor. Ele nu au fost numai victime, ci și o parte importantă a armatei cruciaților²¹.

Dacă ne referim la participarea femeilor aristocrate pe câmpul de luptă, situația se simplifică mult mai mult în ceea ce privește documentarea istorică. Izvoarele ne oferă în acest caz chiar și numele și rolul unora dintre participantele la cruciadă. *Florina de Burgundia* (1083–1097)²², *Ida de Austria* (1055–1101) văduva principelui *Margrave Leopold II al Austriei* (d. 1095)²³, *Hadvide de Chiny*²⁴ sau *Godehilde de Tosny* (1065–d. 1097)²⁵ sunt

²⁰ “*Li bornages ot soi, si est molt esgorés, Molt desiroit de l’aigue li chevaliers Tangrés. Mestier lor ont eü celes de lor regnés, Les dames, les puceles dont il i ot assés. Quar eles se rebracent, s’ont lor dras jus jetés, S’aportèrent de l’aigue les chevaliers membrés As pos, as escuieles et as vaisiaus dorés. Quant ot but li bornages, si est resvigorés*”. A se vedea: Susan Edgington, Sarah Lambert, “*Sont çou ore les fems que jo voi la venir?*” Women in the *Chanson d’Antioche*”, in *Gendering the Crusades*, Columbia University Press, 2002, p. 155;

²¹ John France, *Victory in the East: A Military History of the First Crusade*, Cambridge University Press, 1994, p. 367-73.

²² Fiica ducelui Odo I de Burgundia și al contesei Sibylle, *Florina de Burgundia* se numără printre acele femei nobile care au participat direct la cruciada I. Împreună cu soțul ei prințul danez *Svend* au fost uciși într-una din luptele purtate de cruciați în Asia Mică regiunea Capadociei. În cruciada din 1101 a participat și tatăl acesteia, Odo I care a murit tot pe câmpul de luptă în 1102. Pentru mai multe detalii a se vedea: William Bernard McCabe, *Florine, Princess of Burgundy - A Tale of the First Crusaders*, Baltimore - John Murphy, 1855;

²³ Născută în ținuturile Germaniei bavareze din *Cham*, după moartea soțului acesteia în prima cruciadă, *Ida de Austria* a luat parte la cruciada din 1101 conducând propria sa armată alături de *Thiemo de Salzburg* și de ducii *Welf IV* și *William IX din Bavaria*. În luna septembrie a aceluiași an, ea și armata ei a fost printre cele care au atacat la *Heraclea Cybistra* pe sultanul *Kilij Arslan I*. Cronicarul *Ekkehard de Aura* relatează că *Ida* a fost ucisă în luptă, însă mai sunt și alte legende care spun că ea ar fi supraviețuit, fiind prizonieră și făcând parte din haremul califului *Aq Sunqur al-Hajib de Alep*. Tot legenda spune că ea a fost mama a *Imad ad-Din Zengi* (c. 1085-14 September 1146) erou musulman, dar acest lucru este imposibil de verificat din motive cronologice. Cf. Karl Lechner, *Die Babenberger. Markgrafen und Herzoge von Österreich 976-1246*, Böhlau Verlag Wien-Köln-Weimar, 1992, p. 138 -209; *Ekkehard of Aura, Hierosolymita*, ed. Heinrich Hagenmeyer, Tübingen, 1877, p. 370; *Regine Pernoud, The Crusaders*, trans. Enid Grant, London: Oliver & Boyd, 1963, p. 87; *Steven Runciman, A History of the Crusades - The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100-1118*, Cambridge University Press 1952, p. 47;

²⁴ *Hadvide de Chiny* din ducatul Lorenei de jos. Împreună cu soțul ei ducele *Dodo of Cons-la-Grandville* vasalul lui *Godfroy de Bouillon* a participat la campania militară a cruciadei I. *Sabine Geldsetzer, Frauen auf Kreuzzügen*, p. 186;

²⁵ *Godehilde (Gotrana) de Tosny* este prima soție a regelui *Balduin I al Ierusalimului*. Alături de acesta și de fratele său *Godfroy de Bouillon* a luptat în cruciada I, iar în octombrie 1097 răpusă de o boală a murit undeva în regiunea *Marash* din *Armenia*. Cf. *Jonathan Riley-Smith, The First Crusade and the Idea of Crusading*, London- Continuum, 2003, p. 107;

doar câteva dintre cele care au avut o contribuție directă la cruciadă²⁶. Fără a avea intenția de a ignora sau de a considera neimportante faptele eroice a acestor participante ne rezumăm numai în a le aminti. Apariția unor importante studii istorice de o înaltă ținută științifică, apărute în ultimii ani, ilustrează foarte bine imaginea și rolul acestor nobile femei în confruntările directe cu musulmanii levantini. Astfel, în urmă cu două decenii, Ronald Finucane a examinat rolul militar al femeilor nobile din campaniile militare desfășurate în Orientul Apropiat²⁷. Austriacul Maureen Purcell a explorat măsura în care femeile au fost privite ca „*cruciații*” de către contemporanii lor²⁸. Marele istoric britanic Jonathan Riley-Smith, profesor la catedra de istorie a Universității din Cambridge și deținătorul a două distincții – Ordinul Militar al Cavalerilor de Malta și Ordinul Cavalerilor Sfântului Ioan, a închinat mai multe studii punând accent pe acțiunile și participarea femeilor aristocrate în cruciadă²⁹. De asemenea Christoph Maier, Natasha Hodgson sau Sabine Geldsetzer se numără printre cei care au îmbogățit literatura istorică în ceea ce privește contribuția și sprijinul femeilor oferit de pe frontul de acasă sau prin implicarea directă³⁰. Desigur că toate aceste studii istorice sunt susținute de relatările martorilor oculari sau a scrierilor contemporane care au comemorat „*actele de vitejie*” ale femeilor în cruciadă. Cronicari ca Wiliam de Tyr, Orderic de Vitalis, Guibert de Nogent, Foucher de Chartres sau Ana Comnena sunt cunoscuți pentru informațiile oferite cu privire la acțiunile militare ale femeilor aristocrate. Fără îndoielă că acest subiect este inepuizabil. O sumă de factori elementari au condiționat victoria cruciaților și mai apoi politica aplicată în regatul latin al Ierusalimului. Au existat de asemenea, foarte multe tensiuni atât în tabăra latină cât și în cea levantină. De aceea un rol important în medierea acestor crize poate fi revendicat de sprijinul venit din partea femeilor. S-ar putea

²⁶ Natasha Hodgson, *Nobility, Women and Historical Narratives of the Crusades and the Latin East*, in Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean, Vol. 17, Nr. 1, March 2005, p. 68-74; John H. Pryor, Stephen of Blois: Sensitive New-Age Crusader or Victim of History?, in Journal of the Sydney University Arts Association 20, 1998, p. 26-74;

²⁷ Ronald C. Finucane, *Soldiers of the Faith: Christians and Moslems at War*, Martin's Press, New York, 1983, p. 174-84;

²⁸ Maureen Purcell, *Women Crusaders: A Temporary Canonical Aberration?*, in Principalities, Powers and Estates: Studies in Medieval and Early Modern Government and Society, ed. L.O. Frappell, Adelaide University Union Press, 1979, p. 57-64;

²⁹ Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London-Continuum, 2003; *The First Crusaders, 1095-1131*, Cambridge University Press, 1997; "Family Traditions and Participation in the Second Crusade", in *The Second Crusade and the Cistercians*, ed. Michael Gervers, Martin's Press, New York, 1992, p. 101-08;

³⁰ Christoph T. Maier, *The Roles of Women in the Crusade Movement: A Survey*, Journal of Medieval History 30, 2004, p. 61-82; Natasha R. Hodgson, *Women, Crusading and the Holy Land in Historical Narrative*, Woodbridge, Boydell P. and Brewer, 2007; Sabine Geldsetzer, *Frauen auf Kreuzzügen*, Darmstadt, 2003;

spune că implicarea femeilor în viața publică inaugura un nou spațiu al politicilor și strategiilor aplicate de statele creștine în vederea controlului și supremației ținuturilor din Levant.

Misiunea femeii în contextul diplomației.

În viziunea epocii cruciadelor, Locurile Sfinte au reprezentat patrimoniul comun al creștinilor și era luat în considerare ca o moștenire ce trebuia protejată împotriva ocupanților. Ca urmare, Ierusalimul întrupa anumite elemente de *unitate* ce contracara orice tendință opusă, spre divergență și diversitate. Pluralitatea intereselor și nevoia de neocolit a armonizării lor au făcut posibilă coaliția dintre Biserică și clasa aristocrată a societății medievale. Echilibrul acestei coabitări s-a consolidat prin mijloace de *diplomație*.

Diplomația este și astăzi considerată o ramură aparte în sfera disciplinelor sociale deoarece cuprinde cunoștințe și metode prin care statele își desfășoară politica lor externă cu scopul de a-și promova și susține interesele proprii, în același timp cu obiectivul reglementării pașnice a diferitelor conflicte care se pot ivi în cadrul stabilirii relațiilor cu alte state³¹. Organizarea ei în adevăratul sens al cuvântului a apărut atunci când papalitatea a devenit o forță politică în Europa. Interesele Romei pontificale în statele creștine au fost susținute timpuriu de reprezentanți sau agenți. Ca domeniu legat de război, diplomația a reprezentat un actor principal pe scena politică a statelor cruciate. Printre cei acreditați în acest domeniu erau și nobilii. Activitatea lor, din această perioadă, a avut un rol deosebit de important în desfășurarea "*războiului din umbră*". Alianțele legate prin căsătoriile aranjate, negocierile și tratativele duse între familiile importante erau o parte din instrumentele principale ale diplomației evului mediu menite să ajute la salvagardarea intereselor superioare ale Bisericii Apusene. Dovadă că la baza succesului a multor negocieri, ce au avut loc în această perioadă a cruciadei, s-au aflat unele femei, au făcut ca unii istorici să afirme că circumstanța cea mai favorabilă în această demers al diplomației a aparținut femeilor nobile³². Notabile în acest sens sunt acțiunile unor femei ca Adela de Blois, Matilda de Bologna (1105-1152) căsătorită cu Stefan de Blois fiul contesei Adela³³, Morfia de Melitene (d.1126) soția Balduin al II-lea, regina Melisende a Ierusalimului (1105-11 septembrie 1161) sau sora acestuia Alice de Antiohia. Cel mai clar elogiu adus unei femei nobile pentru contribu-

³¹ S. Bernstein, P. Milza, *Istoria Europei*, vol III, trad. M. Timu, ediție îngrijită și comentarii de D. Barcan- Sterpu, Institutul European, Iași, 1998, p. 23;

³² A se vedea: Keren Caspi-Reisfeld, *Women warriors during the crusades 1095–1254*, in *Gendering the crusades*, eds. Susan B. Edgington and Sarah Lambert, Columbia University Press, 2002, p.96;

³³ John of Worcester, *The Chronicle of John of Worcester*, 3 vols., vol. III, ed. and trans. P. McGurk, Oxford: Clarendon, 1998, p. 302-303

ția sa la cruciada este dat de Istoria Bisericească a cronicarului Orderic de Vitalis. Pentru el faptele contesei Adela de Blois erau demne de urmat. O femeie "înțeleptă și curajoasă, ce și-a împărțit viața în două, între mariaj și datoria față de divinitate. Și-a folosit farmececele persuasive cu soțul ei, contele Ștefan (d. 1101), pentru a lua crucea și a lupta alături de ceilalți viteji. Ea l-a îndemnat să-și amintească de curajul și tinerețea sa, pentru a salva miile de creștini și să-i biruie pe păgâni".³⁴ Aceleași cuvinte de laudă le găsim și la cronicarul Guibert de Nogent. El considera că înțelepciunea contesei, generozitatea sau opulența ar fi putut afecta reputația de cavaler a contelui Ștefan³⁵. În ceea ce privește aceste două relatări, Shahar Shulamith este de părere că ele au reprezentat punctul de plecare al ideilor curtenesti, unde cavaleri își închinau faptele eroice femeilor iubite³⁶. Desigur că acțiunile contesei Adela de Blois nu se rezuma doar la relația cu soțul ei. Este cunoscută și pentru eforturile sale diplomatice de a concilia un conflict între Anselm, arhiepiscop de Canterbury, și regele Henric I în 1104, prin organizarea unei discuții *tête-à-tête*, încheiată cu o reconciliere între cele două părți³⁷. De asemenea contesa Adela a avut meritul pentru crearea unei alianțe anglo-normandă-Thibaudiană împotriva lui Ludovic al VI-lea la începutul anului 1110, după ce acesta amenințase autonomia teritoriilor conților Thibaudieni în Chartrain prin revocarea privilegiilor oferite castelului și revendicând anumite proprietăți eclesiastice³⁸.

În practică, absența femeilor din câmpul de luptă nu le excludea complet din autoritatea politică sau administrativă asociate cu drepturi nobile. Drepturile legale ale femeilor în ceea ce privește deținerea de proprietăți și funcții publice au fost limitate în comparație cu cele ale bărbaților. Însă cu toată această fragmentare a drepturilor, femeile s-au arătat capabile de a

³⁴ Orderic Vitalis, *The Ecclesiastical History*, ed. and trans. Marjorie Chibnall, volumes VI, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 325.

³⁵ Guibert of Nogent, *Dei Gesta Per Francos et Cinq Autres Textes*, ed. R.B.C. Huygens, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 1996, p. 132.

³⁶ Shulamith Shahar, *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, trans. Chaya Galai, London:- Methuen, 1983, p. 81;

³⁷ Kimberly A. LoPrete, *Adela of Blois: Familial Alliances and Female Lordship*, in *Aristocratic Women in Medieval France*, ed. Evergates Theodore, University of Pennsylvania, 1999, p. 33; Pentru principalele discuții de negociere a contesei Adela a se vedea: Eadmer, *History of Recent Events in England – Historia Novorum in Anglia*, trans. Geoffrey Bosanquet (London: Cresset, 1964), p. 175-76.

³⁸ Kimberly A. LoPrete, *Adela of Blois: Countess and Lord (c.1067-1137)*, Dublin, 2007, p. 324-35;

"Thibaudian" în acest caz se referă la conții de Champagne, unul dintre aceștia fiind fiul contesei Adela de Blois, Theobald al II-lea. Soțul contesei, Ștefan descindea din această familie. Pentru mai multe detalii a se vedea: Robert Fawtier, *The Capetian Kings of France: Monarchy and Nation, 987-1328*, trans. Lionel Butler and R.J. Adam, St. Martin's Press, New York, 1960), p. 21-22, 126- 27, 172;

manipula puterea politică și de a direcționa eforturile militare spre obiectivele propuse.

Și în regatul Latin al Ierusalimului asemenea atitudini au reprezentat, uneori o parte importantă a procesului diplomatic. Intervenția reginei Morfia de Melitene, în actul de negociere pentru eliberarea lui Balduin din captivitate, din anul 1124, a fost de asemenea percepută ca o adevărată dovadă de diplomatie³⁹. În aceste locuri deloc ostile pentru susținătorii papei, orice gest sau manifestare deplasată pune în pericol siguranța statului latin. Au fost nenumarate cazuri în care soțiile principilor latini au intervenit pentru restaurarea liniștii publice. Multe dintre actele lor de diplomatie sunt relatate de arhiepiscopul William de Tir în cronica sa⁴⁰. Dintre exemplele care pot fi date, menționăm doar numele reginei Melisende a Ierusalimului sau Alice de Antiohia. Lizibilitatea textului istoric cuprinde devotamentul reginei Melisende care pentru reputația guvernării regatului, îl aduce din Vest la conducere pe nobilul Manasses de Hierges în locul fiului său Balduin. Mentalitatea societății feudale respingea ideea ca la conducerea unui regat să fie o femeie, și pentru ca Balduin era prea tânăr a trebuit să apeleze la această modalitate. Tot în această zonă se caracterizează și efortul reginei Alice de Antiohia (Ierusalim) ce constă prin încercarea de a negocia cu liderul musulman Imad ad-Din Zengi (c. 1085-14 septembrie 1146)⁴¹ de a deține controlul orașului Antiohia. Chiar dacă negocierea s-a încheiat cu un eșec, acțiunea de intervenție a reginei Alice a fost apreciată de unii croniciari latini ca Orderic de Vitalis ca act de diplomatie⁴². În ceea ce privește această relatare, istoricii moderni sunt de altă părere. Thomas Asbridge pune la îndoială veridicitatea relatărilor din cronicile latine. Deoarece în relatările cronicarilor musulmani nu se regăsește o asemenea mențiune, cu privire la această negociere de pace, istoricul englez consideră că aceste mențiuni sunt printre cele pe care clericii apuseni le foloseau ca propagandă în a determina și alte femei nobile să participe la idealurile cruciadei. Cronicarii din mediul bisericesc erau renumiți pentru asemenea practici⁴³. Atitudinea aceasta de a „*personifica*” anumite acțiuni sau personaje din cruciadă, ca

³⁹ Orderic Vitalis, volumes VI, p. 114-115;

⁴⁰ William of Tyre, *Chronique*, in *Corpus Christianorum Continuatio Medievals*, ed. R.B.C. Huygens, vol. LXIII-LXIII A, Brepols, 1986, p. 707-715; Edbury, J. G. Rowe ed., *William of Tyre, Historian of the Latin East*, Cambridge, 1988, p. 55-68.

⁴¹ Relatări despre contactul liderului musulman Imad ad-Din Zengi cu lideri cruciați sunt oferite de cronica de la Damasc. A se vedea: *The Damascus Chronicle of the Crusades, Extracted and Translated from the Chronicle of Ibn al-Qalanisi*, H.A.R. Gibb, ed. Dover Publications, London, 2002;

⁴² Orderic Vitalis, volumes VI, p. 130;

⁴³ Thomas Asbridge, *Alice of Antioch. A Case Study of Female Power in the Twelfth Century*, in *The Experience of Crusading: 1. Western Approaches*, eds. Marcus Ball and Norman Housley, Cambridge University Press, 2003, p. 34-35.

mijloc de transmitere a unei “conștiințe plăcute”, a determinat la apariția unor monografii consacrate familiilor nobile cu tradiție în confruntările cruciadelor. Este cunoscut faptul că mulți dintre nobili plăteau cronicarii pentru punerea în istorie a unor informații legate de faptele eroice apropiatilor lor. Considerau că așa se poate păstra tradiția casei și valoarea aristocrată a familiei⁴⁴. Multe dintre aceste fapte eroice s-au transmis întâi pe cale orală. De aceea conținutul literaturii scrise nu reprezintă neapărat un indicator precis al adevărului.

Legătura strânsă dintre Biserică și femeile nobile se datora și faptului că educația acestora se desfășura într-un cadru mănăstiresc. Politica papală era mult mai ușor de înțeles din aceasta direcție și poate tocmai de aceea în acțiunile politice uneori s-a cerut susținerea femeilor. În acest context Georges Duby aprecia că această experiență a femeilor cu învățătura ecleziastică a fost mai precoce decât cea a bărbaților ce venea din aria seculară⁴⁵.

Trebuie spus că această relație a laicului cu religiozitatea nu s-a limitat doar în mediul monastic. Cruciadele, diversele mișcări evanghelice, al căror numitor comun era sărăcia voluntară, ereziile (cu o înrădăcinare deopotrivă laică și religioasă) și nu în ultimul rând, tendința de a conferi o aură de firesc și naturalețe unor conduite sociale – precum căsătoria – în mod tradițional devalorizate de pietatea monastică, sunt expresii cât se poate de caracteristice ale inflexiunilor dobândite prin această relație dintre mediul laic și cel bisericesc. Din punctul nostru de vedere, o asemenea alianță, ar putea fi interpretată ca expresia unui control *de facto*, pe care autoritatea Papală îl înțelegea să-l exercite discreționar asupra aristocrației. Ea apare ca un fenomen polimorf și uneori contradictoriu prin varietatea curentelor pe care le-a generat, afectând și integrând medii diverse, personalități diferite și strategii schimbătoare, înscrise între radicalismul cel mai intransigent și o predispoziție, nu mai puțin marcată, pentru concesii și compromis.

Având în vedere toate mijloacele prin care femeile ar fi putut contribui financiar, prin urmare, este rezonabil să presupunem că femeile din Europa de Vest au fost o sursă importantă de finanțe pentru campanii militare, în special pentru cruciade, deși măsura exactă în care această asistență a contribuit de fapt la succesul acestor campanii este greu de cuantificat.

Prin urmare, femeile din familiile nobile, au jucat un rol foarte important în procesul diplomatic, chiar dacă uneori acestea nu au fost cele care au finalizat tratatele. După cum am văzut, rolul lor a fost de multe ori unul

⁴⁴ Colin Morris, *Picturing the crusades: the uses of visual propaganda, c. 1095–1250*, in *The Crusades*, eds. John France and William G. Zajac, Ashgate, 1998, p. 192-197;

⁴⁵ Georges Duby, *The culture of the knightly class; audience and patronage*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, eds. Robert L. Benson and Giles Constable, Oxford University Press, 1982, p. 258;

de mijlocire sau de intervenție. Activitățile diplomatice din rândul femeilor nu s-au născut odată cu cruciada. Istoria oferă nenumarate exemple din antichitate până în perioada imperiului Bizantin. Chiar și Sfânta Scriptură face referire la asemenea acțiuni diplomatice. Cel mai concludent episod din Biblie, ceea ce politologii de astăzi l-ar considera un “*summit*”, este întâlnirea dintre Solomon și regina din Saba în care sunt descrise anumite manifestări protocolare și sunt detaliate subiecte de negociere (III Regi 10, 1- 29)⁴⁶.

Strategia alianțelor matrimoniale în contextul politic al statelor cruciate.

Sub aspect individual, campaniile din Orient au avut și un rol benefic pentru statutul femeii. Ele au creat premisele ipostazierii de sine stătătoare a ființei umane. Astfel, femeia (nobilă) a dobândit o libertate sporită de mișcare, în condițiile în care, datorită absenței bărbatului, ea a rămas pretutindeni să dirijeze din punct de vedere economic și administrativ familia. Plasarea femeii într-un context social favorabil era dată și de bogăția sau proprietățile moștenite. Amprenta intereselor financiare, a titlurilor nobiliare sau a proprietăților a creat între nobili o deosebită mobilizare socială. Titlurile nobiliare puteau fi atât oferite cât și înapoiate prin instituția căsătoriei.

Alianța prin căsătorie a permis unor nobili să dezvolte un sistem de schimb interfamilial bazat pe reciprocitate. Era aproape singurul mod de a pătrunde într-o rețea durabilă de obligații și loialități, care presupunea nu numai angajamente, dar și profituri materiale sau simbolice.

În acest context, „*piața matrimonială*” devenea una din locurile cele mai privilegiate, unde se negocia, se transmitea sau se realizau diverse tipuri de „moșteniri”⁴⁷; era și o cauză pentru care căsătoria angaja totalitatea persoanei, implicând toate atuurile în jocul concret al cererii și ofertei. Așadar căsătoria era o afacere condusă între familii pentru motive politice sau economice. Printre atribuțiile care îi reveneau femeii în urma căsătoriei, așa cum am mai amintit mai sus, erau și cele de ordin administrativ, iar în cazuri excepționale, cum a fost cea a cruciadei, femeile puteau fi puse responsabile pentru apărarea castelelor în care trăiau, în special atunci când soții lor erau absenți sau decedați.

Prin natura funcțiilor administrative deținute, de multe ori femeile nobile trebuiau să se împartă între administrarea averii și susținerea financiară a armatei cruciadelor. Pentru gestionarea acestor activități era nevoie de diplomație.

⁴⁶ *Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 372 -373;

⁴⁷ A. Desrosières, *Marché matrimoniale et structure des classes sociales*, în *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 20-21, 1978, p. 97.

Aceste forme strategice, prin utilizarea căsătoriilor aranjate, nu au rămas necunoscute în istorie. Paginile cronicilor sau a istoricilor medievali laudă sau critică acțiunea unor astfel de comportamente sociale. O interpretare, favorabilă acestor conjuncturi, o oferă Georges Duby. În opinia sa căsătoria a avut, de asemenea, potențialul de a oferi femeilor responsabilități militare semnificative. În acest mod se poate aprecia rolul femeilor în acțiunea militară a cruciadei⁴⁸.

Strategia alianțelor familiale făcute de regele Balduin I (1100-1118) în cadrul celor trei căsătorii, a făcut cel mai controversat mariaj în rândul contemporanilor levantini.

Regele franc Balduin I și-a dat seama că securitatea regatului Latin se baza pe oferirea unei stabilități financiare. Căsătoria cu o femeie dintr-o familie nobilă îi putea asigura această stabilitate, deoarece zestrea adusă de aceasta era folosită pentru acoperirea costurilor necesare campaniilor militare. După căsătoria cu Godehilde de Tosny, care murise în prima cruciadă (octombrie 1097), în perspectiva unei zestre consistente a decis să se recăsătorească cu Arda de Antiohia, o nobilă armeană. Deoarece zestre promisă s-a lăsat mult așteptată, Balduin a obligat-o pe regina Arda să se călugarească. Încălcând canoanele și drepturile legale ale căsătoriei, din acele vremuri, a abuzat de avantajele oferite de alianța prin căsătorie și a luat-o pe Adelaida (mama văduvă a tânărului conte al Siciliei, Ruger al II-lea) ca a treia soție. După ce a beneficiat de zestrea substanțială, a readus-o pe Arda în aceeași calitate de soție pe care o avusese mai înainte, iar pe Adelaida a repudiat-o înapoi în Vest⁴⁹. Starea lui de bigamie nu a rămas necondamnată de Biserică, cu toate că lipsa de reacție a Patriarhului latin din Ierusalim, Arnulf Malecorne de Chocques (1 august 1099-1118) cât și relația sa apropiată cu regele Balduin I, i-au făcut pe unii istorici să creadă că a autorizat această de-a treia căsătorie⁵⁰. Maniera defectuoasă a regelui Balduin a avut și susținători, în persoana cronicarului Guibert de Nogent. El a încercat să justifice starea de bigamie a lui Balduin ca un gest rezonabil, afirmând că la baza acestui comportament a stat reputația Ardei ca și integritate sexuală ce fusese compromisă în timpul captivității

⁴⁸ Georges Duby, *Medieval Marriage: Two Models from Twelfth-Century France*, trans. Elborg Forster, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 2;

⁴⁹ Genealogia, Oxford, 2000, p. 37;

⁵⁰ Opoziția față de starea de bigamie a regelui Balduin I era reprezentată de către Patriarhul ortodox Simeon al II-lea al Ierusalimului (1084-1106). Se pare că această atitudine i-a adus exilul în insula Cipru. A se vedea: David Spear, "The School of Caen Revisited", in *The Haskins Society Journal: Studies in Medieval History*, edit. Robert B. Patterson, Volume 4, Woodbridge, Suffolk; Rochester, New York, Boydell Press, 1992, p. 55-56; Alan V. Murray, *The Crusader Kingdom of Jerusalem: A Dynastic History 1099-1125*, p. 40; Édouard Frère, *Manuel du bibliographie normand*, Volume I, Rouen, A. Le Brument, 1858, p. 32.

ții⁵¹. Veridicitatea acestei relatări este suspectabilă de subiectivism din mai multe puncte de vedere. Faptul că cel mai apropiat cronicar al lui Balduin, Fulcher de Chartres nu menționează nimic în cronica sa despre reputația Ardei sau despre motivul trimiterii ei Mănăstirea Sf. Ana din Ierusalim, ar putea însemna că motivul era unul legat de situația financiară⁵². În sprijinul acestei ipoteze, ceva mai critic, vine cronicarul William de Tyre. Fără a intra în detalii asupra propriei opinii consideră că Baldwin se face vinovat de păcatul bigamiei⁵³.

Modul de abordare a cronicarului Guibert de Noget, asupra unor probleme legate de moralitate, în contextul de față bigamia sau adulterul, este surprinzător nepartinică. Dacă ținem cont de mediul din care venea, respectiv unul monastic, de judecata arătată femeilor prostituate și de atitudinea “neprietenosă” a bisericii asupra celor care săvârșeau adulterul este greu să ne explicăm atitudinea sa, care este străină de idealul religios al cruciadei. Credem că antipatia sa față de creștinii răsăriteni a contribuit decisiv atitudinii sale față de Arda.

Oficial, condamnarea și restricționarea acestor practici, în care se oglindea o lume puternic segregată, a avut loc în cadrul sinodului de la Nablus din 1120⁵⁴. O serie de decizii legislative încercau să impună un anumit tip de civilizație în regatul latin. Printre altele, pachetul legislativ cuprindea atât statutul femeii musulmane în societatea creștină cât și cel al femeii creștine în societatea musulmană. Multe dintre aceste norme erau importate din Occident și adaptate la modele levantine. Căsătoriile interetnice erau relativ acceptate. Interpretările izvoarelor latine arată că dacă unirile între franci, greci, creștini răsăriteni și armeni erau permise, căsătoria creștinilor cu musulmanii sau evrei erau aspru pedepsite. Bărbatul urma să fie castrat, iar femeia care își dădea încuviințarea pentru asemenea act urma să i se taie nasul. Același pachet legislativ interzicea femeilor musulmane să poarte haine după “*moda francă*” sau să facă parte din aparatul administrativ⁵⁵.

⁵¹ Guibert of Nogent, *Dei Gesta Per Francos et Cinq Autres Textes*, in *Corpus Christianorum Continuatio edievalis*, ed. R.B.C. Huygens, Brepols, 1996, p. 164;

⁵² M. E. McGinty, in *The First Crusade: the Chronicle of Fulcher of Chartres and other source materials*, ed. Edward Peters, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998, p. 84;

⁵³ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, ed. and trans. E.A. Babcock and A.C. Krey, in *Records of Civilisation* 35, vol. I–II, Columbia University Press, New York, 1976, p. 461.

⁵⁴ Benjamin Z. Kedar, “On the origins of the earliest laws of Frankish Jerusalem: the canons of the Council of Nablus, 1120”, in *The Crusades – Critical Concepts in Historical Studies*, edit. Andrew Jostischky, vol. IV, Routledge – London, 2008, p. 128-129;

⁵⁵ Benjamin Z. Kedar, “Latin and Oriental. Christians in the Frankish Levant 1099-1291”, in *The Crusades – Critical Concepts in Historical Studies*, edit. Andrew Jostischky, vol. IV, Routledge – London, 2008, p. 158-159; Jonathan Ray, “The Jew in the Text: What Christian Charters Tell Us About Medieval Jewish Society”, in *Medieval Encounters*, vol.16, Brill, 2010, p. 243-245;

Cu toate acestea, considerăm că hotărârile sinodului de la Nablus nu au alterat contextul social sau cultural al statelor cruciate. Ele au reprezentat doar un set de măsuri ce erau menite să corecteze anumite probleme de conduită ce afectau interacțiunea devoțională. În ciuda acestor coplexități evidente statele cruciate nu erau societăți închise, izolate sau niște regimuri coloniale opresive, intolerante, ce impuneau unele separări de tip apartheid față de populația băștinașă⁵⁶. Exista o oază de toleranță în care creștinii, musulmanii și evreii trăiau laolaltă în pace. Dovada unei fuziuni transculturale și a unei coexistențe pașnice în statele cruciate ne sunt oferite în mare parte de relatările contemporanilor arabi. Tiparele vieții din aceste state ale Orientului Apropiat, oferite de scrierile arabe întăresc în acest fel opinia noastră. Astfel mărturiile despre căsătoriile mixte dintre creștini și musulmani sunt rezultatul unui efort deliberat de asimilare. În secolul al XII-lea *Usāmah Ibn-Munqidh* consemna despre căsătoria dintre un creștin franc cu numele de Raoul cu o tânără musulmană. În urma căsătoriei aflăm că tânărul franc, care era sculptor de marmură, s-a convertit la religia islamică și a avut doi fii. După șapte ani căsnicia celor doi s-a destrămat. Femeia arabă a rămas cu cei doi copii în Ierusalim, iar sculptorul de marmură a fugit cu toată averea în ținuturile de lângă orașul Apamea (sau în arabă Afamia) unde s-a recăsătorit cu o altă femei creștină⁵⁷. O altă mărturie vine de la un pelerin musulman din Peninsula Iberică, *Ibn Jubayr*, care după cruciada I a călătorit în ținuturile regatului latin al Ierusalimului, vizitând și orașele Acra și Tyrul. Jurnalul său de călătorie cuprinde mai multe informații cu privire la conviețuirea musulmanilor cu populația latină. Printre lucrurile pozitive din societatea levantină *Ibn Jubayr* relatează și un eveniment al unei căsătorii interetnice, văzut ca ”...un spectacol lumesce ademenitor ce merită a fi amintit [...]. Mireasa îmbrăcată elegant, după tradiția francă, cu o rochie ce avea o trenă din mătase aurie. Pe cap purta o diademă de aur acoperită cu un voal la fel de aurit. Ce mândră și frumoasă era această femeie cu rochia și cu ornamentele sale[...]. Să ne ferească Dumnezeu de seducțiile unei asemenea ispite”⁵⁸. Aflăm de asemenea că la eveniment au participat mulți dintre aristocrații musulmani și creștini. Relatările celor doi contemporani musulmani sunt menite în principal să sublinieze fraterni-

⁵⁶ Joshua Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*, London, 1972, p. 46; Joshua Prawer, ”The Roods of Medieval Colonialism”, in V.P. Goss, *The Meeting of two Worlds: Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*, Kalamazoo, 1986, p. 23-38;

⁵⁷ *Usāmah Ibn-Munqidh, An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades. Memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh (Kitāb Al-Iṣṭibār)*, p. 163;

⁵⁸ *Ibn Jubayr, The Travels of Ibn Jubayr*, trad. R. J. C. Broadhurst, London, 1952, p. 330; *Ibn Jubayr, Muhammad ibn Ahmad, Tadhkirat al-akhbār ‘an ittifāqāt al-asfār, 1182-1185*, edited by H. Nassar, Cairo, 1952, p. 320.

zările interculturale și rolul femeii în societatea levantină. Îmbrăcămintea, dieta, bucătării, servitorii sau arhitectura caselor era o dovadă în plus că mulți dintre coloniștii franci adoptaseră viața de acolo⁵⁹.

Identificarea în izvoarele medievale a unor nume ca *Şanjîl*, *Faranjîlzah*, *al Rainah* sau *Sabkhat Bardawîl*, ce desemnau familii din ținuturile Levantului, au făcut subiectul unor ample discuții istorice. Multă vreme s-a crezut că aceste nume au aparținut unor familii mixte, întemeiate odată cu colonizarea creștinilor în Orient. Astfel unii istorici au sugerat că ele fac dovada unor căsătorii, legitimate în vremuri de criză, ce au servit la consolidarea alianțelor politice. Utilizarea unor nume arabe putea fi o formă de diplomatie care asigura liniștea în regiunile cruciate⁶⁰. O contribuție deosebită în acest caz o aduce istoricul de origine libaneză Philip Khuri Hitti, în lucrarea sa, *Lebanon in History from the Earliest Times to the Present*⁶¹. Acesta consideră că după anihilarea puterii cruciaților în Siria, fără îndoială unele familii creștine s-au așezat acolo și au fost asimilate în totalitate. Numele acestor familii au totuși origini europene. Rădăcinile lor vin fie din limba franceză fie din limbi europene. Așa este și exemplul numelui de *Şanjîl* care provine de la *Saint Gilles* sau a numelui *Sabkhat Bardawîl* care își are originea în cea a familiilor conților francezi *Baldwin*. Așadar nu poate fi vorba de o utilizare a numelor arabe în contextul diplomatiei și nici de identificarea unor familii interetnice⁶².

Concluzii

Evoluția cercetărilor istorice cu privire la complexitatea desfășurării evenimentelor din Evul Mediu a cunoscut adânci controverse. Încercarea de a reforma percepțiile ideologice a unor istorici despre aportul important adus de femei în cruciadă a fost sortit de multe ori eșecului. Deficitul relațiilor istorice despre acțiunile femeilor în cruciadă și promovarea unor stereotipuri a reprezentat un pas important în remodelarea unor mentalități colective menite să contureze anumite arhetipuri. Gândirea stereotipă, convențională, direcționată spre relevarea unor profiluri eroice erau menite, în acest fel, să justifice anumite acțiuni militare. Altfel spus, stereotipurile erau un mod de a surprinde gândirea simbolică, bazată pe repre-

⁵⁹ Ibin Jubayr, p. 140;

⁶⁰ Steven Runciman, *The Families of Outremer: The Feudal Nobility of the Crusader Kingdom of Jerusalem, 1099-1291*, University of London Press, 1960, p. 20; E. G. Rey, *Les Colonies Franques de Syrie au XII è et XIII è siècles*, Paris, 1883, p.183;

⁶¹ Philip Khuri Hitti, *Lebanon in History from the Earliest Times to the Present*, 2nd. ed., New-York London, 1962;

⁶² Philip Khuri Hitti, *Lebanon in History from the Earliest Times to the Present*, 2nd. ed., New – York London, 1962, p. 319; Philip K. Hitti, *Istoria arabilor*, traducere, note și index: Irina Vainovski-Mihai, Ed. All, București, 2008, p. 340;

zentări colective, care activa, de fapt, constructele mitice inerente oricărei individualități. Paradisul pierdut, întruchipat în imaginea Ierusalimului și visul depozitării de sub dominația musulmană, redarea libertății creștine erau principalele aspirații ale contemporanilor latini. Extraordinarul prestigiu al Orientului în psihologia colectivă era întreținut de semnificația simbolică a Palestinei ca “Țară Sfântă”, loc de confluență a tuturor religiilor, leagăn al credinței și civilizației. În concepția unora cele mai importante resurse, folosite în atingerea acestui obiectiv au fost reprezentate prin manipularea și punerea în valoare a competențelor militare deținute de bărbați. Alții au sugerat că propaganda pontificală a folosit un limbaj alcătuit dintr-un set de atribute asociate de asemenea numai barbaților⁶³. Astfel de afirmații pretențioase se bazează pe simplificare și exagerare. Această retorică ar fi limitat disponibilitatea spiritual și ar fi îngreunat actul de colonizare. Cu siguranță, cruciada a fost o acțiune militară, însă prezența femeilor într-un număr semnificativ scoate în evidență “imponderabilitatea” elementului istoric, cât și logica ideologică a evenimentelor relatate. Contribuțiile și sprijinul femeilor în campaniile militare din Orientul Apropiat sunt o dovadă clară că femeile nu au fost numai victime sau observatoare, ci o parte activă a acestor conflicte. Curajul și diplomația de care au dat dovadă femeile participante la cruciadă au demitizat anumite prejudecăți ce au alcătuit stereotipul femeii medievale. Astfel concluzionăm prin a spune că femeile au avut un rol important în cruciadă și că faptele lor nu au fost puse în valoare. Asemenea observații critice, față de ignorarea femeilor din acțiunile cruciadelor, surprinzător sunt găsite și la istoricii arabi de astăzi. Un exemplu în acest sens vine din partea lui *Ma'en Mohammad Omoush*, profesor la Universitatea Al-Hussein Bin Talal din Amman – Jordania, care aprecia că “dacă s-ar evalua comportamentul clericilor latini ce au participat la cruciadă ai fi dispus să crezi că inamicii creștinilor apuseni erau nu numai musulmani, ci și femeile care îi însoțeau”⁶⁴.

⁶³ I. Singh, Jean Stilwell Peccei, *Language, Society and Power*, London: Routledge, 2004, p. 49; Travis Bruce, *The politics of violence and trade: Denia and Pisa in the leventh century*, in *Journal of Medieval History*, vol. 32, Brill, 2006, p. 129;

⁶⁴ Ma'en Omoush, *The Interaction between the Crusaders and Muslims in the East: Myth and Reality*, in *Jordan Journal for History and Archaeology*, Vol. 5, Nr.2, 2011, p. 156-57;

TAINELE – MODALITĂȚI DE DĂRUIRE A LUI HRISTOS CREDINCIOȘILOR

VALER BEL

Zusammenfassung. Die Sakramentale-Hingabeweisen Christi an den Gläubigen.

In diesem Artikel werden den Begriff, die kreatürlichen, christologischen und ekklesiologischen Grundlagen der Sakramenten erklärt und dargestellt. Es wird die persönliche Hingabe Christi, der sich den Gläubigen in den Hauptmomenten ihren Lebens hingibt, betont. In jedem Sakrament der Kirche vollzieht sich auf verschiedenen Weise, dasselbe Heilsgeheimnis, gemäß den Bedürfnissen des Lebens der Empfänger in seiner geschichtlichen geistlichen Wirklichkeit. Die persönliche Hingabe Christi erwartet aber die antwortende Hingabe der Gläubigen.

1. Noțiunea de taină

Noțiunea de Taină are, în teologie, o dublă semnificație, cu strânsă legătură între cele două: una este aceea care se acoperă cu termenul de «mister», ceea ce este necunoscut sau necuprins cu mintea. În acest sens, toate actele Revelației lui Dumnezeu sunt «taine», care ne descoperă doar parțial pe Dumnezeu în lucrarea lui mântuitoare, atât cât Dumnezeu consideră necesar pentru mântuirea noastră. Iconomia mântuirii în Hristos este numită, în acest sens, «*taina dreptei credințe*», (1Tim. 3,16), «*taina voii Sale*», (Ef. 1,9) sau «*Taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută*», (*Troparul Născătoarei de Dumnezeu*, glas 4). Tot în acest sens, vorbim de taina lui Dumnezeu și a lucrării Lui, taina omului și taina creației și incapacitatea noastră de a le cunoaște și a le înțelege.

În cel de-al doilea înțeles, care se întemeiază în primul, *Taina* este comunicarea sau împărtășirea harului mântuitor, prilejuită de preot, în cadrul unei rânduieli liturgice în care sunt incluse și realități materiale. În acest înțeles, *Tainele*, în număr de șapte, sunt modalități de trecere a vieții lui Hristos, Cel răstignit și înviat, în viața credincioșilor, în momentele fun-

damentale ale vieții lor, pentru a-i ridica și susține pe calea Împărăției lui Dumnezeu. În fiecare dintre Tainele Bisericii, aceeași taină unică a mântuirii în Hristos devine realitate și este aplicată unui moment concret al existenței umane; aceeași prezență mântuitoare a lui Hristos este împărtășită prin Duhul Sfânt în toate Tainele Bisericii, în funcție însă de necesitățile din momentele principale ale vieții primitorilor. În acest sens, Tainele sunt eminamente creștine, ele sunt lucrarea eficace a harului, care ni se împărtășește prin umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, ca anticipare a Împărăției Sale eshatologice, printr-un rit de sfințire săvârșit de slujitorii Bisericii în și prin puterea Duhului Sfânt.

2. Baza creațională a Tainelor

Taină este prezența și lucrarea lui Dumnezeu în creație și unirea Lui cu aceasta, unire care începe prin actul creației, creația fiind chemată să se desăvârșească prin mișcarea ei spre starea în care «*Dumnezeu va fi totul întru toate*» (1 Cor. 15,28).

Creația are, de la început, un sens eshatologic, ea este menită să fie ridicată într-o stare nouă de existență, transfigurată de Duhul lui Hristos; ea este chemată la o stare ultimă de transfigurare, dincolo de istorie, stare care constituie obiectul rugăciunii și nădejzii creștine: «*vină împărăția Ta*» (Mt. 6,10).

O poziție centrală în cadrul acestei mișcări și uniri o are omul, chipul nemuritor al lui Dumnezeu, în care culminează întreaga creație. Omul este chipul lui Dumnezeu și mediul principal de realizare a destinației eshatologice a creației, întrucât în el culminează și este sintetizată creația; în el este unit spiritul cu materia. Omul este, prin aceasta, capul conștient al țesăturii raționale și unitare a lumii create, pe care o depășește prin aspirație și gândire, participând la Dumnezeu însuși și fiind deschis spre El. Prin om, se accentuează, în mod special, lucrarea lui Dumnezeu în creație și unirea Lui cu acesta, în vederea spiritualizării și transfigurării ei în perspectivă eshatologică. În baza creației, Dumnezeu lucrează prin cosmos și omul, de asemenea, lucrează prin cosmos, unindu-și lucrarea sa cu lucrarea lui Dumnezeu. Posibilitatea acestei lucrări este dată de structura rațională a creației, care a fost adusă la existență prin Cuvântul sau Logosul lui Dumnezeu. În structura rațională a creației, pe de o parte, și posibilitatea lucrării lui Dumnezeu și a omului prin creație, pe de altă parte, este dată și baza creațională sau «naturală» a Tainelor, adică faptul că lucrarea sau harul lui Dumnezeu se comunică prin om și prin elementele creației¹.

¹, Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 9-10.

3. Baza hristologică și eclesiologică a Tainelor

Omul, care a devenit, prin excelență, mediul lucrării lui Dumnezeu în creație asupra materiei și a celorlalți oameni, este Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu este, mai întâi, revelarea comuniunii autentice dintre Creator și creatură. Dumnezeu nu săvârșește mântuirea, desăvârșirea și îndumnezeirea omului și a creației numai prin Logosul Său, prezent în creație de la început, ci prin Cel care și-a asumat «trupul păcatului». Prin Întrupare, Logosul lui Dumnezeu este prezent în lume și în istorie într-un mod cu totul nou. În Iisus Hristos se realizează, astfel, o nouă Taină a unei uniri și mai strânse între Creator și creatură.

Este taina iubirii kenotice a lui Dumnezeu, Taina lui Hristos sau Taina mântuirii în Persoană, în care are loc unirea maximă a lui Dumnezeu și a omului².

Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca, prin firea umană personalizată în El, să se unească mai strâns cu toate persoanele umane și cu toată creația, cu care omul este legat prin firea lui. În același timp, întruparea Fiului a restaurat și a amplificat toate potențele omului, de mijlocitor între Dumnezeu și creație, făcându-l pe om cel mai adecvat mediu al puterii unificatoare a Logosului în creație, al Cărui chip este omul. Însușirile Sale divine, străbătute de iubire jertfelnică, își găsesc, în virtuțile omului și în capacitatea acestuia de iubire și dăruire față de Dumnezeu și de semenii, forma cea mai eficientă pentru comuniunea oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă. Prin faptul că s-a făcut El însuși ipostasul naturii umane, cu deschiderea lui dumnezeiască spre toată realitatea creată și cu capacitatea Lui supremă de comuniune umană, a făcut din umanitatea asumată mijlocul de unire și mediul de îndumnezeire a tuturor oamenilor și a creației³. Prin asumarea firii omenești, marcată istoric și alterată de păcat, prin lucrarea în istorie a Fiului întrupat, prin ascultarea, până la moartea pe cruce, (Filip. 2,7-11), prin învierea și înălțarea lui Hristos s-a împlinit opera de mântuire universală și Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos a fost trimis în lume, fiind, de atunci, prezent în ea, cum n-a mai fost înainte. Prin pogorârea Duhului Sfânt, se naște în lume o realitate nouă, o comunitate umană, care are ca fundament și ca purtător al ei pe Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, prin Care se comunică lumii viața și iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu. Pogorârea Duhului Sfânt marchează actul trecerii de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos, în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane, prin care

². Valer Bel, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană. Studiu interconfesional- ecumenic*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003, p. 170.

³D. Stăniloae, *op. cit.*, pp. 12-13.

se naște Biserica. Coborârea Duhului Sfânt este cea care aduce la existență Biserica, punând începutul sălășluirii lui Hristos, cu trupul Său îndumnezeit, în oameni. Biserica este noua realitate, care intră în lume ca extindere a lucrării mântuitoare a lui Hristos, prin Duhul Sfânt în oameni⁴.

„Biserica este, astfel, a treia Taină, în care Dumnezeu-Cuvântul restabilește și ridică, la o treaptă mai accentuată, unirea Sa cu lumea, înființată prin actul creației, dar slăbită prin păcatul omului”⁵.

Taina Bisericii este strâns legată de Taina lui Hristos, ea este extensiunea Tainei lui Hristos. Hristos este Capul real sau ipostasul fundamental al Bisericii, pe care o constituie și o susține, imprimând continuu viața lui în oameni sau în membrii ei, ca să-i înalțe la comuniunea de viață și iubire veșnică a Sfintei Treimi.

Prin Întruparea, Jertfa și Învierea lui Hristos, s-a produs ceva radical nou în starea și în istoria omenirii, s-a schimbat însăși condiția ontologică a existenței noastre. Prin Jertfa și Învierea Sa, Iisus Hristos ne-a introdus nu numai într-un nou mod de viață, ci și într-un nou domeniu al existenței, acela al Împărăției lui Dumnezeu, căci, în Hristos Cel înviat, viața lui Dumnezeu intră în viața omenirii, prefăcând starea ei veche într-o stare nouă și pregătindu-i starea viitoare. Cu Învierea și Înălțarea lui Hristos și Pogorârea Duhului Sfânt, viața omenirii este orientată spre Împărăție, care, într-o formă anticipată, este, deja, în mijlocul nostru, aici și acum, ca Împărăție a Duhului Sfânt⁶.

4. Sfintele Taine – modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor și a credincioșilor lui Dumnezeu

Mântuirea universală și cea personală sunt însă inseparabile, așa cum inseparabile sunt persoana și lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos. Iisus Hristos nu este numai Răscumpărătorul, care ne-a împăcat cu Dumnezeu, prin rezolvarea juridică, exterioară, a diferendului dintre Dumnezeu și oameni, Hristos Domnul S-a revelat ca fiind „*Calea, Adevărul și Viața*” (In. 14,6). El este calea și scopul vieții omului. De aceea, mântuirea personală se înfăptuiește prin convertirea istoriei personale a creștinului în istoria vieții lui Hristos. Aceasta are loc prin unirea sau comuniunea lui Hristos Cel răstignit și înviat cu oamenii, care cred în El, pentru ca și ei să poată muri păcatului și învia împreună cu El. Hristos ne mântuiește, personal, pe fiecare, întrucât ne atrage în jertfa și învierea Lui, adică în dăruirea Sa lui Dumnezeu și

⁴ *Ibidem*, vol. 2, pp. 195-196, 207.

⁵ *Ibidem*, vol. 3, p. 13.

⁶ Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 92-93.

oamenilor, pentru a ne împărtăși de viața și iubirea lui Dumnezeu, în comuniune deplină cu El.

Modalitățile principale prin care se înfăptuiește dăruirea lui Hristos oamenilor și a credincioșilor lui Dumnezeu în Iisus Hristos sunt Sfintele Taine. În Sfintele Taine, Hristos se dăruiește nouă, credincioșilor, și ne comunică, prin Duhul Sfânt, harul mântuitor, care inițiază, menține și desăvârșește viața omului în Hristos. În Sfintele Taine se evidențiază, prin aceasta, faptul că mântuirea este, în primul rând, un dar gratuit al lui Dumnezeu: „*Căci în har sunteți mântuiți, prin credință, și aceasta nu este de la voi: este darul lui Dumnezeu*” (Ef. 2,8).

Sfintele Taine se întemeiază în evenimentele istorice care formează istoria mântuirii și în activitatea mântuitoare a lui Iisus Hristos, de aceea, ele sunt instituite de El, ca modalități de dăruire a Sa oamenilor sau a harului Său mântuitor credincioșilor. Biserica săvârșește Tainele pentru că Iisus Hristos, însuși, le-a săvârșit și le-a instituit, ca modalități de dăruire a Sa credincioșilor. Ele corespund cu etapele vieții lui Hristos (mântuirea universală) și ale vieții în Hristos (mântuirea personală). Există o dorință a omului de transcendere continuă. Această dorință se exprimă mai ales în momentele principale ale vieții. Harul lui Hristos în Sfintele Taine efectuează această transcendere, îl ridică pe om pe calea cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu.

Biserica dăruiește, în Taine, jertfa și învierea istorică a lui Hristos, în mod sacramental și liturgic, de unde rezultă și unitatea organică dintre ele. Aceeași taină unică a mântuirii în Hristos devine realitate și este aplicată unui moment important al vieții credincioșilor. Părintele Dumitru Stăniloae scrie în acest sens: „Tainele stau într-o legătură cu jertfa lui Hristos. În toate Tainele, primim puterea de a ne jertfi, din starea de jertfă a lui Hristos. Nu din amintirea jertfei Lui de pe Golgota, căci, în acest caz, puterea și-ar da-o omul și, deci, Tainele n-ar mai fi Taine, ci dintr-o stare actuală de jertfă a Lui, care este o prelungire a predării Sale, ca om, Tatălui, predare pe care, aflându-Se El în trup, capabil să moară, a dus-o până la capăt, acceptând moartea sângeroasă; dar după moartea trupească o menține ca predare spirituală totală a umanității Sale Tatălui, pentru a fi umplută, desăvârșită, de dumnezeire, care o ține ridicată la starea de înviere, înălțare și pnevmatizare”⁷.

Astfel, „toate Tainele au nu numai un caracter de Taină, ci și de jertfă, căci, în toate, Hristos se dă pentru noi și ne dă împreună cu Sine Tatălui, dar ni Se dă și nouă”⁸ pentru a ne introduce și susține în comuniunea cu Dumnezeu – Sfânta Treime.

⁷D. Stăniloae, *op. cit.*, vol. 3, p. 105.

⁸*Ibidem*.

5. În Taine Hristos Se dăruiește credincioșilor în realitatea lor concretă psiho-fizică

Baza Tainelor este întruparea Cuvântului și faptele Lui mântuitoare, adică faptul că El S-a făcut om, a asumat și menține, pentru totdeauna, în Ipostasul Său firea omenească, nu numai sufletul, ci și trupul omenesc, și a ridicat-o, prin actele Sale mântuitoare, la starea de îndumnezeire. Aceasta ne arată că El a venit să mântuiască omul întreg, trup și suflet, și să-l ridice la starea de îndumnezeire la care se află El ca om, „*la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos*”, (Ef. 4,13). Lucrarea harului, deși tainică, îmbrățișează întreaga ființă a omului și o transformă, o desăvârșește.

Chipul lui Dumnezeu din om nu se mărginește numai la suflet, ci se extinde și asupra trupului. Între suflet și trup există o reciprocitate. Tot ce atinge simțurile trupului se imprimă în suflet și toate senzațiile trupului poartă în ele marca simțirii specifice a sufletului, fiindcă trupul dispune de o raționalitate interioară, prin care devine permeabil pentru lucrarea Duhului. De aceea, în raționalitatea obiectivă și în sensibilitatea trupului lui Hristos, s-a imprimat nu numai marca rațiunii și sensibilității subiective a sufletului omenesc curat al lui Hristos, ci și marca spirituală, de supremă lumină, putere și sfințenie a Dumnezeirii. Această putere nevăzută a Dumnezeirii lui Hristos se comunică, prin lucrarea Tainelor omului, în realitatea lui concretă, sufletului și trupului, fiindcă firea umană a lui Hristos, pnevmatizată și îndumnezeită, a rămas fire umană și are menirea să transfigureze omul în totalitatea ființei lui. Haina luminoasă adusă de Hristos este nu numai a sufletului ci și a trupului. De aceea, spiritualitatea creștină ortodoxă nu se rezumă numai la idei și sentimente, nu se adresează numai sufletului și conștiinței umane, ci coboară în subconștiința omului, unde se zămislESC patimile, ca să purifice și să sfințească omul întreg.

Sfintele Taine constituie mijlocul prin care Hristos lucrează în ființa umană, prin firea Sa omenească îndumnezeită, pentru a purifica și desăvârși omul în totalitatea ființei lui. Pe plan ontologic, Tainele respectă, confirmă și transformă umanul, după chipul lui Hristos. În fiecare Taină există un aspect divin și unul uman. Cu toată slăbiciunea lui, umanul primește harul și este transformat de acesta.

Hristos Cel înviat și înălțat Se face prezent în Taine, în și prin Duhul Sfânt. De aceea, toate Tainele au o epicleză, deoarece actul sacramental se realizează prin lucrarea Duhului Sfânt, care se comunică prin actul liturgic, săvârșit de preot, și, prin realitatea materială, acestea devenind vehicule ale energiilor necreate.

„De aceea – spune Părintele Dumitru Stăniloae – Taina se săvârșește la întâlnirea a două subiecte umane, deschise, prin credință, Duhului Sfânt

lucrător, în ambianța Bisericii, întâlnire care se prelungește și în atingerea trupeză, directă, între ele, sau prin mijlocirea unei materii. Nu materia, și nici cuvintele rostite sau gesturile săvârșite, luate în ele însele, constituie Taina, ci ea se constituie în întâlnirea în credință a celor două persoane, în ambianța Bisericii, plină de Duhul Sfânt, și în atingerea trupeză între cele două persoane, odată cu mărturisirea, prin cuvinte, a acestei credințe a lor: a uneia care săvârșește Taina și a alteia care o primește”⁹.

6. Hristos, Săvârșitorul nevăzut al Tainelor și rolul sacramental al preotului

Săvârșitorul nevăzut și adevărat al Tainelor este Hristos, Care își continuă lucrarea Sa mântuitoare în Biserică prin Duhul Sfânt. De aceea preoția, instituită prin Taina hirotoniei, de către episcop, în succesiune apostolică, reprezintă condiția indispensabilă pentru săvârșirea Tainelor. Episcopul sau preotul săvârșitor este chipul și cel care ocazională lucrarea lui Hristos, arătându-se, prin aceasta, că harul mântuitor, primit în Taine, vine de la Hristos, ca un dar gratuit al Său. Săvârșitorul Tainei participă la preoția lui Hristos, în Biserică, adică lucrează în numele Lui, după ritualul stabilit de Biserică. De aceea, el trebuie să afirme clar că Taina este lucrarea și darul gratuit al lui Dumnezeu și că se află în continuitate cu Biserica apostolică, prin credință și preoție.

Baza ecclesiologică a Tainelor constă în rolul sacramental pe care preoția slujitoare îl are în raport cu Hristos și credincioșii. Preotul este organul văzut, prin care Hristos cel din Biserică lucrează în chip nevăzut, în Taine, sau acordă harul celor ce Îl primesc prin acestea. Devenind nevăzut prin Înălțarea Sa la cer, Hristos Se folosește, pentru lucrarea Sa, asupra celor ce vor să se unească cu El și să crească în El, intrând și dezvoltându-se, spiritual, în Biserică, și de un organ personal văzut. Trăirea acestei intrări în comuniune cu Hristos este prilejuită credinciosului, în mod necesar, de o altă persoană, care are o împuternicire permanentă de la Hristos și de la Biserică, pentru ca să mijlocească comuniunea cu El, să susțină și să promoveze comuniunea credincioșilor cu Hristos și între ei.

Această misiune obiectivă, pe care o are, de la Hristos și de la Biserică, nu poate constitui o prezumție subiectivă. Numai Biserica, ca trup al lui Hristos, poate să dea o astfel de garanție obiectivă și, numai prin ea, Hristos poate împuternici pe cineva, în mod obiectiv, cu această calitate de organ vizibil de săvârșire a Tainelor. Taina Hirotoniei transmite unei persoane calitatea de episcop sau de preot săvârșitor al Tainelor, dar cei ce hirotonesc invocă, în Taina Hirotoniei, pe Duhul Sfânt, în numele Bisericii, însoțiți

⁹. *Ibidem*, vol. 3, p. 8.

fiind de comunitatea Bisericii. Preotul sau episcopul nu pot săvârși Sfânta Liturghie fără prezența poporului în Biserică, fiindcă Tainele sunt modalități de dialog între Hristos și Biserică. Astfel, episcopul sau preotul înfățișează credincioșilor împuternicirea lui Hristos și a Bisericii, în calitate de reprezentant al lor.

Taina este mijloc de relație personală între Hristos și Biserică, prin preot, garantul văzut al acestei relații. În mărturisirea lui de credință, primitorul Sfintei Euharistii se adresează direct lui Hristos, iar preotul, care îl împărtășește pe credincios, constată acest fapt, pronunțându-i numele: „Se împărtășește robul lui Dumnezeu (N)...”, fără să se interpună între el și Hristos. Tot astfel se întâmplă în Taina Botezului și în Taina Cununiei, (Se botează... sau Se cunună...), unde preotul constată nu înfăptuirea unui fenomen impersonal, ci lucrarea directă a lui Hristos, prin Tainele unirii depline a credinciosului cu El și cu Biserica (Botezul, Mirungerea, Euharistia), prin Tainele reîntăririi celor bolnavi trupește și sufletește (Pocăința, Maslul), sau prin Tainele care acordă primitorilor harul slujirii lui Hristos (Hirotonia), sau harul legat de viața maritală (Cununia). Credinciosul are, în relația cu preotul, atât un „tu” vizibil, omenesc, ca intermediar central al comuniunii cu cei care cred în Hristos, cât și un „tu” care îi prilejuiește trăirea relației cu Hristos. Preotul îl îndeamnă, prin cuvinte și gesturi, să moară cu Hristos, față de omul cel vechi și să învieze cu El, ca om nou, spre săvârșirea faptelor bune. Gesturile sacramentale ale preotului, săvârșite în numele Bisericii și cu autoritatea lui Hristos, lucrător în ea, împlinesc, în mod real, o lucrare intenționată, pentru că însuși Hristos o împlinește văzut și real prin aceste gesturi. Datoria preotului este aceea de a face pe Hristos cu atât mai transparent prin viața lui proprie cu cât răspunderea lui față de Hristos îl face să se predea mai mult în această misiune, smerindu-se pe sine. Cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2,20) sau:

„Fiți următori mie, după cum eu sunt următor lui Hristos” sunt determinante pentru viața și misiunea preotului. Preotul este chemat la cât mai multă vrednicie personală, ca să prilejuiască trăirea relației credincioșilor cu Hristos, prin Sfintele Taine¹⁰.

7. Hristos Dăruitorul așteaptă răspunsul dăruirii primitorilor

Primitorii Tainelor trebuie să se deschidă, prin credință, și să primească harul mântuitor al lui Hristos și, apoi, să-I răspundă cu laudă și mulțumire

¹⁰ Dumitru Popescu, *Isus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, pp.305-306.

pntru darul de care s-au împărtășit, făcând lucrător harul prin împlinirea cuvântului Său.

Marcu Ascetul spunea în acest sens: „Mărturisim, cu adevărat, că Sfântul Botez este desăvârșit și, în el, este ascuns harul lui Hristos, care așteaptă ascultarea noastră și împlinirea poruncilor, a căror putere am primit-o, prin har.”¹¹ Prin Botez, se sălășluiește, în adâncul omului, Duhul Sfânt, harul lui, sau Iisus Hristos însuși, fiind șters, cu totul, păcatul. Dar, harul rămâne numai ca o putere (δύναμις) spre faptele bune, faptele, însăși, având să le săvârșească omul. Și, pe măsură ce le săvârșește, se face descoperită prezența harului din el. „Deci, tu, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea, pentru care ai luat putere, și te împodobește pentru arătarea Celui Ce locuiește în tine! Mărturisim că puterea împlinirii poruncilor am primit-o și de legăturile morții ne-am slobozit. Deci, suntem datori cu lucrarea. Și, dacă nu împlinim poruncile lui Dumnezeu, harul dat nouă nu se va descoperi.”¹²

¹¹ Marcu Ascetul, *Filocalia*, vol. I, trad. de Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 224.

¹² *Ibidem*, p. 225.

BISERICA – POPORUL LUI DUMNEZEU^{1*}

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

Abstract: Church – the People of God.

The Church is God's people, the people of believers and Church's members belong to this people. Ethnic principle then was elected Israel is now replaced with the principle of belonging to the Church.

The entire human race, descending from the unique pair: Adam and Eve forms an unity of origin, being and destiny - salvation in Christ, through the Holy Spirit, in Church. In the Church, in every believer inhabit simultaneously, Christ and the Spirit. Only here we can fully realize the intentionality to communion.

Church is not an association of the faithful or club of friends, but a community with hierarchical structure. Church is neither constituted only by clergy, nor Christian people, but in both of these elements.

In the Church, Christ addresses not to an ideal people, in an ideal society and completely static, but rather of people living in a particular historical moment, with specific features, the evolution of the different. The Church is God manifest in time. Church is founded by God, but it is for people, so we can not just talk about its divine aspect, apart from the anthropological one.

Dintre expresiile biblice cu mare valoare eclesiologică: *Trup al lui Hristos, templu al Duhului Sfânt, popor al lui Dumnezeu*, ne vom opri, în studiul de față, asupra celei din urmă, subliniind însă și complementaritatea lor.

Biserica nu a luat ființă dintr-o idee omenească, ci ea s-a născut din cuvântul și opera lui Iisus Hristos (Mt 16, 18). Biserica este pentru credin-

^{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 cunoaștere”.

cioși, pentru oameni, pentru lume, „e, de asemenea și răspunsul uman la darul divin, de acceptarea și apropierea lui de către om și umanitate”², dar ea nu-și are rădăcinile în nevoile și puterile oamenilor. În cateheza apostolică Biserica este definită, între altele, ca *Zidire a lui Dumnezeu* (1 Cor 3,9); o „zidire” alcătuită din totalitatea celor credincioși ca „pietre vii” (I Pet 2,5) ale aceleiași structuri sacramentale. Prin faptul că Și-a asumat firea omească în integralitatea ei, Hristos Însuși intră în alcătuirea acestei „zidiri”. El intră însă ca „piatra cea din capul unghiului” (cf. Ps 117,22; Is 28,16; Mt 21,42; Fapte 4,10-12; Efes 2,20-22; I Pet 2,4) sau „piatra de boltă” ce susține întregul edificiu. Și mai limpede spus, El intră ca piatră de boltă inseparabilă de comunitatea umană a Bisericii și, în același timp, făcându-i transparent și totodată deschizându-i Bisericii cerul infinității dumnezeiești³.

Biserica este extensiunea lui Hristos în social (Efes 1,23), “Hristos este în voi” (Gal 1,27). Conceptul de Biserică stă în cea mai strânsă legătură cu lucrarea mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu Întrupat, iar credința în Biserică nu este altceva decât corolarul credinței în Hristos ca Dumnezeu adevărat și om adevărat. Ființarea în Hristos nu este o realitate individuală, cei ce cred în Hristos nu sunt izolați, ci toți laolaltă constituie un întreg : Trupul Său eclesial (Biserica). ”Toți cei ce cred, primesc pe Cuvântul ca Ipostas fundamental, prin trupul Său extins în noi. Prin aceasta se sădește și în ei sfințirea și începutul învierii, aflate în trupul lui Hristos, sfințire și început de înviere care sunt dezvoltate prin colaborarea lor cu Hristos”⁴.

Biserica este moștenitoarea făgăduințelor făcute poporului ales al lui Dumnezeu, Israel, “Voi care odinioară nu erați popor, iar acum sunteți *poporul lui Dumnezeu*; voi care odinioară n-aveați parte de milă, iar acum sunteți miluiți” (I Pet 2, 10), ”Biserica preia demnitatea de popor ales, constituit de Dumnezeu. Cu toate acestea, Biserica este mai mult decât un popor în sens social, fiind alcătuită din toate popoarele, invitate la comuniune în Dumnezeu, prin Hristos”⁵. Separația dintre evrei și celelalte popoare a fost depășită în Biserică. “Iudeo-creștinii fac parte din poporul lui Dumnezeu, doar datorită harului; neevreii au fost altoiți în poporul lui Dumnezeu prin har, iar iudeii ostili Evangheliei pot fi altoiți oricând în Israelul lui Dumnezeu, dacă nu persistă în respingerea harului. În aceste condiții înțelegem că în gândirea Apostolului Pavel nu a existat niciodată ideea înlocuirii Israelului etnic de

² Pr. Alexander Schmemmann – *Biserică, lume, misiune*, trad. Maria Vințeler, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 305.

³ Pr. Ioan Bizău – *Experiența liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2012, p. 187.

⁴ Preot. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, ed. a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 129.

⁵ Alexandru Buzalic – *Ekklesia. Din problematica eclesilogiei contemporane*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2005, p. 166.

către Biserică. De fapt Biserica este numele dat poporului lui Dumnezeu din era prezentă a istoriei mântuirii, după cum Israel a fost numele dat acestui popor în vechea eră”⁶ (Rom 11,1-32).

Biserica este poporul lui Dumnezeu (λαος του Θεου), poporul credincioșilor (genus fidelium) și toți credincioșii sau membrii Bisericii aparțin acestui popor care este „preoție sfântă... seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit lui Dumnezeu” (I Pet 2,5; 9). Principiul etnic după care a fost ales poporul lui Israel este înlocuit acum cu principiul apartenenței la Biserică⁷, în care este depășit orice obstacol, principiu sau barieră, deoarece „nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una (εις - unul) sunteți în Hristos” (Gal 3, 28). Israelul, poporul pe care l-a ales Dumnezeu, nu este altceva decât umbra noului Israel⁸, în care sunt contopite prezentul și viitorul.

Biserica, izvorâtă din întruparea Mântuitorului, este deschisă tuturor oamenilor prin Hristos și prin Duhul Sfânt. “Biserica este așezată în mediul unei mișcări continue dintre Dumnezeu și om, păstrând o sensibilă armonie între structura sa ontologică și cea existențială”.⁹

Biserica ”nu poate fi înțeleasă ca un club de prieteni sau o asociație pentru petrecerea timpului liber în interiorul cărora se regăsesc persoane având înclinații comune sau interese apropiate. Chemarea lui Dumnezeu se adresează tuturor acelor care se găsesc în acel spațiu. Biserica este publică prin natura sa. Încă de la început ea a refuzat să se situeze în planul întrunirilor de cult private sau al unor grupuri de drept privat”.¹⁰ Ea “nu se naște printr-o hotărâre autonomă, nu e produsul voinței umane, ci creația Sfântului Duh”.¹¹ Dacă persoanele umane sunt recapitulate în persoana lui Iisus Hristos, prin energia harului ce ne-o transmite Hristos din Sine, mântuirea nu se poate obține în izolare. Mântuirea se realizează numai în Biserică, în organismul celor adunați în Hristos. Biserica este în acest înțeles “câmpul de acțiune al energiei harului ce țâșnește din Hristos, adică al Duhului Sfânt care sălășluiește deplin în umanitatea lui Hristos cea înviată

⁶ Ciprian-Flavius Terinte – *Viața Bisericii conform metaforelor pauline*, Societatea Biblică din România, 2010, p. 216-217.

⁷ Nikolai Afanasiev – *Biserica Duhului Sfânt, 1*, trad de Elena Derevici, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008, p. 31, și Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy – *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 256-259.

⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁹ Prot. Dr. Dorel Pogan – *Biserica și mântuirea credincioșilor. Constituția teandrică a Bisericii*, Arad, 1998, p. 11. “Biserica este așezată în mediul unei mișcări continue dintre Dumnezeu și om, păstrând o sensibilă armonie între structura sa ontologică și cea existențială”.

¹⁰ Joseph Ratzinger – *Biserica. Chemare spre comunitate*, trad de pr. Petru-Ioan Puiu, pr. conf. univ. dr. Ioan Mitrofan, Ed. Aridia, Blaj, 2005, p. 53.

¹¹ *Ibidem*, p. 26.

și din ea ni se comunică nouă”¹². Creștinii nu sunt chemați pur și simplu să accepte o justificare judiciară, ci să se schimbe, să se dezvolte, să crească, să se maturizeze, să fie transformați și transfigurați.

Biserica este o comunitate cu structură ierarhică. Încă din epoca Sfinților Apostoli există o distincție clară între cei care păstoreau și cei care erau păstoriți. Astfel Apostolii hirotonească diaconi (Fapte 6,6), preoți în cetăți (Fapte 14,23) și de asemenea episcopi: Sf. Apostol Pavel îl hirotonește pe Timotei în Efes (I Tim 4,14) și pe Tit în Creta. Apostolii și preoții se adună la Ierusalim pentru a lua hotărâri importante împotriva eresurilor în anii 49-50 (Fapte 15,4-5). Pleroma Bisericii o dețin toți membrii Bisericii în comuniunea credinței și a Tainelor împreună cu episcopatul de succesiune apostolică, aceasta din urmă fiind semnul și garantul unității vizibile a Bisericii în întreaga ei lucrare. Învățătura de credință a Bisericii nu se naște doar dintr-un raport vertical al insului cu Dumnezeu, ci își găsește expresia și în multiplele relații orizontale din cadrul social al Bisericii. Tocmai de aceea comunitatea bisericească nu primește pasivă formularea credinței nici din vârful ierarhiei și nici de la ierarhia înseși, ci contribuie în întregime la înțelegerea și găsire a expresiilor celor mai potrivite. Episcopii în sinod sunt conștienți că de fapt ei sunt martorii credinței din Bisericile pe care le păstoresc. ”Sinodul episcopilor este numai expresia acestei sobornicități a Bisericii universale. Sinodul este deci un organ natural pentru respirația acestui trup...Sinoadele sunt Biserica întreagă, adică toate Bisericile răspândite pe pământ, adunate pentru a simți împreună și a delibera împreună”¹³.

Biserica nu-i constituită nici numai din cler, nici numai din popor credincios, ci din amândouă aceste elemente. Ierarhia bisericească nu există pentru sine, n-are un scop în sine, ci este instrument în cadrul economiei, mântuirii, ca mijlocitoare pentru câștigarea mântuirii. Fără credincioși, clerul n-are rațiunea existenței; după cum fără cler, credincioșii nu constituie Biserica. Clerul și credincioșii se condiționează reciproc, participând împreună la viața bisericească, cu îndatoriri și drepturi, colaboratori, și unii și alții ai lui Dumnezeu în lucrarea de mântuire.¹⁴ ”Înainte de Hristos Împăratul, singurul Păstor, Învățător și Prooroc, toți membrii Bisericii sunt membri ai Poporului lui Dumnezeu, ai turmei lui Dumnezeu. Toți sunt... unși și, deci sfințiți pentru preoția împărătească, profetică a lui Hristos și a Bisericii sale. Tot poporul (*laos*) lui Dumnezeu este împreună-slujitor al Euharistiei, răspunzând Episcopului la finalul epiclezei: *Amin!* Acest *Amin*

¹² Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună – *Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. II, ed. a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 154.

¹³ M. D. Cherm – „*Viața sinodală a Bisericii și sociologia creștină*” în *Esprit*, nr. 301/1961, p. 688-689.

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran – „*Însemnătatea elementului mirean în Biserică și participarea lui la exercitarea puterii bisericesc*” în vol. *Scrieri alese*. Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 501.

are o însemnătate eclesiologică globală și “extra-liturgică”. El exprimă funcția proprie poporului, care este aceea de a spune în Duhul Sfânt “da”, adică de a primi, prin darul discernământului și al judecății, învățătura, doctrina, propovăduirea credinței și de a accepta, în libertatea creatoare a fiilor lui Dumnezeu, exercitarea puterii pastorale, a autorității și a învățăturii”¹⁵.

Împreună-mădularele cu clerul - ale trupului tainic al Domnului sunt și credincioși, fiecare având darul său de la Dumnezeu și posibilitatea de a-l fructifica spre folosul său și al celorlalte mădulare. Credincioșii sunt păstrători ai harului sfințitor al Bisericii, apoi apărători ai acestui har și de folositori ai lui în lucrarea mântuitoare a Bisericii, tot împreună cu clerul. Mergând învățați toate neamurile...(Mt 28,19-20)...., adresat Sfinților Apostoli, este adresat într-o anumită măsură și tuturor membrilor Bisericii. Creștinii sunt „sarea pământului” și „lumina lumii”; sunt „preoția împărătească”, aceea care participă la preoția lui Hristos și slijește mântuirii lumii.¹⁶ În spațiul Bisericii laicul nu este un destinatar pasiv, o singularitate marginală, ci constituie o celulă care are importanță vitală pentru trupul bisericesc...fiecare credincios nu constituie o simplă unitate aritmetică dintr-o totalitate de oameni, ci este purtător și participant al unei plinătăți care depășește orice măsură umană și fiecare experiență omenească¹⁷.

Întreg neamul omenesc, descinzând din unica pereche Adam și Eva formează o unitate de origine și ființă, dar și de destin – mântuirea în Hristos, prin Duhul Sfânt, în Biserică. Noi suntem chemați să dobândim sfințenia, să fim sfinți prin participare la sfințenia lui Hristos, care se lucrează în Biserică, prin Sfintele Taine săvârșite cu puterea Duhului Sfânt de către preoții Bisericii. Credincioșii sunt sfinți în chip virtual încă din momentul Botezului, dar ei trebuie să crească în această sfințenie și să o exprime în fapte.

Încă de la creație Dumnezeu a rânduit ca oamenii să alcătuiască o societate: “nu este bine să fie omul singur ...” (Fac 2,18). “Un Dumnezeu și Tatăl tuturor” (Efes 4,6) “a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc” (Fapte 17,26).

Această comuniune, voită de Dumnezeu, a fost însă destrămantă de păcatul strămoșesc, astfel Adam cel dintâi devine strămoșul unei omeniri depărtate de Dumnezeu și învrăjbită întreolaltă. A fost nevoie de o nouă creație pentru ca lumea divizată și învrăjbită să fie adunată laolaltă, reconstituindu-și unitatea și fiind reîntoarsă către Dumnezeu ca centru existențial al ei: “căci precum prin neascultarea unui om (Adam) s-au făcut păcă-

¹⁵ Pr. prof. dr. Boris Bobrinskoi – *Taina Bisericii...*, p. 258.

¹⁶ Prof. Dr. Georgios I. Mantzaridis – *Morala creștină*, trad. de Diac. Drd. Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 259.

¹⁷ Constantine Skouteris - *Perspective ortodoxe*, trad. de asist. univ. dr. Ion Marian Croitoru, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 74, 86.

toși cei mulți, tot așa prin ascultarea unuia (Adam cel nou - Hristos) se vor face drepti cei mulți” (Rom 5, 19). Expresia reală și tainică a acestui act de nouă creație pe care Dumnezeu îl inaugurează în persoana lui Hristos, este Biserica – Trupul Său.

În organismul divino-uman al Bisericii orice credincios constituie o celulă vie constitutivă a organismului, el trăiește prin puterea divino-umană de viață făcătoare a lui Iisus Hristos. Pentru că a fi cineva membru al Bisericii înseamnă ca el să se încorporeze în Dumnezeu-om Hristos, să devină co-corporal cu El (Efes 3,6), un mădular organic al trupului Lui (Efes 5,30; I Cor 12,13), într-un cuvânt, să se divino-umanizeze în toată realitatea persoanei lui omenești. Și, dacă va câștiga aceasta, înseamnă că omul a ajuns la unitatea divino-umană a vieții și are simțământul viu și nemuritor că s-a mutat din moarte la viață (In 5,24; 3,36; 11,25-26). Simte continuu, cu toată ființa lui, că, în calitate de organism divino-uman, Biserica este Dumnezeu-om prelungit peste veacuri. Ca Persoană divino-umană, Hristos este irepetabil, dar ca putere și viață divino-umană se repetă continuu în fiecare creștin, pentru că fiecare creștin este un mădular organic al Trupului Său divino-uman, Biserica.¹⁸

În calitatea de mădular al Trupului lui Hristos (cf. I Cor 6,15; 12,27), fiecare creștin devine templu al lui Dumnezeu, așa cum trupul său este templu al Sfântului Duh (cf. I Cor 6, 19; Rom 8,11). Desigur, cele două afirmații apostolice exprimă un adevăr de credință fundamental: de vreme ce Trupul înviat al lui Hristos, întru Care locuiește Dumnezeirea (cf. Col 2,9), este Templul desăvârșit al Celui Preaînalt, creștinii, ca unii care sunt mădule ale acestui Trup tainic, constituie – în El și împreună cu El –, același Templu spiritual. Fapt pentru care, toți sunt chemați să contribuie, în credință și în iubire, la creșterea sau desăvârșirea lui: „Siliți-vă să păziți unitatea Duhului, întru legătura păcii. Este un Trup și un Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre. Este un Domn, o credință, un Botez, Un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și întru toți. Iar fiecăruia i s-a dat harul după măsura darului lui Hristos... Și El a dat pe unii apostoli, pe alții prooroci, pe alții evangheliști, pe alții păstori și învățători, spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea Trupului lui Hristos, până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos... Din El, tot Trupul bine alcătuit și bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădule, și se zidește întru dragoste” (Efes 4,3-16)¹⁹.

¹⁸ Arhim. Iustin Popovici – *Omul și Dumnezeu-om, abisurile și culmile filosofiei*, trad. de Ioan Ică și Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 129.

¹⁹ Pr. Ioan Bizău – *Experiența liturgică...*, p. 175-176.

Dumnezeu nu vrea individualism de monade, ci „solidaritatea istorică, căci astfel istoria nu ar avea nici un rost. Ea ar fi complet devalorizată.”²⁰ Viața spirituală este una ce privește interioritatea persoanei umane, dar nu este exclusiv subiectivă și individualistă. Ea este o sinteză intimă între eul nostru și Iisus Hristos prin Duhul Sfânt, în Biserică. În acest mediu sfânt al Bisericii, plin de energii divine necreate „harul Duhului Sfânt este trezitorul și amplificatorul puterilor naturii”²¹, prin care umanul se deschide ca o floare înspre Dumnezeu, pentru a se împărtăși de razele iubirii sale îndumnezeitoare. „A fi în Biserică înseamnă, înainte de toate, a participa în mod real, concret, existențial la viața nouă în Hristos Cel înviat...Biserica este adunarea organică a tuturor credincioșilor intrați sau pecetluiți în viața lui Dumnezeu prin Botez și prin celelalte Taine, trăindu-și credința, adunându-se în jurul Sfintei Euharistii și asumându-și astfel planul lui Dumnezeu până la venirea Lui”²².

Fiindcă „suntem mădulare unii altora” (Rom 12,5), faptele, acțiunile noastre pot contribui și la mântuirea altor persoane, nu numai la a noastră, așa cum păcatele unei persoane afectează și pricinuesc stricăciuni întregului Trup al lui Hristos, al cărui mădulare suntem, adică întregii Biserici, între-gii comunități creștine. Așadar omul, creat după modelul Sfintei Treimi, se află într-o relație de interdependență reciprocă cu semenii săi, faptele sale având consecințe nu numai asupra propriei persoane, ci și asupra celorlalți. El este chemat să ajungă la comuniunea deplină cu aceștia, pentru că sub chipul lor se află ascuns Hristos, după cum El Însuși ne-a mărturisit: „Căci flămând am fost și nu Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și nu Mi-ați dat să beau; străin am fost și nu M-ați primit; gol, și nu M-ați îmbrăcat; bolnav și în temniță și nu M-ați cercetat” (Mt 25,42-43). Însă comuniunea adevărată se dezvoltă prin depășirea egoismului, iubirea aproapelui și atenția îndreptată spre ceilalți oameni, fără de care nu se poate atinge țelul principal al vieții omului: mântuirea.²³

Omul poate ajunge la îndumnezeire numai în comuniune. În comuniune cu Persoanele divine, dar și în comuniune cu semenii. Iar mediul particular de manifestare al comuniunii cu Persoanele divine este Sfânta Biserică. Fiecare credincios este însoțit de unanimitatea Bisericii. Nici unul nu e singur, ci se află în aceasta unanimitate. E o unanimitate perfectă de persoane, în care se păstrează neanulată fiecare persoană, primind putere

²⁰ Dumitru Stăniloae – *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 44.

²¹ *Ibidem*, p. 188.

²² Andre Scrima – *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii*. *Jurnal de Conciliu*, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 44-46.

²³ Ieromonah Mihail Stanciu – *Sensul creației Actualitatea cosmologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Așezământul Studentesc Sfântul Apostol Andrei, Slobozia, 2000, p. 22.

din corpul întreg și contribuind cu specificul ei la bogăția și la viața corpului întreg.

Identitatea de credință este nota comuniunii dintre mădulele Trupului tainic al Domnului care este Biserica. Credința este comunitară: “credința noastră comună, a voastră și a mea” (Rom 1,12). Biserica este o simfonie pluripersonală, are totul, plenitudinea este prezentă în fiecare mădular. Credința într-o conștiință comună a Bisericii se întemeiază pe faptul că uniți fiind cu Hristos, credincioșii sunt uniți și întreolaltă. Referindu-se la această unitate în Hristos, Sfântul Apostol Pavel spune: “Fiind un trup în Hristos, unii altora suntem mădule” (Rom 12,5), iar în alt loc: “Mădulele sunt multe, dar trupul este unul” (I Cor 12,20). Deși duhul lui Hristos care sălășluiește între ele hărăzește fiecărui mădular alt dar le ține pe toate unite într-o slujire armonică și reciprocă: “Darurile sunt felurite, dar Duhul este unul...fiecăruia i se dă arătarea Duhului spre folos obștesc” (I Cor 12, 4;7).

Toți suntem ca niște părți într-un întreg, în Duh, “căci noi toți am fost botezați într-un Duh, pentru ca să fim un singur Trup” (I Cor 12,13). Fiecare se bucură de totul, dar în comuniune. Fiecare e deschis pentru lucrarea întregului organism și se bucură de ea. Fiecare mădular își însușește lucrarea întregului organism și puterile întregului, într-o formă proprie. “Sobornicitatea este această legătură a fiecăruia cu întregul, care nu se schimbă în ființă, prin împărțire, ca focul și scânteia, ca marea și apa, deoarece are aceeași ființă în partea cea mai mică și în partea cea mai mare”²⁴.

Factorul decisiv al sobornicității este dragostea. Biserica a apărut, se menține și lucrează ca putere a dragostei. Biserica a fost creată din dragoste, mântuirea și sfințirea nu sunt posibile fără dragostea lui Dumnezeu Logosul, în Biserică. Dragostea înseamnă dăruire. Mădulele Trupului tainic al lui Hristos se dăruiesc fiecare celuilalt și întregului. “Conștiința sobornicească este conștiința comuniunii, a dăruirii, conștiința persoanei ca factor de comuniune. Credinciosul este omul comunitar al iubirii. Nu există credincios în afara comuniuni”²⁵. Viața nu este posibilă în solitudine, ci în sfânta comunitate, adică în sobornostiul Bisericii.²⁶

Biserica nu este doar o asociație a credincioșilor, sau o organizație cu structură ierarhică, elementul cheie este chemarea lui Dumnezeu urmată de adunare. “Biserica nu este o societate umană, ci divină, care se găsește în lume, dar nu este din lume și nici nu poate fi comparată cu alte grupuri. Este un organism născut și structurat începând de la Hristos și nu de la membrii Săi”.²⁷

²⁴ Ștefan Zankow – “Die Katholizität der Kirche” în vol. *Omagiu Î.P.S. Sale Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, la 20 de ani de arhipăstorie*, Sibiu, 1940, p. 797.

²⁵ Drd. Nicolae Fer – “Sfânta Treime și sobornicitatea Bisericii” în S. T., nr. 7-8/1971, p. 528.

²⁶ Ștefan Zankow – *art. cit.*, p. 801.

²⁷ George Florovsky, *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église* în vol. *La Sainte Église Universelle. Confrontation oecuménique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris,

Convertirea - un act de încorporare în trupul lui Hristos - nu înseamnă a constrânge pe cineva să accepte credința creștină. De aceea, Biserica nu face misiune fără să se preocupe de cei ce primesc credința, de propria lor conștiință și libertate. Convertirea este un act de profundă schimbare și înnoire spirituală, *metanoia*. *Metanoia* este rodul unui schimb ontologic între spiritul lui Dumnezeu și spiritul omului (Zah 1, 3). *Convertirea* înseamnă a renunța la idolatrie absurdă, pentru a sluji Dumnezeului celui viu și adevărat (I Tes 1, 9)²⁸.

Iar cel care s-a întors la Dumnezeu, ca la centrul său existențial (I Pet 1,21), posedă o identitate nouă, de renăscut ca o „*creație nouă*,” (II Cor 5,7), ca un „om nou” (Gal 6,15). Germenele acestei „nașteri din nou” (I Pet 1,3) este cuvântul lui Dumnezeu: „Sunteți născuți din nou, nu dintr-o sămânță pieritoare, ci dintr-una nepieritoare, prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu și veșnic ...Cuvântul Domnului rămâne în veac. Și acesta este cuvântul care v-a fost propovăduit prin Evanghelie” (I Pet 1,23 și 25; cf. Mc 4,3-8; 14-20; I In 3,9).

Biserica este constituită acolo unde este mărturisit în mod clar numele lui Hristos, Întruparea, moartea și Învierea Sa. Biserica este adunarea celor ce cred, comunitatea credincioșilor, a celor ce primesc adevărul lui Dumnezeu, cunosc cu inima ce este Dumnezeu și știu ce se petrece în Dumnezeu și în lume. „Ființa eclesială este legată de însăși ființa lui Dumnezeu. Datorită faptului că omul este membru al Bisericii, el devine «chip al lui Dumnezeu», deci el există așa cum Dumnezeu însuși este, dobândește «modul de a fi» al lui Dumnezeu. Această manieră de a fi nu este un comportament moral, adică ceva ce omul *îndeplinește*. Este o formă de *relație* cu lumea, cu celălalt și cu Dumnezeu, un fapt de *comuniune*”²⁹.

Nașterea duhovnicească în Trup și curățirea fiecărui mădular se face prin Botez, iar hrănirea noastră duhovnicească se face prin Sf. Euharistie. Prin Botez, devenim ai lui Hristos, „dar prin aceasta, devenim mădulare ale Trupului cel unul al lui Hristos, deci ne adăugăm într-un mod oarecum organic Bisericii”.³⁰ Prin Botez individul devine ipostas eclesial, primește identitate eclesială.

Credincioșii, ca Trup al Domnului, fiind uniți printr-o legătură spirituală, cea a credinței, trebuie ca în mod conștient să contribuie la întărirea unității prin credință. De aceea, primirea în Biserică a fost condiționată, de la început, de mărturisirea credinței. Celui ce primește Taina Botezului i se

1948, p. 17.

²⁸ Î. P. S. Prof. dr. Nifon Mihăiță - *Misiune, pastorație și slujire ecumenică. Studii teologice*, Valahia University Press, Târgoviște, 2009, p. 35.

²⁹ Ioannis Zizioulas – *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 7.

³⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae – „*Transparența Bisericii în viața sacramentală*” în O., nr. 4/1970, p. 504.

cere să arate cum crede mărturisind credința în fața Bisericii întregi, dar integrarea în viața Bisericii presupune păzirea tuturor poruncilor Domnului. De aceea sunt trimiși Apostolii să vestească acestea tuturor neamurilor care se vor boteza (Mt 28,19).

Caracteristica esențială a vieții Bisericii este aceea că respectă deopotrivă unitatea și pluralitatea. Membrii Bisericii se deosebesc, fiecare îndeplinește o altă lucrare, slujind unii altora, toți își manifestă darurile pe care le-au primit: „Căci precum într-un singur trup avem multe mădulare, dar nu toate mădularele au de îndeplinit aceeași lucrare, așa și noi fiind mulți alcătuind un singur Trup în Hristos, iar îndeosebi suntem membre unii altora” (Rom 12, 4-5). Este o intercomuniune de viață harică. În Biserică, Hristos nu se adresează unor oameni ideali, dintr-o societate ideală și definitiv statică, ci dimpotrivă unor oameni care trăiesc într-un anumit moment istoric, cu trăsături specifice, cu evoluții dintre cele mai diferite.

Unitatea de viață spirituală este susținută de virtuți ce caracterizează comportamentul și sentimentul unora față de alții: „cu toată smerenia și blândețea, cu îndelungă-răbdare, îngăduindu-vă unii pe alții în iubire, silindu-vă să păziți unitatea Duhului în legătura păcii” (Efes 4,2-3). Omul nu găsește în Biserică ceva care să-i fie străin. El se regăsește pe sine însuși, nu în slăbiciunea izolării sale spirituale, ci în puterea unirii sale spirituale și intime cu frații săi și cu Mântuitorului său.³¹ Această unire a tuturor nu e o simplă realitate spirituală și invizibilă, ci ea trebuie să se vadă în viața concretă a Bisericii. „Toți există împreună unii cu alții, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, și sunt uniți prin unicul har și unica putere simplă și neîmpărțită a credinței”,³² în Biserică întemeiată de Fiul lui Dumnezeu întrupat, al cărei cap și este (Col 1,18).

Hristos ne dă Duhul chenozei în sens larg, adică al golirii de orice ne desparte de semenii noștri ca să fim una.³³ „Mare deosebire este între creștini și oamenii lumii acesteia... Creștinii adevărați se deosebesc de toți ceilalți oameni...Toți oamenii doresc să vadă pe împăratul cel pământesc și oricine vine în orașul împăratului, dorește cel puțin să vadă frumusețea lui: eleganța hainelor, luciul porfirei, sclipirea diferitelor mărgăritare, strălucirea coroanei, prestanța demnitarilor care îl însoțesc; - numai cei duhovnicești disprețuiesc toate acestea, pentru că ei sunt ispitiți de altă slavă, de slava cerească și netrupească; aceștia sunt răniți de o altă frumusețe, de o frumusețe de nedescris; pentru că s-au făcut părtași unei

³¹ Tomás Špidlík – *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, I, Manual sistematic, ed. a II-a, trad. de Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 199.

³² Sf. Maxim Mărturisitorul – *Mistagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, I, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 14.

³³ Profesor N. Chițescu – „*Sobornicitatea Bisericii*” în S. T., nr. 3-4/1955, p. 164.

alte bogății, trăiesc după omul cel lăuntric și se împărtășesc din alt Duh. Deci, devreme ce oamenii lumii acesteia - cei ce au duhul lumii, doresc mult, cel puțin să vadă pe împăratul cel pământesc cu toată podoaba și slava sa, pentru că, cu cât cineva este mai strălucitor, prin aspectul său exterior, decât toți oamenii, cu atât este mai slăvit și toți doresc cel puțin să-l vadă, și fiecare zice întru sine: O, de mi-ar fi dat și mie cineva slava, podoaba și frumusețea (lui); și-l fericește pe acela care este asemenea lui, făcut din pământ, supus acelorași patimi și muritor, pentru frumusețea și slava lui trecătoare”³⁴.

Se poate spune, că într-un sens mai larg sau mai restrâns, toți creștinii sau toți membrii Bisericii reprezintă partea cea mai activă din masa cea mare a poporului lui Dumnezeu, și anume acea parte care, prin mijlocirea credinței și a harului, s-a constituit într-un instrument sau într-un mijloc de lucrare a mântuirii tuturor celorlalți, iar acest mijloc sau instrument se numește Biserică³⁵. Mântuirea nu este un act izolat, ci prezintă un permanent caracter comunitar. Comunitatea ideală în care ne putem mântui este Biserica, pentru că ea nu este deosebită de Hristos și Hristos este capul ei și noi suntem mădularele acestui trup tainic (Rom 12,4-5; I Cor 12,12).

Conștient că este membru al unei comunități frățești, credinciosul nu rămâne izolat, ci el are sensul solidarității cu toți frații săi în Hristos. În Liturghie, mai ales în celebrarea euharistică, el știe să învingă individualismul și să exprime prin faptele și atitudinile sale comuniunea în Hristos și la jertfa Sa. El se simte responsabil de mesajul și viața Bisericii și caută în apostolat nu un succes personal, ci împlinirea unei slujiri în slujba edificării trupului lui Hristos. Iar dacă va simți unele căderi la frații săi în credință, el nu judecă fariseic Biserica din exterior, ci suferind împreună cu ei îi ajută în a se ridica din patimi și a porni din nou spre Hristos, pentru că ale lui Hristos sunt toate membrele trupului Său, nu numai unele. Purtătorul și mediul credinței este comunitatea creștină, Biserica și credința pătrunde în fiecare membru, în fiecare mădular al ei. Fiecare e dator să contribuie la nașterea și sporirea credinței în ceilalți. Fiecare își datorează credința Bisericii și are o responsabilitate față de ceilalți. Această responsabilitate comună pentru păstrarea credinței nu desființează însă celelalte slujiri în Biserică.

Biserica este locul omului în care împreună cu Duhul lui Hristos acesta se afirmă ca ființa religioasă unică, adevărată, în jertfă, iubire de Dumnezeu și de oameni pentru că Biserica, umanitate regenerată și transfigurată este *continuatoarea și plinirea unirii dumnezeiesc-omenești*.

³⁴ Sf. Macarie Egipteanul - *Omiliile duhovnicești*, V în vol. *Scrieri*, trad. de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 110-112.

³⁵ Pr. Prof. Liviu Stan - *"Pozitia laicilor în Biserica Ortodoxă"*, în S. T., nr. 3-4/1968, p. 195.

Biserica este comunitatea creștinilor în comuniune cu Duhul lui Hristos care este Calea, Adevărul și Viața lor³⁶. Credincioșii sunt încredințați integral de adevărul și iubirea lui Dumnezeu în Hristos pentru ei, iar mărturia lor este vizualizarea, concretizarea acestui adevăr de viață și mântuire în perspectiva eternității. Brațul Părintelui pe care ei stau prin credință neclintită și fidelitate integrală este ca piatra solidă pe care se construiește casa, în cazul credinței, casa ființei umane cu rădăcina în cer, unde este comoara nepieritoare (Mt 7,24;6, 19-21; Ps 70,3). “Biserica nu este însă doar un conglomerat de individualități strânse laolaltă de un liant, încălzit de iubire, ci mai ales un paradis regăsit de transformări lăuntrice, un loc sfânt în care Fiul lui Dumnezeu se sălășluiește în sufletele credincioșilor; o recreație în harul Duhului Sfânt a tuturor celor ce se dezbracă de omul cel vechi și-L primesc pe Hristos ca pe un Împărat al vieții”.³⁷

Viața la care fiecare este chemat în Biserică este o continuă slujire a lui Dumnezeu și a oamenilor. Toți oamenii lui Dumnezeu sunt chemați la aceasta. Mădularele trupului lui Hristos, participând la serviciul comun, își împlinesc și funcțiile lor specifice. Fiecăruia îi este dat un dar special pentru a fi de folos tuturor. “Fiecare după darul pe care l-a primit, slujiți-vă unii altora ca niște buni economi ai harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu” (I Pet 4,10). “Unuia i se dă prin Duhul cuvânt de înțelepciune; iar altuia cuvânt de cunoaștere, potrivit aceluiași Duh; și unuia într-același Duh i se dă credință; iar altuia, darurile vindecărilor, într-același Duh; unuia, faceri de minuni; iar altuia profeție; unuia deosebirea duhurilor; iar altuia, felurimea limbilor; iar altuia tălmăcirea limbilor. Și pe toate acestea unul și același Duh le lucrează, fiecăruia în parte împărțindu-i după cum vrea El” (I Cor 12,8-11).

Darurile de multe feluri ale Duhului lui Dumnezeu sunt dăruite fiecăruia în parte, dar pentru slujirea comună a poporului lui Dumnezeu (și de asemenea pentru slujirea lumii). Și aceasta reprezintă slujirea comună a Bisericii, împlinită pe temeiul nu a unuia, ci a multor daruri diferite. Varietatea darurilor creează diferite slujiri; totuși, “sunt felurimi de slujiri, dar e același Domn; și felurimi de lucrări sunt, dar același Dumnezeu este Cel Care pe toate în toți le lucrează” (I Cor 12,5-6)³⁸.

În Biserică, omenirea regăsește starea și drumul pierdut prin păcat. Duhul lui Dumnezeu a pătruns într-un chip nou în creație, deși o transcende, acționând într-un chip cu totul nou în noua creație-Biserica. Funcția Bisericii este unică: să sfințească, să mântuiască și să îndumnezeiască.

³⁶ Pr. Dr. Gheorghe Petraru – *Ortodoxie și prozelitism*, Trinitas Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 77.

³⁷ Pr. Drd. Nicu Dumitrașcu – “Unele aspecte eclesiologice în scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur”, în R. T., nr. 2/1994, p. 55.

³⁸ Cristian Pop – “Doctrina socială a Bisericii Ortodoxe”, în *Renașterea* nr. 2/2001, p. 4.

Locul sau mediul în care Dumnezeu coboară pentru a întâlni pe om și unde, în același timp, omul, prin efortul său personal și prin ajutorul harului dumnezeiesc, se înalță spre a găsi pe Dumnezeu, este Biserica. Ea este modul în care se înfăptuiește, în viața de acum, unirea cu Dumnezeu, unire care va fi împlinită în veacul ce va să fie, după învierea morților. Atunci Biserica se va descoperi ca adevărata temelie a fapturilor care vor învia în nestricăciune, pentru a fi unite cu Dumnezeu devenit totul în toate. Condițiile necesare în vederea ajungerii la unire cu Dumnezeu sunt date în Biserică. Unirea care s-a realizat în persoana lui Hristos între creat și necreat, trebuie să fie realizată în persoanele noastre prin Duhul Sfânt și propria libertate.³⁹

Mântuirea omului devine prin Fiul și Duhul Sfânt universală, în sensul că toți oamenii se pot mântui prin conlucrarea în Biserica cea una cu harul dumnezeiesc.⁴⁰ Biserica este „locul unde se întâlnesc cele văzute și cele nevăzute, cele pământești cu cele cerești, Dumnezeu cu oamenii. Întreg neamul omenesc este transformat de Iisus Hristos, prin Duhul Sfânt și cu voia Tatălui, în noul „popor ales” al lui Dumnezeu (Tit 2,14).

Locașul Bisericii este locul prezenței și lucrării lui Dumnezeu Cel în Treime. Biserica a primit de la Dumnezeu misiunea de a pătrunde în lumea întreagă și de a călăuzi la o unire mai strânsă cu Dumnezeu. Biserica este locul sau mediul în care Dumnezeu coboară pentru a întâlni pe om și unde, în același timp, omul, prin efortul său personal și harul dumnezeiesc, se înalță spre a găsi pe Dumnezeu.⁴¹ „Locașul bisericesc, spune Sfântul Maxim, este centrul liturgic al creației sau locul central unde se săvârșește și unde se răspândește peste întreaga creație puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Său, sau prin energiile necreate ale Lui, promovându-se prin aceasta înaintarea spre unitatea cât mai deplină.”⁴² Aici, „în locașul Bisericii, Hristos continuă să săvârșească în modul cel mai direct toată lucrarea Sa mântuitoare sau sfințitoare. Prin ea, Hristos unifică cu Sine și întreolaltă pe cei ce cred în El și-i întărește spre lucrarea preoției lor generale, în ființa proprie și în creația cosmică.”⁴³

În fiecare credincios viețuiesc, simultan, Hristos și Duhul. De aceea, lucrările lui Hristos în Biserică și în fiecare credincios sunt în același timp și cele ale Duhului Sfânt. Mântuirea nu este altceva decât viața în Hristos și prin Hristos. Făcându-se om din iubire, Iisus Hristos l-a sfințit pe om, l-a hristificat, l-a îndumnezeit. Mediul în care creștinii se îndumnezeiesc

³⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae - *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 152.

⁴⁰ Idem – *„Relațiile treimice și viața Bisericii”*, în O., nr. 4 /1964, p. 521.

⁴¹ Pr. Prof. Ene Braniște – *„Biserică și Liturghie în opera „Mistagogia” a Sfântului Maxim Mărturisitorul”*, în O., nr. 1/1981, p. 21.

⁴² Sf. Maxim Mărturisitorul – *Mistagogia...*, p. 49.

⁴³ *Ibidem*, p. 49.

este Biserica, Trupul lui Hristos, care Îl are ca și Cap pe Însuși Mântuitorul. Duhul Sfânt, prin puterea sa dumnezeiască unește pe toți credincioșii într-un trup, Biserica. Prin Duhul Sfânt omul devine om al lui Hristos, devine creștin, membru al Bisericii. În Biserică Hristos este contemporan cu fiecare om. Biserica este Dumnezeu-Omul Hristos, prelungit în toate veacurile.

În Biserică, Hristos nu se adresează unor oameni ideali, dintr-o societate ideală și definitiv statică, ci dimpotrivă unor oameni care trăiesc într-un anumit moment istoric, cu trăsături specifice, cu evoluții dintre cele mai diferite. Prin Biserică se manifestă Dumnezeu în timp.

Comuniunea Bisericii are de asemenea un *temei antropologic*. Ea a fost întemeiată de Dumnezeu pentru oameni, în sprijinul intenționalității lor ființiale spre comuniune. Omul ca și chip al Sfintei Treimi a fost creat pentru a fi în comuniune cu Dumnezeu și cu toți semenii săi. Când el pierde această comuniune toate relațiile sale cu semenii săi și cu mediul său sunt tulburate. În Iisus Hristos a fost reataurată această intenționalitate spre comuniune în ambele direcții și o putem realiza acum toți în chip plener în comuniunea Bisericii, prin Duhul Sfânt. Dacă Hristos ne-a făcut potențial pe toți membre ale trupului Său, o koinonie, în realitate însă mădulele actuale ale Lui devin numai cei ce s-au încorporat liber și conștient prin credință și Taine, în koinonia ecesială și n-au ieșit din comuniunea dragostei.⁴⁴

Bisericile Ortodoxe surori „au o structură ierarhic-sinodală în centru cu episcopul și ierarhia bisericească prin care ele sunt într-o legătură neîntre ruptă de har și credință cu Biserica apostolică și întreolaltă, prin păstrarea cu sfințenie a unității dogmatice, canonice și cultice. Fără episcop și preoție nu există comuniune, nici mântuire”⁴⁵. Biserica este comuniune, nu doar o adunare a celor ce cred, sau depozitară a harului (*depositum gratiae*) sau a mântuirii pe care le distribuie credincioșilor, pentru că mântuirea nu se poate realiza decât în comuniune, așa cum spune și Alexei Homiakov: “Noi știm că dacă cineva păcătuiește, păcătuiește singur, dar nimeni nu se mântuiește singur”.⁴⁶ Ea este mediul de restaurare a oamenilor în comuniune de iubire cu Dumnezeu și întreolaltă.

Putem spune că Biserica este întemeiată de Dumnezeu, dar este pentru oameni, așa încât nu putem vorbi doar de aspectul ei divin, făcând abstracție de cel antropologic. În Biserică se înfăptuiește răscumpărarea și mântuirea noastră în Hristos. Ea stă deci și pe un fundament uman, ca reflex al fundamentului divin, fiindcă răscumpărarea însăși este cerută de natura umană și înfăptuită în folosul ei. Prin Biserică și prin ierarhia sacramentală

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică – “Comuniune și intercomuniune” în G. B., nr. 5-6/1978, p. 534.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Alexei Șt. Homiakov – *L'Église latine et le protestantisme du point de vue de l'Église d'Orient*, Laussane, 1872, p. 128.

se introduce harul lui Dumnezeu în umanitate, din moment ce Dumnezeu a legat mântuirea lumii de constituirea unei Biserici. Prin ea se actualizează lucrarea mântuitoare a lui Hristos și unirea deplină a lui Dumnezeu cu toți oamenii. Ortodoxia dă Bisericii o interpretare harismatic-sacramentală, nu una instrumentalistă. Vizibilitatea exterioară, istorică a Bisericii, arhitectura ei instituțională și canonică trebuie să rămână transparente pentru a lăsa să se exprime realitatea ei spirituală, interpersonală și harismatică. Biserica văzută nu este o simplă instituție antropologică, o relicvă a trecutului, o grupare de indivizi, ci o realitate mereu actuală.

MIȘCAREA COLIVARILOR DIN SFÂNTUL MUNTE ATHOS DIN SECOLUL AL XVIII-LEA ȘI RENAȘTEREA FILOCALICĂ

VIOREL (VISARION) PAȘCA

Abstract. Mount Athos Colivars Movement of eighteenth Century and the Philokalic Renaissance.

Athonite spiritual revival of the eighteenth century is the so-called “Colivars” movement. This movement is marked by the revival of Hesychasm and a deep attachment to ecclesiastical tradition. The services of this movement of “Colivars” brought the Greek Church were not yet sufficiently appreciated.

During the Turkish occupation, critical and dangerous moment for Divine Worship of the Church, but for the life of the Church in general, arose the movement of „Colivar” parents.

This movement of Athonite fathers had as main objective requirements of divine worship and Holy Eucharist: frequency receiving of the Sacraments frequency and the royal feature of Sunday that should not have funeral character.

Izbucnirea disputei în jurul pomenirii celor adormiți în Schitul Sfânta Ana

Renașterea duhovnicească athonită din secolul al XVIII-lea este reprezentată de așa-numita mișcare a “colivarilor”¹. Această mișcare este marcată de renașterea isihasmului și de un atașament profund la tradiția ecleziastică. Serviciile pe care mișcarea “colivarilor” le-a adus Bisericii Grecești nu au fost încă suficient apreciate.

Potrivit concepției “colivarilor”, reîntoarcerea la tradiția ecleziastică primară se leaga de trei chestiuni, după cum urmează: 1 problema “colivei”, 2 împărtășirea frecventă și 3 reînnoirea patristică și mistică.

¹Vezi Bibliografia: L Petit, “La grande controverse des Colybes” in: *Echos d’Orient* 2/ 1898- 1899 p. 321-331, Γ. Βεριτς, Μ. Βουγατσος; Χ. Σ. Τζώγα, *Η περί μνημόσυνων ἐρις ἐν Ἁγίῳ Ὄρει κατὰ τὸν ΙΗ’ αἰῶνα*, Θεσσαλονίκη, 1969, C. Papoulidis, „Portée oecumenique du renouveau monastique en secolul XVIII-e siècle dans l’Eglise Orthodoxe”, în rev. *Balkan Studies* 10 (1969).

În perioada turcocrăției, moment critic și periculos pentru cultul divin al Bisericii cât pentru viața Bisericii în general, a apărut mișcarea părinților colivari. Mișcarea aceasta a părinților agioritici a avut ca principal obiectiv cerințele cultului divin precum Sfânta Împărtășanie și frecvența primirii acestei Taine, dar și caracteristica împărătească a zilei de duminică ce nu ar trebui să aiba evenimente cu caracter funebru.²

Cu firea lui polemică și rigorismul său canonic și liturgic, Neofit Kavsokalivitul a fost la originea celei mai ample și îndelungate controverse care a agitat Athosul și Fanarul în toată jumătatea a doua a secolului al XVIII-lea și în primele două decenii ale secolului al XIX-lea, ecurile ei ultime stângându-se doar în vâltoarea dramaticelor evenimente ce au însoțit revoluția de eliberare națională a Greciei moderne din 1821-1829. Este vorba de faimoasa ceartă în jurul colivelor sau a pomenirii morților³.

Colivari și anticolivari

Chestiunea “colivei” este legată de faimoasa criză “colivistă” care s-a desfășurat din anul 1754 până la începutul secolului al XIX-lea. Potrivit “colivarilor”: Neofit Kavsokalivitul, Atanasie de Paros, Nicodim Aghioritul, Macarie de Corint, Partenie Zographos, Cristofor de Artha, Agapios de Cipru, Iosif de Peloponez, Paisie Eremitul și alții, consideră că celebrarea sau săvârșirea în zi de duminică a slujbei colivei este nepotrivită și reprezintă un păcat pentru că duminica este ziua Învierii lui Hristos și că într-o astfel de zi este nepotrivit ca să (ne) plângem morții și să intonăm cântări de pomenire a morților. Adversarii “colivarilor” susțineau că nimic nu este incompatibil cu Învierea lui Hristos; că Învierea lui Hristos și pomenirea celor adormiți sunt compatibile, deoarece orice rugăciune pentru cei morți este la urma urmei o rugăciune pentru înviere; în timpul crizei, “coliviștii au avut o poziție mai autentică, mai eclesiasitică, mai adaptabilă decât a celorlalți”⁴.

Secolul al XVIII-lea a constituit o nouă întâlnire aventuroasă a Răsăritului ortodox cu Apusul, întâlnire care, în punctul ei de bază, constituie o reluare a procesului analog din secolul al XIV-lea. Continuatori, de altfel, ai isihaiștilor

² Νικόδημος Σκρέπτα, *Κολυβάδες και θεία λατρεία*, Θεσσαλονίκη, 2001, p. 35.

³ Diacon Ioan. I. Ică jr. , „Împărtășirea continuă pro și contra – o dispută perenă și lecțiile ei” în vol. *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse – mărturiile Tradiției*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 19. „Biserica Ortodoxă a consacrat pomenirii generale a morților o zi liturgică pe săptămână și anume sâmbăta. De aceea în slujba miezonopticii de sâmbătă figurează cântări și rugăciuni speciale, în care ne rugăm și mijlocim pentru morți, iar în Octoih, cântările pentru sâmbăta de la toate cele opt glasuri, care se combină cu cele ale Sfinților din Minee, sunt în marea lor majoritate consacrate pomenirii morților și mijlocirii pentru ei” (Pr. Ene Braniște, „Zilele pentru pomenirea generală a morților din cursul anului bisericesc ortodox” în: *Mitropolia Olteniei* nr. 7-8/1963, p. 541).

⁴ Constantin Papoulidis, *Les collyvistes et le paisianisme*, în *Actes du II e Congrès international des études du sud-est européen*, Atena, 7-13.05.1970, Atena, 1978, p. 355.

din Bizanțul slăbit au fost părinții colivari aghioriți⁵, în timp ce locul greco-latinului Varlaam de Calabria, purtător al conștiinței expres europene, l-au luat reprezentanții mai însemnați ai iluminismului grec, clerici și monahi în majoritatea lor. E vorba de o nouă fază a divizării naționale grecești îndelungate, adică a dualismului spiritual, care a sfâșiat permanent trupul național.

Criza aceasta spirituală a fost totodată și o criză de identitate a neamului. Din nou Sfântul Munte Athos, un spațiu cu mare sensibilitate în cheștiunea tradiției, devine epicentru al noii confruntări, întrucât e, în general, acceptat că Sfântul Munte, în persoana colivarilor, nu numai a influențat, ci a și direcționat lupta Centrului Etnarhic în acele opțiuni istorice ale lui cu adevărat hotărâtoare⁶.

Reprezentanții greci ai iluminismului european exprimau, de regulă, o atitudine de viață care constituie o regândire radicală a întregii realități sociale, în hotarele unei noi concepții despre lume (Weltanschauung)⁷ prin transplantarea integrală a ideilor, principiilor și practicilor pe care le-a produs, într-un proces dialectic îndelungat, necunoscut în Răsăritul nostru – spațiul european. La iluminiștii greci nu lipsesc tendințele ateiste, anticreștine și mai ales anticlericale⁸. Mai ales ideile lor au propulsat ceva mai înfricoșător pentru conștiința Ortodoxiei și din ateismul lor adevărat sau aparent, indiferentismul. De altfel, în operele lor se ascund atitudini antitrinitare, panteiste, dar și pietiste, ceea ce era imposibil să nu provoace conștiințele tradiționale, dat fiind mai ales că toate acestea se încadrau într-un plan exprimat de slăbire a etnarhiei romanice, cu scopul mai îndepărtat disoluția ei. Așadar a pătruns în Răsăritul ortodox grec ceea ce era cu neputință să se impună fără răsturnarea tradiției ortodoxe. După aprecierea scrupuloasă a lui L. Branousis „raționalismul extrem, duhul anticlerical, multe alte îndrăzneli și exagerări, care au început să pătrundă din Apus în Răsăritul teocratic, nu au putut să nu strânească o reacție”⁹.

Tradiționaliștii, prin excelență, în Răsărit erau Părinții colivari¹⁰, monahi și clerici învățați, încadrați în experiența isihastă, cu cugetul romanic și de aceea apti să înțeleagă diferențierea de lumea europeană. Cercetători apuseni, ca protestantul N. Bonwetsch sau romano-catolicul Louis Petit nu ezită să caracterizeze mișcarea colivarilor, modul de trezire a vieții neamului grec¹¹,

⁵Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού, Η Δυναμική του Διαφωτισμού σ τη δράση των Κολλυβαδών”, în vol. Θεσεις και αντιθεσεις. Ανατολυ και Δις στην πορεία του νεου Ελληνισμού, Εκδοσεις Ακριτας, Αθηναι, 1998 ..., p. 14.

⁶Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ..., p. 14.

⁷Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ..., p. 14.

⁸Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ..., p. 15.

⁹Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ..., p. 15.

¹⁰Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ..., p. 15.

¹¹Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ..., p. 15.

când o parte a intelectualității acestuia persistă să-l considere, cu o puternică subapreciere, în timp ce aprecierea colivarilor mergea împreună cu poziția mai generală față de isihasm și Bizanț. Aprecierea lor este însă astăzi mai ușoară decât în trecut, întrucât mai ales ea e detașată de criteriile apăsătoare mai vechi în multe privințe, nu endogenă.

Marele teolog sârb contemporan, prof. dr. Amfilohie Radovici, folosește pentru colivari caracterizarea „mișcarea filocalică”, care corespunde mai exact ființei mișcării, considerând-o unul „dintre fenomenele spirituale cele mai remarcabile și dintre mișcările spirituale cele mai autentice în sânul Ortodoxiei din epoca Turcocrăției... continuare autentică și o înnoire a tradiției patristice vechi și în același timp un răspuns al Bisericii la exigențele timpurilor”¹². Istoricul sârb își fundamentează judecata asupra colivarilor pe experiența mai largă a Ortodoxiei, fiindcă știa că ceea ce caracterizează astăzi „unitatea interbalcanică și interortodoxă” se sprijină pe tradiția pe care au păstrat-o colivarii. Dar și după prof. Yannaras, colivarii au constituit o mișcare de reacție la occidentalizare și înstrăinare, care „relevă o trezire și cunoaștere teologică a priorităților Bisericii, neașteptată pentru epocă”¹³.

Colivarii exprimau statutul laic larg al epocii lor, al bazei laice cu mijloacele și cu posibilitățile timpului lor, dar și cristalizările lor personale specifice¹⁴. În același timp s-a confirmat continuitatea Sfântului Munte ca păzitor al duhului Părinților¹⁵. Reacția lor la curente epocii, adică „la cosmogonia europeană ... trădează o viziune istorică și o perspicacitate realistă admirabilă”¹⁶.

Ciocnirea puterilor tradiționale ale neamului cu ideile iluminismului a fost inevitabilă, fiindcă era vorba despre antiteze între lumi diametral opuse¹⁷ și viziuni asimptotice. Dimpotrivă, aghioriții anticolivari arătau simpatie față de ideile iluminismului,¹⁸ exprimându-și și ei opoziția lor față de tradiția isihastă, ceea ce îi apropia de iluminiști. Însă tocmai respingerea Părinților isihasți de către monahii din Sfântului Munte Athos era pentru colivari o dovadă palpabilă a acordului lor cu noile idei ale Europei și a înstrăinării ce a survenit.

Curentul iluminist a dezvoltat astfel o puternică dinamică în conștiința tradițională a neamului și nu numai una negativă, ci și una pozitivă. Adică provocarea n-a dus numai la opoziții, în multe privințe sterpe și păgubitoare,

¹² Αρξ., Αμφιλοῖο Παντοβίτ, Η φιλοκαλιζή Αναγεννησι του XIII και XIX αι κ αι οι Πνευματικοι Καρποι της, Αθηναι, 1984, p. 17.

¹³ Χ. Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση* στη Νεώτερη Ελλάδα, εκδόσεις «Δόμος», 3η επανατύπωση, Θεσσαλονίκη, 1999, p. 177.

¹⁴ Κ. Παπουλιδῆ, Το κίνημα των Κολλυβαδων, Αθηναι, 1991, p. 24-25.

¹⁵ Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμου ...”, p. 16.

¹⁶ Χ. Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση*, p. 188.

¹⁷ Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμου ...”, p. 16.

¹⁸ Ξ. Σ. Τζογα, Θεσσαλονίκη, 1969, p. 52.

ci și la o activitate creatoare, la producție scriitoricească, la activități pastortale pentru reînvierea duhului părinților în viața trupului bisericesc. E un fapt că „conducătorii colivarilor: Macarie Nottaras, Nicodim Aghioritul, Atanasie din Paros nu au opus modernismului o ideologie contrară, ci un cuvânt de trezire existențială la necesitățile esențiale și prioritare ale omului, ca să lumineze etosul și experiența Părinților tradiției bisericești”¹⁹. Creația antiretorică și teologică mergea împreună în activitatea colivarilor, oferind o mărturie a conștiinței de sine spirituale și de civilizație care nu ar fi ajuns la lumina publicării în alte condiții. De altfel, aceasta este de veacuri cauza responsabilă de creație teologică a Bisericii. Orice deviere eretică sau eretizantă provoacă creator conștiința și gândirea ortodoxă. Îndeosebi lupta lor antiiluministă, pe lângă unele strângăcii și exagerări ale ei, revelează continuitatea experienței Părinților, adică ortodoxă în timp, când prezența ortodoxă era puternică.

Colivarii au dezvoltat combaterea lor împotriva reprezentanților iluminismului, mișcându-se într-o tematică ale cărei puncte de bază sunt:

Europa. Ilumiștiții greci, în frunte cu Adamantios Corais vorbesc cu mândrie de Europa iluminată²⁰ ale cărei lumini ei le transmit neamului. Orientarea lor spre Europa, singurul vis de veacuri al unioniștilor, va produce sindromul europenizării în elenismul modern, care face „Europa metropola universală a lui”²¹.

Colivarii, fideli tradiției antiunioniștilor, de la isihaștii din secolul al XIV-lea până la Părintele Cosma Etolianul în secolul al XVIII-lea, nu sunt originali în nici un caz în atitudinea lor față de Europa. Resping și ei, în general, după schismă, Europa, negând în ea orice relație teologică și socială cu tradiția părinților²² ca și orice posibilitate de renaștere a neamului cu luminile ei. Termenul Francia folosit adesea de ei²³ exprimă Apusul în întregime francizat. În lucrări speciale, mai puțin Nicodim și mai sistematic Atanasie de Paros, din cauza motivelor speciale, au preferat ruperea oricărei relații cu Europa, fiindcă modul de existență pe care l-au creat răstoarnă etosul ortodox. Iar scrierile lui Stamatu Petru despre Corais arată că această poziție a colivarilor exprimă o mentalitate mai generală.

Educația. Ilumiștiții considerau noua filosofie ca fiind chintesența înnoirii educației, instrucției care este necesară pentru neam și progresul lui. Conștiința colivarilor pentru noua filosofie determină și atitudinea lor față de educația europeană introdusă. În lucrările lor, în special Atanasie din Paros,

¹⁹ X. Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση*, p. 188-189.

²⁰ Στ. Καραγεωργίου, *Ο Αδαμαντιός Κοραΐ και η Ευρώπη*, Αθηναι, 1984, p. 818.

²¹ Στ. Καραγεωργίου, *Ο Αδαμαντιός Κοραΐ και η Ευρώπη*, p. 818.

²² Γ. Μεταλληνού, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ...”, p. 18.

²³ Γ. Μεταλληνού, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ...”, p. 18.

se declară pentru un învățământ care să se fundamenteze pe tradiția neamului, așa cum ei îl înțeleg, desigur. Punctul lor de pornire, oricât s-ar căuta alte mobile, este esențial și aici procedează la o reluare isihastă a părinților, a atitudinii corespunzătoare a părintelui Cosma. Ei fac o distincție a două cunoașteri-înțelepciuni de sus și de jos și trasează limitele lor²⁴. Înțelepciunea de sus cere o participare a omului, în general, părintească.

Polemica lui Atanasie din Paros contra științelor nu înseamnă și respingerea lor în sine, ci numai a punerii speranței umane în ele. Această tradiție, de altfel, a întrupat-o și Sfântul Grigorie Palama, prototipul spiritual²⁵ al colivarilor. De aceea, recurg la științe în operele lor, dar numai ca să avanseze la dovezi mai spirituale. Afirmatia lui Atanasie din Paros e clară: „înțelepciunea din afară nu este prin natura ei nici rea, nici bună, ci din folosirea celor care o posedă devine bună sau rea”²⁶. Prin urmare nu înțelepciunea, ci înțelepții sunt problema colivarilor tradiționaliști. Aici se încadrează și respingerea sistemului copernican de către Paros, dar și altele²⁷. Bazele fundamentaliste (absolutizarea Scripturii sau declarații de tipul: Științele izvoare ale ateismului) se înțeleg în acest cadru și se referă la semeția gânditorilor și savanților europeni, principala problemă a societății grecești până în veacul nostru. Așa-zisa antiteză dintre credință și cunoaștere/știință este o pseudo-problemă pentru Ortodoxie²⁸ și recunoașterea întâietății științei justificate din rațiunea dreaptă, se găsește la baza atitudinii iluministe și a agresivității antiiluministe.

Modelelor propuse de înțelepții lumii din partea iluminiștilor, Părinții colivari au contrapus înțeleptul tradiției romaice, sfântul, omul îndumnezeit și teantrop după har. Astfel este depășită confruntarea ideologică și problema se înfruntă la nivelul existenței autentice în Hristos. De aceea ei deplasează întreaga greutate a ofertei lor teologice și pastorale în cult, chivotul dovedit al neamului în timpul robiei. Subliniază importanța vieții liturgice²⁹, în care s-a format etosul euharistic al timpului bisericesc. Patriarhul iluminismului grec, Adamantios Corais considera cultul o coajă,³⁰ colivarii îl propun însă paralel cu practica ascetică ca nucleu al realității bisericești așa cum și este în realitate³¹. Producția lor scriitoricească cuprinde:

²⁴ Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ...”, p. 19.

²⁵ Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ...”, p. 19.

²⁶ Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ...”, p. 19.

²⁷ Γ. Μεταλληνου, „Η Δυναμική του Διαφοτισμού ...”, p. 16.

²⁸ Γ. Δ. Μεταλληνου, „Πιστή και Επιστημη στην Ορθόδοξη Γνωσιολογία” în vol. Ο ρωοδοχία και Φυσικες επιστημες, Εκδ. Ενωσησως Ελληνων Φυσικων, Αθηνά, 1 986, π. 15- 23.

²⁹ Γεώργιος Μεταλληνός, *Τουρκοκρατία. Οι Έλληνες στην Οθωμανική αυτοκρατορία*, Εκδοσει Ακριτῶ, 4η επανατύπωση, 2000., p. 86.

³⁰ Αρξ., Αμφιλοιδ Ραντοβιτ, Η φιλοκαλιξη Αναγεννησι ..., p. 17.

³¹ Γ. Δ. Μεταλληνου, *Θεολογική μαρτυρία της Εκκλησιαστικής Λατρείας*, Αθηνά, 1986, p. 233.

Ediții patristice care au în centru pe Sfântul Grigorie Palama și pe Sfântul Simeon Noul Teolog, reînnoirea isihasmului secolului al XI-lea: editarea textelor bătrânilor – înțelepciunea pustiei, opere liturgice, omilii, slujbe, sinaxare, laude și înainte de toate editarea filocaliei. Oferind experiența neptică-ascetică a Ortodoxiei, aceasta devine hrana spirituală a tuturor ortodocșilor din țările slave și criteriul teologiei moderne mai noi, ca o „mărturie empirică a autenticității bisericești”³². Chr. Yannaras are absolut dreptate când scrie că editarea filocaliei constituie „o provocare a confruntării a două civilizații”. Pe de o parte, frenezia progresului care idolatrizează triumfal suficiența de sine antropocentrică, suficiența naturii și a morții... și, pe de altă parte, întâietatea căutării adevărului și nu a utilității”³³.

Unul din mijloacele cele mai importante ale formării societății europene a devenit hristoițiile, care determină etosul noii societăți, adică relațiile directe cu persoanele și indirecte cu neamurile³⁴. Ele sunt călăuze ale comportamentului bun al cetățeanului, cum să se așeze, cum să se prezinte, cum să vorbească³⁵. Aceste maniere au fost introduse în mentalitatea grecească prin diferite canale și mai ales prin aceia care, după studii în Europa, au adus aici și moravurile ei. S-a ajuns astfel la consecințele pe care le remarcă C. Th. Dimaras: Toate arată că a survenit o schimbare profundă în constituția societății grecești³⁶. Filocalia tradițională trece prin încercarea de a asimila noutățile, în timp ce părăsește cele vechi”³⁷. Este provocare Europei în spațiul societății grecești.

Formarea societății europene post-carolingiene are un fundament teologic, adică bisericesc, este suportul societății romaice. Colivarii îl trăiesc pe acesta ca persoane bisericești și teologi. De aceea, în efortul lor, ei leagă împreună înnoirea tradiției teologice cu modelul social ortodox imobil pe care îl oferă viața chinovială de obște, monahală, și consolidează în cunoștințe cultul. Propunerea etosului social ortodox este făcută de înseși practica ortodoxă, care interconectează comunitatea cultului cu liturghia după liturghie, ceea ce exprimă cel mai deplin panegiric bisericesc cu un dublu aspect în și în afară de Biserică. Pe lângă toate acestea, *Hristoitia* Sfântului Nicodim Aghioritul vine să acopere tema și teoretic.

Activitatea politică a colivarilor, îndeosebi cea a lui Atanasie din Paros este o consecință a respingerii Europei, nu numai în spațiul ideologic, ci și în cel social.

³² X. Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση*, p. 189.

³³ X. Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση*, p. 191.

³⁴ K. Δημαρά, *Νεοελληνικὸ Διαφωτισμῖ*, Αθήνα, 1993, p. 38.

³⁵ K. Δημαρά, *Νεοελληνικὸ Διαφωτισμῖ*, Αθήνα, 1993, p. 34.

³⁶ K. Δημαρά, *Νεοελληνικὸ Διαφωτισμῖ*, Αθήνα, 1993, p. 39.

³⁷ K. Δημαρά, *Νεοελληνικὸ Διαφωτισμῖ*, Αθήνα, 1993, p. 34.

În ceea ce privește conceptul de „supunere” în fața dominației otomane sau despre supunerea voită, dovedită teologic, va corespunde faptelor dacă nu se risipesc, ar fi preferabil termenul de „autoprotejare” iar nu cel de „auto-supunere”. Atanasie a tradus și editat *Metafizica* iluministului Genovesi, dar în aceleși timp este și un adversar conștient și polemic al ideilor moderne ale Apusului. Studiile lui și cunoștințele lui de limbă i-au permis să aibă o imagine clară a schimbării cosmogonice ce se petrecea în Europa și a nihilismului ateist care s-a impus în conștiințe, prin ateism. Pentru aceasta a și combătut cu vehemență iluminismul, într-o epocă în care majoritatea conservatoare a învățaților greci, mai ales în diaspora europeană, investea în ideile de libertate ale Iluminismului, speranța învierii neamului grec. Astfel figura lui devine pentru iluminiștii greci un simbol al obscurantismului și al reacțiunii. Vânat și afurisit de conducerea Bisericii, calomniat și combătut de iluminiști, Atanasie din Paros este una dintre figurile cele mai tragice, într-o epocă de desăvârșită confuzie și schilodire a neo-elenismului. Fără criterii și o conștiință a personalității culturale proprii și a identității sale, neamul subjugat se împleticea între imitarea conservatorismului sau a iubirii de libertate, după modele apusene³⁸.

Pentru cine cunoaște planurile europene din acea epocă, și mai ales pe cele franceze, antieuropeismul colivarilor nu este filo-turcism, Concordanța dintre preferința colivarilor și scopurile imediate ale politicii otomane este un fapt incontestabil, acesta se identifică, aici, cu atitudinea martirică a Sfântului Cosma Etolianul care considera jugul otoman o favoare dumnezeiască pentru neam. Acestea trebuie înțelese însă în contextul și în legătură cu atitudinea Europei față de Ortodoxie care determină atitudinea colivarilor și a Sfântului Cosma Etolianul.

Propunera lui Atanasie din Paros să se cinstească victimele islamismului ca și vechii martiri ai Bisericii sau să fie cinstiți ca sfinți martiri mai noi, fără aprobarea Marii Biserici, trebuie să fie considerată ca o rezistență efectivă față de puterea lui Antihrist, după părerea lui Cosma Etolianul. Cu atât mai mult cu cât Macarie Nottara și Atanasie au distins ca nelipsiți mulți neomartiri care s-au opus mai consecvent robiei. Dimensiunile acestei poziții a lui Paros apar în declarațiile lui când afirmă că o astfel de cinstire a neomartirilor încălzește sufletele credincioșilor noștri și stârnește imitarea lor³⁹.

Nu putem ști câți au fost păstrătorii liniei tradiționale în lupta și disputa Muntelui Athos în ceea ce privește colivele, pomenirile celor adormiți și împărtășirea continuă cu Trupul și Sângele Lui Hristos. Este imposibilă prezentarea numărului lor întrucât documentele și statisticile nu amintesc decât temele teologice, duhovnicești ale acestor dispute. Într-adevăr, numărul anti-

³⁸ X. Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση...*, pp. 218-219.

³⁹ X. Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση...*, pp. 237.

colivarilor a fost mult mai mare decât cel al colivarilor. Și astfel, anticolivarii au încercat să convertească pe mulți dintre colivarii Sfântului Munte.

Confrunatarea dintre colivari și iluminiști este o antiteză a două lumi și viziuni politice diferite, ca două accepțiuni ale elenității care se exclud una pe cealaltă. Alegerea mijloacelor în această luptă aprigă nu are o importanță capitală ca lupta însăși, pe care o susțin conștiințele.

Importanța colivarilor pentru Ortodoxie nu trebuie înțeleasă ca o ideologie religioasă sau gândire metafizică, ci ca un mod de existență, care călăuzește spre îndumnezeire destinul unic al omului pentru Ortodoxie în interiorul istoriei și metaistoric.

Răstălmăcirile în abordarea ermeneutică a colivarilor trebuie să se atribue aplicării criteriilor apusene (politico-apusene, materialiste) și nu criteriilor lor (duhovnicești).

3. Ascuțirea disputelor și intervenția Patriarhiei Ecumenice. Continuarea discuțiilor până în secolul al XX-lea

La instigarea ex-patriarhului ecumenic Chiril al V-lea, (1748-1757, +1775), retras la schitul Sfânta Ana, proestosii Marii Lavre, pe al cărei teritoriu și sub a cărei jurisdicție se afla schitul Sfânta Ana, i-au afurisit pe colivari. Nevoii să plece din schit, aceștia s-au stabilit în diverse locuri din Sfântul Munte, nefiind primiți, nicăieri, în comunitate. Polemicile și invectivele între cele două tabere au continuat și, după aceea, chiar s-au exacerbat. S-a ajuns ulterior până la crimă, atunci când monahi de la Schitul Mare au angajat un pirat, respectiv, pe căpitanul Marko, care a înecat în mare pe doi colivari, pe Paisie Caligraful și pe Teofan, gheronul acestuia. Aceștia au fost canonizați, ca martiri, de către colivari, care au compus imne și encomii în cinstea lor⁴⁰.

Ambele tabere s-au acuzat, reciproc, de erezie și au făcut apel la Patriarhia Ecumenică. Aceasta a dat câștig de cauză anticolivarilor, condamnându-i chiar, în anul 1776, pe principalii colivari, pe care, însă, ulterior, i-a reabilitat. Patriarhia Ecumenică a recomandat, în repatate rânduri, în anii 1772, 1773, 1785, 1807, 1819, o atitudine de moderație și menținerea practicilor existente⁴¹. În anul 1772, Patriarhul Ecumenic, Teodosie al II-lea, le scrie athoniților o primă scrisoare sinodală, semnată de 10 mitropoliți. Sinodul permanent al Patriarhiei Ecumenice a confirmat practica de a săvârși pomenirile sâmbăta, însă nu a interzis, așa cum doreau colivarii, ca pomenirile să se săvârșească duminică⁴². Într-unul din documentele referitoare la dis-

⁴⁰ Diac. I. I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra ...”, p. 21.

⁴¹ Arhid. I. I. Ică jr., „Teologia ortodoxă modernă și contemporană – momente, figure, parcurs, interpretare”, în vol. *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea*, Ed. Basilica, București, 2011..., p. 40.

⁴² Cornel Toma, „Biserica și interpretarea Sfintei Tradiții în disputa colivazilor și în Tomosurile sinodale ale Patriarhului Grigorie din Smirna (august 1807 și 1819)” în rev. *Studia Universitatis*

puta colivarilor, din anul 1772, este citat Sofonie, Patriarhul Ierusalimului, care spunea: „cei ce săvârșesc pomenirile morților sâmbăta bine fac, însă și cei ce le săvârșesc duminica nu păcătuiesc”⁴³. La fel se exprimau și cele două scrisori patriarhale și sinodale din anul 1773, dar și scrisoarea Patriarhului Ecumenic, Samuil Hangeri, (1773-1774).

Ca răspuns din partea Patriarhiei la aceste dispute, în iulie 1772, Sfântul Sinod, în Gramata Patriarhală a Patriarhului Theodosie al II-lea, având și punctul de vedere al Patriarhului Sofronie al Ierusalimului, hotărăște că, în legătură cu săvârșirea pomenirilor, cele două tabere sunt libere să aleagă ziua. Iar, în ceea ce privește problema legată de Sfânta Împărtășanie, aceeași Gramată stipulează că nu este atât de importantă perioada de timp, cât pregătirea primirii Dumnezeieștilor Taine.⁴⁴ Scopul Gramatei Patriarhale a fost restabilirea liniștii la Sfântul Munte Athos, liniște care, din nefericire, nu s-a așezat peste comunitatea monastică athonită.⁴⁵ În aceste condiții, Patriarhia de Constantinopol a fost nevoită să reintroducă ordinea printr-o nouă Gramată Patriarhală, emisă, cu încredințarea patriarhului Sofronie al Ierusalimului, la 10 iunie, 1773, prin care călugării au fost îndemnați să lase deoparte orice hulă și tulburare.⁴⁶

Porfirie Uspenski amintește că, în anul 1774, patriarhul Constantinopolului regăsindu-se la Nea Skiti, din Athos, și, întrebat fiind când trebuie să se săvârșească parastasele, le spune călugărilor de acolo că fiecare schit trebuie să practice și să aplice tipicul mănăstirii sub oblăduirea căreia se află. Același patriarh permite, printr-o hotărâre sinodală, din anul 1776, să fie săvârșite și sâmbăta și duminica.⁴⁷

În aplicarea criteriilor tradiției, Biserica aducea trei argumnete împotriva colivarilor, care doreau ca pomenirile să fie săvârșite sâmbăta și nu în altă zi. Astfel, Tradiția nu este cantonată în litera legii. Ea nu devine un formalism teologic, ci reprezintă lucrarea Duhului în viața trupului tainic al Bisericii:

– timpul morții este neprevăzut, urmând și în zilele în care se întâmplă să se facă pomenirile celor adormiți, dacă coincid, și în sâmbete și în duminici și în alte zile⁴⁸, rigorismul ultratradiționalist al colivarilor este imposibil de împlinit;⁴⁹

Babes Bolyai, series *Theologia Orthodoxa*, special issue, 2002, p. 145

⁴³ Μ. Γεδεων, *Κανονικαι διαταχει*, Constantinopol, 1881, p. 262; Cornel Toma, “Biserica și interpretarea Sfintei Tradiții ...”, p. 145.

⁴⁴ Κ. Παπουλιδῆ, *Το κινημα των κολλυβαδων*, p. 51.

⁴⁵ Κ. Παπουλιδῆ, *Το κινημα των κολλυβαδων*, p. 52.

⁴⁶ Textul acestor gramate patriarhale se poate gasi complet la Μ. Γεδεων, *Πατριαρχικοι Πινακες*, Κωνσταντινουπολης 1885, p. 665.

⁴⁷ Porfirie Ouspenskij, *Istoria Athona*, S. Petersburg, 1892, p. 348, la Κ. Παπουλιδῆ, *Το κινημα των κολλυβαδων*....., p. 61.

⁴⁸ Μ. Γηδεων, *Κανονικαι διαταχει*, p. 124.

⁴⁹ Cornel Toma, “Biserica și interpretarea Sfintei Tradiții.....”, p. 145.

- nu există o contradicție între slujba de înmormântare sau cea de pomenire și perioada pascală de bucurie a Bisericii;
- de fiecare dată, când se săvârșește Sfânta Liturghie, la proscomidie și chiar în unele rugăciuni din timpul Liturghiei, se pomenesc cei adormiții.

Anticolivarii s-au regrupat și, în martie-aprilie, 1774, au ținut un „mare sinod”, la mănăstirea Cutlumuș, împotriva colivarilor, la care au participat foștii patriarhi: Chiril al V-lea al Constantinopolului și Matei al Alexandriei, (1746-1766), împreună cu alți opt episcopi, retrași în Sfântul Munte, și 200 de egumeni și monahi. Colivarii au refuzat să participe la acest sinod și au ținut un alt sinod în chilia lui Partenie Scurtu, unde Atansie din Paros redactează *Mărturisirea de credință*, prin care răspunde acuzațiilor și calomniilor formulate împotriva colivarilor⁵⁰. Tezele colivarilor evidențiază o trezire și o cunoaștere teologică, neașteptată pentru epocă, a posibilităților vitale ale Bisericii. Dimpotrivă, argumentele adversarilor lor sunt, de regulă, scolastice și neteologice. Însă, acestea din urmă au dominat în dispută, au impus punctele lor de vedere la Patriarhia Constantinopolului și au provocat condamnări sinodale succesive ale colivarilor, izgoniri, afurisiri, caterisiri ale promotorilor mișcării⁵¹.

Monahul Visarion din Rapsani, (+1800), profesor la Constantinopol și elev al lui Vulgaris, ca reprezentant al anticolivarilor, a reușit să-l determine pe Patriarhul Sofronie, (1774-1780), fost patriarh al Ierusalimului, (1770-1775), într-un sinod, întrunit la Fanar, în anul 1776, să-i calomnieze pe liderii colivarilor, în termeni extrem de duri: șarlatani, corupători, impioși, simulatori ai evlaviei, vase putrede ale Satanei, disprețuitori, minți luciferice, cacodocși, apostatați, răzvrătiți, hulitori. Și astfel, Atanasie din Paros, Iacob Peloponesianul, Agapei Cipriotul și Hristofor din Arta sunt condamnați la depunere din preoție, excludere din monahism și reducere la starea de simpli laici și la îndepărtare din Biserică, iar toți prezumtivii lor adepți și cititorii sunt anatemiați⁵².

Dintre cei mai cunoscuți anticolivari, care s-au implicat, cu desăvârșire, în disputele cu colivarii, putem aminti pe Theodorit de Ioannina⁵³, Visarion de Rapsani⁵⁴ și Ghenadie al Halepului.⁵⁵

⁵⁰ Diac. I. I. Ică jr. „Împărtășirea continuă pro și contra...”, p. 30.

⁵¹ X. Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση...*, pp. 158.

⁵² Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athoskloster*, Leipzig, 1894, pp. 236-241, la diac. I. Ică jr. „Împărtășirea continuă pro și contra...”, p. 32. Condamnarea e semnată de 2 patriarhi și 16 mitropoliți.

⁵³ A fost cleric aghiorit al secolului al XVIII-lea, monah la Schitul Sfintei Ana, iar pentru scurt timp, egumen la mănăstirea Esfigmenu, cf. K. Παπουλίδης, *Το κίνημα των κολλυβαδων.....*, p. 40.

⁵⁴ După lume, Vasile s-a născut în orașul Rapsanis al Thesaliei, în anul 1738. După studiile din Ioannina ajunge elev al Athoniadei, iar apoi la Constantinopol. Reîntors la Sfântul Munte, rămâne până la moarte la Nea Skiti. Studiind la Constantinopol încearcă să ducă demersuri pe lângă Patriarhia Ecumenică împotriva colivarilor. Vezi K. Παπουλίδης, *Το κίνημα των κολλυβαδων...*, p. 42.

⁵⁵ Pentru mai multe date biografice legate de cei trei reprezentanți ai anticolivarilor a se vedea Χαρίλλου Σ. Τζώγα, *Η περί μνημόζυνων έρις εν Άγιο Όρει κατά τον ΙΗ' αιώνα*, pp. 52-64.

Atanasie din Paros părăsește Athosul, în anul 1776, devenind, pentru 10 ani, director al Liceului Hellenomouseion, din Tesalonic. În urma unei retractări și a unei cereri de iertare, în anul 1781, obține o scrisoare de disculpă, de la Patriarhul Gavriil al IV-lea, în care era recunoscută, implicit, eroarea condamnării colivarilor, iar acuzele formulate la adresa lui erau socotite calomnii și Atanasie din Paros a fost reintegrat în preoție⁵⁶.

În anul 1777, a fost publicată de către monahii din cercul isihaiștilor athoniți o cărțuie, apărută la Veneția, scrisă în neogreacă, dialectul dimotiki, care pleda pentru deasa împărtășire: *Manualul unui anonim dovedind faptul că creștinii sunt obligați să se împărtășească mai frecvent cu dumnezeieștile Taine*. Primul care i-o atribuie lui Neofit Kavsokalivitul este Teoclit Dionisiatul, care a stabilit că este vorba despre o traducere în neogreacă a lucrării *Despre împărtășirea continuă*, tipărită la Brașov, în anul 1772⁵⁷. În micul volum cu caracter polemic, autorul răspunde unui număr de 36 de obiecții formulate de un preopinent cleric fictiv.

În anul 1783, apare, tot sub anonimat, *Cartea folositoare de suflet despre Împărtășirea continuă*, care, spre deosebire de *Manualul* din anul 1777, este scrisă pe un ton moderat, pașnic, și are o extensiune mai mare. Cartea demonstrează, pe bază de citate patristice, necesitatea desei împărtășiri, iar, ultima parte, răspunde la cele 13 obiecții aduse acestei practici, în perioada respectivă.

Patriarhul Constantinopolului, Gavriil al IV-lea, a condamnat cartea, printr-un Sinod, ținut în aprilie, 1785, motivând că aceasta a provocat dihonie și scandal. Pentru a pune capăt certurilor, Sinodul hotărăște ca, toți cei care dețin cartea, să o arunce și nimeni să nu o mai citească, întrucât este „hos eptaiomenon kai paranomon”, adică greșită și contrară legii. Drept urmare se interzice, sub blestem, oricui să mai vorbească sau să scrie despre astfel de lucruri⁵⁸. Motivele invocate pentru respingere nu sunt însă afirmații explícite ale cărții, ci o serie de posibile consecințe la care s-ar putea ajunge prin practica împărtășirii frecvente:

- banalizarea Euharistiei, înțeleasă ca pâine obișnuită, așezarea între paranteze a condițiilor stricte de punere la încercare a conștiinței în apropiere de Sfintele Taine, stabilite de Sfinții Părinți; - estomparea distincției dintre clerici și laici, și, mai ales, confuzia deliberată dintre „continuu” și „frecvent”, toate acestea sugerează ideea dezastruoasă și inacceptabilă a unei împărtășiri continue sau frecvente, fără nici o pregătire⁵⁹.

⁵⁶ Χαρίλλου Σ. Τζώγα, *Η περί μνημόσυνων ἐρι...*, pp. 241-242, la diac Ioan. I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra...”, p. 32.

⁵⁷ Θεοκλετου, Αγιὸ Νικοδημῶ..., p. 110 la diac. Ioan. I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra...”, p. 33.

⁵⁸ Diac. I. I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra...”, p. 50.

⁵⁹ Diac. I. I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra...”, p. 51.

După ce disputele cu colivarii au luat amploare, mulți dintre ei au fost nevoiți să părăsească Sfântul Munte, refugiindu-se în centrul activităților din afară, mai precis de pe insula Skiathos. Acolo, s-au adunat un număr de 30 de monahi, în frunte cu Nifon, unde au și întemeiat Mănăstirea Bunevestiri, care, așa cum spune Papadiamantis, a dobândit o faimă mai mare decât a mănăstirilor athonite.⁶⁰

Referitor la amploarea discuțiilor, la caracteristicile și la motivele răscăleii colivarilor, primul dintre cercetătorii acestui fenomen, G. Veritis, prezintă întregul fenomen sub numele de „Mișcarea reformatoare”.⁶¹ La rândul său, și monahul Teoclit Dionisiu laudă atât inițiativa colivarilor, cât și scrierile acestora, spunând că, în ciuda faptului că au fost dispersați de amploarea disputei, au rămas uniți și au ținut, în continuare, să lupte pentru scopul pe care și l-au propus.⁶² Susținătorii colivarilor văd această mișcare ca pe o continuare sau, mai bine zis, ca pe o renaștere a isihăstilor Bisericii din acea perioadă. Mișcarea colivarilor este, mai ales, efect al zilotismului, regăsit, cu precădere, la Muntele Athos, în această perioadă a secolului al XVIII-lea. Până în contemporaneitate, au fost cunoscute puține detalii, în Muntele Athos, despre disputele legate de pomenirile celor adormiți. Toate acestea au primit și numele de „Mișcarea Colivarilor” și este caracterizată de către anticolivari ca o diversiune. Condamnarea a fost recunoscută, ca atare, și de către Patriarhul Procopie, însă ea a fost anulată de către Patriarhul Neofit al VII-lea (1789-1794/1799-1801). Cu toate impedimentele, prin această mișcare, colivarii au reușit să reformeze Biserica, fiind obligați, totuși, să arate mai multă înțelegere față de problemele reale ale Bisericii acelor timpuri.⁶³

Ultima fază a conflictului dintre colivari și anticolivari a izbucnit în anul 1800, când Teodot din Ioannina, pregătind pentru tipar *Pidalionul*, a introdus în note 18 adaosuri, în care modifica, în sens anticolivar, interpretarea canoanelor, propusă de Nicodim Aghioritul, iar gestul lui a fost sancționat de către Patriarhul Ecumenic, Neofit al VII-lea (1798-1801)⁶⁴. Nicodim Aghioritul a reacționat, compunând, în anul 1807, o *Mărturisire de credință sau apologie preadreadaptă*, ultima sa lucrare, care va apărea postum, la Veneția, în anul 1819. În finalul acestei lucrări, Nicodim Aghioritul făcea un apel la anticolivari să înceteze a mai face pomenirile celor adormiți duminica, în duh tri-

⁶⁰ Αλ. Παπαδιαμαντη, *Νεκρός ταξιδιωτής, Ελευθερουδακη* 1925, p. 41, la Χ. Σ. Τζώγα, *Η περί μνημόσυνων έρις εν Αγίο Όρει κατά τον ΙΗ' αιώνα*, p. 133.

⁶¹ Αλ. Παπαδιαμαντη, *Νεκρός ταξιδιωτής, Ελευθερουδακη* ..., 1925, p. 139.

⁶² Αλ. Παπαδιαμαντη, *Νεκρός ταξιδιωτής, Ελευθερουδακη*..., 1925, p. 139.

⁶³ Αλ. Παπαδιαμαντη, *Νεκρός ταξιδιωτής, Ελευθερουδακη*..., 1925, p. 175.

⁶⁴ Diac. Ioan. I. Ică jr. „Împărtășirea continuă pro și contra...”, p. 53. Θεοκλήτου Μοναχου Διονυσιατου, Αγίο Νικοδημό ο Αγιορειτῆς, Αθῆναι, 1959, pp. 266-267. Pasajele incriminate susțineau că Hristos a înviat sâmbăta, care are aceleași preogative ca și duminica, deci că duminica se pot face foarte bine pomeniri ale celor adormiți.

umfalist, anume pentru a-i umili pe colivari, și le-a cerut să înlocuiască ura și pizma, prin iubire, iubire fără de care chiar și martiriul ar fi inutil⁶⁵.

În anul 1807, Patriarhul Ecumenic, Grigorie al V-lea, (1806-1808), semnează, alături de 18 mitropoliți ai Marii Biserici, un *Tomos*, care tranșează chestiunile, într-un vădit sens anticolivar. Astfel, în ceea ce privește împărtășirea, accentul nu este pus pe „synechos”, adică cuminecarea continuă, ci pe „axios kai akatakritos”, adică „cea cu vrednicie și fără de osândă”, cu alte cuvinte printr-o riguroasă punere la încercare, „dokime”, a fiecărui credincios, nu însă prin el însuși, ci prin părinții duhovnici... iar pomenirile celor adormiți trebuie să se facă în toate zilele săptămânii, fără nici o distincție, inclusiv duminica⁶⁶.

Polemiclele au continuat încă un deceniu, același Patriarh, Grigorie al V-lea, care a păstorit tronul patriarhal, în trei perioade de timp distincte: 1797-1798, 1806-1808, 1818-1821, a revenit, în august 1819, cu un Decret, semnat de alți 15 mitropoliți, adresat, în special athoniților, prin care face publică sancționarea exceselor colivarilor, și în care stipulează: „vechiul obicei al Bisericii este să se facă pomeniri cu colive ale celor adormiți în zi de sâmbătă, dar aceasta nu înseamnă că, pomenirile și colivele aduse duminica sau în orice altă zi a săptămânii, ar fi oprite sau condamnabile...pentru apropierea de Sfintele Taine nu este fixat nici un fel de canon sau termen, cine vrea, se poate împărtăși chiar și toată săptămâna, dacă are permisiunea duhovnicului”⁶⁷.

*

Mișcarea filocalică, cunoscută ca „mișcarea colivarilor”, este unul dintre cele mai importante fenomene și mai rodnice mișcări duhovnicești din sânul Ortodoxiei, din epoca dominației turcești. Până acum, cercetarea acestui fenomen nu a fost aprofundată cât ar fi trebuit și, de multe ori, a fost greșit interpretată, realitate care se observă și din denumirea pe care i-au dat-o, încă de timpuriu, adversarii acesteia. Mișcarea colivarilor a rămas cunoscută, până astăzi, ca fiind „cearta pomenirilor din Sfântul Munte, în secolul al XVIII-lea”. Din ceea ce cunoaștem, putem să afirmăm că detaliile cercetării istorice ale epocii respective au progresat în așa măsură, încât putem înlocui acea denumire nepotrivită cu alta, în stare să cuprindă dimensiunile mișcării și să exprime nucleul esenței și sensul real al finalității sale⁶⁸.

După opinia specialiștilor, nu există o denumire mai potrivită decât „Renașterea filocalică” sau „Mișcarea filocalică”. Denumirea aceasta este

⁶⁵ Diac. I. I. Ică jr. „Împărtășirea continuă pro și contra...”, p. 55.

⁶⁶ Diac. I. I. Ică jr. „Împărtășirea continuă pro și contra...”, p. 56.

⁶⁷ Diac. I. I. Ică jr. „Împărtășirea continuă pro și contra...”, p. 57.

⁶⁸ Αρξ., Αμφιλοιδὸ Παντοβιτ, Η φιλοκαλιζή Αναγεννησι..., p. 7.

impusă, întâi de toate, de monumentală ediție, Filocalia sfinților neptici adunată de la sfinții și de-Dumnezeu-purtătorii Părinții noștri, prelucrată de așa-numiții „Colivari”, Macarie al Corintului și Nicodim Aghioritul⁶⁹. În prefața acestei însemnate cărți, Nicodim Aghioritul, o numește, printre altele, și „deasă îndeletnicire a numelui lui Iisus și pe scurt spus însuși instrumentul îndumnezeirii”⁷⁰, deoarece *Filocalia* cuprinde, sinoptic, și ne transmite experiența veșnică și sobornicească a Bisericii și constituie, prin conținutul său, în alt mod, manifestul acestei mișcări duhovnicești, descoperind, în același timp, și toate dimensiunile acesteia.

Relativ la mișcarea filocalică din secolul al XVIII-lea, este ciudat faptul că această denumire, îngustă și eronată, „Mișcarea Colivarilor”, o folosesc nu numai adversarii Sfinților Părinți și ai personalităților bisericești, din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, ci și cei care păstrează o poziție binevoitoare față de ea, trecând cu vederea că denumirea „devenită clasică”, nici nu exprimă, nici nu poate cuprinde toate dimensiunile acestei mișcări multilaterale. Este regretabil că, adepți mai mult sau mai puțin avizați ai iluminismului umanist al secolului al XVIII-lea și al XIX-lea și ai duhului lui, precum și urmașii lor spirituali de până și astăzi, au încercat și încearcă să minimizeze sau chiar să treacă în deriziune marile probleme cu care s-au confruntat părinții aghioriti din acea epocă. Mai mult, atitudinea teologică și duhovnicească dintr-o înțelegere eronată a fenomenului le consideră “obscurantism intolerant”⁷¹.

Cu toate acestea, s-a demonstrat, de atâtea ori, în istorie, că, în problemele credinței, nu există „mic și neînsemnat”, ci poate provoca mari rele. Adică, aparent, mici pricini și „fleacuri” ale cultului și tipicului bisericesc descoperă o atitudine diferită a vieții bazată pe interpretarea și abordarea diferită a simbolurilor liturgice și de altă natură, lucru care înseamnă o interpretare diferită a întregii realități, precum și a relațiilor dintre Dumnezeu, om și lume, în general. La o privire mai atentă, Biserica nu se confruntă cu “probleme mari” și cu “probleme mici”, deoarece misiunea trebuie înțeleasă în întregul său, ca un fenomen ce implică datorii bine determinate, ce trebuie îndeplinite în întregul lor. Temeiul dogmatic și ontologic al legăturii indisolubile și complementare a slujirii lui Dumnezeu în slujirea credincioșilor și invers, este însăși Întruparea lui Hristos.

Prin activitatea duhovnicească și reformatoare a experimentațiilor „ghebronzi”, bătrâni ai Sfântului Munte, răspândiți în diferite locuri, precum și acti-

⁶⁹ *Filocalia*, versiunea în limba română a antologiei în limba greacă, publicată la Veneția, în 1782, de Sfântul Nicodim Aghioritul și Sfântul Macarie Mitropolitul Corintului la care s-au adăugat și alte texte, ed. îngrijită, note, notă asupra ediției și postfață de Doina Uricariu; studiu introductiv de Virgil Cândea, Ed. Universală, București, 2001, 2 vol.

⁷⁰ Ἀρξ., Ἀμφιλοῖτὸ Παντοβίτ, Η φιλοκαλιεῖ Ἀναγεννησι..., p. 8.

⁷¹ Ἀρξ., Ἀμφιλοῖτὸ Παντοβίτ, Η φιλοκαλιεῖ Ἀναγεννησι..., p. 11.

vitătea „stareților”, în țările ortodoxe slave și, în special, în Rusia, s-a reînnoit, în această epocă instituția părintelui și povățuitorului duhovnicesc harismatic, care a adus bogate roade duhovnicești și aduce încă⁷².

A doua caracteristică fundamentală a Mișcării filocalice este renașterea vieții liturgice și dezvoltarea teologiei cultului ortodox. Viața liturgică a Bisericii era amenințată, în acea epocă de două pericole deosebit de grave. Pe de o parte, pericolul transformării cultului Rațional, „Logike”, din jertfă vie în tipolatrie sau, după cum a numit-o Atanasie din Paros, în „necrologie”, iar, pe de alta, pericolul separării a ceea ce numim „canonul credinței”, adică dogma, de „canonul rugăciunii”.

Părinții fiocalici, așa-numiții „colivari”, considerau „canonul credinței” drept izvor al „canonului cultului”, al rugăciunii și al tipicului, adevăr pe care adversarii lor l-au nesocotit, fie din prea puțină simțire, fie din ignoranță, fie din cauza influențelor filosofice și religioase străine, care s-au abătut asupra tradiției și experienței teologice a Bisericii Ortodoxe Sobornicești. Considerarea cultului ca fiind despărțit și independent de dogma credinței s-a impus, desul de timpuriu, în curentele filosofice și teologice ale Apusului, identificându-le ca entități duale. O astfel de viziune dualistă o identificăm în teologia scolastică și, ulterior, în faza incipientă a protestantismului.

Atitudinea teologică a așa numiților colivari față de cult și față de Simbolurile cultice se află formulată concis în Mărturisirea de credință, editată postum, în anul 1819, a lui Nicodim Aghioritul, care poate fi considerată o adevărată apologie a întregii Mișcări filocalice⁷³. Nicodim, ca și alți Părinți ai secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, are drept criteriu unic nu timpul, ci veșnicul timp interior al tipurilor și simbolurilor liturgice. Sfinții purtători ai Renașterii filocalice au deplinul sentiment și conștiința imensei importanțe a cultului pentru viața duhovnicească și pentru educarea poporului, precum și conștiința că cultul are această valoare numai când este și rămâne expresia adevărului și realizarea lui în timp și spațiu. Orice despărțire a cultului și a tipicului lui de adevăr îl lipsește de importanța lui mântuitoare și de puterea lui transformatoare⁷⁴.

După concepția și simțământul sfânt al Părinților filocalici nici credința exterioară, ținerea tipicului, nici adaptarea la timpul netransformat, adaptare care nu se sprijină pe adevărul pur, nu pot să renască sufletele oamenilor și să-i pregătească pentru viață, după modelul lui Hristos, în Duhul Sfânt. De aceea, pe Nicodim Aghioritul, în Mărturisirea de credință, ca și în celelalte lucrări ale sale, îl interesează, întâi de toate, acel profund sens al vieții liturgice și al tipurilor ei. „Departe de a fi o chestiune puerilă, disputa în jurul colivelor și a

⁷² Αρξ., Αμφιλοχιῶ Παντοβιτ̃, Η φιλοκαλιξ̃η Αναγεννησι..., p. 20.

⁷³ Αρξ., Αμφιλοχιῶ Παντοβιτ̃, Η φιλοκαλιξ̃η Αναγεννησι..., p. 26.

⁷⁴ Αρξ., Αμφιλοχιῶ Παντοβιτ̃, Η φιλοκαλιξ̃η Αναγεννησι..., p. 26-27.

desei împărtășanii avea o miză extrem de serioasă, care viza sensul Tradiției autentice a Bisericii în fața tradițiilor ulterioare. Nu era vorba de un simplu conservatorism anacronic, ci de un demers mai amplu, în vederea recuperării originilor, a miezului identității eclesiale ortodoxe, atât în fața ignorării și pervertirii acesteia în ritualism și formalism, pe fondul indiferentismului religios al elitelor iluministe și al maselor populare, cât și în fața prozelitismului misionarilor latini”⁷⁵.

⁷⁵ Arhid. I. I. Ică jr, “Teologia ortodoxă modernă și contemporană...,” pp. 40-41.

SENSURILE (FORMELE) FUNDAMENTALE ALE IUBIRII ÎN TRADIȚIA PATRISTICĂ ORTODOXĂ

HADRIAN-V. CONȚIU

ABSTRACT. Meanings (Forms) of Fundamental Love in Orthodox Patristic Tradition.

One of the highest states of spiritual development is reached by those who have practiced humility, the listening and repentance by transforming total ways of thinking and the work by the achievement of a travel (risky) to the world of inner self and in the spiritual is that of love. Who knows about love and mystical effects is closer than any other face of the man restored postulated in Gospel. In terms of its power the cornerstone of life, the love wears countless looks, in the same way as many faces under which are life carries on her inexhaustible wealth. In the study of the meanings (forms) fundamental basics of love are treated, as they appear in orthodox patristic tradition: philia or individual love something or someone, agape or love that binds a person from the other parties (which is at the top of the individual) and, as the highest, eros or love of God.

Una dintre cele mai înalte stări de dezvoltare spirituală, la care ajung cei care au practicat smerenia, ascultarea și pocăința, transformându-și total psihologia, modul de gândire și lucrarea prin realizarea unei călătorii (riscante) în lumea lăuntrică a sinelui și în cea spirituală, este aceea a *iubirii*. Părinții Deșertului și acei Părinți care li s-au alăturat, prin experiența lor spirituală comună, au pus bazele unei psihologii a omului care se concentrează asupra următoarelor patru elemente: smerenia, ascultarea, pocăința și iubirea¹. Primul pas duhovnicesc presupune negarea sinei lui bizar al „generației eu” în care subzistă toate prerogativele auto-justifi-

¹ cf. Arhiepiscopul Chrysostomos al Etnei și Părintele James Thornton, *Iubirea în tradiția patristică ortodoxă*, traducere de Remus Rus, Ed. Vremea, București, 2010, pp. 14-16. Autorii menționați justifică alegerea celor patru teme prin aceea că ele ating fiecare aspect al procesului de transformare în mintea omenească prin care se realizează iluminarea (îndumnezeirea, *theosis*).

cării egoiste, auto-dezvoltării egocentrice și auto-gratificării egolatre, precum și mișcarea deliberată înspre sinele lăuntric (sinele restaurat/ Hristos lăuntric). Auto-realizarea începe așadar cu auto-negarea, care la rândul-i începe cu transferul umil al priorităților de la „mine” la „Tine”². Apoi, asumându-și practica ascultării, cel aflat în căutarea transformării spirituale aliniază conștient propria-i voință cu preceptele spirituale, învățăturile și normele Bisericii³. Sfântul Siluan Athonitul spune că „pentru a cunoaște pe Domnul n-avem nevoie nici de bogății, nici de învățătură, ci e nevoie să fim ascultători și înfrânați, să avem duh umilit și să-l iubim pe aproapele”⁴. Prin pocăință, se îndepărtează de mrejele lumii, de răsplata trecătoare și nebunească a sinelui, spre „o viață nouă cu Hristos și în Hristos, condusă de Duhul Sfânt”⁵.

După Sfântul Apostol Ioan, Dumnezeu Însuși este iubire (I In 4, 8, 16), și de aceea, aspirantul la cele duhovnicești care cunoaște iubirea și roadele ei mistice este mai aproape decât oricare altul de chipul omului restaurat postulat în Evanghelie. Omul modern însă, are multe idei confuze despre iubire, de multe ori, impulsurile sistemului nervos fiind identificate ca precursori ai iubirii. Arhiepiscopul Chrysostomos al Etnei și Părintele James Thornton⁶ semnalează cu claritate aceste confuzii:

„Atașamentul este ușor definit ca iubire. Și în timp ce una dintre cele mai puternice forțe ale psihicului omenesc este căutarea omului după identitate, semnificație, nemurire și Dumnezeu (chiar ateismul trădează o preocupare după Dumnezeu!), omul de astăzi înzestrează prostește libido-ul, un răspuns în mare condiționat de activitatea hormonală și de instinctul de reproducere care este supus controlului și recanalizării, cu tăria acestor patimi menționate mai înainte. Omul modern a creat un om fals, separat de nevoile sale lăuntrice și înrobite de nevoile percepute pe care i le impune o lume din ce mai perversă și materialistă. Un astfel de om nu mai știe nimic despre iubirea spirituală. El este tot atât de departe de iubirea adevărată ca și o celulă a creierului de un poem”.

Iubirea spirituală este rodul luptei spirituale. Deoarece viața spirituală presupune o continuă creștere (chiar și după moarte), iubirea, deși este cea mai înaltă virtute spirituală și cea mai apropiată de Dumnezeu, dăinuie la trei nivele care corespund ierarhiei cunoașterii spirituale (bine cunoscute

² Omul smerit este cinstit cu sine doar în momentul în care se îndepărtează de tirania sinelui căzut.

³ Sfântul Isaac Sirul spune că Dumnezeu este aflat înlăuntrul celui care împlinește poruncile Lui, iar Sfântul Talasie pune semnul egalității între ascultare și învierea din morți (*Ibidem*, p. 15).

⁴ Cuviosul Siluan Athonitul, *Între Iadul Deznădejdiei și Iadul Smereniei. Însemnări duhovnicești*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 75.

⁵ Serghei Bulgakoff, *Ortodoxia*, în românește de N. Grosu, Ed. Paideia, București, 1994, p. 7.

⁶ *Ibidem*, p. 18.

în literatura patristică ortodoxă). Această ierarhie presupune trecerea de la înțelegerea celor inferioare și concrete ale unui principiu sau virtute la o înțelegere superioară, abstractă, a lor. Sfântul Maxim Mărturisitorul, de exemplu⁷, vorbește despre *ierarhia dezvoltării spirituale*, mișcarea de la viața spirituală practică (*praktike philosophia*) la nivelul acțiunii bazate pe cunoașterea naturală (*physike theoria*) și, în cele din urmă, la nivelul mistic al înțelegerii (*mystike theoria*). În același mod, pe baza tradiției patristice ortodoxe, Arhiepiscopul Chrysostomos al Etnei și Părintele James Thornton⁸ arată că cel desăvârșit în viața spirituală cunoaște iubirea mai întâi în aspectele ei practice, ca *philia* sau iubire individuală față de ceva sau cineva, mai apoi ca *agape* sau iubirea care leagă o persoană de ceilalți (care se află deasupra celei individuale) și, în sfârșit, în forma ei cea mai înaltă, ca *eros* sau iubirea fierbinte de Dumnezeu. Aceste forme sau sensuri fundamentale ale iubirii⁹ vor fi tratate în cele ce urmează.

Philia

*Philia*¹⁰ este acel gen de iubire care este asociat cu prietenia, cu afecțiunea firească, binevoitoare dintre oameni. O expresie particulară a acestei iubiri este îndreptată spre străini sau vizitatori (*philoxenia* sau ospitalitatea – iubirea de străini). Dacă în lumea căzută, omul vorbește despre prietenie și ospitalitate cu referire la el însuși (omul se însoțește cu celălalt pentru a dobândi informații despre el însuși, pentru a extinde imaginea pe care o are despre sine, iubirea de acest gen servindu-l pe el însuși), în lumea celor împliniți duhovnicește, iubirea exprimată față de străini și vizitatori nu se ajustează în funcție de sine, ci se concentrează asupra altuia, detașându-se de scopuri sau așteptări personale¹¹. Se poate spune astfel că aceasta formă de iubire reprezintă pentru omul neînduhovnic o mișcare centripetă (înspre sine), iar pentru cel înduhovnicit o mișcare centrifugă (înspre ceilalți). Încă din antichitate, Aristotel¹² distingea trei aspecte legate de această iubire prietenească: o iubire întemeiată pe virtute, alta întemeiată pe utilitate și alta pe plăcere. Iubirea întemeiată pe utilitate și cea întemeiată pe plăcere, nu sunt orientate asupra unei persoane pentru

⁷ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁹ Ca putere de temelie a vieții, iubirea îmbracă nenumărate înfățișări, la fel cum nenumărate sunt chipurile sub care viața își desfășoară inepuizabila ei bogăție. Pretutindeni unde există un gând curat și se pune la cale o faptă creatoare, acolo este prezentă, într-un chip sau altul, iubirea cu dumnezeieștile ei puteri mereu înnoitoare (Pr. prof. dr. Dumitru Belu, *Despre iubire*, ed. a III-a, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, p. 58).

¹⁰ de la grecescu φίλια = prietenie, afecțiune, iubire.

¹¹ Arhiepiscopul Chrysostomos al Etnei și Părintele James Thornton, *op. cit.*, p. 30.

¹² Cf. pr. prof. dr. Dumitru Belu, *op. cit.*, pp. 70-71.

ea însăși ci doar pentru foloasele sau plăcerea pe care le poate avea de la dânsa¹³. Iubirea întemeiată pe virtute însă, este perfectă și, drept urmare, singura capabilă să dăinuie¹⁴.

Acolo unde subiectul iubitor pune o distanță între sine și persoana iubită, având un caracter de ocrotitor sau miluitor al acesteia, acolo nu există iubire adevărată. Aceasta presupune cea mai mare apropiere și o comuniune intimă între cei care se iubesc. Unul dintre scopurile autentice ale vieții creștine este unirea cu Hristos, aceasta presupunând moartea eului, a persoanei care trăiește doar pentru sine (Este deosebit de sugestivă, în acest sens, afirmația Sfântului Apostol Pavel: „*m'am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu sunt cel ce mai trăiesc, ci Hristos este Cel ce trăiește în mine*”, Gal, 2, 20). Omul duhovnicesc se eliberează deci, de eul său, care se veștejește și moare, viața sa fiind reînnoită și transfigurată de Hristos, care se sălășluiește în el. Atitudinea sa față de ceilalți va fi de fapt jertfirea de Sine iubitoare a Domnului Însuși.

Analizând critic colecția *Evergetinos*, efectuată de Sfinții Macarie din Corint și Nicodim Aghioritul, Arhiepiscopul Chrysostomos al Etnei și Părintele James Thornton¹⁵ afirmă că grija altruistă față de ceilalți ne conduce la vederea lui Dumnezeu. Eliberarea de sinele căzut conduce la vederea clară a lui Dumnezeu, chiar în persoana altor semeni. În acest sens, redăm mai jos următorul paragraf:

„Odată, Părinții dintr-un schit au poruncit ca toți frații să țină post timp de o săptămână, adică să nu pună nimic în gură, nici cel puțin apă. Cu toate acestea, s-a întâmplat ca în acele zile niște călugări din Egipt au venit să-l cerceteze pe Avva Moise Egipteanul. Pentru a-i hrăni, Avva a gătit niște linte. Văzând că iese fum din coliba lui, câțiva frați nu prea virtuosi l-au pârât la Bătrâni: Moise a încălcat cuvintele voastre și gătește mâncare. Duminica, atunci când tot schitul s-a adunat în biserică, preotul, care cunoștea marea virtute a Sfântului, i-a zis – când s-a apropiat să primească anafora – cu glas tare ca să fie auzit de toți: Bine ai făcut,

¹³ „De unde urmează că cei ce iubesc în vederea folosului, iubesc pentru binele pe care-l pot obține; și cei care iubesc în vederea plăcerii, iubesc pentru agrementul ce și-l pot procura. Amicul le este drag nu pentru calitățile lui personale, ci pentru folosul sau agrementul pe care legăturile cu el li-l procură” (Aristotel, *Morale à Nicomaque (extraits)*, par J. Vaudouet et L. Lantoine, Paris, p. 83, apud pr. prof. dr. Dumitru Belu, *op. cit.*, p. 70).

¹⁴ La Aristotel însă, ca de altfel și în societatea contemporană, iubirea, chiar și cea întemeiată pe virtute, are valoare doar în măsura în care contribuie nu atât la fericirea celui alt, cât mai cu seamă la fericirea proprie. „Iubirea celui de sus față de cel de jos, a celui cu o situație bună față de cel născut în sau copleșit de mizerie, a celui învățat față de cel neînvățat și desconsiderat... acestea sunt forme de iubire aproape inexistente în societatea laică. Iar acolo unde există, ele rămân la treapta de altruism, filantropie, milă, care sunt altceva decât iubire” (*Ibidem*, p. 73). Aceste cuvinte, spuse la mijlocul secolului trecut, sunt de o actualitate debordantă și tristă...

¹⁵ *Ibidem*, pp. 31-32.

*Avva Moise, că nu ai dat ascultare poruncii omenеști, ci mai vârtos poruncii lui Dumnezeu*¹⁶.

Se observă legătura intimă ce se stabilește între cei ce au renunțat la propriul sine și l-au îmbrățișat pe Hristos cu toată ființa lor, Căruia i-au dăruit ascultarea deplină, mai presus chiar decât orice ascultare față de normele spirituale fixate de Biserică, cum ar fi regulile privind postul. „Prietenii lui Dumnezeu” răspund instinctiv la „poruncile supreme” ale vieții duhovnicești, sunt eliberați de propriul eu și sunt înrădăcinați în voința divină; ascultarea de Dumnezeu primește în aceste cazuri un sens superior, rar întâlnit în zilele noastre.

Adevărata spiritualitate împlinește legea, nu o distruge (Mt 5, 17). Doar cel ce cunoaște iubirea adevărată înțelege această lege împlinită și se sălășluiește în ea, sinele său lăuntric, unit cu Hristos, fiind atras de această lege. Astfel, el se supune legii nu din disciplină, ci din afinitate cu ea. Doar o astfel de persoană poate relaxa adeziunea sa față de lege, ea acționând din iubire față de semenii și fără posibilitatea unei iubiri ascunse față de propriul sine căzut. Doar o asemenea persoană stăruie în plinătatea legii izvorâte dintr-o viață deplină¹⁷.

În concluzie, *philia* este genul cel mai concret de iubire pe care o persoană transformată spiritual o simte și o arată.

Agape

O formă mai abstractă a iubirii și mai înaltă decât *philia* este aceea care îi aduce împreună și îi unește pe oameni în iubire reciprocă și comună: *agape*¹⁸. Despre această iubire, Sfântul Apostol Pavel spunea că îi unește strâns pe creștini, într-o înțelegere deplină (Col 2, 2), și îi aduce pe cei ce sunt separați la unirea mistică a comuniunii creștine.

Este cunoscut faptul că virtuțile creștine se zidesc una peste alta¹⁹; *agape*, iubirea supremă care-i unește pe creștini împreună, este clădită

¹⁶ Traducere după colecția greacă standard a cuvintelor Părinților Deșertului (*Evergetinos*) de Arhiepiscopul Chrysostomos al Etnei, în Arhiepiscopul Chrysostomos al Etnei și Părintele James Thornton, *op. cit.*, p. 25.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 34-35.

¹⁸ Pentru denumirea iubirii creștine, scrierile nou-testamentare folosesc termenul *αγάπη*. În Vechiul Testament, cuvântul se găsește extrem de rar: de zece ori în Cântarea Cântărilor și de opt ori în rest (inclusiv scrierile necanonice). Ne este sigur dacă a fost folosit în epoca elenismului. A fost reconstituit de două ori, dar nesigur în niște inscripții profane elenistice (cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, ed. 4 (1923), p. 17, nota 3, și p. 59, nota 3, la Prof. pr. Haralambie Roventă, *Iubirea creștină*, București, 1936, p. 6, nota 1). În Noul Testament este întâlnit de nenumărate ori; verbul *αγαπᾶν* este întâlnit de 135 de ori, *αγάπη* aprox. de 117 ori, iar adj. *αγαπητός* de 63 ori (Roventă, *op. cit.*, p. 6, nota 3) (pr. prof. dr. Dumitru Belu, *op. cit.*, p. 75, nota 106).

¹⁹ superbă imagine-simbol cea a „Scării virtuților” zugrăvită pe peretele nordic al Mănăstirii Sucevița, exprimare iconografică a scării lui Iacob (a se vedea scara din visul lui Iacob, Fac 28, 11-22), în

și ea pe o temelie: iubirea de aproapele. Aceasta, grija față de ceilalți, este punctul de început pentru cel ce dorește să cultive o formă de iubire superioară care unește (cu adevărat) la un loc două sau mai multe ființe umane. Foarte sugestiv este, în acest sens, răspunsul pe care Avva Agaton l-a dat atunci când a fost întrebat cât de sinceră să se arate iubirea față de semen: „Iubirea este să găsești un lepros, să îi iei trupul și cu dragă inimă să i-l dai pe al tău”²⁰.

Dacă prima formă de iubire a aproapelui (*philia*) presupunea trecerea de la dorințele egoiste spre facultatea superioară a sufletului omenesc, spre chipul lui Dumnezeu care se sălășluiește în noi, odată cu înrădăcinarea în om a acestui gen de iubire, identitatea individului devine, la rândul ei, strâns unită cu cea a întregii omeniri. Unirea cu Hristos determină ca iubirea de sine să se extindă și asupra celorlalți, cuprinzându-i. Începem să ne mulțumim pe noi înșine, mulțumindu-i pe semenii, să fim fericiți, fericindu-i pe ceilalți; dacă o persoană întâmpină o oarecare greutate în lucrarea sa, schițăm aceeași slăbiciune (pentru a păstra comuniunea armonioasă cu el), nevoile celorlalți devin nevoile noastre, suferințele celorlalți devin ale noastre, încercările și bucuriile celorlalți devin ale noastre, deoarece ne-am unit întru iubire cu cei ce ne sunt frați prin iubire. Următoarea istorioară din *Evergetinos*²¹ ilustrează foarte bine această formă de iubire:

„Doi călugări tineri se duceau în cetate spre a-și vinde coșurile. Pentru o scurtă vreme, cei doi s-au despărțit și, în acest timp, unul dintre ei a săvârșit un mare păcat trupesc. După aceea, întunecat de deznădejde, nu a mai voit în nici un chip să se întoarcă în pustie. «Întoarce-te singur, eu voi rămâne aici», i-a zis el celui alt călugăr, îndată ce s-au întâlnit. «De ce, frate? Ce s-a întâmplat cu tine?», l-a întrebat cu blândețe celălalt călugăr, fără a avea nici cea mai mică idee despre motivul care l-a împins pe călugăr să nu se mai întoarcă în deșert. «O, dacă toți stăruie să știi, află că, după ce ne-am despărțit, m-am dus la o femeie. Acum mi-am pierdut sufletul. Ce mă mai poate aștepta în pustie?» Călugărul cel neprihănit a fost zdruncinat la auzul păcatului în care fratele său căzuse. Cu toate acestea, el nu lăsat să se vadă. Iar pentru a-și salva fratele din ghearele crunte ale disperării, a pretins că același lucru i s-a întâmplat și lui. «Vino să ne întoarcem în pustie, frate, i-a zis el cu lacrimi în ochi, și să ne nevoim împreună. Dumnezeu, Tatăl iubitor de oameni, va vedea căința noastră și ne va ierta». Cu acestea și alte cuvinte de mângâiere, el l-a înduplecat pe călugărul care greșise să-l urmeze în pustie. Când au ajuns la schit, amândoi

mistica răsăriteană (Sf. Ioan Scărarul) aceasta fiind și un simbol al urcușului duhovnicesc pe treptele desăvârșirii.

²⁰ Arhiepiscopul Chrysostomos al Etnei și Părintele James Thornton, *op. cit.*, p. 40.

²¹ *Ibidem*, pp. 51-52.

s-au mărturisit și au fost puși sub canon aspru de Părinți. Timp de un an întreg, călugărul neprihănit s-a căit și s-a nevoit cu dragoste față de frațele vinovat, luând asupra sa toată rușinea unui păcat la care nici măcar nu se gândise vreodată. Dumnezeu i-a primit jertfa și l-a răsplătit pe acest călugăr astfel: într-o noapte, în timp ce unul dintre marii Părinți ai schitului se ruga, acesta a auzit o voce, care i-a zis: «Datorită marii iubiri a călugărului neprihănit, îl voi ierta pe cel vinovat». După aceasta, Părinții le-au ridicat celor doi canonul de pocăință, fără a ști vreodată care dintre cei doi a fost vinovat cu adevărat.”

Trebuie însă să precizăm că gânditorii creștini (inclusiv Părinții Răsăritului) au susținut că acțiunea socială (filantropică) care se depărtează de sine și se concentrează asupra aproapelui nu este în mod necesar fără consecințe egoiste. Astfel, în unele cazuri, chiar dacă cineva a încetat să mai trăiască pentru satisfacerea propriului eu, e posibil să dobândească în cele din urmă o mulțumire egoistă din slujirea altora (să se lase covârșit de mândrie din pricina iubirii sale față de ceilalți), iar mândria să ducă înapoi spre sinele căzut. Cu toate acestea, moartea pentru sine implică viața într-un sens superior, *viața în Hristos*. Taina altruismului, legată de interesul personal, este rezolvată de taina creștină a comuniunii într-o iubire (în iubirea față de aproapele ajungem să-l vedem pe Dumnezeu în ceilalți, devenim „dumnezei” după har). Individul se definește, într-un fel, prin ceilalți, păstrându-și totuși personalitatea și trăsăturile individuale. Eul său și cel al altuia „sunt separate la nivelul individului, însă sunt strâns unite în unitatea lui Hristos”²². Așadar, *agape* creștin îl unește pe individ cu ceilalți, prin unire în Hristos, grija de sine extinzându-se dincolo de granițele individuale și cuprinzând întregul trup al celor ce sunt în Hristos. În acest fel cineva poate să-și urmărească interesele proprii slujindu-i pe ceilalți deoarece face parte din ceilalți, la fel cum și ceilalți fac parte din el. Imperativul evanghelic al iubirii aproapelui (chiar și a vrăjmașului) devine astfel ușor de îndeplinit pentru creștinul care este una întru Hristos cu semenul (inclusiv dușmanul) său. Este evident că într-o comunitate creștină, adevărata iubire „se extinde dincolo de ideea de «frățietate» care prevalează în creștinismul modern (...). Adevărata iubire comunitară unește ființele umane într-o minte comună, un trup comun, un viitor comun, o mântuire comună”²³. Ea face ca dorințele noastre egoiste să devină una cu dorințele celorlalți, ne unește pe toți într-un singur trup (Hristos) cu mai multe mădulare: „căci unul altuia ne suntem mădulare” (Efes 4, 25); „Și dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă cu el; și dacă un mădular este slăvit, toate mădularele se bucură cu el. Iar voi sunteți trupul lui Hristos, și mădulare fiecare

²² *Ibidem*, pp. 68-69.

²³ *Ibidem*, pp. 69-70.

în parte” (I Cor 12, 26-27). În iubirea ca și comuniune, *agape*, ne vedem în ceilalți și ne unim cu semenii noștri prin Energiile lui Dumnezeu; fiind una în Hristos, suntem uniți cu întreaga omenire.

Eros

Eros este un cuvânt care se poate referi atât la un alt nivel al iubirii, al iubirii omului față de Dumnezeu (care este cunoscut doar unor mari și puțini nevoitori întru cele duhovnicești), la iubirea de virtute sau la iubirea de cunoaștere adevărată, cât și la iubirea în sens rău, asociată cu o patimă.

Iubirea denumită cu acest termen, spune Părintele prof. dr. Dumitru Belu²⁴, constituie *un factor de temelie al filosofiei platoniste*, categoric dualistă; ea pleacă de la existența a două lumi distincte, cea a lumii sensibile materiale, și cea a lumii nevăzute, a lumii ideilor. Cea mai valoroasă este cea din urmă, singura cu adevărat reală și eternă, prima nefiind decât o umbră, un reflex al celei dintâi. Omul, ființa căzută din lumea imaterială a ideilor în cea materială, supusă presiunii instinctelor, dorințelor și tuturor înrăuirilor prihănite ale vieții, trăiește cu nostalgia unei ferici pierdute, forța ce îl ține mereu încordat, ca o săgeată, către cealaltă lume, fiind erosul. Acesta este, în ordinea vieții spirituale, ceea ce este legea gravitației în ordinea materială. Erosul este iubire înrădăcinată în dorință, în năzuință; dorința însă implică întotdeauna o lipsă (nu dorești decât ceea ce nu ai), iar năzuința implică totdeauna o valoare (nu năzuiești decât ceea ce ți se înfățișează ca valoros). Deci, după concepția lui Platon, se remarcă două note caracteristice ale iubirii: a, conștiința unei lipse actuale fără de care iubirea n-ar putea fi trezită și b, acțiunea de înlăturare a acestei lipse printr-o ridicare către realități valoroase. Este vorba, desigur, despre erosul ceresc, nu despre cel pământesc; în vreme ce acesta din urmă atrage spre cele ale simțurilor, spre lumea materială, cel dintâi îmboldește și entuziasmează spre lumea cerească a ideilor. În concepția platonică, erosul este totodată mijlocitorul între viața divină și cea omenească, cel care tulbură liniștea celui nedesăvârșit, împingându-l spre divinitate²⁵. Caracterul de mijlocitor al *erosului*, pentru a săvârși unirea în Duhul între Dumnezeu și făpturile Sale, este evidențiat și de Sfântul Maxim Mărturisitorul²⁶, care spune că Dumnezeu stârnește prin aceea că mișcă fiecare ființă („ademeneste”), potrivit propriului ei principiu, ca să se întoarcă la El.

²⁴ *Ibidem*, pp. 65-69.

²⁵ Se observă însă, caracterul egocentric al acestei iubiri, întregul proces plecând de la interesul eului propriu.

²⁶ *Diferite texte despre Teologie, despre Rânduiala Dumnezeiască și despre Virtuți și Patimi*, apud Arhiepiscopul Chrysostomos al Etnei și Părintele James Thornton, *op. cit.*, pp. 82-83.

Scrierile Sfinților și ale Părinților Bisericii se concentrează îndeosebi pe *eros* ca iubire arzătoare, puternică față de Dumnezeu, care izvorăște din Dumnezeu și care este esențială pentru Dumnezeu Însuși. Este o iubire specială, care îndeamnă la căutarea lui Dumnezeu și care umple cele mai dinlăuntru adâncuri ale inimii; este o iubire care transcende orice alte iubiri, fiind, desigur, clădită pe alte forme de iubire. Căci cel ce nu are iubire nu poate să cunoască iubirea lui Dumnezeu (I In 4, 8: „*Cel ce nu iubește, nu L-a cunoscut pe Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu este iubire*”). Nu se poate intra în iubirea lui Dumnezeu fără a avea iubire față de om, însă *eros* este o formă mai înaltă de iubire care-l unește pe om cu Dumnezeu, îl face „prietten al lui Dumnezeu” și îi îngăduie, prin har, să se sălășluiască acolo unde este Dumnezeu, după cum s-a spus despre Sfântul Antonie cel Mare:

„*Un eremit mai în vârstă a cerut în rugăciunea sa către Dumnezeu să îi arate pe toți Părinții din vechime ai deșertului. I-au fost arătați toți Părinții, cu excepția Sfântului Antonie cel Mare. «Stai! Unde este Sfântul Antonie?» a întrebat el cu uimire. «Acolo unde este Dumnezeu», a auzit o voce dându-i asigurare*”²⁷.

Erosul este iubirea care-l mișcă pe om de la teama îndreptățită de Dumnezeu la iubirea față de el: „*Nu mă tem de Dumnezeu, le spunea marele învățător al deșertului, Sfântul Antonie cel Mare, ucenicilor săi, deoarece Îl iubesc. Iubirea desăvârșită alungă frica*”²⁸. Această formă superioară de iubire este definită prin sensul ei specific de insistență și pasiune²⁹: „*Iubirea de Dumnezeu, scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul, este tendința virtuoaasă a sufletului, iar cel ce o are nu dorește nimic din lucrurile create, mai presus de iubirea de Dumnezeu*”. Cu toate acestea, afirmă același Sfânt Părinte, e cu neputință sa fie păstrată o asemenea iubire în condițiile unei minime aplecări spre cele lumești. „*Cel ce îl iubește pe Dumnezeu duce o viață îngerească pe pământ*”³⁰.

Iubirea înaltă, plină de dumnezeiască pasiune (*eros*) îl determina (și) pe Sfântul Siluan Athonitul, un experimentat al iubirii divine, să-i grăiască printre lacrimi³¹, plin de dumnezeiască iubire, Domnului:

²⁷ Arhiepiscopul Chrysostomos al Etnei și Părintele James Thornton, *op. cit.*, pp. 77-78.

²⁸ *Ibidem*, p. 77.

²⁹ și nu printr-un cuvânt ca atare; Părinții nu folosesc întotdeauna cuvântul *eros* pentru a exprima această formă superioară de iubire spirituală, ci, de exemplu, *philia* sau *agape*, care poartă sensul de *eros* atunci când se referă la iubirea în Dumnezeu sau la felul de iubire spirituală care îl unește pe Dumnezeu cu omul (*Ibidem*, p. 86).

³⁰ *Ibidem*, p. 78.

³¹ în legătură cu plânsul (*penthos*) și străpungerea inimii la Părinții Răsăritului, aceștia spuneau (Teodoret) că cel care naște lacrimile este *erosul* dumnezeiesc; acesta nu poate deveni însă total decât prin biruința totală asupra patimilor pământești (Irénée Hausherr, *Plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, Ediția a II-a, traducere Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 169).

*„Dumnezeule Milostiv, iartă-mă. Tu vezi cum este atras sufletul meu spre Tine, Ziditorul meu. Tu ai rănit sufletul meu cu iubirea Ta și el înseamnă după Tine, și fără sfârșit tânjește și nesăturat năzuiește spre Tine ziua și noaptea, și nu mai vrea să vadă lumea aceasta, deși o iubește, pentru că mai presus decât toate Îl iubesc pe Ziditorul, și pe Tine te dorește sufletul meu.”*³²

În alt loc, același Sfânt Părinte arată starea de deplină liniștire a sufletului aprins de iubirea lui Dumnezeu, odihnindu-se în El, și iubirea totală, a individului care îl are în sine pe Hristos, pentru întreaga lume, cu care se află în deplină comuniune întru Duhul Sfânt:

*Cât se mult ne iubește Domnul noi nu putem pricepe. Vedem Crucea, știm că a fost răstignit pentru noi și că a murit în chinuri și, cu toate acestea, prin sine însuși sufletul nu poate înțelege această iubire; ea nu este cunoscută decât prin Duhul Sfânt. Harul Duhului Sfânt e atât de dulce și mila Domnului e atât de mare, că e cu neputință să fie descrise, dar sufletul e atras nesăturat spre El, căci este aprins de iubirea Domnului și este cu totul înghițit de Dumnezeu și are în El mare odihnă, și atunci uită cu desăvârșire lumea. Dar Domnul Cel Milostiv nu dă întotdeauna sufletului așa; uneori îi dă iubire pentru întreaga lume și atunci sufletul plânge pentru întreaga lume și îl roagă pe Stăpânul Cel Bun și Milostiv să reverse harul Său peste fiecare suflet și să-l miluiască cu milostivirea Sa.”*³³

Așadar, iubirea lui Dumnezeu cuprinde toată ființa, cugetul și inima, voința și omul întreg. *„Dragostea de Dumnezeu, spune Sfântul Isaac Sirul, este o căldură mai presus de fire și când vine în cineva fără măsură, face acel suflet să-și iasă din sine (extatic). De aceea, inima celui ce o simte nu o poate cuprinde și suporta, dar pe măsura calității iubirii venite în el, se arată în el o schimbarea neobișnuită”*³⁴.

Arhiepiscopul Chrysostomos al Etnei și Părintele James Thornton (*op. cit.*, pp. 86-87) afirmă că în *eros* (ca cea mai înaltă formă de iubire spirituală) se fundamentează unirea cu Dumnezeu sau îndumnezeirea (*theosis*), deoarece „omul transformat duhovnicește nu este numai iubit de Dumnezeu ci, întrucât Dumnezeu este iubire, este chemat să-l iubească pe Dumnezeu. El se întoarce spre Dumnezeu cu aceeași forță și pasiune cu care ființa umană căzută se întoarce spre lucrurile cele mai dorite de pe pământ și cele ale vieții păcătoase (...). Iubirea lui Dumnezeu îl inundă. Întreaga lui ființă tânjește după Dumnezeu și este mulțumită numai cu Dumnezeu Însuși”.

³² Cuviosul Siluan Athonitul, *Între Iadul Deznădejdi și Iadul Smereniei. Însemnări duhovnicești*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 98.

³³ *Ibidem*, p. 98.

³⁴ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoițe*, Filocalia, vol. X, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 124.

Pe de altă parte, trebuie precizat că asocierea dintre cea mai înaltă formă de iubire și pasiune la nivelul acestui cuvânt (*eros*), poate da naștere la grave confuzii, mai ales că cuvântul grec *eros* a pătruns în conștiința colectivă post-modernă (și nu numai) îndeosebi ca rădăcină a unor cuvinte cum ar fi „erotism” sau „erotic”. Impulsurile libidinoase, „erotice”, ale ființei umane pot fi recanalizate spre descoperirea lui Dumnezeu, însă doar atunci când sunt în întregime eliberate de sexualitatea omenească. Căci, spune Sfântul Apostol Pavel, *„Fiindcă cei ce sunt după trup, pe cele ale trupului le cugetă, dar cei ce sunt după duh, pe cele ale duhului. ...cugetul trupului este vrăjmășie față de Dumnezeu, căci nu i se supune legii lui Dumnezeu”* (Rom 8, 5, 7); *„Pe aceasta însă v’o spun eu vouă fraților: Carnea și sângele nu pot moșteni împărăția lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moștenește nestricăciunea”* (I Cor 15, 50).

Erosul este așadar, în scrierile și tradiția spirituală a Părinților Răsăritului, o forță a iubirii care îl eliberează pe individ de tot ce este material și care îl restaurează pe om după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Concluzii

Spre deosebire de „iubirile” des întâlnite în societatea contemporană, post-modernă și secularizată, bazate fie pe simpatie, fie pe sentimentul solidarității umane sau pe cel al comunității de interese, *iubirea* creștină are un caracter cu totul special, ea avându-și obârșia și scopul în Dumnezeu, care este, în esență Sa, iubire (I In 4, 8, 16). De altfel, lumea însăși e opera iubirii lui Dumnezeu atât sub aspectul creării ei, cât și al mântuirii omului prin jertfa Fiului Său cel întrupat. Iubirea apare astfel ca o manifestare existențială a vieții divine treimice, exteriorizată prin revărsarea iubirii în afara ființei divine, prin energiile sale necreate, aceasta fiind opera voinței divine absolut libere, pentru ca și alte ființe să se poată împărtăși de perfecțiunea sa. Răspunsul omului la actul creator prin iubirea deplină a Sfintei Treimi este tot prin iubire.

Părintele Prof. dr. George Remete³⁵ vorbește despre iubirea autentică ca o *beție a unirii mistice*, fiindcă este uluire, ametje, copleșire și fericire: „Iubirea este profund paradoxală, chiar paradoxul suprem: pe de o parte ea este pierdere în celălalt pentru că te dăruiești total, vrei să te pierzi în celălalt și trăiești numai prin el. Dar pe de altă parte tocmai această „pierdere” – adică generozitate și dăruire totală – este cea care desfundă în tine izvoarele puterii, ale simțirii, înțelegerii și vieții în general.”

³⁵ George Remete, *Cunoașterea prin tăcere*, ed. a III-a, revizuită, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2011, p. 765.

CONVERTIREA LUI CONSTANTIN CEL MARE ȘI IMPLICAȚIILE EI MISIONARE

IULIU-MARIUS MORARIU¹

Abstract.

The article presents some important but not enough studied aspects of Saint Emperor Constantine the Great's conversion. There are analysed the modalities from which his conversion influenced the christian mission by there and the later mission. The accent is posed by the actions of Constantine which assured the generalisation of christianism and of it's principles. The analyze use newer and older, Romanian and international literature dedicated to this subject.

Un eveniment deosebit de important atât pentru creștinismul celui de-al patrulea veac al erei noastre, cât și pentru cele următoare, care dă startul celei de-a doua din cele șase mari paradigme ale istoriei creștinătății², a fost cu siguranță cel pe care Eusebiu îl vede, comparându-l cu cele vetero-testamentare, ca pe un nou exod³, respectiv convertirea împăratului Constantin⁴.

¹ Lucrare susținută la sesiunea de comunicări studențești „Constantinopolul – Scaun imperial și loc de martiriu”, Ediția a VI-a, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca”, în data de 29. 05. 2013 și întocmită sub îndrumarea pr. lect. univ. dr. Cristian Sonea, care și-a dat avizul pentru publicare.

² Cf. Norman E. Thomas, ed., *Clasic Texts in Mission and World Christianity*, col. *American Society of Missiology Series*, no. 20, Orbis Books, New York, 1995, p. 3. Cf. Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, Editura Performantica, Iași, 2006, pp. 175-239; Cf. Ioan Rămureanu, Milan Seșan, *Istoria Bisericească Universală, manual pentru Institutele Teologice ale Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 7, unde împărțirea este însă diferită.

³ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 14, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 98. De fapt, el oragnizează informațiile biografice privitoare la Sfântul Constantin după un șablon (model) iudaic. Cf. Anna Wilson, „Biographical Models: The Constantinian Period and Beyond”, în vol. *Constantine: History, Historiography and Legend*, ed. Samuel Lieu, Dominic Montserrat, Routledge, London, 1998, p. 118.

⁴ Cf. Peter J. Leithart, *Defending Constantine – the Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, IVP Academic, Illinois, 2010, p. 70. În ce măsură a fost ea o chestiune sinceră

Despre ea, ca și despre celelalte acțiuni care au caracterizat parcursul Sfântului Împărat s-a scris mult, istoricii oprindu-se fie asupra evenimentului care urmează la scurtă vreme după aceasta, respectiv Edictul de la Milan, fie asupra felului în care el a favorizat creștinismul⁵ prin acțiunile sale⁶.

În ceea ce privește implicațiile misionare ale acestui act și felul în care el a influențat momente similare din istoria de mai târziu a lumii, trebuie însă menționat faptul că avem de-a face cu o adevărată penurie în literatura de specialitate, autorii manifestându-se în acest sens în mod parcimonios, prin mici evocări ale evenimentului în tratatele de specialitate. În acest context, considerăm că studiul de față este unul necesar, analiza implicațiilor misionare ale convertirii împăratului și a felului în care aceasta a influențat diferite acțiuni ulterioare fiind una necesară atât pentru valoarea cercetării istorice și misionare în sine, cât și pentru faptul că lămurește anumite probleme și oferă anumite soluții sau răspunsuri la diferite probleme ale lumii contemporane.

După cum ne arată Eusebiu⁷, care a fost ales episcop la scurt timp după Edictul de la Milan⁸, momentul convertirii împăratului se leagă de un episod dificil al domniei lui, un conflict cu Maxențiu⁹. El are loc în contextul bătăliei de la Pont Milvius, când împăratul primește un semn divin de care

sau nu sau în ce măsură evenimentul de dinainte de Pons Milvius este sau nu unul real (Cf. Ion Barnea, Octavian Iliescu, *Constantin cel Mare*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 35, care susțin că relatarea nu reprezintă decât transformarea creștină a unei legende păgâne), sunt chestiuni discutate asupra cărora însă nu ne vom opri acum, date fiind limitele de spațiu ale referatului nostru.

⁵Cf. Mircea D. Spiridon, *Istoria creștinismului (I). De la Isus Hristos până la căderea Imperiului Roman de Apus (0-476 d. Hs)*, Editura Institutului Ortodox Român de Științe Creaționiste, Buzău, 1998, p. 106.

⁶Ei au reliefat atât laturile care creionează partea creștină a personalității sale, cât și partea mai întunecată a ei. Un exemplu pentru cel din urmă caz îl reprezintă și unitul Ioan M. Bota. A se vedea în acest sens: Ioan M. Bota, *Istoria Bisericii universale și a Bisericii românești de la origini și până în zilele noastre*, Casa de Editură Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1994, p. 20.

⁷Care nu este singurul istoric ce se oprește asupra evenimentului, el fiind evocat și de Lactanțiu. A se vedea: Lactanțiu, *Despre moartea persecutorilor*, traducere de Cristian Bejan, col. *Tradiția creștină*, Ed. Polirom, Iași, 2011, pp. 206-208.

⁸Gheorghe G. Stănescu, *Studii de Istorie Bisericească Universală și Patristică*, Ed. Arhidiecezania, Cluj-Napoca, 1998, p. 64.

⁹*Deci cam pe la ceasurile amiezii, când ziua începuse să scadă, zicea Constantin că văzuse chiar cu ochii săi chiar pe cer, străjuind deasupra soarelui, semnul mărturisitor de biruință al unei cruci întocmite din lumină și că odată cu ea putuse desluși un scris glăsuind: „Să biruiști întru aceasta!”*, după care, la vederea uneiasemenea priivelști, fuseseră cuprinși de uimire și el și întreaga oaste (care, cum mășăluia el pe drum, venea pe urmele sale, și de aceea asistaseră și ea la minune)... Și dormind, s-a arătat Hristosul lui Dumnezeu cu semnul văzut mai înainte pe cer poruncindu-i să închipuie la rândul său semnul ce i se arătase sus în cer spre a se pune sub ocrotirea lui în luptele cu dușmanul... (apoi), de vârful unei cozi de lance înalte și poleite cu aur era prinsă pieziș o stînghie în forma crucii... Eusebiu de Cezareea, op. cit., pp. 76-77.

ascultă și iese biruitor¹⁰. Deosebit de importante și în legătură cu acesta, sunt și urmările acestuia, ce constituie elemente ale unui proces complex ce a favorizat creștinismul¹¹. Ele se concretizează într-o serie de măsuri prin care el conferă o serie de drepturi fie religiei în sine, fie anumitor persoane cu rol important în desfășurarea cultului¹².

Dincolo de aspectele de ordin istoric și de cele de ordin administrativ, pe care în parte le-am enumerat aici, convertirea lui aduce cu sine și o serie de modificări în plan misionar ale statutului Bisericii. Ea sfârșește în primul rând greutatea a câteva secole consecutive de persecuție¹³ care au arătat că *sângele martirilor e sămânța creștinilor*¹⁴, și oferă creștinismului posibilitatea de a se desfășura normal și de a ieși la suprafață. În ce măsură ea reprezintă meritul unui bun strateg de a-și atrage de partea lui o grupare puternică a Imperiului este discutabil, dat fiind faptul că, în cel mai bun caz, zece la sută din populația sa era formată din creștini¹⁵, este o chestiune discutabilă. Ar fi probabil mai plauzibilă ipoteza unui vizionar care să o dubleze pe cea a unei convertiri sincere¹⁶.

Convertirea lui Constantin deschide așadar noi porți misiunii creștine, oferind acestei religii posibilitatea de a se manifesta în chip pașnic, fără a fi persecutată și de a face convertiri.

Pe de altă parte, o urmare cu o importanță misionară deosebită a convertirii lui Constantin, ce ne poate demonstra sinceritatea hotărârii lui, o

¹⁰ Autenticitatea acestui eveniment este confirmată între altele și de faptul că, pe arcu de triumf de la Roma, acesta a scris că aceasta a avut loc prin *inscripție divină*. Cf. Mihai Muntean, *Pagini din istoria bisericească universală*, col. *Credința Strămoșească*, vol. 1, Editura Genesis, Petroșani, 2000, p. 33.

¹¹ Justo L. Gonzales, *Ghid pentru studiul istoriei bisericești*, traducere Cezar Login și Gabriel-Viorel Gărdan, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 53.

¹² *Prin edictul de la Milan, Constantin cel Mare asigură pentru viitor nu numai libertatea, ci și victoria creștinismului în Imperiu. Din tolerant față de toate religiile, Constantin devine protector al creștinismului. El ia una după alta măsuri favorabile Bisericii. Chiar de la început, în 313, împăratul scutește pe clerici de obligația grea și costisitoare a funcțiilor municipale, favoare de care se bucurau preoții păgâni, șefii iudeilor, mdeiocii și profesorii. El acordă subvenții importante cleriei spre a se putea ocupa numai cu slujirea bisericească.* Ioan Rămureanu, Milan Seșan, *op. cit.*, p. 105.

¹³ Cf. Nicolae Corneanu, *Origen și Celsus. Confruntarea creștinismului cu păgânismul*, Editura Anastasia, București, 1999, p. 5. Pentru documentele originale care reflectă perioada persecuțiilor și pentru încercările de a se apăra ale creștinilor, materializate în apologii, a se vedea: Marius Tepelea, *Texte alese din istoria bisericească universală*, vol. 1, col. *Fontes Historiae Ecclesiae*, Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2008.

¹⁴ Ioan Rămureanu, „Introducere generală”, în vol. *Actele Martirice*, col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 11, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 5.

¹⁵ Paul Veyne *Când lumea noastră a devenit creștină (312- 394)*, trad. Claudiu Gaiu, Ed. Tact, Cluj-Napoca, 2010, p. 17.

¹⁶ Cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. III – Niceene and post-niceene Christianity. From Constantine The Great to Gregory the Great, WM. B. Eardmans Publisahing Company, Grand Rapids, Michigan, 1989, p. 13.

reprezintă faptul că, la scurt timp după promulgarea Edictului de Toleranță, cu puțin timp înainte de anul 314, împăratul a scos primele monede gravate cu monograma lui Hristos¹⁷, ceea ce reprezenta un lucru inedit în acele timpuri, când moneda beneficia de efigia împăratului. Circulația acestora a dus cu siguranță la răspândirea ideilor creștine căci, cu siguranță, noua monedă a stârnit curiozitatea multora care s-au convertit apoi, aflând mai multe cu privire la creștinism.

În altă ordine de idei, acțiunea din anul 321, prin care împăratul consfințește generalizarea sărbătorii duminicii pe întreg teritoriul Imperiului¹⁸, este iarăși una ce favoriza vădit creștinismul și care va avea bogate implicații misionare. În mod cert, în ziua de odihnă, mulți dintre păgânii de până atunci, vor fi curioși să vadă care erau activitățile recreative ale creștinilor și, cucerți de farmecul descoperirii învățăturilor acestei noi religii, se vor încreștina.

Ba mai mult, faptul că această acțiune a fost urmată de altele precum demolarea a trei renumite temple ale vremii (dintre care unele practicau prostituția sacră), că, în anul 331 a sechestrat terenurile și comorile templelor necreștine și că, cu puțin timp înainte de moarte, a oprit sacrificiile cu scop divinatoriu (săvârșite pentru ghicirea viitorului)¹⁹, arată că împăratul nu luase acea hotărâre dintr-o simplă întâmplare, ci că el dorea să contribuie la generalizarea practicilor creștine și la susținerea lor.

O mare implicație a avut, din punct de vedere misionar și activitatea lui Constantin în soluționarea schismelor și a ereziilor. După ce, în anul 321, va interveni în problemele din Biserica Africii și va soluționa schisma donatiștilor²⁰, în anul 325, se va remarca prin organizarea Sinodului întâi Ecumenic de la Niceea. Prins de entuziasmul specific vremii și doritor de a soluționa o problemă religioasă ce ar fi putut degenera și ar fi putut periclita însăși stabilitatea Imperiului, împăratul nu a mai așteptat mutarea capitalei la Bizanț, după cum intenționase inițial, ci a preferat ca el să aibă loc în capitala provizorie de la Niceea²¹, unde va aduna 318 de reprezentanți ai orto-

¹⁷ Vasile Muntean, *Istoria creștină generală*, vol. 1 (ab initio – 1054), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, p. 136.

¹⁸ Ioan Rămureanu, Milan Sešan, *op. cit.*, p. 105. Ori această sărbătoare, dincolo de speculațiile privitoare la *Sol Invictus*, era una creștină. Dovadă în acest sens ne sunt bogatele mărturii scripturistice în care se arată că, creștinii din Biserica primară se întâlneau în această zi. De asemenea, argumentul suprem pentru cinstirea ei îl reprezintă faptul că Mântuitorul Hristos a înviat duminica.

¹⁹ Cf. Vasile Muntean, *op. cit.*, p. 136. Prin toate aceste reforme, spun istoricii, Constantin încerca să decanteze creștinismul de practicile păgâne și să-i confere atât un statut privilegiat, cât și un mediu care să-i favorizeze dezvoltarea. Cf. Nechita Runcan, *Repere istorice în dezvoltarea creștinismului până la Constantin cel Mare*, Ed. Pim, Iași, 2008, p. 101.

²⁰ Vasile Muntean, *op. cit.*, p. 136.

²¹ Elena Bergadano, *Sfânta Elena, mama lui Constantin cel Mare*, trad. Georgiana Tivdă, Editura Pauline, București, 2004, p. 102; Pompiliu Nacu, *Ereziile primelor opt veacuri creștine și dăinu-*

doxiei de pe întreg teritoriul Imperiului său²², îi va încuraja să discute și să arate care este adevărul cu privire la învățătura lui Arie, va contrasemna hotărârile lor²³ și va scrie apoi tuturor episcopilor participanți, cerându-le să se conformeze cu hotărârea sinodalilor²⁴.

De altfel, sinodul va reprezenta un element capital care va defini atât politica religioasă a lui Constantin²⁵, cât și domnia sa. Dincolo de aspectele ce țin de organizarea bisericească, el trebuie să fie interpretat și în cheie misionară, având o semnificație aparte pentru această latură a teologiei sistematice. Aceasta se datorează faptului că, odată curățit de ereziile care atentau la ființa lui și uniformizat²⁶, el va reuși să se dezvolte și să se extindă, dezvoltând, alături de alte laturi și pe cea misionară (va avea mai mult succes o credință unitară și curată din punct de vedere doctrinar, decât una care nu are aceste calități).

Pe de altă parte, prin toată activitatea sa de după convertire, Constantin a devenit, așa cum remarcă Philip Schaff, *părintele teocrației creștine*²⁷, fapt ce a constituit un model și pentru domnitori din generațiile următoare. Un element care a contribuit la aceasta, pe lângă organizarea Sinodului I Ecumenic, activitățile de politică religioasă și asumarea statutului de *episcopus laicus*²⁸, a fost, cu certitudine, mutarea capitalei de la Roma la Constantinopol. Prin aceasta, el a deplasat centrul strategic, economic și cultural al Imperiului dintr-un oraș în care păgânismul se găsea în plină ascensiune, fiind celebru prin templele și manifestările ce-i erau afierosite într-unul neutru din acest punct de vedere, unde creștinismul își va putea face loc cu ușurință și unde va putea să prospere, bucurându-se și de ajutorul conducătorului²⁹.

uirea lor la începutul mileniului trei, Ed. Partener, Galați, 2010, p. 185.

²² Jean-Claude Cheynet, *Byzance- L'Empire romain d'Orient*, Edite par Armand Colin, Paris, 2001, p. 12.

²³ Cf. M. Maimbourg, *The History of Arianism*, W. Roberts Press, London, 1728, p. 49.

²⁴ Textul acestei scrisori se păstrează încă în *Istoria Bisericească* scrisă de fericitul Teodoret, episcopul Cirului. A se vedea în acest sens: Teodoret Episcopul Cirului, *Istoria bisericească*, trad. Vasile Sibiescu, col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 44, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 22-35.

²⁵ Cf. Aniela Alexandrescu, *Politica religioasă a Împăratului Constantin cel Mare*, Ed. Măiastra, Târgu Jiu, 2010, p. 64.

²⁶ Și acest lucru pentru că, Sinodul Întâi Ecumenic, a avut între altele și meritul de a uniformiza anumite chestiuni legate de cult sau de diferite practici din Biserică. În această categorie se încadrează atât discuțiile legate stabilirea datei Paștilor (pentru uniformizarea căreia se mai făcuseră eforturi și înainte, încă din vremea Sfântului Policarp, care va avea personal o întrevvedere cu papa Anicet al Romei în acest scop – Ludwig Hertling S. J., *Istoria Bisericii*, Editura Ars Longa, Iași, 2001, p. 24; cf. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Ed. Sfintei Mănăstiri Derwent, Derwent, 2000, p. 30), cât și cele privitoare la celibatul preoților.

²⁷ Philip Schaff, *op. cit.*, p. 12.

²⁸ Charles Dvohl, *Marile probleme ale istoriei bizantine, vol. I - „Figuri bizantine”*, traducere de Ileana Zara, Editura pentru literatură, București, 1969, p. 56.

²⁹ Care nu se va sfîși să i-l ofere, după cum arată istoricii, fără a rupe însă legătura cu Roma, unde va construi, la scurt timp după mutarea capitalei la Constantinopol, celebra *basilica Constantiniana*

Această mișcare strategică de-a dreptul se va dovedi a fi una cât se poate de inspirată și va avea și ea ecouri în plan misionar.

Faptul de a fi fost primul împărat roman încreștinat (chiar dacă a fost botezat pe patul de moarte), va constitui iarăși un element deosebit de important. Prin aceasta el va fi dător de ton căci, cu excepția lui Iulian Apostatul (361-363), care a încercat reînvierea păgânismului³⁰, toți urmașii săi la tronul imperiului vor fi botezați cu botezul creștin.

Ba mai mult, credem că acest moment reprezintă debutul unei tipologii misionare, reflectându-se și asupra altor zone, căci, autoritatea imperială nu era doar una politică, ci și una militară, administrativă și spirituală. Titlul de *Pontifex maximus* este unul dintre elementele care ne arată acest lucru, la fel și faptul că exista un cult al împăratului ca zeu, or convertirea zeului și faptul că acesta recunoștea superioritatea Dumnezeuului creștin a avut cu certitudine un impact deosebit în mentalitatea poporului, care aștepta de la conducător, în multe chestiuni, gesturi cu caracter tipologic sau defini-torii. Prin convertirea sa, împăratul Constantin va fi cel care face conversia din credința într-un zeu pământesc la credința în Dumnezeu cel viu, lucru care este deosebit de important atât pentru mentalul acelor vremuri, cât și pentru cele ulterioare. Credem însă că, pe lângă lucrarea sa și meritele sale, în cazul de față avem de-a face și cu manifestarea Proniei Divine, împăratul fiind astfel cel care împlinește voia și lucrarea lui Dumnezeu.

Prin convertirea sa, Dumnezeu intervine așadar în istorie, ea însăși fiind o formă de misiune, care-și împlinește țelul și care generează la rândul ei misiune în ogorul lui Hristos.

Pe de altă parte, în Evul Mediu, va deveni o practică destul de des întâlnită convertirea împăraților, urmată și de cea a popoarelor pe care ei le păstoreau. Exemple în acest sens pot fi considerate convertirile țarului Boris al Bulgariei³¹, a cneazului Rotislav al Moraviei³², cea a regelui Ștefan cel Sfânt al Ungariei³³, cea a cneazului Vladimir al Kie-

(Sfântul Ioan din Lateran). Otinel Ioan Bunaciu, *op. cit.*, p. 69. Cf. A. Alfodin, *The conversion of Constantin and the Pagan Rome*, translated by H. Mattingly, Oxford University Press, Oxford, 1948, p. 51.

³⁰ Despre domnia lui și despre activitățile prin care a încercat să facă acest lucru, a se vedea teza de doctorat a părintelui profesor Ioan Rămureanu, în care acesta analizează în profunzime toate elementele privitoare la viața și activitatea lui Iulian, pe baza literaturii de specialitate existente în vremea sa: Ioan Rămureanu, *Persecuția împăratului Iulian Apostatul împotriva creștinismului*, Ed. Anastasia, Sibiu, 2009.

³¹ Vasile Muntean, *op. cit.*, p. 243.

³² *Ibidem*, p. 240.

³³ Anonymus Notarius, *Gesta hungarorum – faptele ungarilor*, trad. G. Popa Lisseanu, Ed. Mentor, București, 2000, p. 135; Varga Otto, *Istoria Ungariei pentru clasele inferioare ale școalelor medii, partea I*, trad. George Vătășan, Editura Librăriei Ioan I. Giurgu, Brașov, 1914, pp. 27-29; Cf. Vasile Muntean, *op. cit.*, p. 246.

vului³⁴ (precedată de cea a bunicii sale Olga³⁵), sau cea a familiei Jagyello din cnezatul Lituaniei³⁶. Și ei aveau, în rândul popoarelor lor un statut aparte, și convertirea lor va genera o serie de acțiuni asemănătoare în popor și în relațiile cu celelalte state cu cea a împăratului mai sus-pomenit, fiind o manifestare a Proniei divine în lume, realizată printr-o serie de eforturi misionare³⁷ și prin iluminarea harică a acestor conducători. Datorită modului asemănător cu cel al lui Constantin în care s-au petrecut ele, precum și a ecourilor similare, în ciuda perioadelor diferite în care s-au petrecut ele, considerăm că putem vorbi despre convertirea acestuia ca tipologie misionară.

În concluzie, analizând evenimentul convertirii împăratului Constantin cel Mare și implicațiile lui misionare, observăm că el reprezintă o tipologie misionară ce la rândul ei este generatoare de activități misionare, atât prin faptul că reprezintă începutul unui set de reforme și acte ce vor favoriza creștinismul și vor permite extinderea lui, cât și prin faptul că, oferind circulație valorilor creștine pe întreg teritoriul imperiului (prin generalizarea duminicilor, monede cu monograma lui Hristos etc.), va permite și păgânilor să ia contact cu valorile perene ale creștinismului și să se convertească. Pe de altă parte, epurarea lui de erorile dogmatice și uniformizarea sa, sunt alte două elemente ce urmează convertirii împăratului și au profunde ecouri pentru misiunea creștină, favorizând eficientizarea ei, în timp ce, protecția pe care o acorda împăratul nou-recunoscutei religii prin statutul de *episcopus laicus* pe care și l-a autoconferit și care i-a fost recunoscut de Biserică, el nu făcea decât să crească prestigiul acesteia³⁸ și să favorizeze receptarea mesajului său.

³⁴ Despre convertirea lui, a se vedea: Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine: imperiul și civilizația după izvoare*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974; precum și Grigore Costin, *Istoria Bisericii ortodoxe Ruse în secolul al XIX-lea (ms. dactil, teză de doctorat)*, Cluj-Napoca, 2010, p. 25. Cf. Mihai Dragnea, „Creștinarea Rusiei kievene”, în rev. *Historia*, nr. 10/ 2011 (ediție electronică: http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/crestinarea-rusiei-kiavene#, accesat 24. 05. 2013).

³⁵ Jean Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, trad. Cătălin Lazurca, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 87; George Remete, *Contribuții la studiul Istoriei Bisericești Universale*, vol. I, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001, p. 100; Maria Georgescu, *Istoria Bizanțului*, Ed. Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2007, p. 163.

³⁶ Cf. <http://fsu.valahia.ro/user/image/lituania2c-scurt-istoric.pdf>, accesat 24. 05. 2013.

³⁷ Pentru o analiză detaliată și bine argumentată a principalelor caracteristici ale misiunii ce a dus la convertirea unora dintre conducătorii menționați aici și a popoarelor pe care le conduceau, a se vedea: James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology today*, Wipac and Stock Publishers, West Broadway, 2001, pp. 19-23.

³⁸ Jean-Claude Cheynet, *op. cit.*, p. 12. Cf. C. Daryon, *Empereur et pretre, etude sur le cesaropapisme byzantin*, Gallimard, Paris, 1996, p. 147.

V. TEOLOGIA PRACTICĂ

LITURGHIA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR DE GHEORGHE DIMA ÎN INTERPRETAREA CORULUI ANTIFONIA

VASILE STANCIU

Abstarct. The Liturgy of St. John Chrysostom by Gheorghe Dima in Antiphonia Choir interpreting.

Antiphonia Choir of „Gheorghe Dima” Academy of Music from Cluj-Napoca can be classified as the few professional choirs from us, which worked both before and after December 1989 and which within the repertoire and the quality of discourse interpretation has demonstrated the most artistic creed verticality.

The Liturgy of St. John Chrysostom by Gheorghe Dima was performed several times by the choir „Antiphonia” of „Gheorghe Dima” Academy of Music from Cluj-Napoca, conducted by Professor Constantin Râpă, founder and mentor of this remarkable ensemble. Of these, remarkable is that in the spring of 1998, in the Metropolitan Cathedral in the presence of Metropolitan Bartolomeu.

Viața muzicală românească din ultimii 50 de ani a fost marcată calitativ pe plan interpretativ de activitatea unor formații corale de o excepțională valoare, fie că au activat înainte de decembrie 1989, fie după, sau atât înainte cât și după această memorabilă dată.

Corul *Antifonia* al Academiei de Muzică „Gheorghe Dima” din Cluj-Napoca poate fi încadrat în categoria puținelor coruri de factură profesională de la noi, care au activat atât înainte, cât și după decembrie 1989 și care prin repertoriul abordat și prin calitatea discursului interpretativ și-a demonstrat din plin verticalitatea crezului artistic.

1. Scurte considerații de prolegomena

a) interpretarea unei Liturghii în formă corală reprezintă de fiecare dată un eveniment cu o încărcătură emoțională inexprimabilă. Liturghia ca eveniment cosmic ce se derulează pe pământ are darul de a contemporaneiza o realitate mistică întâmplată undeva în Ierusalim, la Cina cea de Taină, într-o succesiune temporală repetitivă. Repetitivitatea misterului liturgic nu diminuează cu nimic încărcătura evenimentului liturgic de la Cina cea de Taină, ci îl reactualizează oridecâteori se celebrează acest mister într-un cadru și ambient specifice spiritualității răsăritene, ortodoxe. Așadar, orice formație corală care abordează un repertoriu liturgic de o asemenea factură, nu poate eluda contextul istoric și mistic al evenimentului liturgic.

b) conștientizarea deliberată a acestui fapt creează pentru ansamblul coral premisele unei împrumuturi de factură ontologică a crezului interpretativ ce ține direct de evenimentul liturgic. Corul devine instrumentul prin care mesajul teologic și spiritual ajunge la inima ascultătorului, care la rândul lui se poate transforma într-un instrument al dialogului polifonic din biserică. Atât în limbajul teologic, cât și în cel muzical se vorbește despre *empatie*, care în cazul interpretului, recte al ansamblului coral, se poate traduce prin „reîntruchiparea unor stări afective presupuse a fi avut loc în psihicul autorului în momentul creării operei. În acest scop interpretul se va substitui în măsură mai mare sau mai mică personalității înseși a compozitorului (care în cazul de față este atât Gheorghe Dima, cât și Sfântul Ioan Gură de Aur, autorul de facto al Liturghiei, cel prin intermediul căruia mesajul mistic al Cinei celei de Taină ajunge la inima ascultătorului), încercând prin datele deținute, să recompună stările afective imaginate. De nivelul acestei reușite depinde consistența și veridicitatea trăirilor”¹.

2. Corul *Antifonia* și principiile de bază ale interpretării corale

Artizanalul unui ansamblu coral este fără îndoială dirijorul, care prin puternica lui personalitate își pune amprenta crezului său artistic pe forma de exprimare a întregului ansamblu. Dirijorul Cornel Groza crede că în cazul dirijorului se poate vorbi de o dublă *empatie*, în sensul că dirijorul este de fapt și un intermediar între autor și interpret. Reputatul dirijor traduce această intermediere în următorii termeni: ”Dirijorul, prim tălmăcitor al partiturii, realizează o variantă de organizare a materialului sonor, dar cum spuneam, doar una virtuală, iar ansamblul, chiar dacă dispune de partitură, traduce din nou, de data aceasta potrivit semnalelor trimise de

¹ Cornel Groza, *Tandemul Dirijor-Cor sau năzuința spre performanță*, Ed. Media Musica, Cluj-Napoca, 2006, p. 69.

dirijor, o altă imagine, cea reală, care nu va fi niciodată identică cu prima.”² Din păcate, există prea puține lucrări de referință în arta dirijorală, în ciuda faptului ca am avut și avem dirijori de mare valoare.³ Una dintre cele mai practice lucrări ni s-a părut cea a dirijorului Marin Constantin, *Arta construcției și interpretării corale*, valoroasă atât prin suportul teoretic, cât mai ales prin soluțiile pragmatice pe care le pune la îndemâna dirijorilor de cor, soluții inedite și uneori surprinzătoare, dar care au condus la zămislirea unui ansamblu coral unic în viața muzicală românească contemporană. Principiile teoretice și soluțiile practice oferite de dirijorul Marin Constantin în această magistrală lucrare, au constituit pentru „Antifonia” cât și pentru dirijorul ei, Constantin Râpă, pârgăhii de aplicații în concretul discursului coral interpretativ. Iată doar câteva dintre ele:

– *realizarea unui echilibru perfect între omogenitatea vocală și cea spirituală*; acest principiu presupune o relație specială între dirijor și ansamblu, bazată pe respect reciproc, încredere, afinități artistice, aceeași gândire interpretativă, aceeași viziune de ansamblu asupra discursului muzical, dar și o relație specială între membrii ansamblului, identică cu cea dintre dirijor și ansamblu. În cazul unui repertoriu liturgic această relație spirituală este obligatorie și necesară.⁴

– *rezolvarea problemelor tehnice referitoare la construcția corului prin abordarea unisonului, a unității și plurivalenței timbrale, a dicțiunii, a conexiunilor vocal-poetice, a acordajului netemperat, a stăpânirii omofoniei clasice, moderne și contemporane, a omogenității în plan orizontal și vertical, a transferului de sonorități specifice între partide, sudura organică vocală și identitatea timbrală*.⁵ Observăm paleta largă de problematice care structurează principiul tematicilor tehnice în construcția corului, care în cazul „Antifoniei” s-a dovedit extrem de maleabil, unele aspecte rezolvându-se instantaneu, de la sine, grație pregătirii profesionale ale membri-

² *Ibidem*;

³ Doar câteva referințe bibliografice: D. D. Botez, *Tratat de cânt și dirijat coral II*, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, București, 1985, 440 p.; Augustin Bena, *Curs practic de dirijat coral*, Ed. Muzicală, București, 1958; P. G. Cesnokov, *Corul și conducerea lui*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1957; Nicolae Gâscă, *Arta dirijorală*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1982; Marin Constantin în dialog cu Iosif Sava, *Constelația Madrigal*, Ed. Muzicală, București, 1988; Grigore Constantinescu, *Dialoguri despre Preludiu 1972-1997*, Tinerimea Română, București, 1997; Dragoș Alexandrescu, *Ghidul dirijorului de cor bisericesc*, Ed. Sfântul Gheorghe Vechi, București, 1998; Marin Constantin, *Arta construcției și interpretării corale*, teză de doctorat, Album cu 10 discuri Electrecord; Ciprian Para, *Concepția interpretativă în demersul dirijoral*, Ed. Arpegione, Cluj-Napoca, 2005; Idem, *Relația dirijorului cu ansamblul muzical*, Ed. Arpegione, Cluj-Napoca, 2005; Cornel Groza, *Tandemul dirijor-coral. Năzuința spre performanță*, Ed. Media Musica, Cluj-Napoca, 2006; Idem, *Ansamblul vocal-simfonic, Repere*, Ed. Media Musica, Cluj-Napoca, 2006.

⁴ Marin Constantin, *Arta ...op. cit.*, *Discul I*;

⁵ *Ibidem*, *Discul II*;

lor ansamblului, dar și vârstei, toți membrii fiind practic studenți de vârste foarte apropiate, dispuși organic la conturarea identității timbrale și a omogenității vocale pe plan vertical și orizontal.

– *psihotehnica – metoda de bază pentru realizarea unei interpretări veridice*.⁶ Principiul de față intitulat *Valențele omogenității spirituale* a fost aplicat în demersul interpretativ al corului „Madrigal”, prin intermediul căruia ansamblul în sine a devenit o familie, în sânul căreia se comunică realmente.

Aceste 3 principii au călăuzit și „Antifonia”, cel puțin în abordarea repertoriului liturgic.

3. Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur de Gheorghe Dima în interpretarea corului „Antifonia”

În primavara anului 1990 trei inimoși dascăli ai Academiei de Muzică „Gheorghe Dima” din Cluj-Napoca, Constantin Râpă, Florentin Mihăescu și Valentin Timaru însoțiți de subsemnatul, sunt primiți într-o audiență la Arhiepiscopul ortodox al Clujului, Teofil Herineanu, pentru a cere binecuvântarea și sprijinul moral în vederea înființării unei secții de muzică religioasă în cadrul Academiei de Muzică clujene. Arhiepiscopul și-a dat acordul, iar secția a luat ființă în toamna anului 1990. M-am angajat atunci în fața conducerii Academiei de Muzică „Gheorghe Dima”, că mă voi îngriji ca această nouă secție să aibă din start doritori recrutați din rândul absolvenților Seminarului teologic la care predam Muzica psaltică și liniară, dar și din rândul altor absolvenți de teologie. Așa se face că această secție a prins contur și în cei aproape 10 ani de existență au absolvit zeci de teologi, între care și câțiva care au devenit membrii ai „Antifoniei”. În mod inevitabil, corul a inclus în repertoriul său atât de variat și lucrări religioase românești, ale compozitorilor de altădată și a celor contemporani. Prima lucrare religioasă de anvergură, care a intrat pe agenda repertorială a „Antifoniei”, a fost *Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur* de Gheorghe Dima,⁷ patronul spiritual al prestigioasei școli de muzică clujene. Compusă în anul 1904, însuși autorul va susține câteva concerte din care nu au lipsit piese din *Liturgia în La major*.⁸ Această remarcabilă lucrare nu a lipsit din repertoriul celor mai importante coruri ale vremii. Bunăoară, ea a fost interpretată aproape la fiecare liturghie duminicală în Catedrala Ortodoxă din Cluj în perioada

⁶ *Ibidem*, Discul III;

⁷ A fost tipărită până în prezent în două ediții, cea mai reușită din punct de vedere etnic, fiind cea de-a doua, tipărită sub egida a 3 editori: Jean Feder, furnizorul Curții regale din București, H. Zeidner, editor brașovean și P. Pabst, editor german din Leipzig.

⁸ Vasile Stanciu, *Muzica bisericească din Transilvania, vol. I*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 58;

1930-1941, când dirijor al Corului Catedralei era Augustin Bena. În semn de omagiu pentru compozitor, care a fost și președintele de onoare al Corului Episcopiei Clujului, Liturgia în La major a fost interpretată la sfințirea Catedralei, întâmplată pe 3 martie 1933, de un cor reunit însumând peste 300 de persoane.⁹ În primă audiție, Liturgia a fost cântată la Brașov în 29 decembrie 1904, cu corul Reuniunii, dirijat de însuși Gheorghe Dima.¹⁰ O analiză din perspectivă muzicologică a acestei lucrări a făcut Doru Popovici și Octavian Lazăr Cosma¹¹.

Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur de Gheorghe Dima a fost interpretată de mai multe ori de corul „Antifonia” al Academiei de Muzică „Gheorghe Dima” din Cluj-Napoca, dirijat de Prof. univ. dr. Constantin Râpă, fondatorul și mentorul acestui remarcabil ansamblu. Ultima interpretare la Cluj-Napoca a acestei lucrări s-a întâmplat în primăvara anului 1998, în Catedrala Mitropolitană, în prezența Mitropolitului Bartolomeu, care a elogiat în cuvântul său strădania artistică și duhovnicească a Antifoniei, care a făcut posibilă ascultarea pe viu a unei lucrări ce nu se mai cântase în catedrală de pe timpul lui Augustin Bena. Prezența „Antifoniei” în Catedrala Mitropolitană a constituit un eveniment încărcat de semnificații;

- pentru prima dată dădea răspunsurile la o liturghie într-o asemenea ambianță corul „Antifonia”;
- pentru prima dată interpreta Liturgia în La major de Gheorghe Dima în catedrală o altă formație corală decât cea a catedralei;
- studenții ce compuneau ansamblul coral aparțineau diferitelor Biserici istorice din Transilvania, iar Liturgia lui Gheorghe Dima i-a strâns într-o empatie ale cărei ecouri și amprente nu s-au stins și nu s-au șters;
- interpretarea a fost magnifică; am confruntat imprimarea de pe CD, realizată în mai 1997 în studioul Academiei de Muzică, avându-i ca soliști pe tenorul Flavius Trif și pe basul Mircea Sânpetrescu, cu interpretarea live din catedrală și am riscat o comparație. De fapt nu există termen de comparație. Două stări emoționale distincte. CD-ul oferea o perspectivă tehnică a interpretării, apropiată sensibil de perfecțiunea umană, interpretarea din catedrală oferea o perspectivă duhovnicească, dublată de trăiri sufletești inexprimabile, simțite atât de coriști și dirijor, cât mai ales de cei ce ascultau rugându-se. CD-ul simula rugăciunea, cântarea pe viu era rugăciune. Il simțeam pe Gheorghe Dima lângă noi, ca pe un veritabil patriarh al muzicii coborât de undeva din cer, mângâindu-ne cu privirea și delectându-se cu urechea. Simțeam cum Gheorghe Dima însuși se bucura cu noi

⁹ Vezi amănunte la Vasile Stanciu, *op. cit.*, p.149;

¹⁰ *Ibidem*, p.76;

¹¹ Doru Popovici, *Muzica de cult a lui Gheorghe Dima*, în rev. “Muzica”, nr. 1/1998; Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești*, vol. VII, Ed. Muzicală, București, 1986, p. 264-276;

și aceasta pentru că deveneam una cu el și el una cu noi, într-o comuniune posibilă doar în dimensiunea sacrului, a sfințeniei, a Liturghiei, în ambianța locașului de cult, ctitorit în așa fel încât să primească ecourile armoniilor divine și să le reverse apoi în inima noastră. Arhitectura armonică și melodică a divinei liturghii capătă instantaneu o cu totul altă aură. Semitonurile cromatice, relația major-minor, salturile de octave, cvartele mărite, sextele și septimele mari, atât de rigide la lecțiile de armonie, prindeau viață și înmugureau florii unei experiențe unice, care te cufundă într-un abis al eului introvertit, ca apoi să te ridice într-un alt mod de existență hărui de bucuria unei învieri ce survine după o mare durere. Gesturile sacerdotilor, ritualul bizantin plin de maiestruozitate, amirosul de tămâie, cupola bizantină, pictura și mozaicurile, comunitatea de credincioși care nu vin la spectacol, ci vin să se roage, toate acestea creează premisele unei interpretări vii, care pornește din suflet și se adresează sufletului. Mi-aș fi dorit atunci ca timpul fizic să se oprească. Eram conștient că odată cu ultimul „Amin”, atât Gheorghe Dima cât și trăirea mistică și artistică oferită de divina liturghie, se vor topi undeva în amintiri.

Acesta a fost unul dintre momentele de grație ale corului „Antifonia”, care a reliefat și mai pregnant în conștiința vieții muzicale românești contemporane atributul de *Fenomenul Antifonia*. Aș nutri un sentiment de satisfacție, dar și de împlinire dacă *fenomenul Antifonia* ar deveni molipsitor, epidemic chiar. Dirijorul Voicu Enăchescu întrebat fiind la aniversarea unui sfert de veac al corului *Preludiu*, cum se simte, a răspuns: ”Mă încercă un sentiment...de bătrânețe!!! (și adauga)...a mea, nu a formației; „Preludiu” cel puțin o dată la cinci ani a reîntinerit. Eu...din păcate nu. Am adunat doar experiență”.¹² Experiența profesorului și compozitorului Constantin Râpă, dar mai mult decât experiență, dragostea molipsitoare față de „Antifonia”, devotamentul și spiritul de dăruire care-l caracterizează, vor face ca această prestigioasă formație corală să-și îmbogățească colecția de experiențe interpretative ca cea din Catedrala mitropolitană, prin interpretarea și altor Liturghii, în aceeași ambianță harică.

Urez corului „Antifonia”, cât și distinsului său dirijor să păstreze flacăra ce s-a aprins aici, nestinsă, iar spiritul ce s-a născut să rămână nemuritor.

Mulți, fericiți și buni ani!

¹² Grigore Constantinescu, *Dialoguri despre...op. cit.*, p. 128.

VALENȚELE FAMILIEI CREȘTINE

DOREL MAN

Abstract. The Valences of Christian Family.

The family is divine institution and foundation of community life. The modeling of family life according to the divine law and the teachings of Jesus Christ, was and is a continuing concern of our Orthodox Church.

The Christian family is formed by the inseparable union of a man and a woman and performs the original purpose of communion. Its constitution reflecting the mystery of the Holy Trinity. The family becomes the icon of the Church.

The family has a decisive role in the formation of religious-moral character, here begins the education. In the family is experimenting the mystery of self-giving without limits, it is the vital, blessed, sanctified space for birth of life, fully sacrifice and fruitfulness.

1. Repere istorice biblice

„Cea dintâi familie s-a întemeiat în Rai, având ca preot și martor pe Însuși Dumnezeu”¹, devenind așezământ dumnezeiesc și temelia vieții de obște. Familia are temeii divin, este „taină a creației”: „Nu este bine să fie omul singur pe pământ, să-i facem lui ajutor dintr-însul; și luând una din coastele lui, i-ai zidit femeie, pe care văzând-o Adam a zis: iată acum os din oasele mele și trup din trupul meu; aceasta se va numi femeie, căci din bărbatul său s-a luat. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se vor uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup” (Fac. 2, 18-24). Așadar, omul prin actul creației a fost creat de Dumnezeu și destinat pentru viața de comuniune. După cum Persoanele din Sfânta Treime formează o unitate desăvârșită tot așa și omul „chip al lui Dumnezeu”, „este o unitate completă, pentru că unitatea sa de om nu se realizează în dualitatea personală neuni-

¹ *Învățătura de Credință Creștină Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1992, p. 400.

formă, ci complementară de bărbat și femeie”². Aceasta înseamnă că familia este însăși viața și cea dintâi instituție, mamă a tuturor celorlalte, unitate primordială a societății purtând în sine integral viața pentru asigurarea continuității neamului omenesc.

În învățătura Mântuitorului nostru Iisus Hristos familia formată prin căsătorie face parte din ordinea creației, devine o instituție matrimonială de ordin divin, întemeiată în paradis cu însușiri ce le-a dat Dumnezeu: indisolubilitatea, unitatea, libertatea și imuabilitatea³ ce se bazează pe fidelitate, devotament, ca valori religios-morale izvorâte din credința în Dumnezeu.

Modelarea vieții familiale după legea divină, după învățătura Mântuitorului Iisus Hristos, a fost și este o preocupare continuă a Bisericii noastre ortodoxe deoarece prin prezența Sa la *Nunta din Cana Galileii* a cinstit întemeierea vieții de familie și sfințit însoțirea dintre bărbat și femeie, într-un împreună petrecere, în credincioșie până la sfârșitul vieții lor pământești. Așadar, în concepția creștină, în familie îndatoririle dintre bărbat și femeie trec dincolo de limitele legăturilor naturale, fiind „sfințite de Hristos și împărtășindu-se de harul dumnezeiesc”⁴ care le binecuvântează, le întărește și le sfințește prin lucrarea sacerdotală. Mântuitorul a apreciat și respectat familia pentru că El însuși a petrecut o parte însemnată din viața Sa pământească în familia dreptului Iosif, iar în învățătura Sa deseori se referă la aspecte din viața de familie: Parabola fiului risipitor (Lc 15, 11-32), parabola celor doi fii trimiși de tatăl să lucreze în via Sa (Mt 21, 28-31), parabola stăpânului casei care a semănat sămânță bună în țarina sa (Mt 13, 27), parabola despre lucrătorii tocmiți la vie (Mt 20, 1-14), parabola despre cina cea mare (Lc 14, 16, 24).

Familia s-a întemeiat și se întemeiază pe principii divin-umane ca o necesitate interioară o omului de a trăi în comuniune și în comunitate umană. Familia devine icoana Bisericii, cum spune Sf. Ioan Gură de Aur, „eclesia domestica”, biserica cea mică și icoana iubirii lui Hristos față de omenire⁵, iar Biserica constituie familia cea mare. Familia se întemeiază prin *căsătorie*, adică legătura dintre bărbat și femeie, binecuvântată de Dumnezeu în fața Sf. Altar pentru că „în familie se naște omul și la rândul său întemeiază el însuși o nouă familie”⁶

² Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, București, 1978, p. 180.

³ Preot prof. Ilie Moldovan, *Iubirea taina căsătoriei, Teologia iubirii I*, Alba Iulia, 1996, p. 97.

⁴ Hristu Andrușos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Dumitru Stăniloae, Sibiu 1930, p. 423.

⁵ Mitropolit Daniel Ciubotea, *Familia creștină, Biserica de acasă*, în vol. *Familia creștină azi*, Ed. Trinitas, Iași, 1995, p. 6

⁶ Pr. prof. dr. Spiridon Căndea, *Pastorația familie*, Sibiu, 1938, p. 5.

Fericitul Augustin afirmă că: <Iisus Hristos a întărit în Cana ceea ce a instituit în Rai>. „A trăi în iubire, imitând pe Dumnezeu, înseamnă a avea raiul pe pământ. (...) transformarea însăși a iubirii dintre cei doi soți în realitate nouă, transfigurată a împărăției lui Dumnezeu. Nunta este o taină, iar taina este expresia sfințeniei supreme”⁷, iar viața de familie a celor doi soți devine viață creștină binecuvântată.

Iisus Hristos participă împreună cu ucenicii la nunta din Cana, o binecuvântează și săvârșește aici primul semn minunat tâlcuit de Sf. Andrei Criteanul astfel: „Nunta cinstită este și patul neîntinat, că Hristos amândouă le-a binecuvântat mai înainte, ospătându-se trupește, și în Cana Galileii la nuntă apa în vin a prefăcut, arătând întâia minune, ca tu să te prefaci, o suflete”⁸ și să fii izvor sfânt și luminează în dualitatea tainică a ființei conjugale precum Sf. Ioan Gură de Aur îndeamnă: „Folosiți-vă cu înțelepciune de viața de familie și veți fi primii în împărăția cerurilor și vă veți bucura de toate bunurile”.

Viața familială din care se nasc copii ca o „cucernică slujbă adusă lui Dumnezeu” cei care vor da la rândul lor darul vieții mai departe, din generație în generație, până la sfârșitul veacurilor adică până la a doua venire a Mântuitorului, la „înnoirea lumii”, este rânduită de Dumnezeu ca mijloc de desăvârșire a firii omenești în comuniune, dar și ca așezământ sacru prin care omul este înălțat de Dumnezeu la demnitatea de împreună părtăș la miracolul aducerii din neființă a unor vieții.

Poetul Ioan Alexandru afirmă că „temelia de nebiruit a unui popor este *familia*”, iar specificul casei, al *familiei* din obștea cea mare a poporului nostru „este discreția sufletului românesc, a vieții interioare, echilibrate, despătimate, trecută prin focul dăruirii de sine; este un spațiu moral casa familiei care nu-i pusă pe căpătuială în primul rând pe pământ, ci pe viețuire înaltă întru cinste și omenie și bună cuviință, întru spiritualitate, întru lucrare și priveghere”⁹

Așezământul lui Dumnezeu, de origine dumnezeiască, căsătoria este recunoscută de Biserică ca o demnitate acordată de Dumnezeu pentru *familie* care a fost de la începutul lumii și este în planul lui Dumnezeu pentru a fi mijloc de a promova valorile lumii acesteia și dobândirea vieții veșnice. Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie. Și Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul” (Fac 1, 27-28), din iubire, căci Dumnezeu

⁷ Preot prof. Ilie Moldovan, *op. cit.*, p. 95.

⁸ Triod, *Joi, A cincia săptămână a Postului Mare, Cântarea a noua.*

⁹ Apud Gheorghe Papuc, *Casa noastră - familia noastră*, în „Îndrumătorul Bisericesc”, Sibiu, 1981, p. 176.

este iubire (I In 4,8), iar iubirea și comuniunea sunt vocații fundamentale în ființa umană care este trup însuflețit de un spirit nemuritor¹⁰. Cunoaștem din Scripturi că Mântuitorul Iisus Hristos a prefăcut apa în vin, iar vinul, euharistic se preface în sânge divin, „iubirea în familie se spiritualizează, se îndumnezeiește îndumnezeindu-ne, și conferă nunții caracterul ei indisolubil și transfigurător în har”¹¹. Prin întruparea Sa Domnul Iisus Hristos reasează rostul firesc al familiei, iar prin căsătorie se realizează *unitatea* și *indisolubilitatea* ei, o ridică la rangul de Taină.

În religia ortodoxă familia reflectă în constituția ei misterul Sf. Treimi având în vedere cuvântul Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos care a spus. „Eu și Tatăl Una suntem”, iar în chip asemănător bărbatul și femeia prin slujba cununiei alcătuiesc o singură ființă în lumina Sfintei Treimi după cum reiese din rugăciunea dinainte de otpust: „Tatăl, Fiul, și Sf. Duh, Treimea cea întru tot sfântă și de o ființă și începătoare de viață, o dumnezeire și o împărăție, să vă binecuvânteze pe voi...”¹². Aceasta înseamnă că o binecuvântează în numele Sfintei Treimi, o pecetluiește și întărește unirea bazată pe dragoste reciprocă, dintre soț și soție, care se angajează în mod solemn nu numai înaintea oamenilor, ci și înaintea lui Dumnezeu că vor fi *una*.

Familia creștină se formează prin unirea inseparabilă a unui bărbat și a unei femei; realizează scopul originar al comuniunii dintre bărbat și femeie și restaurează funcția trupului, și, prin el a firii umane în starea în care a fost creat¹³. Dumnezeu i-a rânduit bărbat și femeie și le-a poruncit: „Fiți rodnici și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți” (Fac. 1,28), astfel familia este o conviețuire între bărbat și femeie cu scopuri superioare bine definite apărută încă din rai. Sfânta noastră Biserică nu îngăduie legătura dintre un bărbat și mai multe femei, căci aceasta înjosește femeia, iar Apostolul Pavel sfătuiește pentru a nu trăi în păcat „din cauza desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său. Bărbatul să-i dea femeii iubirea datorată, asemenea și femeia bărbatului”(I Cor. 7, 2-3).

Iubirea trupească, intimă, dintre bărbat și femeie nu este numai un act biologic de moment, ci implică și angajează o dăruire reciprocă pentru toată viața, încât alcătuiesc o unitate în așa fel încât „Bărbatul a devenit omul întreg prin această femeie și invers. Dumnezeu însuși i-a împreunat prin faptul că a făcut pe om bărbat și femeie, deci prin faptul că fiecare devine omul întreg în unirea cu celălalt, iar această unitate pe care și-a găsit-o fie-

¹⁰ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 386.

¹¹ Pr. prof. Constantin Galeriu, *Rolul familiei preotului în parohie*, în vol. Congresul național: *Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin*, București, 2001, p. 161.

¹² *Slujba Cununiei*, Aghiasmatar, EIBMBOR, București, 1965, p. 86.

¹³ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, EIBMBOR, București, 1987, p. 305.

care nu se poate dezintegra și reface cu alt partener”¹⁴ deoarece nunta este taina iubirii, „taina mare în Hristos și în Biserică”, având ca scop desăvârșirea personală a soților și procreația.

Având în vedere toate acestea, aflăm că personalități marcante religioase observă și afirmă că la începutul mileniului trei „familia este supusă unor atacuri de tip politic și cultural în care se pare că acea importanță radicală nu mai este de loc actuală. Familia este un bine. Familia fundamentată pe căsătorie este un mare bine înainte de toate pentru soți, pentru copii, dar și pentru societate. Iar societatea a avut întotdeauna preocuparea de a apăra cu fermitate această instituție”¹⁵. Creștinismul a ridicat femeia din starea de înjosire față de bărbat, în care se găsea mai înainte, și a așezat-o la înălțimea bărbatului, de ființă creată „după chipul lui Dumnezeu” precum spune Sf. Apostol Pavel: Căci toți sunteți fii lui Dumnezeu prin credința în Iisus Hristos...Nu mai este iudeu, nici elen; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Gal. 3, 26-28), ceea ce înseamnă că creștinismul acordă pentru prima dată aceeași prețuire femeii precum bărbatului.

2. Familia și viața modernă

Familia creștină a fost și este și va fi instituția care asigură dezvoltarea sănătoasă a vieții fizice, mai întâi, și apoi a vieții spirituale precum și alte instituții cu rol formativ-educativ, printr-un set de valori tradiționale care astăzi se confruntă cu anumite probleme negative ce apar în viața, mai ales, a tinerilor. Valorile creștine tradiționale sunt din ce în ce tratate cu indiferență, iar din cauza libertății rău înțelese de unii se diminuează munca Bisericii în zona restaurării omului și a familiei creștine ortodoxe.

Iubirea conjugală va duce, în timp, la o procreare responsabilă pentru a naște ființa umană, după trup, ceea ce implică valori personale din partea ambilor părinți care se împlinesc și se derulează de fapt prin instituția familie creștine¹⁶. Sf. Ioan Gură de Aur afirmă că: „iubirea conjugală este iubirea cea mai puternică știind, ca și credința, să vadă cele ascunse ale altora. Iubirea află și intră în adâncurile tainice, iubirea ei umple și desăvârșește fără să alunge vreodată misterul” devenind o forță restauratoare și transfiguratoare¹⁷.

În cadrul familiei creștine, copii prin Botez au acces la viața în Hristos și la educația creștină pentru a face parte din familia lui Dumnezeu care este

¹⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 184.

¹⁵ Cardinal Alfonso Lopez Trujillo, Mesaj la deschiderea Congresului... în vol. *Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin*, p. 15.

¹⁶ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Familia și Biserica*, în vol. Congresul internațional: *Familia și Viața la începutul unui nou mileniu creștin*, p. 357.

¹⁷ Pr. prof. Ilie Moldovan, *op. cit.*, p. 197.

Biserica. „Responsabilitatea aceasta se manifestă în fapte în mijlocul societății, căci familia proprie nu poate fi slujită fără împlinirea unor îndatoriri în societate și în Biserică. Atât timp cât privim căsătoria numai în legătură cu aceia care se căsătoresc și nu o raportăm la Biserica întreagă, și prin aceasta la lumea întreagă, nu vom înțelege niciodată caracterul sacramental al ei, acea mare Taină de care vorbește Sf. Ap. Pavel: „Iar eu vorbesc în Hristos și în Biserică”. În acest sens, Taina Căsătoriei este mai cuprinzătoare decât familia. Este Taina iubirii dumnezeiești, Taina cuprinzătoare a existenței peste tot și aceasta este motivul pentru care ea interesează toată Biserica și, prin Biserică, întreaga lume. O familie sănătoasă e o celulă sănătoasă a edificiului Bisericii și a societății”¹⁸. Pentru a dăinui acest edificiu, așa cum rezultă din învățătura Bisericii noastre, este nevoie de sprijinul reciproc pe care soții trebuie să și-l dea pentru progresul vieții de familie care întâmpină greutăți în cultivarea virtuților creștine și strămoșești și nu numai.

Acest lucru reclamă participarea familiei creștine la viața religioasă, la întâlnirea cu Iisus Hristos prin Sf. Taine și prin respectarea Sf. Tradiții așa cum înțeleptul Solomon zice: „De nu se va ține cineva pe sine cu sânguință în frica Domnului, curând se va năruia casa lui” (Înt. lui Sirah 27, 3), iar casa creștină se întărește în Taina Sf. Cununii pentru toată viața așa cum rostește preotul la încheierea slujbei: „Prin punerea mâinilor pe Sf. Evanghelie și pe Sf. Cruce ați săvârșit jurământ înaintea Sf. Altar că veți păzi legătura dragostei și a unirii dintre voi până la mormânt curată, neîntreruptă, dreaptă și cinstită și că nu vă veți abate de la datorile voastre nici unul, nici altul urmând ce este plăcut lui Dumnezeu și oamenilor”¹⁹.

Familia creștină întărită spiritual prin credința vie în bunul Dumnezeu contribuie prin vlăstarele ei, la perpetuarea vieții, binelui și frumosului în această lume, iar cei ce nesocotesc acest adevăr dumnezeiesc răspândesc în jurul lor un duh potrivnic vieții și demnității omului. Biserica a recunoscut, de fapt, demnitatea acordată de Dumnezeu căsătoriei, pe temelia căreia se zidește orice familie omenească și planul lui Dumnezeu cu privire la căsătorie și familie²⁰. Datorită acestui fapt familia creștină are menirea și „a primi misiunea de a păstra, de a revela și de a comunica credința și iubirea ca

¹⁸ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 186-187.

¹⁹ *Aghiasmatar*, p. 85.

²⁰ Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt pastoral cu ocazia „Zilei familiei”, 15 mai 1994*, în *Familia creștină azi*, p. 7-8. Anul 1994 a fost declarat *Anul internațional al Familiei*, ceea ce a creat viziuni aproape integrale asupra acestei instituții și din punct de vedere teologic. Problematika familiei este în obiectivul Bisericii care include redescoperirea identității spirituale creștine. Familia creștină, unind bărbat și femeie, fiecare în autodăruire de sine spre celălalt, descoperindu-se pe sine prin altul, oferă perspectiva în înțelegerea misterului existenței umane într-o iubire, iar în taina iubirii dăruirea de sine nu anulează identitatea ci o descoperă și îi dă sens. Perspectiva și viitorul familiei este legat de comunicare care duce la comuniunea dintre bărbat și femeie, iar relația dintre bărbat și femeie se spiritualizează prin Iisus Hristos.

reflectare vie și participare reală la iubirea lui Dumnezeu pentru omenire și la iubirea lui Hristos”²¹.

3. Familia și educația copiilor

Familia se sprijină și se bazează pe voia dumnezeiască, ca o mică biserică fundamentată pe aceeași voință a lui Dumnezeu „unde lucrează harul și energiile divine, pentru ca dragostea să fie sfântă, dăruirea exclusivă, credincioasă și rodnică, iar copiii să se nască având ca leagăn familia. Copii au dreptul de a fi primiți, iubiți și crescuți în spiritul valorilor fundamentale, în sensul unei adevărate educații care să le dezvolte personalitatea. (...) În domeniul familiei asistăm, poate pentru prima dată în istorie, la provocări care parcă vor să eradicizeze valorile fundamentale ale familiei. De-a lungul istoriei au existat întotdeauna, la toate popoarele certitudinea fundamentală că familia, bazată pe căsătorie, pe dragostea reciprocă, trebuie să devină locul de dezvoltare al dragostei pentru o nouă viață.”²²

În familie se dobândesc bunele deprinderi, aici se ia cunoștință, pentru prima oară, de valorile esențiale ale existenței umane; mai ales, aici își începe omul creșterea sa spirituală, prin sădirea și cultivarea credinței în Dumnezeu, singura cale prin care el își poate păstra statutul de ființă zidită „după chipul” lui Dumnezeu, singura pavază împotriva primejdiei de a cădea²³. Familia are rolul decisiv în formarea caracterului religios-moral, căci de aici începe educația. Familia este mediul în care mama își petrece cele mai frumoase clipe ale vieții ei alături de copiii care primesc ocrotirea ajutorul și mângâierea și dragostea părinților. Așadar, din copilărie se descoperă taina iubirii și a unității în cadrul acestei „mici biserici” care este familia creștină unde copilul va fi deprins cu virtuțile: credința, ascultarea, buna-cuviința, cumpătarea, hărnicia, cinstea și mila. Pentru a dobândi asemenea calități copii au nevoie de exemplul părinților. Din pilda primită de la părinți se învață respectul față de aproapele și față de valorile perene ale neamului și cinstirea celor sfinte.

Soții în timp ce se dăruiesc unul altuia, *copii*, reflectarea vie a iubirii lor sunt de fapt semnul concret al unității lor conjugale și fac parte din ființa lor de tată și de mamă cu darul unei noi responsabilități între soți, paternitate – maternitate, filiație și fraternitate.

Un înțeles vital al familiei sau căsătoriei este așa cum îl concepe Biserica noastră, adică nașterea de copii, ceea ce rezultă și din slujba Cununiei unde

²¹ Valer Bel, *st. cit.*, p. 361.

²² Cardinal Alfonso Lopez Trujillo, *Mesaj la deschiderea Congresului internațional*, în vol. *Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin*, p. 15.

²³ P. F. Patriarh Teotist, *Mesaj la deschiderea Congresului internațional* în vol. *Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin*, p. 12.

la un moment dat în cadrul unei rugăciuni se invocă binecuvântarea lui Dumnezeu, astfel: „Și dă robilor Tăi acestora (...) viață pașnică, lungime de zile, înfrânare, dragoste unuia către altul întru legătura păcii, *dar de prunci*, seminție cu viață îndelungată, cununa cea neveștejită a măririi”²⁴.

Atitudinea Mântuitorului Iisus Hristos față de copii se exprimă prin cuvintele: „Lăsați copii să vină la mine și nu-i opriți, căci a unora ca aceștia este Împărăția lui Dumnezeu” (Lc 18, 16), ceea ce pune în evidență prețuirea deosebită pe care o are Iisus față de copii a căror nevinovăție constituie un exemplu pentru toți oamenii și un criteriu de dobândire a mântuirii sufletului. Datorită acestui fapt Mântuitorul i-a îndemnat pe părinți să aibă o grijă constantă pentru păstrarea nepătată a curăteniei sufletești a copiilor. Pentru familia creștină nașterea de copii este o lege sfântă, grija pentru creșterea și educarea lor, a respectului, ascultării și iubirii copiilor față de părinți în duhul omeniei este o datorie și o afirmare a înaltelor virtuți creștinești și patriotice.

Așadar, o familie se realizează, se împlinește, se desăvârșește, numai prin copii. Părinții au o mare răspundere în fața lui Dumnezeu pentru creșterea lor precum și în fața semenilor, de a-i crește și educa în legea creștinească în respect față de cei din jur și față de legile lui Dumnezeu.

Familia pentru a-și îndeplini scopul ei suprem, *mântuirea membrilor ei*, va avea în vedere îndemnurile Sfinților Apostoli pentru creșterea copiilor: „Copii, ascultați pe părinții voștri în Domnul că aceasta este cu dreptate. Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, care este porunca cea dintâi cu făgăduința. Ca să-ți fie ție bine și să trăiești ani mulți pe pământ. Și voi, părinților, nu întârâtați la mânie pe copii voștri, ci creșteți-i întru învățătura și certarea Domnului (Efes 6, 1-4).

De asemenea Sfinții Părinți au fost preocupați de rolul familiei „considerând nunta ca o însoțire sfântă ce trebuie realizată prin binecuvântarea Bisericii și sfințită de Hristos”²⁵ pentru creșterea cea bună a copiilor și educarea caracterului lor religios-moral.

Sfântul Ioan Gură de Aur scrie cea dintâi lucrare de pedagogie creștină din literatura bisericească intitulată: *Despre creșterea copiilor*, precum și o serie de omilii cu privire la educația copiilor.

Educația este absolut necesară în familie pentru că formează viitorul temporar și cel etern al copilului, viitor pentru care familia este răspundătoare în fața oamenilor și a lui Dumnezeu, motiv pentru care creștinul este vrednic de pedeapsa lui Dumnezeu dacă nu se ostenește în acest sens Prima școală a vieții pentru copil este *familia* unde se pun bazele caracterului reli-

²⁴ *Slujba Cununiei*, Aghiasmatar, p. 76u.

²⁵ Cf. Spiridon Căndea, *Familia și viața modernă*, în rev. „Mitropolia Ardealului”, nr. 11-12/1967, p. 844.

gios-moral. Casa părintească este prima sală de clasă, de educație religioasă, și nu numai, unde părinții sunt cei dintâi dascăli, iar frații și surorile, dacă există, primii colegi²⁶.

Așadar, viața trăită în familie are o influență covârșitoare asupra copilului, ea canalizează puterea de judecată a copilului și manifestarea lui în viața de zi cu zi. Un mare pedagog arată părinților că influența familiei în educație este sesizată de copii în toate aspectele și manifestările lor, astfel spune: „Să nu credeți că educați copilul numai atunci când vorbiți cu el, când îl învățați sau îi porunciți. Îi faceți educație în orice clipă a vieții voastre, chiar atunci când nu sunteți acasă. Felul în care vă îmbrăcați, în care vorbiți cu alții despre alții, în care vă bucurați sau vă întristați, felul în care vă purtați cu prietenii sau cu dușmanii, felul în care râdeți sau citiți un ziar – toate acestea sunt de o mare importanță pentru copil. Copilul vede sau simte cele mai mici modificări ale tonului, toate întorsăturile gândirii voastre ajung la el, pe căi pe care voi nu le observați”²⁷. Pedagogii sunt de părere că pentru reușita educației în general și a educației religioase-morale în familie este indispensabilă *încrederea* copilului în părinți cât și a părinților în copil care de fapt mai adaugă nădejdea și credința în ajutorul lui Dumnezeu în educarea și creșterea copilului lor de care răspunde până la majorat și nu numai.

Un rol deosebit în educația religioasă din familia creștină îl are *mama* care cu „inima ei duioasă lucrează într-un chip tainic asupra inimii copilului, care deja nu știe, la început, către cine sunt îndreptate acele rugăciuni, simte totuși că există o putere mai mare decât toate puterile și că de acea putere nevăzută atârână totul. Dau peste familie zile posomorâte și copilul, după exemplul părinților, își îndreaptă mânuțele și sufletul către Atotbunul și prea înduratul Tată Ceresc, care nu ne trece cu vederea și nu ne părăsește”²⁸.

Este un adevăr de necontestat în afirmația „Am crezut în mama mea, inima ei mi-a arătat pe Dumnezeu, Dumnezeu este Dumnezeul mamei mele, Dumnezeul inimii mele. Dumnezeul inimii mele este Dumnezeul meu... Mamă, mamă, am găsit pe Dumnezeu în supunerea mea către tine. Mamă, supunere, Dumnezeu și datorie, pentru mine nu sunt decât același lucru”. Iar un alt pedagog afirmă: „Mi-am început viața religioasă adorând și iubind pe Dumnezeu în persoana părinților mei. Tatăl, mama și bunica erau în casa noastră o trinitate de persoane, cărora se adresa pe rând cultul meu... Afecțiunea imensă ce purtam bunicii mele se transformă într-o

²⁶ Pr. Dumitru Călugăr, *Caracterul religios-moral creștin*, Tipografia Reîntregirea, Sibiu, 1955, p. 223.

²⁷ Apud, Dumitru Călugăr, *op. cit.*, p. 228.

²⁸ Petru Barbu, *Elemente de Catehetică sau Metodica religiunii*, ed. II-a, Arad, 1915, p. 25.

tăcută adorație, când într-o seară pătrunzând în camera ei o găsi în genunchi la picioarele patului”²⁹. Aceasta a fost și este piatra unghiulară a educației religioase, ce formează caracterul creștin religios-moral pentru toți tinerii tuturor generațiilor.

Relația dintre bărbat și femeie este modul prin care se perpetuează specia umană care impune o abordare specială. Această conviețuire între bărbat și femeie este cea mai veche „instituție” în structura societății, veche cât umanitatea care dobândește un caracter nou, acela de Taină a Bisericii unde se vede iubirea și dăruirea de sine care include perspectiva Împărăției lui Dumnezeu prin harul Duhului Sfânt. În familie se experiază taina dăruirii de sine fără limită, iar familia este spațiul vital, sensibilizat, binecuvântat, sfințit pentru nașterea vieții, întru jertfă și rodire ce implică taina Crucii, a asumării integrale a condiției umane și a responsabilității pentru actele conjugale și consecințele lor.³⁰

²⁹ Apud, Pr. Dumitru Călugăr, *op. cit.*, p. 231.

³⁰ Gheorghe Petraru, *Familia creștină – perspective misionare și ecumeniste*, în rev. „Teologie și Viață”, nr. 5-7/1994, p. 77.

ADOLESCENȚA CA STADIU ȘI EDUCAȚIA

GHEORGHE ȘANTA

Abstract. Teenage as Stage and the Education.

From a religious perspective we can say that adolescence is the period when true feelings arise based on their interpretations of religious notions of faith. Teen no longer receives the ready-made, but filter them through their own reason. Family environment during this period remains particularly education agency that sends to the teenager, ideas, values and fundamental concepts of society.

During this period the religious life of a teenager going through a crisis, often very dangerous religious conception that the young man acquired in childhood is shattered by doubts generated by the conflict between life and ideal, faith and science. Now is the time to teach the young, the fundamental teachings of faith and morals, in order to form a true conception of the world and life, view that will guide him in the whole life.

Ca o perioadă de tranziție între copilărie și maturitate, adolescența se caracterizează printr-o serie de trăsături generale și specifice care condiționează și determină procesul de cristalizare al personalității tânărului. Din mulțimea și diversitatea definițiilor adeseori contradictorii, privind această etapă a vieții, rezultă complexitatea și necesitatea tratării subiectului cu cea mai deplină seriozitate.

Definițiile date de specialiști din diverse domenii sunt relevante asupra caracterului complex și inedit al vârstei. Prof. I. Nicola o consideră vârsta de aur¹. J.-J. Rousseau vorbește despre adolescență ca fiind vârsta celei de a doua nașteri, nașterea întru maturitate. Un cunoscut psiholog clujean nota câteva reflecții pe tema adolescenței, la fel de actuale și astăzi. Adolescența spunea el, este epoca tatonărilor, a încercărilor nesfârșite cu

¹ Ioan Nicola, *Tratat de psihologie școlară*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 113.

toate că au un singur scop: pregătirea adolescentului pentru viața adultă. În ea se încrucișează apucăturile naive ale copilăriei cu tendințele serioase ale adultului. Întreaga structură psiho-fizică a adolescentului reprezintă o lipsă generală de stabilitate în orice direcție. Un criticism extrem caracterizează latura sa intelectuală; adolescentul nu mai primește nimic fără a trece prin judecata proprie².

Din perspectivă religioasă putem spune că adolescența este perioada în care iau naștere adevăratele trăiri religioase pe baza propriilor interpretări asupra noțiunilor de credință. Adolescentul nu le mai primește de-a gata, ci le trece prin filtrul rațiunii proprii. De aici se desprinde o caracteristică fundamentală a vârstei, ce constituie îndepărtarea de concretismul copilăriei în direcția spiritualizării și abstracțiunii³.

Alți autori încearcă și alte definiții ale adolescenței ca „vârsta contestației, a marginalității și subculturii”, vârsta dramei, cu tot ce are ea ca strălucire, dar și ca artificiu, sau „vârsta marilor elanuri”, „vârsta integrării sociale”, vârsta participării la progresul social. Important de semnalat este însă „caracterul de criză al vârstei”, chiar dacă nu unanim recunoscut de autorii de specialitate, și caracterul tranzitoriu dinspre copilărie spre maturitate⁴. Ca oricare perioadă de tranziție, e firesc să fie marcată de transformări, eforturi de adaptare la noua situație, ezitări, bravuri, tensiuni, conflicte interioare și externe etc.

Această perioadă este marcată profund de modificări comportamentale și atitudinale⁵. Este o vârstă critică în care se manifestă pregnant tendințele de emancipare de sub jugul impus de adulți. Ca primăvară a vieții, este normal să fie impregnată de albul inocenței copilăriei, dar și de anumite porniri exuberante, sub razele zburdalnice ale entuziasmului adolescentin. Totul depinde de modul cum ne raportăm la ea pentru a nu provoca apariția unei vieți duble⁶ la adolescent, dezvoltarea unei personalități ascunse, când impulsurile spre libertate și emancipare sunt frânate de o supunere necondiționată autorității părinților sau de prejudecata unei morale legaliste, nu de puține ori pretextată de factorul religios.

a) Caracterizarea generală a stadiului

Cuvântul *adolescență* vine de la verbul latin *adolescere*, care înseamnă a crește spre maturitate. În acest sens, scrie Dorothy Rogers „adolescența

² Lucian Bologa, *Psihologia vieții religioase*, Ed. Cartea Românească, Cluj, 1930, p. 71.

³ *Ibidem*, p. 163.

⁴ Linda L. Davidoff, *Introduction to psychology*, third edition, McCraw – Hill Book Company, U. S. A., 1987, p. 408.

⁵ Emile Plauchard, *Pedagogie școlară contemporană*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1992, p. 171.

⁶ *Ibidem*, p. 173.

apare mai degrabă ca un proces de dezvoltare, decât ca o perioadă, un proces constând în dobândirea aptitudinilor și a convingerilor necesare pentru o participare efectivă la societate”⁷. În același context, amintește că adolescența în sensul biologic, datează de la începutul impulsului către dezvoltarea pubertății și durează până când dezvoltarea fizică este relativ desăvârșită, adică între 18-19 ani sau chiar între 20-21 ani.

Conform subetapizării stabilite, U. Șchiopu și E. Verza, împart vârsta adolescenței în trei stadii:

1. pubertatea, de la 10 la 14 ani, dominată de puseul creștere, accentuarea dismorfismului sexual și o mare dezvoltare a sobiabilității – perioada gimnaziului;
2. adolescența propriu-zisă, de la 14 la 18/20 ani, vârsta de liceu, caracterizată prin efortul de adaptare la vârsta adultă, prin procesul de dobândire a identității și intelectualizarea pregnantă a conduitei;
3. adolescența prelungită, de la 18/20 la 24/25 ani, viața universitară sau debutul celei profesionale, marcată de orientarea profesională, integrarea primară, la cerințele unei profesii, de nevoia de autonomie și de opțiunea maritală⁸.

Limitele cronologice și etapizarea pe cicluri de dezvoltare sunt încă discutabile și nu există criterii precise care să ofere o clasificare invariabilă și admisă unanim. Vârsta nu reprezintă în sine un criteriu, deoarece dezvoltarea biologică apare dependentă de factori sociali, astfel că, departe de a fi doar un concept biologic, maturitatea depinde în mare măsură de etaloanele societății care o definește. Adolescența este etapa cea mai complexă a dezvoltării persoanei, etapă a conturării individualității și a începutului de stabilizare a personalității. Transformările fizice și psihice care apar în această perioadă, schimbările în atitudini și conduita la fel și problemele ridicate părinților, familiei, fac din adolescență cea mai sensibilă fază a evoluției spre viața adultă.

Pubertatea este definită ca ansamblul transformărilor ce marchează trecerea de la copilărie la maturitate din punct de vedere fizic și care comportă numeroase aspecte fiziologice și morfologice dintre care cele mai izbitoare sunt: intrarea în activitate a glandelor genitale, un puseu de creștere în înălțime și greutate, urmat de o netă încetinire... modelarea mai adultă a formelor corporale.

Potrivit cercetărilor în domeniu, puseul pubertar de creștere este secundat discret de maturizarea sexuală, care se intensifică în jurul etapei de

⁷ Dorothy Rogers, *The psychology of adolescence*, New-York, Appleton-Century Crofts, 1962, p. 280.

⁸ Ursula Șchiopu și Emil Verza, *Adolescența. Personalitate și limbaj*, Ed. Albatros, București, 1989, p. 44.

maximum de creștere. Această maturizare se pune în vedere și prin modificarea vocii și începutul funcționării glandelor sexuale⁹. Modificările fiziologice pubertare generează în același timp o creștere a curiozității și interesului sexual, fapt ce pune în atenție o educație adecvată și, mai ales o abordare creștină a acestei stări delicate, datorită faptului că adesea este privită cu prea multe prejudecăți, cu ostilitate, vorbind și de o falsă pudoare și o falsă smerenie.

Cu privire la acest subiect punctăm poziția unui cleric ortodox: „Biserica Ortodoxă are datoria de a-și face cunoscută poziția, mai cu seamă că aici e vorba de unul din cele mai importante limbaje prin care se realizează comuniunea în cadrul Sfintei Taine a Căsătoriei, un limbaj pe care Sfinții Părinți, departe de a-l culpabiliza sau a-l disprețui, dimpotrivă, l-au binecuvântat condamnând ipocrizia unei false religiozități, conform căreia viața sexuală ar trebui redusă la funcția de reproducere a speciei, cuplul fiind constrâns, în rest, la abstenență”¹⁰.

Nu e mai puțin adevărat că în condițiile lipsei unei opinii actuale pertinente și explicite a Bisericii (inclusiv) pe această temă, un pericol real ce pân-dește dezvoltarea unei personalități sănătoase cu o viață duhovnicească serioasă, viguroasă, normală, echilibrată, îl reprezintă o înduhovnicire excesivă și angelismul¹¹, atitudini și manifestări străine de duhul autentic al Ortodoxiei, care, după cum s-a observat este firea în care l-a creat Dumnezeu pe om. De aceea și problema atât de spinoasă a sexualității, pentru unii, când de fapt este o chestiune firească, ce ține eminamente de firea duală a omului, trup și suflet, trebuie privită cu cel mai lucid simț al realității, în lumina viziunii antropologice și soteriologice creștine. Întrucât în concepția creștină, trupului i se recunoaște demnitatea de „templu al Duhului Sfânt”, iar unirea între trup și suflet e atât de deplină că ele formează o singură fire, superioară naturii¹², nici nu poate fi vorba despre o disprețuire a lui și a celor ce țin de nevoile sale firești. În schimb, pentru o educație duhovnicească firească, se impune din timp o înlăturare a prejudecăților care opacizează și culpabilizează relațiile intime până și în cadrul vieții familiale.

După cum se știe, mediul familial și în această perioadă rămâne agentul educativ deosebit care transmite adolescentului, ideile, valorile și conceptele fundamentale ale societății. Datorită importanței socializării în

⁹ Idem, *Psihologia vârștelor, Ciclurile vieții*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1981, p. 173-174.

¹⁰ Michel Philippe Laroche, *Un singur trup – aventura mistică a trupului*, trad. Constantin Jinga, Ed. Amarcord, Timișoara, 1995, p. 9-10.

¹¹ Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1994, p. 209.

¹² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 381.

familie, se consideră că educația morală a adolescentului în familie se fundamentează pe modelul relațiilor dintre părinți și pe cel al relațiilor dintre părinți și copii, de stilul educativ utilizat de părinți. Mediul familial poate fi o sursă generatoare de conflicte, de situații frustrante și stresante pentru adolescent. Autoritarismul exagerat, ca și indiferența și moderația manifestată de adolescent, pot conduce la consecințe negative în privința dobândirii de către acesta a sentimentului identității sale. Când condițiile familiale sunt nefavorabile, socializarea și adaptarea tânărului în societate se pot desfășura sinuos, parcurgând un drum al extremelor. Este momentul în care tânărul, deși manifestă interes pentru fenomenul social, începe să se definească pe sine opunându-se părinților și educatorilor, având o atitudine de revoltă, independență și imitație, autoconformism, criză de originalitate și integrare în același timp.

Adolescența nu este prin natura și factorii ei constituenți o perioadă de criză, o vârstă ingrată sau o contestație dar, în lipsa unor influențe educative pozitive, favorabile, ea ar putea deveni o astfel de perioadă sau vârstă. Depinde de fiecare adolescent în parte, de mediul în care se mișcă, de prezența sau absența factorilor socioeducaționali, de calitatea, de tăria sau de slăbiciunea lor, pentru ca adolescența să evolueze spre unul sau spre altul dintre poli. Depinde, deci, de noi ca ea să se îndrepte spre normalitatea psihică sau să degenereze într-o adevărată criză a dezvoltării¹³.

O seamă de întrebări cu conținut existențial: Cine sunt eu?, În ce cred?, Unde trebuie să ajung?, Ce fel de ocupație trebuie să urmez?, Ce fel de viață trebuie să duc?¹⁴, populează universul foarte sensibil al conștiinței adolescenței în căutarea identității de sine, ca trăsătură principală reînnoită a copilăriei¹⁵.

b) Dezvoltarea psihică a adolescentului

Planul psihic suportă la vârsta adolescenței prefaceri profunde. Este vorba de acele transformări care vor conduce treptat la stabilizarea și cristalizarea celor mai multe dintre structurile psihice ale adolescentului. Deși traseele pe care evoluează acest proces sunt sinuoase, complicate, deși procesul ca atare poate fi calm sau năvalnic, cu devansări spectaculoase, dar și cu întârzieri descurajante, la sfârșitul acestui proces ne vom afla în fața prezenței unor structuri psihice bine încheiate și cu un grad mare de mobilitate. Acum au loc dramaticele confruntări dintre comportamente, impreg-

¹³ Linda L. Davidoff, *op. cit.*, p. 409.

¹⁴ Gordon W. Allport, *Structura și dezvoltarea personalității*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1991, p. 133.

¹⁵ A. Munteanu, *Psihologia prenatală. Responsabilitățile cuplului prenatal*, în *Rev. Psihologia*, 1993, an III, p. 159.

nate de atitudini copilărești și cele solicitate de noile cadre sociale în care acționează adolescentul, dintre aspirațiile sale mărețe și posibilitățile limitate de care dispune pentru realizarea lor, dintre ceea ce dorește societatea de la el și ceea ce el poate să dea, dintre ceea ce cere el de la viață și ceea ce îi poate oferi viața.

Prefacerile psihice la care este supus adolescentul sunt generate de nevoile și trebuințele pe care le resimte, atât de nevoile apărute în pubertate, dar convertite acum sub alte forme, cât și de noile nevoi apărute la acest nivel al dezvoltării. Nevoia de a ști a școlarului mic, convertită în nevoia de creație a puberului, devine și mai acută la adolescent, luând forma creației cu valoare socială. Nevoia de a fi afectuos se amplifică, luând la început forma unui nou egocentrism afectiv pentru ca, pe parcurs, aceasta să lase locul unei reciprocități afective, având loc o senzualizare a adolescentului, se instituie nevoia de a i se împărtăși sentimentele.

La o analiză atentă a fenomenului, s-a observat că adolescentul se refugiază în propriul for interior pentru a-și diseca fiecare gest, fiecare trăire, o maieutică interioară ce-l ajută nu numai să-și îmbogățească imaginea de sine (prin inventarierea calităților și defectelor), dar îi inoculează și apetitul pentru investigarea problemelor ontologice¹⁶. Adesea, dorința adolescentului de a fi unic se exacerbează mult, luând forma nevoii de singularizare, de izolare, tânărul fiind preocupat de propria persoană, pentru ca, spre sfârșitul adolescenței, să ia forma nevoii de a se manifesta ca personalitate, ca subiect al unei activități socialmente recunoscută utilă și valoroasă. Nevoia de a fi o personalitate se manifestă adeseori prin tendința expresă spre originalitate cu cele două forme ale sale: creația și excentricitatea.

La această vârstă tânărul se transformă din consumator de cultură, în creator de cultură, încercându-și forțele în poezie, desen, pictură, compoziții muzicale. Se dezvoltă sistemul gândirii și unele instrumente ale activității intelectuale, capacitatea de argumentare și contraargumentare, de elaborare a unor ipoteze etc. Astfel, nevoia de cunoaștere și de creație poate fi satisfăcută datorită faptului că în această perioadă inteligența generală a copilului se apropie de încheiere¹⁷. Această vârstă a sensibilității, a receptivității față de tot ceea ce nou și de preț în cunoașterea umană, are capacitatea de sesizare și absorbire a noului, transformată într-o cerință interioară de cunoaștere, fiind forța motrice a evoluției personalității¹⁸.

¹⁶ Jean Piaget, *Psihologia inteligenței*, Ed. Științifică, București, 1965.

¹⁷ Valentin T. Liciu, *Pregătirea pedagogică a adolescenților pentru viața de familie*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1975, p. 79.

¹⁸ Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Filosofia spiritului*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1966, p. 83-84.

Există în adolescență, perioade de adâncă neliniște, când conștiința propriei insuficiențe, dar și a imenselor posibilități, a descoperirilor marilor valori umane, care, odată identificate, pot deveni resortul unor adânci satisfacții intelectuale. Vârsta unei totale dăruiri care nu așteaptă răsplată conturează conținutul idealului, insufându-i adolescentului sentimentul energiei active, prin care se socotește chemat și capabil să transforme lumea sau, cel puțin, să pună din nou ordine în lume, care i se pare ieșită din încheieturi¹⁹. A acționa bine înseamnă pentru ei o ocazie de a se afirma, de a crește în proprii lor ochi. Fundamentul vieții lor morale nu mai este regulă și nici datorie, ci exigență. Ei iubesc greutățile pentru a le învinge, urăsc mediocritatea și compromisul, atrăgându-i tot ceea ce necesită un efort pasionat. Educația la această vârstă are scopul de a favoriza progresele gândirii conceptuale și să demareze o orientare a pregătirii conform aptitudinilor fiecărui, deoarece cresc posibilitățile raționamentului, gândirea se maturizează, iar analiza interioară devine mai atentă²⁰.

Din punct de vedere afectiv, maturitatea se traduce prin capacitatea de a iubi. Nu este vorba de a iubi în chip egoist, ci de a iubi în alte scopuri decât plăcerea personală. Nevoia de a iubi alimentează nu numai prietenii pasionate ale adolescentului, dar și flirturile din școală și, uneori, prima iubire. Emotivitatea se accentuează și se erotizează, în același timp, exacerbându-se uneori în hiperemotivitate. O bogăție a imaginației încă insuficient controlată, strâns legată de viața emotivă transformă impulsurile afectivității în sentimente care devin dominante întregii vieți mentale²¹.

Mediul familial are, după cum se știe, o influență determinantă asupra dezvoltării morale, deoarece cele mai frecvente devieri caracteriale ale copiilor și delikte gratuite comise de aceștia, au ca principal mobil carentele din sfera afectivă, condiționate de un tratament educativ inadecvat sau nu, modul negativ al exemplului personal al părinților²². Este nevoie de o educație onestă și clară, deoarece adesea sub masca unei religiozități perfectiste se ascund mari tulburări, obsesii și complexe; considerăm că educația într-adevăr păstrând idealurile Evangheliei conduce tinerii spre a-și consolida o scară de valori personală, credința primită în copilărie devine convingere proprie, adolescenții având nevoia de toată înțelegerea, de atenția, dragostea și rugăciunea noastră.

Se comite adesea o mare greșală dacă orientarea adolescentului se face prin interdicții, făcându-l să se teamă de existență, sub pretextul că-l

¹⁹ Maurice Debesse, *Etapele educației*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1981, p. 58.

²⁰ U. Șchiopu, E. Verza, *Psihologia vârstelor...*, p. 173-174.

²¹ Dan Banciu, Sorin M. Rădulescu, Marin Voicu, *Adolescenții și familia*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 89.

²² *Ibidem*, p. 100.

păzim, astfel, de prostiile pe care le-ar putea săvârși: teama nu este niciodată un bun sfătuitor. Pretenția ca adolescentul să dea dovadă de o totală încredere și să facă confidențe fără nici o rezervă constituie un obstacol în calea autonomiei sale. Avertsimentele excesive sau lipsa de încredere pot reprezenta un alt obstacol în calea maturizării adolescentului. Un exemplu în acest sens este cazul în care o mamă se temea de toate femeile din anturajul fiului său dar, în schimb, nu ducea grija fiicelor sale în raport cu bărbatii. Aceste măsuri de precauție au avut drept rezultat orientarea băiatului spre homosexualitate, iar sărmana mamă a avut apoi grave contrarietăți în urma aventurilor de acest gen, pe care ea însăși le înlesnise. Un astfel de comportament poate fi explicat prin identificarea fiului cu imaginea tatălui, a soțului din tinerețe²³.

Legătura ce trebuie menținută cu tinerii trebuie să fie una a minții, a inimii. Trebuie acceptat faptul că, deși nu se mai poate pretinde a ști totul despre copii, este pe deplin posibil ca între părinți și copii să se păstreze o legătură profundă.

Pe adolescenți îi poți cunoaște mai ușor dacă le respecti persoana. Acest lucru nu trebuie să treacă drept nepăsare, ci părinții să-i lase adolescentului posibilitatea de a-și asuma responsabilitatea propriului comportament, în toate domeniile vieții care îl privesc pe el. Sfaturile părinților îl pot îndepărta ușor pe adolescent. Trebuie să ținem seama că principiile trăite au o valoare mult mai mare decât cele enunțate²⁴. Față de adult trebuie să se mențină o permanentă stare de disponibilitate afectivă și intelectuală, să lase ușa deschisă dialogului. Imaginea familiei despre adolescent trebuie să fie una care să-l pună în valoare²⁵.

c) Personalitatea, conturată și consolidată în adolescență

O temă de mare interes pentru studiul de față o reprezintă personalitatea puberului și adolescentului. Nota dominantă a întregii etape o constituie intensă dezvoltare a personalității. Aceste procese de definitivare a personalității adolescente este marcat de trei dominante:

- cristalizarea conștiinței de sine
- identitatea vocațională
- debutul independenței.²⁶

Conștiința de sine, în pubertate și adolescență, înregistrează un salt calitativ remarcabil, datorită frecventelor replieri înspre propriul for interior. O seamă de întrebări cu conținut existențial: Cine sunt eu?, În ce cred?,

²³ *Ibidem*, p. 121.

²⁴ Gordon W. Allport, *op. cit.*, p. 91.

²⁵ A. Munteanu, *op. cit.*, p. 158.

²⁶ Gordon W. Allport, *op. cit.*, p. 133.

Unde trebuie să ajung?, Ce fel de ocupație trebuie să urmez?, Ce fel de viață trebuie să aleg (duc)²⁷, populează universul foarte labil al conștiinței adolescenței în căutarea identității de sine. Mai multe cercetări recente au sugerat că adolescența implică acest al doilea proces al individualizării²⁸. După studiul preliminar, de la vârsta primei copilării, problema conștiinței de sine este reluată acum cu și mai mare acuitate. *Cine sunt eu?* devine o problemă centrală a reflecției adolescente. Imaginea de sine a adolescentului depinde de ceilalți; el caută popularitatea și se teme de ostracizare²⁹. Cred că acesta este mobilul căutării afecțiunii, a relațiilor cu alții, a comunicării în grupul din care face parte, nevoia de independență și autodeterminare și, nu în ultimul rând, împlinirea spirituală.

În această perioadă are loc și cristalizarea eului spiritual, care se referă la capacitatea adolescentului de a-și evalua corect propria activitate și performanțele în domeniul cunoștințelor, precum și aptitudinile pe care le posedă. Este, într-adevăr, o evaluare de sine sau o autoevaluare critică pe care și-o face obiectiv, chiar dacă prezintă o puternică încărcătură afectivă și emoțională.

Întrebarea *În ce cred?* consider că, făcând parte din întregul existenței umane, este firesc să și-o pună fiecare tânăr adolescent, să-și răspundă precis, clar și convingător pentru sine. În sensul acesta, descoperirea vocației are un rol deosebit, ceea ce definește traiectoria morală și spirituală a vieții. Intervine în descoperirea vocației factorul educațional religios, atât cel săvârșit în mediul instituționalizat, cât și în familie și Biserică.

A găsi soluții și răspunsuri întrebărilor sale pe care, la rândul său, să le comunice altora, consider că trebuie să găsească, în primul rând, în atmosfera creată de factorii amintii anterior care, la rândul lor, să fie conștienți de rolul pe care îl au în formarea tinerilor pentru viață și pentru comunitate. Un tratament expeditiv și inadecvat aplicat adolescentului, fie din ignoranță, fie din ignorarea problemelor specifice vârstei, riscă să compromită definitiv legătura sa cu familia, cu școala și cu Biserica, fapt cu posibile consecințe morale dezastruoase pe toată viața. Cercetările în domeniul delicvenței juvenile atestă că un procent de circa 43% din crimele grave sunt comise de persoane sub 18 ani, iar 20% sunt comise de adolescenți sub 15 ani³⁰. Avem certitudinea că acest procent s-ar diminua dacă s-ar efectua o educație adecvată a adolescentului, în spiritul valorilor supreme – Adevărul, Binele, Frumosul etc. Nu contestăm educația civică ce s-a făcut în școală și rezultatele deose-

²⁷ John M. Dorley, Sam Glucksberg A. Kinchra, *Psychology*, fifth edition, Englewood Cliffs, New Jersey, 1991, p. 414.

²⁸ Gordon W. Allport, *op. cit.*, p. 134.

²⁹ J. M. Dorley și colab., *op. cit.*, p. 418.

³⁰ Pantelimon Golu, Miclu Zlate, Emil Verza, *Psihologia copilului – manual*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1997, p. 164.

bite obținute, dar lipsa unei educații religioș-morale care a lipsit și din școală, și din biserică timp de 50 ani, precum și formarea unor atitudini și comportamente, față de viață, față de semenii, față de sine lăsa de dorit. Aportul la cristalizarea conștiinței de sine se impune cu o preocupare deosebită din partea tuturor factorilor educativi – părinți, profesori, preoți etc.

Există și alte riscuri care privesc moralitatea, structurarea și dezvoltarea armonioasă, sănătoasă a personalității adolescentului, și anume: hipersensibilitatea, timiditatea, anxietatea, autosatisfacerea sexuală, implicit cu exacerbarea sentimentului de culpabilitate, perversiuni sexuale, hipertrofarea eului, ca debut al paranoiei, tendințe exacerbate de a se da în spectacol, ca semne precoce de isterie, replierea spre sine și închiderea autotistă în sine, depresii³¹ ș. a. Lista evocă consecințele unei educații defectuoase pe toate planurile, dar mai ales ignoranța și nesocotirea furtunilor interioare și exploziilor din sufletul incandescent al adolescentului.

La capătul acestor frământări interioare apare luminarea, identificarea rațională, un fel de autocunoaștere și autodescoperire, de posibilități sau incapacități cu o fervoare și o dorință deosebită de autoperfecționare. Identitatea vocațională este axată mai ales pe trăsături de caracter și pe interese, și în al doilea rând pe aptitudini. Treptat, aspirațiile vor modela spectrul vocațional pe axa profesionalizării.

În sensul acestor caracteristici deosebite de sugestive, sunt observațiile unui psiholog român din perioada interbelică: negăsind în mediul lor educativ îndrumarea care să-i ajute la realizarea vocațiilor, tinerii ies la capăt cum pot. Cei mai mulți, după dureroase crize sufletești, se elimină singuri, neputând să fie flexibili la rutină și nici să-și realizeze originalitatea, ei sunt aruncați afară din școală și chiar din familie, ca nesupuși. Foarte puțini reușesc să se strecoare în cariere potrivite vocației lor. Dar și dintre puținii aceștia, nu este unul care să păstreze recunoștință mediului educativ. Mediul educativ de astăzi, în regulă generală, înăbușă vocația în fașă, nu din ură conștientă, ci din ignoranță³².

Constatările noastre spun că nici astăzi lucrurile nu s-au schimbat și aici ca în toate dimensiunile sale, educația are responsabilitatea de a nu face greșeli, ci de implicare conștientă în formarea caracterelor vocaționale.

Trebuie să amintim că în această perioadă viața religioasă a adolescentului trece printr-o criză, de multe ori foarte periculoasă, concepția religioasă pe care tânărul și-a dobândit-o în copilărie este zdruncinată de îndoieli generate de conflictul dintre viață și ideal, credință și știință³³. Pentru

³¹ U. Șchiopu și colab., *op. cit.*, p. 180.

³² Constantin Rădulescu Motru, *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor*, în vol. antologic „Personalismul energetic și alte scrieri”, Ed. Eminescu, București, 1984, p. 651.

³³ Pr. Prof. Sebastian Șebu, *Îndrumări metodologice și didactice pentru predarea Religiei în școală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, p. 80.

contracrararea consecințelor nefaste ale unei asemenea situații, învățământul religios va trebui să ia o formă filosofică în care prin prezentarea culturii moderne, care deși fascinează prin diversitatea temelor, riscă să se miște într-un orizont tautologic, finalizând în procesul de politizare a valorilor. Din acest motiv, recuperarea actului revelațional, ca modalitate de comunicare a profunzimilor poate fi o șansă pentru conștiința umană de a-și depăși criza existențială a adolescenței. Fiind animat de idealuri înalte și entuziasmat de tot ceea ce este frumos, nobil și moral, acestea pot fi utilizate de educatorul creștin spre a coordona întregul comportament spre o moralitate și spiritualitate eficientă. Acum este momentul să i se predea tânărului învățăturile fundamentale de credință și de morală pentru a-și forma o concepție autentică despre lume și viață, concepție care îi va călăuzi pașii în viața lui întreagă³⁴.

Cunoscutul psiho-pedagog Maurice Debesse, analizând adolescența, stabilea două funcții ale acesteia:

1. funcția de adaptare la mediu, de punere în acord cu solicitările mediului, de integrare în viața socială;
2. funcția de depășire, care îl împinge pe adolescent deasupra lui însuși, fapt care apare ca o sursă de progres moral și spiritual, ca o adevărată forță de șoc în fața lumii adulților, pe care adolescentul o descoperă și o judecă fără menajamente³⁵.

La aceste două funcții putem adăuga și o a treia, și anume funcția de definire a personalității pe care o are adolescentul, de afirmare treptată și sigură a ei, căci numai definindu-se pe sine ca personalitate, adolescentul se va putea adapta la mediu și se va putea autodepăși.

Aflându-se într-o permanentă căutare și descoperire de sine, adolescentul se individualizează neîncetat, se diferențiază de alții, se afirmă ca personalitate. Acest proces al construirii personalității începe în primele zile ale copilăriei și continuă toată viața omului, producându-se evident, nu întodeauna uniform și continuu, ci și sacadat, discontinuu, cu salturi spectaculoase, dar și cu plafonări și retardări descurajatoare, nu permanent egal și perfect, ci și cu perioade de inegalitate, de dezvoltare dizarmnică sau chiar haotică³⁶.

Adolescența este cea mai sensibilă și mobilă perioadă de evoluție psihică, fizică și socială a tânărului, acestea schimbându-se nu doar de la un an la altul, de la o lună la alta, ci chiar de la o zi la alta, ceea ce este mai important, își schimbă nu numai una sau alta din comportamentele personalității, ci întreaga personalitate, întreaga conduită. De aceea, pe bună drep-

³⁴ *Ibidem*, p. 81.

³⁵ Maurice Debesse, *op. cit.*, p. 203.

³⁶ Gordon W. Allport, *op. cit.*, p. 115.

tate, poate fi considerată adolescența ca fiind laboratorul de plămădire al personalității³⁷.

A treia dominantă a personalității adolescentului o reprezintă debutul independenței (autonomiei). Este și condiția fundamentală a vieții sociale, precum și a celei spirituale. Gândirea creștină conchide, dacă omul nu este liber, dacă actele sale nu i se datorează, ci îi sunt dictate în mod implacabil, atunci el nu poartă responsabilitatea lor, nu poate fi nici blamat, nici lăudat pentru faptele sale și nici determinat prin educație să se perfecționeze moral; în acest caz, amenințarea și promisiunea, sfatul și interdicția, răsplata și pedeapsa și-ar pierde utilitatea și sensul. Omul ar fi anulat ca ființă morală, iar intenția educativ-religioasă nu ar mai avea obiect³⁸.

Raportarea la libertate nu trebuie să se înțeleagă ca fiind redusă exclusiv la cazurile de hotărâre în plină conștiință și manifestare ca atare, căci libertatea este prezentată într-o formă oarecare și în straturile mai adânci, mai puțin vizibile ale comportării morale, în simțirea morală. De aceea, responsabilitatea morală spre deosebire de cea juridică se întinde departe în adâncul ființei umane³⁹.

Este adevărat că dialogul dintre adulți și adolescenți nu este totdeauna coerent; că tinerii afișează uneori o anumită ușurință în tratarea situațiilor complexe, că nu există totdeauna simetrie între dorința lui de independență și simțul de răspundere sau calitatea experienței de viață; că dorința de a trăi experiențe inedite îi poate duce în situații grele pe cei fără stăpânire de sine; că entuziasmul sau naivitatea îi expun pe unii proceselor de manipulare⁴⁰. Considerăm educația morală ca factor formator și de conștiințizare a tinerilor spre descoperirea dimensiunii interioare ca for purtător de valori și în același timp sfătuitor de taină – care poate discerne cu claritate aprecierea valorilor morale, făurind caractere cu comportamente și atitudini sănătoase.

La colocviul consacrat educației și valorilor morale de către UNESCO, în 1987, s-a constatat că tinerii practic nu resping valorile tradiționale: sinceritatea, onestitatea, modestia, generozitatea etc., care au traversat secole, verificându-se în situații foarte diferite, ci ipocrizia, ruptura dintre planul verbal care anunță și afișează astfel de avaloruri și planul acțiunii, care le ignoră⁴¹.

³⁷ *Ibidem*, p. 116.

³⁸ Adrian-Paul Iliescu, *Problema libertății. Libertatea umană și necesitatea naturală*, în vol. „*Lecții de filosofie*”, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 100.

³⁹ Isidor Todoran, *Bazele axiologice ale binelui*, Ed. Omniscop, Craiova, 1996, p. 122.

⁴⁰ George Văidean, *Educația la frontiera dintre milenii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 100.

⁴¹ Idem, *L'école, l'éducation morale et les impératifs du monde contemporain*, *Revue Internationale de Pédagogie*, nr. 1/1979.

Atenția tuturor educatorilor, profesori, părinți, preoți, trebuie reconsiderată și reorientată, mai ales într-o lume ca a noastră, în care mare tragedie nu este nici suferința, nici frica, ci sentimentul unei uriașe absențe. Tinerii caută cu disperare „ceva” descinzând adesea în ținuturi primejdioase, unde întâlnesc slujitori ai adâncului care oferă soluțiile cele mai bizare și primejdioase.

TEMA ICONOGRAFICĂ A CINEI CELEI DE TAINĂ. STUDIU DE CAZ

MARCEL MUNTEAN

Abstract.

The iconographic theme of the Last Supper is separated into two distinct representations. The first is one evokes the Gospel text, the composition being painted in the nave and representing an evocative scene. The second representation is included in the liturgy, the Eucharist and the history and illustrates the theme, which is painted on the wall of the altar's apse. Our study's purpose is a comprehensive approach towards the evangelical base. Some artists focused on the moment of betrayal, as is the case of Leonardo da Vinci with his dinner in Milan, while other artists were establishing their beliefs in the sacrament of the Eucharist. The first iconic representation plays down to the II-nd Century, so the theme is presented in a symbolic form in the Catacomb of Priscilla. The Byzantine period will determine a distinct compositional scheme. Jesus is seated on the right and the apostles are painted one after another around a semicircular table. Examples of Ravenna, Monreale, Mount Athos, but also in our country, from churches: Dorohoi Bălinești, Dobrovăț Popa, Humor, Moldova Voroneț, Suceava, Sucevița are some clear and significant examples.

In the West, putting people at the Last Supper table semicircular begin to be abandoned in the second half of the twelfth century. As a first example, we can recall the mosaic in the Church of Saint Mark in Venice, where there already is a rectangular table. Renaissance will secularize image arts, including decorative elements, architecture perspective, animals and a variety of characters, thus seen at Ghirlandaio, Roselilli, Leonardo and Tintoretto. Exemplified by his great works, Venetian artist Tintoretto had his own appeal to a scenography that boosted his entire career. Tintoretto was also called The painter of suppers. Even if the examples were few, our desire was to sit in a plastical and hence theological dialogue yields in East and West, from the beginning of the sixteenth century, especially, focusing only on Italian painting.

By completing this short survey of the “Supper” motif, we retain some significant ideas about the birth of the subject and its spiritual foundation, placing the eastern area in relation with the innovation and composition of the western area. Unfortunately, in Neobyzantine iconography, the leonardic masterpiece was printed at the expense of acquired ancient tradition. With a call to those who practice and love exploring an iconic theme, therefore drawing attention to the iconographic form that would be interesting to go back with the details and positioning of the Savior, provide a semicircular table in the upper right of it.

Preliminarii

Cina cea de Taină nu este inclusă în ciclul celor 12 praznice, cu toate acestea ea este pictată de cele mai multe ori în acest ciclu, în registrul al doilea, deasupra ușilor împărătești. Izvorul principal este Evanghelia scrisă de Sfântul Apostol Matei, unde ni se tâlcuiesc următoarele: *Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și, dând ucenicilor, a zis: Luați mâncați, acesta este trupul Meu. Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând: Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor.* (Mt. 26, 26-28). Sfântul Evanghelist Marcu rezumă întregul eveniment în capitolul 14 (versetele 22-25), Sfântul Evanghelist Luca în capitolul 22 (versetele 15-20), iar Sfântul Evanghelist Ioan în capitolul 6 (versetele 51-59). Iconografia temei se dezvoltă începând din secolul al VI-lea, pentru a atinge deplina maturitate după perioada iconoclastă, când se reprezenta pe pereții naosului. Tema poate fi cuprinsă în două cicluri: cel evanghelic și cel liturgic. Când ne referim la cel evanghelic, compoziția este pictată în naos și are aspectul de scenă evocatoare. Când este inclusă în cel liturgic, atunci tema ilustrează euharistia și anamneza și este pictată pe peretele emiciclului din apsida altarului.¹ Studiul de față își propune abordarea exhaustivă doar a temei evanghelice.

Tema Cinei în frescă, mozaic și pictură

La începutul perioadei paleocreștine această temă s-a așezat peste prototipul antic al banchetului. Tot atunci, în pictura din catacombe subiectul a fost amestecat cu cel al înmulțirii pâinilor fiindcă ideea principală era de a sugera ospățul eshatologic. În aceste reprezentări observăm mai multe figuri ce erau așezate la o masă, asemănătoare unui ritual funerar pe care anticii îl cunoșteau sub numele de *collegia*. În această imagine, cei bote-

¹ I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973, p. 107.

zați înțelegeau că este vorba de o taină sau de un mister, pe când cei neinițiați recunoșteau o simplă agapă. Un exemplu specific al acestei teme îl aflăm în Cappella Greca din catacomba Priscillei, unde lucrarea se numește *Frângerea pâinii*² (fig. 1).



Fig. 1. *Frângerea pâinii*, frescă, sec. al II-lea, catacomba Priscillei, Roma.

În mozaicul din secolul al VI-lea de la Bazilica San Apollinare Nuovo din Ravenna, observăm apostolii grupați în jurul unei mese în formă de potcoavă (fig. 2). Hristos este redat la locul de cinste în *cornu dextro*, în stânga imaginii, în veșmânt antic, având nimb cruciger și binecuvântând. Apostolii sunt înșirați în jurul mesei, văzuți doar pe jumătate și fiind culcați, iar o parte dintre ei îl privesc pe trădătorul Iuda.

Fig. 2. *Cina cea de Taină*, mozaic, sec. al VI-lea, Bazilica San Apollinare Nuovo, Ravenna.



În majoritatea monumentelor din Răsărit și Apus, între secolele al IX-lea și al XV-lea, scena este pictată având în centru masa rotundă (semirotundă). Hristos este văzut binecuvântând, iar Iuda ne apare întinzând mâna în fafurie, așa cum este descris în Evangheliile. Într-o redactare asemănătoare este prezentat momentul euharistic și în mozaicul parietal de la Monreale din secolul al XII-lea (fig. 3). Între secolele al XIV-lea și al XV-lea observăm alte inovații ale temei: Hristos este pictat în centru și ucenicii în cele două părți simetrice. Există o multitudine de reprezentări ce preiau acest *leit-motiv* al mesei circulare, al poziției lui

² Marcel Gh. Muntean, *Tipologia Artei Bizantine*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, p. 38.

Iuda și al lui Hristos, care în rare exemple poate fi sugerat în gesturi aclamative (ține un rotulus, ridică o mână), așa cum îl vedem la Sfântul Munte Athos, la Protaton (fig. 4), la Hilandari sau în catoliconul Lavrei.

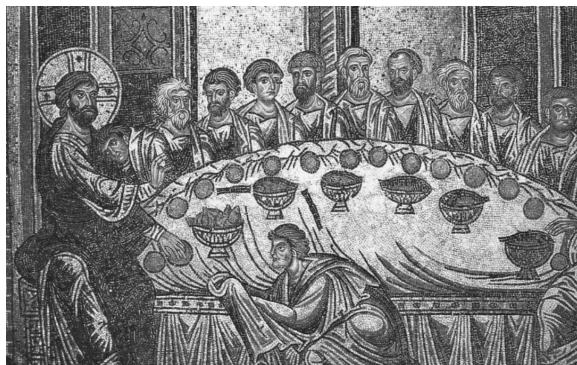
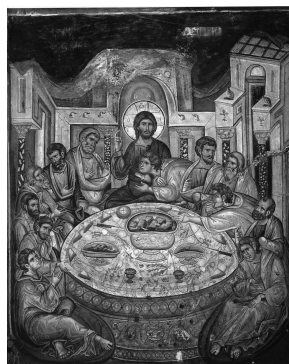


Fig. 4. Manuil Panselinos, *Cîna cea de Taină*, frescă, sec. al XIV-lea, Biserica Protaton, Sfântul Munte Athos.

În Țara Românească, Ciclul Patimilor cuprinde această scenă pictată pe peretele naosului, iar printre monumente amintim: Mănăstirile Snagov, Cozia, Hurez și Govora. În Moldova, între secolele al XV-lea și al XVI-lea, forma mesei este asemănătoare literei sigma, iar Hristos este pictat în picioare sau șezând, dar și în *cornu dextro* sau în mijlocul scenei. Asemenea reprezentări întâlnim



în bisericile de la: Dorohoi, Bălinești, Dobrovăț, Popăuți, Humor (fig. 5) și Moldovița. La Voroneț, Suceava și Sucevița masa este de formă rotundă (semirotundă).³



Fig. 5. *Cîna cea de Taină*, frescă, sec. al XVI-lea, Mănăstirea Humor.

³ I.D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 109.

Prăznuirea *Cinei* are loc în cadrul aceleiași slujbe împreună cu Spălarea picioarelor ucenicilor, la Utrenia Sfintei și Marii Joi. Acest eveniment este descris în Erminia lui Dionisie, astfel: *casă și [într-însa] masă cu pâini pe ea, și blide cu bucate și o cană cu vin și un pahar lângă ea. Și Hristos, împreună cu [cei doisprezece] apostoli, șezând la masă. Și înspre partea stângă, la pieptul Lui, fiind culcat Ioan; iar înspre partea cea dreaptă, Iuda (fără nimb) întinzându-și mâna la blid și uitându-se către Hristos*⁴.

Masa este sugerată semicirculară, nu dreptunghiulară, așa cum este ea prefigurată în reprezentările apusene ale scenei, ca de exemplu compoziția omonimă a lui Giotto (1266- 1337). Planul frontal este dominat de latura dreaptă a mesei. În jurul laturii semicirculare sunt grupați Hristos și ucenicii⁵. (fig. 6) În prima parte a secolului al XIV-lea, Giotto di Bondone, pictând *Cina cea de Taină* în Capela Arenei din Padova, îi așază pe Apostoli la o masă dreptunghiulară și, foarte nepotrivit, patru dintre ei stau cu spatele la privitori. Referindu-se la această pictură, Rice observă: *Experimentul lui Giotto nu poate fi considerat un succes. Pentru gândirea bizantină, abordarea lui Giotto trebuie să fi părut cel puțin lumească și fără îndoială că mulți au considerat-o necuviincioasă* ⁶.

Fig. 6. Giotto di Bondone *Cina cea de Taină*, frescă, 1304-1306, Cappella Scrovegni, Padova.



Conform perspectivei psihologice, Hristos este înfățișat la dimensiuni mai mari decât ale ucenicilor săi, fiind situat în mijlocul laturii semicirculare, iar chipul îi este trist și capul înclinat ușor spre dreapta. Cu mâna dreaptă binecuvintează, iar cea stângă se odihnește pe umărul ucenicului Ioan, care la rândul lui stă plecat pe pieptul Învățătorului. Sfântul Petru, deoarece este reprezentat bătrân, se află în partea dreaptă a lui Iisus, acest loc fiind de mai mare cinste, în timp ce Ioan se află în partea stângă. Ceilalți Apostoli se grupează lângă Sfinții Ioan și Petru, cinci la stânga celui dintâi și cinci la dreapta celui de-al doilea. Expresia chipurilor celor doisprezece vădește mirare, tulburare și tris-

⁴ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sophia, București, 2000, p. 113.

⁵ Constantine Cavaros, *Ghid de iconografie bizantină*, trad. Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2005, p. 140.

⁶ Constantine Cavaros, *op. cit.*, p. 144.

tețe, urmare a cuvintelor lui Iisus: *Adevărat grăiesc vouă că unul dintre voi Mă va vinde*. (cf. Mt. 26, 21; In. 13, 21) În partea stângă a lui Iisus se evidențiază Iuda; el este surprins în momentul în care întinde mâna ca să-și înmoaie pâinea într-o farfurie așezată departe de el⁷. Această atitudine însoțește răspunsul pe care îl dă Mântuitorul la întrebarea ucenicilor Săi cu privire la ucenicul care Îl va vinde: *Cel ce a întins cu Mine mâna în blid, acela Mă va vinde*. (cf. Mt. 26, 23; In. 13, 26)

În mod specific și așa cum se cuvine, toți ucenicii sunt redați fără aureole. Nimb cruciger are doar Hristos. În unele icoane ale Cinei celei de Taină și ucenicii sunt reprezentați cu aureolă, în afară de Iuda, pentru a-l deosebi. Dar gestul lui Iuda este de fapt suficient pentru a-l identifica. Totodată, aureola nu trebuie folosită pentru niciunul dintre ucenici în această etapă a vieții lor, înainte de Cincizecime,⁸ când *s-au umplut de Duhul Sfânt*. (Fapte 2, 4) Ca un element distinctiv, reținem punga cu cei treizeci de arginți pe care deseori o are Iuda în posesie. Ea ar simboliza, pe de o parte, iubirea de arginți și pe de altă parte, ne duce cu gândul la funcția pe care acesta o exercita în cadrul cercului apostolic: strângerea de colecte.

Reprezentarea Sfântului Ioan stând pe pieptul lui Iisus se bazează pe Evanghelia după Ioan (13, 23-25 și 21, 20). El apare tânăr, ras la față, cu trăsături feminine. În dreapta Mântuitorului se află Petru, având părul scurt de culoarea gri și cărlionțat, la fel și barba sa. Adesea ține în mână un cuțit, anticipând gestul său din Grădina Ghetsimani, la momentul prinderii lui Iisus: tăierea urechii lui Malchus. Ceilalți ucenici stau câte cinci la stânga lui Ioan și cinci la dreapta lui Petru. Apostolul Andrei este în vârstă, cu părul și barba lungă. Apostolul Iacov, fizic seamănă cu Hristos și este numit *cel Mare*. Apostolii Filip și Toma sunt tineri și apar reprezentați în colțuri opuse. Apostolii Simon și Iuda sunt frați și au fost printre primii păstori ce au primit vestea Nașterii Mântuitorului, de aceea ei sunt pictați la o vârstă înaintată. Bartolomeu Apostolul seamănă cu Matei⁹. Totdeauna, deasupra icoanei sau a frescei, se vede inscripția în limba greacă: Ὁ Μυστικός Δείπνος sau *Cina cea de Taină*.

Eterodocșii și unii dintre ortodocși numesc în general această icoană *Ultima Cină*, denumire ce este improprie. Trebuie să se folosească denumirea de *Cina cea de Taină*. Cuvântul *ultima* nu spune nimic despre esența lăuntrică a acestui eveniment, fiind un termen lipsit de orice semnificație duhovnicească. Dacă ar vrea cineva să introducă noțiunea de timp cu referire la acest moment, în loc de *Ultima Cină* ar trebui să spună *Cina Perpetuă*,

⁷ James Hall, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*, Ed. Icon Harper Row, New York, 1974, p. 189.

⁸ Constantine Cavaros, *op. cit.*, p. 141.

⁹ James Hall, *op. cit.*, p. 190.

întrucât, *Cina* se desfășoară la fiecare Liturghie ca eveniment mistic¹⁰. Astfel, în Joia Mare la cântarea Heruvicului și la Priceasnă, când credincioșii se împărtășesc, strana intonează cântarea care începe cu cuvintele: *Cinei Tale celei de Taină astăzi, Fiul lui Dumnezeu, părtaș mă primește; că nu voi spune vrăjmașilor Tăi Taina Ta...*¹¹.

În Apus, așezarea persoanelor *Cinei celei de Taină* la o masă în formă de semicerc începe să fie abandonată în a doua jumătate a secolului al XII-lea. Într-un mozaic din Biserica Sfântul Marcu din Veneția (fig. 7), realizat probabil în ultimul sfert de secol al XII-lea, apare o masă dreptunghiulară. Unsprezece ucenici stau pe latura din spate a mesei, unul în capătul din dreapta, iar Hristos la capătul din stânga, nu în centru. Astfel, principiul perspectivei psihologice este complet ignorat, ca și principiul economiei spațiului (posibil prin utilizarea mesei în formă de semicerc). Cu totul nepotrivit, se folosește aureola pentru ucenici, inclusiv la Iuda.

Fig. 7. *Cina cea de Taină*, mozaic, sec. al XIII-lea, Bazilica San Marco, Veneția.



În *Cina cea de Taină*, frescă executată în anul 1480 în refectoriul Mănăstirii Ognissanti (fig. 8), Ghirlandaio reia schema lui Andreia del Castagno. Consola bolții îl obligă însă să deplaseze figura lui Isus din axa de mijloc și să creeze un motiv central mai complex, compus din Isus, Ioan și Iuda. În cele două lunete ale bolții pictează coroanele

unor pomi fructiferi și păsări, sugerând în spatele scenei o grădină însoțită, în contrast cu tragicul scenei din primul plan¹².



Fig. 8. Domenico Ghirlandaio, *Cina cea de Taină*, frescă, 1480, Mănăstirea San Marco, Ognissanti, Florența.

¹⁰ Constantine Cavarinos, *op. cit.*, pp. 142-143.

¹¹ *Liturghier*, ed. IBMBOR, București, 2012, p. 72.

¹² Virgil Vătășianu, *Istoria artei europene din perioada Renașterii*, Ed. Meridiane, București, 1972, p. 54.

Preluând schema compozițională deja consacrată a Renașterii, Roselli amplifică numărul personajelor, punând simetric pe cele două laturi ale lucrării, în parte, câte două figuri. (fig. 9). În locul peisajului pacifist din cele două ferestre suspendate, așa cum am observat la Ghirlandaio, pictorul recompune trei secvențe din Ciclul Patimilor, respectiv, Rugăciunea de pe muntele Măslinilor, Sărutul lui Iuda sau Trădarea și Răstignirea. În compozițiile de sorginte apusenă, Apostolii sunt reprezentați în gesturi ce exprimă îngrijorarea sau neliniștea, ei fiind așezați cu capetele îndreptate unul către celălalt, în timp ce mâinile lor redau același sentiment al nedumeririi.



Fig. 9. Cosimo Rosselli, *Cina cea de Taină*, frescă, 1481-82, Cappella Sistina, Vatican.

Comandată de călugării dominicani de la Mănăstirea Santa Mari delle Grazie de la Milano, fresca cu tema

Cinei celei de Taină (fig. 10) se desfășoară amplu pe zidurile refectoriului. Artistul a ales, nu momentul instituirii Sfintei Euharisti, ci acela în care Hristos se adresează celor doisprezece Apostoli redați frontal: *Adevăr, adevăr zic vouă, unul mă va vinde*¹³. Ucenicii sunt rânduiți în patru grupuri, fiecare de câte trei sunt legați între ei prin brațele întinse (Iacob, în partea stângă și Matei în cea dreaptă) ce unesc de o parte și alta personajele, culminând în figura lui Iisus. Mântuitorul, singurul pictat din față, într-o gestică pacifistă, descrie prin atitudinea simetrică a brațelor Sale, forma unui triunghi. Pictat imberb, fără nimb, ca de altfel toți Apostolii din scenă, Iisus este senin, liniștit, contemplativ și într-un desăvârșit echilibru interior, contrastând cu agitația pe care a imprimat-o artistul, celorlalte figuri.¹⁴ Leonardo a dat Ucenicilor expresii distincte ce exprimă multitudinea de sentimente pe care ei o nutresc în fața cuvintelor lui Iisus. Figurile se înlănțuie într-o conversație mișcătoare, iar personajul din dreapta lui Iisus, Apostolul Toma are

¹³ George Oprescu, *Manual de Istoria Artelor Renașterea*, Ed. Meridiane, București, p. 149.

¹⁴ Ovidiu Drimba, *Leonardo Da Vinci*, Ed. Tineretului, București, 1957, p.111, 112, 113. Ascultând de îndemnul unui pictor bătrân v-a încerca să-l lase ușor neterminat pe Hristos, dând mai multă frumusețe și finalitate altor chipuri, ca de exemplu cele ale unor Apostoli, considerând că omul nu poate reprezenta perfecțiunea divină.

degetul ridicat în sens întrebător.¹⁵ Cu o grație feminină, aproape străin de context, se remarcă figura lui Ioan, cu trăsături curate și regulate. Iuda nu apare izolat, precum în alte lucrări cu aceeași temă, el este aproape de Domnul, aidoma unei întruchipări a trădării și cruzimii. Dacă ceilalți Apostoli au gesturi pline de uimire, Iuda este în contrast cu ei, distanțându-se de Mesia. Leonardo, referitor la această poziționare, avea să remarce în Tratatul său următoarele: *Acea figură este mai bine realizată care își exprimă pasiunea și starea sufletească prin gestul cel mai potrivit...*¹⁶ Privind întreaga operă ești copleșit de compoziția și geometria ei, de armonia, de muzicalitatea calmă a coloritului, de lumina tainică ce pătrunde insistent din spațele Mântuitorului, compunând un adevărat nimb strălucitor. Capodopera a fost mult admirată încă din momentul de concepere a ei, fiind însă rapid deteriorată din cauza amestecului culorilor de apă cu cele de ulei, pe care artistul le-a folosit¹⁷.

Fig. 10. Leonardo da Vinci, *Cina cea de Taină*, frescă, 1498, Biserica Santa Maria delle Grazie, Milano.



Compoziția lui Tintoretto, de la Biserica San Trovaso (fig. 11), se definește prin ineditul așezării personajelor și totodată prin gustul spre popularitate și realism care se regăsește mai târziu și la Caravaggio. Tintoretto este atent la problemele plastice ale luminii și atmosferei, de o reală încălțură sărbătorească, dinamică. Figura centrală a lui Iisus este redat cu brațele gesticulând, dând sentimentul unei tensiuni plastice ce se propagă și la celelalte personaje. În planul secund este întâlnită scara, modelul îndrăgit a lui, iar în fundal o bătrână toarce indiferentă, apariție vizionară ce pare să joace rolul destinului ce își desfășoară implacabil firul, alegorie mitologică și păgână introdusă organic într-o redare canonică¹⁸.

¹⁵ Tehnica în tempera amestecată cu ulei pe care a folosit-o Leonardo s-a dovedit nefastă, lucrarea distrugându-se în decursul vremurilor.

¹⁶ O. Drimba, *op. cit.*, p. 114.

¹⁷ *Ibidem*, p. 115. În veacul al XVII-lea, călugării au tăiat o parte din pictură, mărind intrarea, iar în anul 1796, cu toate dispozițiile lui Napoleon, refectoriul a fost transformat într-un grajd. Transformată în magazie de furaje, după anul 1800 sala a fost grav inundată. După șapte ani, vice-regele Italiei, Eugen de Beauharnais, a pus un anume pictor, numit Bossi să copieze Cina. Astăzi, grație noilor tehnologii s-a mai salvat compoziția, ritmul și mișcarea personajelor, dar nu și culorile, detaliile ori expresiile personajelor.

¹⁸ Virgil Mocanu, *Tintoretto*, Ed. Meridiane, București, 1977, p. 18.



Fig. 11. Jacopo Robusti zis Tintoretto, *Cina cea de Taină*, ulei pe pânză, 1563-64, Biserica san Trovaso, Veneția.

Pictată cu câțiva ani mai înainte, *Cina de la Biserica san Marcuola* (fig.

12) se pare că ar fi începută chiar mai înainte de anii 1550, respectiv 1547. Construită pe o schemă compozițională tradițională, lucrarea poartă încă amprenta modelului așa zis bizantin, ea fiind desfășurată pe un plan paralel cu cel al privitorului. Lumina, eclerajul, dinamica gesturilor tind către o logică anatomică inedită de amestec de forță și grație manieristă, vădind reale accente de originalitate.

Fig. 12. Jacopo Robusti zis Tintoretto, *Cina cea de Taină*, ulei pe pânză, 1550-55, Biserica San Marcuola, Veneția.



Cu o vigoare și cu un dinamism debordant, pictorul venețian înscrie evenimentul tainic al Euharistiei într-o secvență aproape cotidiană (fig. 13). Iisus, ridicat deasupra mesei, își întinde ambele mâini către doi discipoli, administrând Sfânta Taină a Împărtășaniei sub forma pâinii. Gestul ne duce cu gândul la deschiderea brațelor Mântuitorului pe crucea de pe Golgota. Inovația artistului se relevă și prin faptul că nu pune accent pe trădarea lui Iuda, ci pe cea a Tainei instituite la Cină. Actul caritabil al Apostolilor, întorși de la Cină, se răsfrânge în atitudinea lor de a ajuta pe cei sărmani. De aceea, artistul plasează în primul plan un personaj culcat ce primește ofranda de la un apostol. Prezent în lucrare este și Iuda văzut din spate, el poartă un toiag și se sprijină cu mâna pe masă.



Fig. 13. Jacopo Robusti zis Tintoretto, *Cina cea de Taină*, ulei pe pânză, 1574-75, Biserica San Paolo, Veneția.

În *Cina cea de Taină* pictată în corul bisericii san Giorgio Maggiore din Veneția între anii 1592-1594 (fig. 14), punctul de privire e ales în marginea dreaptă și sus, încât masa apare mai jos și dispusă oblic în raport cu spectatorul, compoziția axându-se de-a dreptul unei diagonale.¹⁹ În primul plan trebăluiesc diverse figuri într-o interpretare strict realistă. Realismul lui Tintoretto nu servește decât pentru a sublinia, prin contrast, tema principală. El inovează procedeul tehnic, așternând peste culoarea brună de fond pete dense albe, acoperite la rândul lor prin culori transparente (glasiuri), albul rămânând liber doar în punctele și de-a lungul siluetelor, scăldate astfel în lumina cea mai intensă, astfel flăcările candelabrului din *Cina cea de Taină* scaldă întreaga scenă într-o atmosferă de umbre și lumini fantastice²⁰. Cromatic, compoziția se orchestrează în valențele roșului și al albastrului modulate într-o armonie subtilă, ținând parcă de o simbolistică interioară. Nota de expresionism ce se desprinde din scenă e pe deplin justificată prin dezordinea aparentă ce ascunde în sinea ei o ordine dominatoare²¹.

Odată cu acceptarea celebrei capodopere a lui Leonardo, așa zisă desacralizată, pictorii iconari ai timpului nostru au preluat această schemă iconografică, aducând anumite modificări bărbii și nimbului pentru Mântuitor. La începutul secolului al XX-lea, pictorul grec Photios Kontoglou a reușit cu multă sârguință să stăvilească imaginea leonardescă, restabilind reșezarea scenei *Cinei* în forma sa bizantină.²²

Fig. 14. Jacopo Robusti zis Tintoretto, *Cina cea de Taină*, ulei pe pânză, 1592-1594, Biserica san Giorgio Maggiore, Veneția.



Concluzii

Recapitulând această temă iconografică complexă, reținem câteva elemente fundamentale: masa în formă de potcoavă și cerc, care mai târziu se va transforma într-un dreptunghi lung, așa cum îl vor picta artiștii din perioada Renașterii; poziția lui Hristos, care se schimbă, pornind dintr-un colț și ajungând în centrul scenei. Prezența Apostolului iubit ce își așează capul pe pieptul lui Iisus este caracteristică în secolele al XI-lea și al XII-lea. În

¹⁹ *Ibidem*, p. 8.

²⁰ Virgil Vătășianu, *op. cit.*, p. 145.

²¹ Virgil Mocanu, *op. cit.*, p. 21.

²² Constantine Cavarinos, *op. cit.*, p. 135.

arta bizantină această poziție va fi evitată, excepție făcând reprezentările ce ni-l arată dormind. În veacul al XVI-lea, în imagistica scenei, Iisus este pictat ținând potirul sau o pâine rotundă în mână, ce evocă actul suprem al Euharistiei.

Chiar dacă exemplele au fost puține, dorința a fost de a așeza într-un dialog plastic și implicit teologic lucrările din Răsărit și Apus, de la începuturi și până în secolul al XVI-lea, cu precădere axându-ne doar pe pictura italiană. Finalizând acest scurt studiu al Cinei reținem câteva idei semnificative legate de nașterea temei și temelia ei duhovnicească din aria răsăriteană, în raport cu inovațiile aduse compoziției, din spațiul apusean. Cu un îndemn spre cei ce practică și iubesc izvorul iconic al temei atragem atenția asupra formei iconografice spre care ar fi interesant să ne reîntoarcem cu detaliile ce preved masa semicirculară și poziționarea Mântuitorului, în colțul ei drept.

Cina cea de Taină este pictată în biserici în sfântul altar, în varianta împărtășirii apostolilor. De asemenea, deasupra ușilor împărătești, în dreptul cărora credincioșii se împărtășesc, stă pictată mereu *Cina cea de Taină*, în centrul icoanelor praznicale. Suntem ajutați, astfel, să ne împărtășim și cu privirea de misterul euharistic la care luăm parte fiecare, în modul cel mai real, la Sfânta Liturghie. De la reprezentările prefigurative ale filoxeniei lui Avraam, care a ospătat pe cei trei îngeri, până la scenele evanghelice ale înmulțirii vinului la nunta din Cana Galileii sau a pâinilor și peștilor, și culminând cu *Cina cea de Taină* ori cu masa din Emaus, Biserica ne pune în fața ochilor și a inimii adevărul măreț că, oamenii pot sta la masă cu Dumnezeu. Ospățul, locul prieteniei și al familiarității dintre oameni, ajunge astfel cadrul favorit al iconomiei dumnezeiești. Hristos alege astfel forma ultimă de iubire și de chenoză, aceea de a se face pâine și vin - mâncare și băutură -, lucruri care sunt pe jumătate dar al lui Dumnezeu, din natură, iar pe jumătate lucrate de om, și de a se oferi spre mâncare oamenilor. Pâinea și vinul nostru devin trupul și sângele fiecărui credincios, tainic unit cu Trupul și Sângele Domnului. Istoria începe cu festinul raiului și se încheie cu ospățul Stăpânului; în acest ansamblu, istoria nu mai poate fi analizată, ci contemplată. Litera se face duh, evenimentul sărbătoare, cuvântul se face pâine a vieții celei veșnice, moartea se face naștere în veșnicie, omul se împărtășește de dumnezeiasca fire și se face împreună cetățean al cerului cu îngerii într-un paradis recuperate la nivelul îndumnezeirii. Mai mult de atât, nu se mai poate.

CAVALCADA ÎMPĂRATULUI CONSTANTIN CEL MARE ÎN FRESKA BISERICII DIN PĂTRĂUȚI¹

CARMEN GAVRILUȚĂ

ABSTRACT. *Cavalcade of Emperor Constantine the Great in church fresco of Pătrăuți.*

Founded by Stephen the Great, the church of Pătrăuți (Suceava), dedicated to the Holy Cross, shelters a interior fresco special inner beauty, but also with a great history: is about *Cavalcade of Emperor Constantine the Great*. Remarkable for its artistic quality order and iconographic conception unit and, on the other hand, characterized by certain innovations, it is able to express specific Moldova thinking at the time. Great byzantinologist André Grabar saw this cavalcade a call to crusade against the Turks, Stephen the Great urge to repeatedly addressed throughout Christendom weather. By representing this scene mural at Pătrăuți take account of the iconographic theme meant to keep you awake consciousness Moldovans and encourage the fight to defend the true faith and independence.

Introducere

Întruchipare a spiritualității ortodoxe trăite dintru început pe plaiurile Moldovei, ctitoriile voievodale impresionează și astăzi, după atâtea veacuri, prin realizarea lor artistică, prin arhitectura și pictura pe care atât de armonios o îmbină și, nu în ultimul rând, prin mesajul pe care îl transmit. Pictura murală ce înveșmântează pereții bătrânelor ctitorii este, am putea spune, reflexul unei vieți, este modul nostru specific de a dialoga cu istoria într-o complexitate și originalitate aparte. Nu surprinde faptul că, în contextul relativ unitar al programelor iconografice, au apărut inovații care nu pot fi interpretate decât ca intenționate, astfel explicându-se introducerea –

¹ Lucrare prezentată la Sesiunea de comunicări a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, ediția a VI-a, mai 2013.

sub imperiul pericolului otoman permanent – a unor teme care aveau menirea să invoce ajutorul divin.

Situată la 6 km de municipiul Suceava, Biserica Pătrăuți, cu hramul Sfintei Cruci (14 septembrie), ctitorie a voievodului Ștefan cel Mare de la anul 1487, sub a cărui domnie se naște și se dezvoltă stilul arhitectonic moldovenesc, cel mai vechi monument UNESCO din județul Suceava (1993), se distinge prin câteva caracteristici unice: cea mai veche biserică păstrată dintre ctitoriile voievodului, cel mai vechi monument de arhitectură ștefaniană și cea mai veche biserică cu pictură interioară și exterioară din Moldova.

Dar, marea atracție la Pătrăuți o reprezintă pictura murală interioară, de o frumusețe aparte. Iar binecunoscuta *Cavalcadă a împăratului Constantin cel Mare*, o scenă admirabilă prin eleganță și foarte grăitoare prin conținut, are un tâlc istoric deosebit. Marele bizantinolog André Grabar a văzut în această cavalcadă un îndemn la cruciada împotriva turcilor, îndemn pe care Ștefan cel Mare l-a adresat în repetate rânduri întregii creștinătăți a vremii. Prin reprezentarea acestei scene în pictura murală de la Pătrăuți se avea în vedere menirea temei iconografice de a ține trează conștiința moldovenilor și de a-i îmbărbăta în lupta pentru apărarea dreptei credințe și a independenței țării.

Datorită formei originale de conservare, atât arhitectural cât și iconografic, biserica din Pătrăuți a devenit monument UNESCO în anul 1993, fiind cea mai veche biserică ortodoxă monument UNESCO din România. Din toamna anului 2003, sub îndrumarea Î. P. S. Pimen, arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, s-au început ample lucrări de restaurare care au scos la lumină, de sub praf și fum, suprafețe de frescă de interior de o inestimabilă valoare artistică și istorică. Restaurarea de frescă s-a făcut sub coordonarea profesorului Ioan Chiriac. Șapte ani de muncă de restaurare a Bisericii Sfânta Cruce din Pătrăuți au fost încununați de descoperirea unor picturi extraordinare. În anul 2004, pentru protejarea ansamblului iconografic original din secolul al XV-lea, s-a început construcția unui paraclis unde se celebrează astăzi viața liturgică.

Fresca de la Pătrăuți

Context istoric

În anul 1453, când Mahomed al II-lea intra călare în biserica imperială a Bizanțului și o proclama moschee, Ștefan cel Mare era adolescent și se pregătea pentru a urca pe tronul Moldovei. Maestru îi era însuși Iancu de Hunedoara, cel ce ținea aprinsă în Balcani flacăra cruciadei împotriva Imperiului Otoman. Este imposibil ca momentul dramatic al islamizării cetă-

ții Sfântului Constantin să nu fi afectat educația tânărului principe. Ajuns în 1457 pe tronul înălțat de strămoșii săi la Suceava, Ștefan e nevoit să fie un urmaș al Sfântului Constantin². Voievodul își pune viața pentru apărarea identității creștine, conștient de misiunea asumată ca luptător împotriva amenințării Semilunii, care se adresa principilor europeni, atrăgându-le atenția că: *dacă poarta creștinătății, care este țara noastră, va fi pierdută, Dumnezeu să ne ferească de așa ceva, atunci toată creștinătatea va fi în mare primejdie*³. În primii treizeci de ani ai domniei modernizează țara, construind infrastructură militară și civilă. Își adună o armată foarte eficientă cu ajutorul căreia impune respect ungarilor, tătarilor, polonilor și turcilor. Învinge armatele lui Mahomed al II-lea și îl determină pe acesta să se depalseze personal în 1476 la Suceava în încercarea, fără de succes, de a-l îndepărta pe Ștefan din tronul Moldovei.

Atunci când turcii devin însă prea puternici, în timpul lui Baiazid al II-lea, voievodul moldav rămâne fără aliații antiotomani și pierde două cetăți importante: Chilia și Cetatea Albă (1484). Ștefan e nevoit să încheie ostilitățile și, în 1486, să încheie pace cu Poarta, reluând plata tributului. Conform concepției vremii, succesele militare ale turcilor otomani și dispariția statelor creștine cucerite de ei constituiau o pedeapsă divină pentru păcatele popoarelor și, mai ales, ale suveranilor lor. Bineînțeles, această credință era împărtășită și de moldoveni, în speță de Ștefan cel Mare. Dar, de la începutul îndelungatului conflict cu turcii și până în 1484, Moldova nu pierduse nici o bucată din teritoriul ei de țară creștină. Fără îndoială că, raportată la expansiunea otomană ce pusese capăt tuturor stăpânirilor ortodoxe din Balcani și Asia Mică, cuprinzând și litoralul pontic, cu excepția celui moldovenesc, această situație arăta lui Ștefan cel Mare că se află sub protecția divinității⁴. Acum însă, cucerirea rapidă de către turci a celor două porturi și a întregii zone maritime Parathalassia, cu alte cuvinte stăpânirea directă a otomanilor pe o porțiune atât de însemnată a Țării Moldovei, nu putea decât să indice, în mod tragic, adânc credinciosului Ștefan că Dumnezeu și-a întors fața de la el. Astfel că, începând cu anul 1487, voievodul Ștefan începe să construiască biserici, atât pentru a reatrage protecția divină cât și pentru păstrarea identității creștine prin infrastructura eclesială din piatră. Timp de 17 ani Ștefan cel Mare construiește peste 40 de biserici.

² Petru Palamar, Gabriel Herea, *Pătrăuți 1487 – monument UNESCO*, Ed. Heruvim, Pătrăuți, 2011, p. 65.

³ Ioan Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare, vol. I, Hrisoave și cărți domnești (1457-1492)*, Atelierele Grafice Socec & Co., Societate Anonimă, București, 1913, p. 321.

⁴ Dumitru Năstase, „Ștefan cel Mare împărat”, în revista *Limba română*, nr. 4-6, anul XIV, Chișinău, 2004, p. 70.

Biserica din Pătrăuți

Biserica din Pătrăuți a fost ridicată în primul an de construcții bisericești succesive: 1487. Dedicată *Sfintei Cruci*, ea își propune o iconografie ce se dovedește a fi o adevărată proclamație de luptă pentru apărarea Crucii. Ștefan cel Mare a întemeiat aici singura mănăstire de maici înființată în timpul domniei sale. Aceasta era destinată foarte probabil pentru îngrijirea răniților proveniți din luptele purtate în preajma Cetății de Scaun a Sucevei. Voievodul ctitor a dăruit Mănăstirii Pătrăuți moșiile Pătrăuți și Mihoveni, cărți și vase bisericești, dar așezământul monahal a fost jefuit încă în secolul al XVI-lea. Din cauza vitregiei vremurilor, mănăstirea a fost părăsită în repetate rânduri. Ea a fost prădată de cazaci, tătari și apoi de polonezi (la 1684)⁵. Armele de asalt au sfărâmat ușile și lăcașul de cult a fost părăsit pentru mai bine de 160 de ani. Toate acestea au lăsat urme pe pereții bisericii. La începutul secolului al XVIII-lea, episcopul Calistru a reînființat mănăstirea de maici și hotărăște restaurarea bisericii și construcția clopotniței. Realizată pe un plan octogonal, clopotnița este ridicată din bârne de brad legate în *coadă de rândunică*. Coiful îndrăzneț al acoperișului se înalță spre cer amintind de bisericile Maramureșului. În ianuarie 1775, ca urmare a atitudinii de neutralitate pe care a avut-o în timpul conflictului militar dintre Turcia și Rusia (1768-1774), Imperiul Habsburgic a primit o parte din teritoriul Moldovei, teritoriu cunoscut sub denumirea de Bucovina. Autoritățile habsburgice au desființat mănăstirea de călugărițe din Pătrăuți în baza Ordonanței Imperiale din 19 iunie 1783 a împăratului Iosif al II-lea (1780-1790), trecând toate pământurile și fondurile administrate de Episcopia Rădăuților sub noua stăpânire. După desființarea mănăstirii, chiliile s-au ruinat aproape complet. Biserica a fost transformată în biserică parohială, situație în care se află și astăzi.

Biserica, cu o decorație foarte simplă și de dimensiuni reduse, se impune prin armonia desăvârșită a proporțiilor și prin stilizarea formelor. Admirabil proporționată, măreția ei nu constă în dimensiunile acesteia, ci în felul cum se realizează armonia dintre natură și construcția din piatră (fig.1). Expresie originală a volumelor arhitectonice, personalizate dar în ceea ce se va numi *stil moldovenesc* de arhitectură, a transformat edificiul de la Pătrăuți în prototipul *bisericii moldovenești*. Interiorul bisericii este alcătuit din pronaos, în formă de pătrat, naos de formă dreptunghiulară și altarul semicircular (fig. 2). Trecerea din pronaos în naos se face printr-o ușă încastrată în peretele despărțitor, modalitate unică în secolul al XV-lea. La stânga și la dreapta altarului sunt decupate nișe. La toate construcțiile cu această struc-

⁵ Nicolae Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Moldova*, Direcția Patrimoniului Cultural Național, Biblioteca Monumentelor Istorice din România, București, 1974, p. 631.

tură, pronaosul are o boltă în formă de calotă sferică așezată pe pandantivi și arce. Accesul în biserică se face printr-o singură ușă, situată în partea de vest. Decorația portalului, foarte simplă, este alcătuită doar dintr-un che-nar în arc frânt, frumos stilizat. Deasupra ușii de intrare, o pisanie în limba slavonă (fig. 3) mărturisește: *Io Ștefan Voievod, fiul lui Bogdan Voievod, a început a zidi acest hram în numele cinstitei cruci în anul 6995 luna iunie 13*⁶. În numele Crucii, Sfântul Voievod începea marele efort de sacralizare a Moldovei. Însuși stilul arhitectural inedit, propune o biserică în formă de cruce latină, cu o turlă ce se înalță deasupra punctului de întâlnire dintre cele două brațe ale crucii, simbolizând Împărăția Cerească ale cărei porți sunt deschise prin Cruce⁷.

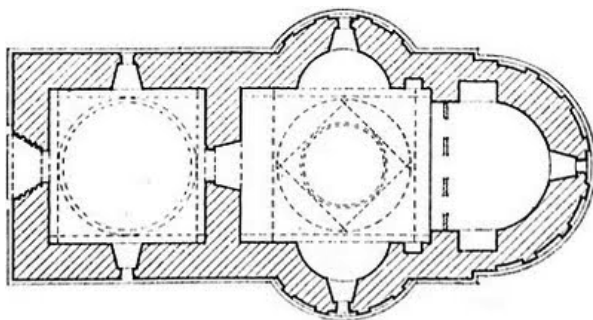


Fig. 2. Biserica din Pătrăuți, planul.



Fig. 1. Biserica din Pătrăuți.



Fig. 3. Pisania bisericii din Pătrăuți.

Dar principala podoabă decorativă a bisericilor lui Ștefan cel Mare se află în interior, acolo unde vizitatorul este întâmpinat de bogatele ansambluri de pictură murală. Ele vădesc o constantă preocupare pentru obținerea

⁶ Ioan Caprosu, „Biserica Sfânta Cruce din Pătrăuți”, în vol. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, p. 47.

⁷ Petru Palamar, Gabriel Herea, *op. cit.*..., p. 19.

unui perfect acord între programul iconografic și ordinea arhitectonică. La sfârșitul secolului al XV-lea, pictura murală din Moldova ajunsese la maturitate, fiind capabilă să redacteze programe iconografice reprezentative, cu un conținut bogat, hrănit de împrejurările istorice trăite, în forme artistice originale lesne de identificat prin calitățile de compoziție și armonie cromatică⁸. Cu siguranță că Ștefan cel Mare a cunoscut foarte bine capacitatea picturii de a transmite anumite mesaje și, tocmai de aceea, s-a folosit de ea, chiar în interiorul bisericilor, nu numai pentru ilustrarea legendelor religioase, ci și pentru a exprima autoritatea domnească și pentru a-i mobiliza pe moldoveni în lupta împotriva Imperiului Otoman, considerat principalul dușman al țării și al lui Dumnezeu.

Pictura de la Pătrăuți este vizibil îndatorată modelelor de rafinată eleganță bizantină, amintirea savantelor canoane bizantine fiind destul de evidentă⁹. Pictura cu care a fost zugrăvită biserica de la Pătrăuți este, din punct de vedere artistic, una dintre cele mai importante: aici a fost transpus pentru prima dată ceea ce poate fi considerat programul iconografic moldovenesc. Marea compoziție *Cavalcada împăratului Constantin cel Mare* de pe peretele vestic este de o importanță covârșitoare. Deși Vasile Drăguț afirma că *această temă, ilustrată pentru prima oară la biserica din Pătrăuți este caracteristică numai pentru pictura murală din Moldova*¹⁰, se pare că a mai fost pictată în alte două țări: Creta și Macedonia¹¹. Aproape ignorată, compoziția din biserica Sfinții Constantin și Elena de la Ohrida, îl înfățișează pe împăratul Constantin ce pare a fi urmat de sfinți militari și precedat de un alt cavaler, probabil Arhanghelul Mihail, din care nu se mai poate vedea mare lucru¹². Scena pictată la Ohrida a fost considerată prima reprezentare cunoscută a acestei teme, aluzie la luptele antiotomane ale lui Skenderbeg¹³ și la revolta de la Ohrida, din 1466¹⁴. Istoricul Sorin Ulea amintește în studiile sale despre fresca de la Arbore (Solca), numită *Cavalcada împăratu-*

⁸ Vasile Drăguț, *Pictura murală din Moldova sec. XV-XVI*, Ed. Meridiane, București, 1982, p. 12.

⁹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁰ Idem, *Arta creștină în România*, 4, Secolul al XV-lea, București, 1985, p. 136.

¹¹ Se pare că această scenă a fost totuși pictată în 1355 într-o biserică bizantină din satul cretan Kritza (vezi Sorin Ulea, *L'origine iconographique du thème de la cavalcade de l'Empereur Constantin*, comunicare prezentată la Congresul Internațional de Studii Bizantine, București, 6-12 septembrie 1971) și în 1466, biserica Sfinții Constantin și Elena de la Ohrida, din care nu se mai poate vedea mare lucru (vezi Ovidiu-Victor Olar, *Împăratul înaripat: cultul arhanghelului Mihail în lumea bizantină*, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 250.)

¹² Maria Magdalena Székely, „Ștefan cel Mare și cultul Sfintei Cruci”, în *Analele Putnei*, I, 2005, 1, p. 28.

¹³ Gjergj Kastrioti, poreclit de către turci Skenderbeg, a fost un nobil albanez, comandant de trupe în lupta de eliberare a neamurilor din Epir și din întreaga Albanie de sub jugul otoman. Apărător renumit al creștinismului, Papa Pius al II-lea l-a numit „Apărătorul creștinismului și Campionul lui Hristos”, dându-i titlul de Gideon.

¹⁴ Ovidiu-Victor Olar, *op. cit.*, p. 250.

lui Constantin, pictată pe peretele de vest al naosului (fig. 4), ca fiind aceeași scenă cu cea de la Pătrăuți¹⁵, dar acest lucru este eronat. Sursa frescei de la Arbore a fost cu siguranță *Panegericul împăraților Constantin și Elena*¹⁶, scris de patriarhul Eftimie al Târnovei și copiat de ieromonahul Iacov la Putna, în 1473-1474¹⁷. Caracterul istoric al compoziției de la Arbore și caracterul religios al compoziției de la Pătrăuți (în care împăratul Constantin este condus de o putere fără de trup și este urmat de sfinți militari) fac imposibilă susținerea ideii că scena pictată la Pătrăuți a fost reluată în biserica de la Arbore¹⁸.

Pictura de la Pătrăuți îl înfățișează pe împărat însoțit de o suită formată din 11 sfinți călare. Arhanghelul Mihail, aflat în fruntea cavalcadei, arată împăratului crucea apărută pe cer (fig. 5). Fresca este realizată cu un deosebit simț artistic; zugravul stăpânește arta individualizării personajelor, diferențierii atitudinilor, descrierii vestimentației epocii. Din punct de vedere tehnic, pictura murală din interior pare a fi un amestec de frescă și tempera, adică frescă pentru culorile de fond și suprafețe mari, tempera pentru detalii și finisaj, precum și pentru înprospătările și refacerile ulterioare (zugrăvelile au suferit mult în cursul veacurilor, mai ales din cauza fumului de lumânări, dar și a faptului că timp de peste 150 de ani biserica a stat fără acoperiș¹⁹). Pictura a fost executată la un interval scurt după ridicarea bisericii, pe un strat de tencuială fină²⁰. Imaginea ei nu este prescrisă de nici o erminie și nu se regăsește în nici un ciclu de picturi ortodoxe, istoricul francez André Grabar considerând că ea trebuie să aibă rațiuni speciale²¹. În exterior, biserica are un singur perete pictat: cel de vest, cu o singură compoziție – *Judecata de Apoi* (fig. 6).

¹⁵ Deși Sorin Ulea consideră că scena se poate întâlni și la biserica de la Arbore, aceasta îl reprezintă doar pe împăratul Constantin, în fața unor simpli ostași, ea având un vădit conținut istoric, populată doar cu personaje pământești. Autorul preciza: „am descoperit această scenă (la Arbore) în anul 1959, înlăturând un strat foarte subțire de depozitie calcaroasă care o făcea invizibilă. Cavalcada de la Pătrăuți nu mai este, așadar, unica de felul ei în arta țărilor ortodoxe, cum s-a crezut până acum.” (vezi „Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești”, I, în *SCIA*, X, 1963, pp. 75-76).

¹⁶ Ștefan Andreescu, „Pătrăuți și Arezzo: o comparație și consecințele ei”, în volumul *Ștefan cel Mare și Sfânt. Atlet al credinței creștine*, Sfânta Mănăstire Putna, 2002, p. 377.

¹⁷ *Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare*, nr. 146, București, 1958, p. 390.

¹⁸ *Ibidem*, p. 387.

¹⁹ Gabriel Herea, *Pelerinaj în spațiul sacru bucovinean*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2010, p. 142.

²⁰ Virgil Vătășianu, *Pictura murală din nordul Moldovei*, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 13.

²¹ André Grabar, „Les croisades de l'Europe orientale dans l'art”, în *Mélanges Charles Diehl*, II, Paris, 1968, p. 170.



Fig. 4. *Cavalcada împăratului Constantin*, detaliu, biserica de la Arbore.



Fig. 5. *Cavalcada Sfintei Cruci*, detaliu, Arhanghelul Mihail și împăratul Constantin cel Mare, biserica din Pătrăuți.



Fig. 6. *Judecata de Apoi*, biserica din Pătrăuți.

Cavalcada Sfintei Cruci

Așa cum am amintit, în 1487, la mai puțin de un an după reluarea dărilor către Imperiul Otoman, Ștefan cel Mare ridică la Pătrăuți biserica cu hramul Cinstitei Cruci²², hram despre care s-a crezut că ar fi același cu Înălțarea Sfintei Cruci²³. Această biserică trebuia să afirme hotărât că pacea nu fusese acceptată decât în fapt, ca o provizorie încetare a focului de către ctitor, care se consideră într-un fel de război permanent cu turcii²⁴. Ceea ce înseamnă că, prin însuși actul ctitoricesc, acesta și-a pus nădejdea în iertarea divină, cu atât mai mult cu cât țelul confruntării astfel înțelese este izbânda definitivă a Crucii și eliberarea *Împărăției Creștine*. O spune chiar hramul bisericii, dar, în special, pictura ei murală interioară.

Această ctitorie a lui Ștefan cel Mare merită o atenție specială. În pronaosul lăcașului, o compoziție vestită grupează în friză o întreagă oaste de sfinți militari călări, sub arme și cu mantiile fâlfâind, în frunte cu împăratul Constantin cel Mare și călăuzită de Arhanghelul Mihail spre o țintă indicată din cer de o cruce²⁵. După cum a arătat bizantinologul André Grabar²⁶, evocând victoria câștigată în numele crucii de împăratul Constantin cel Mare, această amplă compoziție nu făcea decât s-o invoce pe cea a moldovenilor asupra turcilor, simbolul extinzându-se la întregul lăcaș, închinat hramului Cinstitei Cruci²⁷, neobișnuit pentru o biserică ortodoxă.

În legătură cu pictura interioară a bisericii din Pătrăuți trebuie reamintit faptul că Sfântul Constantin este reprezentat aici de trei ori²⁸: o dată ca mijlocitor în tabloul votiv, recomandând pe Ștefan lui Iisus Hristos (fig. 7); a doua oară ținând Cinstita Cruce împreună cu mama sa, Sfânta Elena (pe peretele de vest al naosului, fig. 8), avându-l alături pe ctitor și încoronăți la fel ca el²⁹; a treia oară în marea scenă numită *Cavalcada împăratului Constantin* (pe peretele de vest al pronaosului, deasupra ușii de intrare). Trebuie precizat faptul că, de fapt, Sfântul Constantin cel Mare a fost reprezentat de patru ori, deoarece în anul 2007 a fost descoperită o frescă (fig. 9 și

²² Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare, nr. 3, București, 1958, p. 61.

²³ Maria Magdalena Szekély, art. cit., p. 17.

²⁴ Dumitru Năstase, *Ideea imperială în Țările Române. Geneză și evoluția ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, Fondation Européenne Drăgan 9, Atena, 1972, p. 7.

²⁵ Idem, „Ștefan cel Mare împărat...”, p. 70.

²⁶ André Grabar, op. cit., pp. 19-27.

²⁷ Astfel numit în pisania bisericii (vezi Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare, p. 61).

²⁸ Dumitru Năstase, *Ștefan cel Mare și Sfânt. Portret în istorie*, Sfânta Mănăstire Putna, 2003, p. 578.

²⁹ Chipurile sfinților împărați Constantin și Elena, cu crucea între ei, vor fi de aici înainte nelipsite din ctitoriile religioase ale lui Ștefan cel Mare, cu excepția Voronețului (vezi Sorin Ulea, *Istoria Artelor Plastice în România*, I, Ed. Meridiane, București, 1968, p. 351).

10) în intradosul arcului triumfal unde sunt redați, individual, sfinții muce-nici militari din *Cavalcadă* împreună cu Împărații Constantin și Elena³⁰. Ne aflăm, deci, în fața unui adevărat ansamblu alegoric de imagini, căruia, prin extindere, i se potrivește următoarea frază a lui André Grabar, referitoare la compoziția sfinților militari ecvestri: *Cum nu de mult împăratul Constantin a mășăluit împotriva păgânilor și i-a zdrobit, în Țara Moldovei, noul Constantin, va învinge înamicul necredincios, în numele Crucii*³¹. Dar noul Constantin ce fusese numit după eliberarea Constantinopolului era Mihail al VIII-lea Paleologul, care a restaurat imperiul creștin, în 1261, prin alungarea cuceritorilor latini. După 1453, această eliberare va fi însă socotită drept o prefigurare a celei, scontate, de sub ocupația turcească. Sistemul de simboluri al frescelor de la Pătrăuți ne obligă, deci, să depășim limitele la care s-a oprit interpretarea lui Grabar, țelul primului împărat creștin și al celestei trupe pe care o comandă, țel indicat de însuși Arhanghelul Mihail, neputând fi altul decât eliberarea orașului întemeiat de Constantin cel Mare și instalarea pe tronul *împărăției creștine* renăscute a *noului Constantin* moldovean³². Iar pentru ca înțelesul adevărat al acestei reprezentări să fie și mai credibil, la Pătrăuți, inscripțiile picturii murale nu sunt în slavonă, ca de obicei, ci, în mod excepțional, în greacă, limba Imperiului Bizantin și, bineînțeles, a capitalei sale.



Fig. 7. Tabloul votiv, peretele de vest al naosului.



Fig. 8. Sf. Constantin și Elena, peretele de vest al naosului.

³⁰ Articolul despre cele trei reprezentări fusese scris de Dumitru Năstase în anul 2003.

³¹ André Grabar, *op. cit.*, p. 171.

³² Dumitru Năstase, „Ștefan cel Mare împărat...”, p. 71.

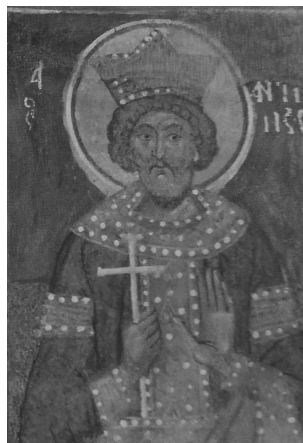


Fig. 9. Sfântul
Constantin,
Arcul triumfal,
detaliu.



Fig. 10. Sfânta Elena,
Arcul triumfal,
detaliu.

Cea mai impunătoare compoziție din ansamblul mural de la Pătrăuți este *Cavalcada împăratului Constantin cel Mare* sau *Cavalcada Sfintei Cruci*, scenă care face parte din marele ciclu consacrat istoriei Crucii, din zona superioară a pronaosului (fig. 11). Cele mai aprofundate cercetări a picturii din Moldova i se datorează istoricului francez André Grabar, de aceea este potrivit să-i fie citată frumoasa interpretare a acestei teme. Observând că reprezentarea grupului de sfinți militari care defilează prin fața spectatorilor se aseamănă cu o procesiune gravă și solemnă, André Grabar scrie: *Cavalerul care se găsește în fruntea grupului este un înger cu aripile desfășurate. El poartă costumul de luptător din iconografia bizantină; inscripția care îl însoțește explică că este vorba despre Arhanghelul Mihail. Călărind un frumos cal alb, Mihail pare să-și invite însoțitorii să-l urmeze, întorcându-se către cavalerul care vine în urma lui călare pe un cal de culoare portocalie. Inscripția ni-l arată a fi Constantin cel Mare. Se distinge, dealtfel, prin coroană și prin dalmatica de împărat roman și prin trăsăturile familiare ale marelui erou creștin. La oarecare distanță, în urma lui Constantin, înaintează doi sfinți luptători, tineri, purtați cu eleganță de caii lor alb și roz. Aceștia sunt sfinții taxiarhi³³ bizantini: Gheorghe și Dumitru, primul poartă un fanion stacojiu în vârful lancei sale. În sfârșit, un grup de luptători din cavaleria cerească urmează, în rânduri strânse, pe șeful lor încoronat și pe cei doi comandanți. Îi recunoaștem pe cei doi Teodori, cu figurile identice, pe sfinții Procopie, Mercurie, Nestor, Artemie, Eustatie, mai greu de identificat, dar care trebuie să se afle printre ceilalți. Această unitate armată de sfinți, condusă de un arhanghel, înaintează în largul unui câmp abstract, având o colină în fundal. Dar deasupra comandantului,*

³³ Taxiarch (gr. *taxiarchos*) – în antichitatea greacă, apoi în Bizanț, comandant de unitate militară.

indicând parcă direcția de marș, o cruce albă strălucește pe fondul albastru al unui fragment de cer convențional. Această cruce sfârșește prin a explica întreaga scenă. Constantin, împăratul apostolic, pleacă la lupta care îi va aduce victoria, pentru credința creștină. Îngerul se întoarce pentru a-i arăta acest *signum* apărut pe cer. Sfinții militari îl urmează și îl întăresc cu armele lor³⁴. La rândul său, Sorin Ulea a adăugat: ...pe peretele de vest al pronaosului bisericii din Pătrăuți e zugrăvită o vastă friză care ocupă întreaga lățime a peretelui și-l înfățișează pe împăratul Constantin călare pe un cal șarg, conducând o impozantă cavalcadă de sfinți militari, în frunte cu Sfinții Gheorghe și Dimitrie. Împăratul e precedat de Arhanghelul Mihail, conducătorul oștilor cerești, care deschide simbolic drumul, arătându-i lui Constantin, cu mâna întinsă, o cruce albă apărută pe cer, în extrema dreaptă a compoziției, deasupra unui munte. [...] Zugrăvită chiar deasupra ușii de ieșire din biserică și ocupând întreaga lățime a pronaosului, această compoziție avea, în chipul cel mai evident, menirea să rămână în ochii tuturor celor care ieșeau din biserică, o imagine care să se graveze în memorie; un exemplu care să țină mereu trează în conștiința lor ideea fundamentală a vremurilor în care trăiau: lupta împotriva cotoritorului otoman și încrederea în victoria finală³⁵.



Fig. 11. *Cavalcada Sfintei Cruci*, biserica din Pătrăuți.

Îmbinând elemente legendare cu elemente istorice, această compoziție are ca temei real faimoasa bătălie de la podul Milvius (Roma, anul 312) dintre împăratul Constantin și rivalul său Maxențiu. Potrivit tradiției, transmisă de scriitorul Eusebiu din Cesareea, în ziua ce a precedat bătălia, împăratul Constantin a văzut că pe cer a apărut o cruce luminoasă, însoțită de inscripția: *Prin aceasta vei învinge*. În urma victoriei, Constantin a decretat creștinismul ca religie oficială a Imperiului Roman. Dar asocierea diferitelor per-

³⁴ André Grabar, *op. cit.*, pp. 170-171.

³⁵ Sorin Ulea, *Istoria artelor...*, pp. 353-354.

sonaje din diferite perioade de timp duc la non-istoricitatea scenei. Ceea ce unește personajele integrate în această compoziție este ideea biruinței în numele Crucii. Crucea, simbol eshatologic al Fiului Omului (vezi Mt. 24, 30), apare în interiorul elementului simbolic ce semnifică cerul, iar alături de ea apare inscripția văzută de împăratul Constantin pe cer în momentul viziunii de la Pons Milvius. Viziunea nu este dedicată doar împăratului Constantin, ci este revelația unui arhetip ceresc ce va aduce biruință mucenicilor și mai apoi ctitorului bisericii de la Pătrăuți³⁶. Biruința mucenicilor, mult cântată în cântecele liturgice și exemplificată iconografic în icoanele cu mucenici uci-gând balauri sau împărați persecutori, nu aparține timpului-durată existent pe pământ, ci aparține timpului primordial, eshatonului angelic. Deși au fost uciși trupește pe pământ, acești sfinți sunt așteptați de Dumnezeu pentru a-i încununa cu biruința. Pictorul își gândește compoziția astfel încât să poată cuprinde 13 personaje în aproape cinci metri liniari. Personajele sunt desenate grupate în interacțiune. Pentru a accentua ideea acestei interacțiuni, pictorul îi înfățișează pe Teodor Tiron și pe Teodor Stratilat îmbrățișați (fig. 12). Ideea frățietății în biruință se extinde simbolic asupra întregii armate condusă de Arhanghelul Mihail și călăuzită de Cruce. Compactitatea grupului de cavaleri în preajma împăratului Constantin și, prin extensie, a voievodului țării, sugerează unitatea de voință și credința în victorie a acestora³⁷. Foarte interesantă este sinonimia semantică pe care o construiește iconografia liturgică între mucenici și îngeri. Un cânt întâlnit de mai multe ori în perioada Triodului este destul de clar în această direcție: *Binecuvântată este oastea Împăratului cerurilor. Că de au și fost pământeni mucenicii, dar s-au sâr-guit a ajunge la vrednicia îngerească; de trupuri neîngrijindu-se și prin pătimiri, cinstei celor fără de trupuri învrednicindu-se*³⁸. Iar cântarea mucenicilor prezintă în tot anul bisericesc îi pune pe aceștia alături de îngeri: *Ce vă vom numi pe voi sfinților? Heruvimi? Că întru voi S-a odihnit Hristos. Serafimi? Că neîncetat L-ați slăvit pe El. Îngeri? Că de trup v-ați lepădat. Puteri? Că lucrați cu minunile. Multe sunt numirile voastre, dar mai multe-s darurile*³⁹. După cum se poate observa, mucenicilor li se acordă o cinste similară locuitorilor lumii inteligibile, fiind puși alături de ierarhiile cerești, pentru tăria pe care au avut-o de a depăși lumea materială încă de atunci când erau pe pământ. Identificarea făcută de istoricul Emil Dragnev⁴⁰ prin

³⁶ Gabriel Herea, *op. cit.*, p. 143.

³⁷ Ion I. Solcanu, *Artă și societate românească, sec. XIV-XVIII*, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 86.

³⁸ *Triodul*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010, p. 104, 192, 415, 629.

³⁹ *Triodul...*, p. 161, 216, 336, 384, 643.

⁴⁰ Emil Dragnev, „Programul iconografic al pronaosului bisericii Sfânta Cruce din Pătrăuți”, în *Revista de Istorie a Moldovei*, nr. 3, pp. 15-26.

traducerea unui fragment de inscripție ...oștenii marelui împărat ceresc..., demonstrează existența conexiunilor dintre imnografia liturgică și iconografie în secolul al XV-lea în Moldova.



Fig. 12. *Cavalcada Sfintei Cruci*, detaliu, Sfinții Teodor Tiron și Stratilat, biserica din Pătrăuți.

Preluând acest motiv de legendă, prin filiere cărturărești bizantine, pictorii moldoveni i-au conferit o interpretare monumentală, conținutul simbolic fiind îmbogățit prin reprezentarea, alături de împăratul Constantin, a principalilor sfinți militari creștini: Gheorghe, Dumitru, Teodor Tiron, Teodor Stratilat, Procopie, Mercurie și alții. Astfel concepută, scena *Cavalcadei Sfintei Cruci* s-a transformat într-un veritabil manifest mobilizator pentru lupta împotriva tuturor acelor care erau considerați dușmani ai creștinătății: turcii și tătarii, așadar aceia care, pe atunci, amenințau libertatea și ființa țărilor române, a Moldovei în primul rând⁴¹. Cu ani în urmă, André Grabar, unul dintre cei mai statornici cercetători ai picturilor din Moldova, a observat că scena *Cavalcadei Sfintei Cruci* de la Pătrăuți este o autentică ilustrare a luptelor cu caracter de cruciadă pe care românii le purtau sub sceptrul lui Ștefan cel Mare⁴². Mesajul important al acestei imagini, cu aparență religioasă, dar inspirată din dura realitate a momentului istoric, trebuia să-și găsească locul în ansamblul atât de riguros codificat al bisericii. O biserică zidită și decorată avea rolul de a transpune în interiorul ei biserica universală, cu întreaga sa ierarhie, de la ordinea divină până la cea pământească. Potrivit acestor principii, partea superioară a unei biserici, cu ansamblul bolților, era rezervată reprezentării Bisericii divine, triumfătoare, în timp ce partea inferioară – pereții – era destinată reprezentării Bisericii luptătoare, respectiv legendelor biblice și sfinților militari. Aici, la Pătrăuți, originalitatea picturii s-a dobândit prin dezvoltarea sensurilor umane, prin inserția, tot mai adâncă, în fondul de preocupări artistice specific local.

Biserica din Pătrăuți poate fi considerată ca un monument-cheie al picturii din epoca lui Ștefan cel Mare. Decorația murală este perfect adaptată particularităților interiorului unei biserici moldovenești, interior caracteri-

⁴¹ Vasile Drăguț, *op. cit.*, p. 13.

⁴² André Grabar, *op. cit.*, pp. 169-175.

zat prin sistemul de boltire cu arce diagonale etajate, cu pandantivi și calote semisferice. Acordul fundamental dintre pictură și construcție se traduce printr-o calmă armonie interioară, menită să pună în evidență nobila ordonanță a scenelor pictate, al căror mesaj se descifrează cu ușurință. Având ca punct de plecare modelele bizantine, pictorii moldoveni au păstrat compoziția de bază a scenelor cu întreaga lor încărcătură simbolică, au păstrat ordinea ierarhică a reprezentării și unele elemente de tradiție elenistică, specifice cadrului stilistic, dar au simplificat recuzita decorativă, au renunțat la gesturile retorice în folosul unei viziuni esențializate, cu autentice calități monumentale⁴³. Desenul este cursiv, larg învăluitoare, asigurând o construcție clară și echilibrată, iar cromatica este în armonii calde, cu o particulară strălucire a ocrului auriu, cunoscut sub numele de *galben de Pătrăuți*⁴⁴. Fără să abandoneze caracteristica abstracție a imaginii, proprie picturii de tradiție bizantină, pictorii au sugerat rotundul formelor, astfel că mișcările personajelor sunt elegante și unduitoare, gestică măsurată, iar stările sufletești sunt redată cu o rafinată discreție. Dincolo de elementele comune, lesne de explicat într-o țară ortodoxă a cărei artă beneficiase îndelung de experiența artistică bizantină, observăm la Pătrăuți – dar și la alte monumente moldovenești din epoca lui Ștefan cel Mare o indubitabilă marcă a geniului autohton. Într-adevăr, programul iconografic a suportat o semnificativă concentrare, prin îndepărtarea particularismelor ce țineau de personalitatea unor centre bizantino-carpătice, în același timp fiind îmbogățit cu teme noi, concepute în mediul de curte al domnitorului. Aceste inovații de program iconografic, precum și admirabila realizare artistică a întregului, demonstrează că avem în față un adevărat maestru al epocii sale, desenator viguros și subtil colorist. Privind această scenă, înțelegem că pictura bisericii de la Pătrăuți s-a îndepărtat puțin de modelele bizantine, în sensul unei umanizări și în sensul unei aprofundate comunicări cu lumea reală. Trebuie să recunoaștem aici, sensul moral al epocii, valențele realiste fiind și în legătură cu ecourile Italiei renascentiste, Italia în ale cărei cetăți poposeau adeseori emisarii Moldovei. Cunoscute fiind strânsele legături ale Moldovei cu Veneția⁴⁵, faptul că la Suceava se aflau nu puțini diplomați, neguțători și medici veniți din Italia, confluențele artistice propuse par cu atât mai verosimile.

În anul 2007, în intradosul arcului triumfal, au fost descoperite icoanele individuale ale sfinților mucenici militari din *Cavalcadă* (fig. 13 și 14). Este

⁴³ Vasile Drăguț, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁴ Dana Humoreanu, „Frescă de valoare inestimabilă, descoperită la biserica UNESCO Sfânta Cruce din Pătrăuți”, în *Monitorul de Suceava*, anul XV, nr. 234, 5 octombrie 2010.

⁴⁵ Nicolae Iorga, „Veneția în Marea Neagră, III, Originea legăturilor cu Ștefan cel Mare și mediul politic al dezvoltării lor”, în *Analele Academiei Române*, seria II, tomul XXXVIII, București, 1914.

foarte interesant de urmărit interacțiunea dintre sceana *Cavalcadei Sfintei Cruci* aflată în pronaos și icoanele mucenicilor, ale Sfântului Constantin și ale mamei sale Elena, de deasupra altarului. Excepția tematică a *Cavalcadei* este confirmată, astfel, deasupra catapetesmei, în partea de est a naosului⁴⁶.



Fig. 13. *Arcul triumfal*, intradosul, partea dreaptă



Fig. 14. *Sfânt mucenic militar*, Arcul triumfal, detaliu.

Trebuie menționat faptul că termenul *cavalcadă*⁴⁷ folosit pentru compoziția de la Pătrăuți a fost considerat de unii impropriu, neluând în considerare și altă variantă de explicare a acestuia⁴⁸. De remarcat este faptul că personajele nu au înfățișarea războinică pe care ar fi presupus-o o scenă menită să îndemne la luptă permanentă împotriva necredincioșilor. Dimpotrivă, Arhanghelul Mihail are capul întors spre spate, dând impresia că vorbește cu împăratul Constantin, Sfântul Gheorghe privește spre Sfântul Dimitrie, iar în grupul compact de sfinți militari care urmează, primul își sprijină brațul drept pe umărul celui de alături, iar ultimii doi par să stea de vorbă. Iar faptul că acești sfinți militari nu poartă decât lănci și scuturi (în comparație cu felul în care sunt redați în naos, la locul cuvenit fiecăruia, purtând săbii, arcuri, săgeți, lănci, cuțite, scuturi mari de apărare și coifuri), demonstrează că această frescă pare a fi mai mult o paradă, decât o pornire la luptă propriu-zisă. Totul degajă o atmosferă de seninătate și liniște, mișcarea însăși fiind abia sugerată. Căii împăratului Constantin și a sfinților militari au fost pictați în nuanțe de gri, ocră și roșu, folosirea numai a acestor culori nu este lipsită de semnificație. Prin nuanțe de ocră, pictorii medievali

⁴⁶ Petru Palamar, Gabriel Herea, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁷ Cavalcadă – goană, alergare (cu cai); plimbare călare făcută în grup; grup de persoane care fac împreună o plimbare călare, cf. *DEX*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998.

⁴⁸ Maria Magdalena Székely consideră termenul nepotrivit „întrucât caii sfinților nu sunt înfățișați alergând, ci mergând la pas.” (vezi Maria Magdalena Székely, *art. cit.*, p. 25).

reprezentau pământul și, în general, tot ceea ce ținea de materie⁴⁹. Singurul care călărește un cal alb este Arhanghelul Mihail. Pentru oamenii Evului Mediu, albul semnifica puritate, calm, lumină, bucurie, fiind culoarea care exprimă în mod direct lumea dumnezeiască⁵⁰. Pictorii au folosit, așadar, în reprezentarea cailor, culori *bune*, optimiste, în așa fel încât compoziția să transmită un mesaj de încredere și speranță. Atmosfera de paradă liniștită și cromatica folosită i-au determinat pe unii cercetători⁵¹ să afirme că în fresca de la Pătrăuți nu e vorba de nici o chemare la luptă, ci totul se rezumă la o interpretare eshatologică, la momentul care precede începerea Judecății de Apoi⁵². Odată ce semnul Fiului Omului a apărut, Arhanghelul Mihail conduce sufletele spre locul unde va pogori Judecătorul. Semnificația eshatologică a scenei capătă și mai multă consistență dacă ținem seama că, pe același perete de vest al bisericii, dar în exterior, se află pictată chiar *Judecata de Apoi*⁵³. Aplicând principiul potrivit căruia pictura din interiorul și din exteriorul bisericilor *se determină reciproc, exact ca fața și dosul unei mânuși*⁵³, se poate spune că la Pătrăuți credincioșii vedeau, la ieșirea din biserică, un *serial* în două episoade: primul episod (chiar deasupra ușii) îl constituia pregătirea pentru judecată prin apariția semnelor Crucii, iar al doilea episod (de care oamenii luau cunoștință afară, când se întorceau cu fața spre altar pentru o ultimă metanie și închinare), era judecata propriu-zisă. Dar sensul adânc al scenei pictate nu este cu totul lămurit. Textul pisaniei este laconic, iar hramul ales este neobișnuit în spațiul ortodox.

În lumea catolică, se întâlnesc numeroase biserici consacrate Sfintei Cruci, dar ele au fost înălțate ca relicvare pentru adăpostirea unor fragmente din lemnul sfânt, nu erau închinare unei sărbători sau unui sfânt din calendar, ci unui obiect: relicva Sfintei Cruci. Totuși, pentru că și aceste biserici trebuiau să aibă o sărbătoare de hram, era aleasă fie ziua de 14 septembrie (Înălțarea Sfintei Cruci), comună Bisericii Răsăritene și celei Apusene, fie ziua de 3 mai (Aflarea Sfintei Cruci), sărbătorită doar în Biserica Apuseană. Situația de la Pătrăuți este probabil similară: biserica era consacrată Sfintei Cruci ca obiect, iar prăznuirea hramului se făcea la 14 septembrie, în ziua celei mai importante sărbători legate de Sfânta Cruce. Astfel, se presupune că biserica de la Pătrăuți a fost închinată cu bună știință Sfintei Cruci, pentru că ea adăpostea un fragment din lemnul sfânt. Altfel spus, biserica aceasta,

⁴⁹ Egon Sendler, *Icoana, chipul nevăzutului. Elemente de teologie, estetică și tehnică*, trad. de Ioana și Florin Caragiu, Ed. Sophia, București, 2005, p. 169.

⁵⁰ Egon Sendler, *op. cit.*, p. 162.

⁵¹ Maria Magdalena Székely, *art. cit.*, pp. 25-30.

⁵² Liviu Pilat, „Mesianism și escatologie în imaginarul epocii lui Ștefan cel Mare”, în *SMIM*, XXII, 2004, p. 111.

⁵³ Sorin Dumitrescu, *Chivotele lui Petru Rareș și modelul lor ceresc*, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 42.

de mici dimensiuni, cu inscripțiile picturilor în limba greacă, era o capelă-chivot. Dar pentru că documentele, toate câte vor fi fost, au dispărut fără urmă, *de înstrăinarea multor opere de acest fel făcându-se vinovați clerici pele-rini în Țările Române, ostași în căutare de pradă bogată, câteodată chiar învățați – unii renumiți – din alte țări*⁵⁴, nu ne rămâne decât să vedem în marea scenă de la Pătrăuți o amplă rugăciune a lui Ștefan cel Mare, adresată acestor purtători de Cruce (fie că e vorba de Sfântul Împărat Constantin, fie de sfinții mucenici), atât pentru lupta cu necredincioșii din această lume, cât și pentru buna călăuzire spre scaunul dreptei Judecăți⁵⁵.

Concluzii

Este evident că scena de la Pătrăuți este o alegorie, neîntâlnită ca atare în erminii, și trebuie explicată numai după ce i se identifică sursele. Toată această încărcătură simbolică a Cavalcadei de la Pătrăuți, reînnoiește parcă ruga voievodului Ștefan cel Mare pentru împlinirea Țelurilor sale: restaurarea *împărăției creștine*, prin alungarea turcilor și înălțarea Cinstitei Cruci în cetatea ei de scaun. Pictura murală de la Pătrăuți, remarcabilă prin calitatea de ordin artistic și prin unitatea de concepție iconografică și, pe de altă parte, caracterizată prin anumite inovații, care era capabilă să exprime gândirea specifică Moldovei lui Ștefan cel Mare, demonstrează faptul că în acea vreme, școala locală de pictură atinsese plenitudinea maturității.⁵⁶ Bătălia de la Pons Milvius, istorisită de Eusebiu din Cezareea, era cunoscută de iconografi. Însă iconografiile moldoveni au îmbogățit compoziția din punct de vedere teologic, transformând viziunea împăratului într-o emblemă perpetuă a victoriei prin Cruce. Iconografic, oastea mucenicilor din *Cavalcada împăratului Constantin cel Mare* apare pictată ca principal aliat al voievodului Ștefan cel Mare. *Cavalcada* de la Pătrăuți este o materializare a spiritului militant caracteristic Moldovei lui Ștefan cel Mare, cel ce devenise un adevărat apostol al luptei împotriva turcilor, ce și-a propus să transforme războiul de apărare contra necredincioșilor într-o adevărată cruciadă. Mergând pe firul acestui raționament, desprindem două aspecte importante: Biserica Moldovei era alături de domnie în eroica luptă pentru liberarea țării, împotriva unui dușman necredincios; Biserica era pe deplin conștientă de imensele resurse ale imaginii religioase în opera de educare a oamenilor chemați să participe la marele efort de autoapărare.

⁵⁴ Virgil Cândea, „Comori de artă din vremea lui Ștefan cel Mare”, în volumul *Ștefan cel Mare și Sfânt. Atlet al credinței creștine*, Sfânta Mănăstire Putna, 2004, pp. 11-15.

⁵⁵ Maria Magdalena Székely, *art. cit.*, p. 33.

⁵⁶ Vasile Drăguț, *op. cit.*, p. 17.

VI. RECENZII

PR. PROF. DR. NICOLAE BĂLAȘA - *RELAȚIA ÎNTRE BISERICĂ ȘI EUHARISTIE ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ: IMPLICAȚIILE ACESTEIA*, ED. CONPHYS, RÂMNICU VÂLCEA, 2010, 279 p.

Întrucât veacul al XX-lea a fost numit de teologi reprezentativi ai celor trei mari confesiuni creștine, „secolul eclesiologiei”, sub egida Școlii doctorale de Teologie Ortodoxă “Isidor Todoran” din Cluj-Napoca, din cele 20 de teze de doctorat susținute la specializarea Teologie fundamentală și dogmatică, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan I. Ică sr., fondatorul acestei școli, patru au ca temă eclesiologia. În anul 2010 vede lumina tiparului, prima dintre acestea – în ordine cronologică - teza pr. prof. Nicolae Bălașa de la Seminarul Teologic Liceal Ortodox “Sf. Nicolae din Râmnicu Vâlcea”, fost director al acestei instituții de învățământ.

Lucrarea este prefăcută de ÎPS Arhiepiscop Gherasim al Râmnicului și este împărțită în 6 capitole, precedate de Introducere și urmate de Concluzii și Bibliografie.

Capitolul I intitulat: *Învățătura derspre Biserică și Euharistie în Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți* reprezintă o incursiune în eclesiologia biblică care își are fundamentul în învățătura Mântuitorului, Care prin cele două cuvântări eclesiologice (Mt 16 și 18) anunță întemeierea Bisericii și arată care va fi misiunea ei în lume și instituie Sf. Euharistie. Prima carte de Istorie a Bisericii, Faptele Apostolilor prezintă organizarea Bisericii văzute: comunitatea din Ierusalim, apoi cele din Orientul apropiat și Europa, ca efect al lucrării harului Duhului Sfânt ce s-a pogorât, creștinii petrecând neconținut întru frângerea pâinii, autorul accentuând un aspect fundamental al succesiunii apostolice de credință și har prin care se legitimează pentru totdeauna îndreptățirea ierarhiei bisericești de a continua împărtășirea harului prin Sf. Taine și propovăduirea aceleiași învățăture de credință este trasminterea harului preoției de la Sf. Apostol Pavel la episcopii Timotei și Tit. Întreaga tradiție, începând cu părinții apostolici și apologeții arată că în spațele ierahiei stă Biserica. Preoția sacramentală leagă Euharistia de Biserică și aduce jertfă lui Hristos pentru întreaga comunitate (p. 48).

Capitolul al II-lea intitulat: *Euharistia, Biserica și îndumnezeirea credincioșilor* are în centru Teologia euharistică, arătând rolul esențial al trupului lui Hristos, în taina mântuirii. Euharistia este mijlocul predilect de înfăptuire a îndumnezeirii personale a oamenilor. Locul central al Euharistiei, jertfă și Taină a Bisericii, este în comunitatea eclesială și acesta este afirmată concret prin experiența liturgică: înălțarea credinciosului către Dumnezeu pentru experiența comuniunii cu El și coborârea credinciosului și ieșirea lui la misiune, la vorbirea și mărturia despre Dumnezeu, care urmează totdeauna vorbirii cu Dumnezeu (p. 81). Trupul Lui Hristos în forma sa euharistică își are originea în cuvintele Mântuitorului Hristos: „*Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu*” (Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; I Cor. 11,24) de care încă de la începuturile Bisericii este legată ideea de comuniune. Tema Trupul lui Hristos va fi folosită de Sf. Ap. Pavel drept formulă de unitate pentru creștinii ce alcătuiesc Biserica, o unitate în diversitatea invizibilă după modelul trupului omenesc.

Prin intermediul capitolului al III-lea intitulat: *Întemeierea Bisericii ca organism de mântuire și sfințire sau extensiunea lui Iisus Hristos cel înviat și înălțat, prin Sfintele Taine* în noi se definește Biserica - extindere a lui Hristos în oameni, laboratorul care realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat și sunt înfățișate câteva aspecte fundamentale ale învățaturii despre Biserica: ea are la bază iconomia mântuirii în Hristos cu cele patru acte fundamentale: Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare, iar Cincizecimea dă existență reală Bisericii punând început sălășluirii Trupului îndumnezit al lui Hristos în celelalte ființe umane (p. 120). Biserica, în același timp condiție și rezultat al Sfintelor Taine, are o constituție teandrică și o structură euharistică, obște a credincioșilor, comuniune a omului cu Dumnezeu, dar și a oamenilor întreolaltă, stâlp și temelie a adevărului, dreptar al credinței.

Capitolul IV intitulat: *Relația Hristos-Biserică și Euharistie, rugăciune și iubire în Dumnezeu* constituie centrul de greutate al lucrării. Aici autorul subliniază foarte corect că originea Bisericii și a Euharistiei este în Dumnezeu. Acestea nu trebuie privite ca două entități care se intercondiționează reciproc și exclusiv. Centrul eclesiologiei ortodoxe este așa cum Sf. Chiril al Ierusalimului afirmă cu curaj faptul că Biserica și Hristos devin în actul Euharistiei concorporali și consangvini. Euharistia constituie Koinonia- atributul prezenței și al spiritualității creștine. Este semnul real, anticipat a unității eshatologice a tuturor în Hristos. Structurile și slujirile în Biserică trebuie concepute în perspectivă euharistică (p. 121). Biserica noastră nu adoră Euharistia în locul persoanei, căci Sf. Euharistie nu înseamnă o prezență substanțială, impersonală a lui Hristos, nici nu face confuzie între Trupul fizic sau personal al lui Hristos, Biserica-Trupul mis-

tic și Euharistie-Trupul sacramental. Acestea sunt realități neseperate, dar distincte. Nu poate fi admisă identificarea între Hristos, Euharistie, Biserică, trupul fizic, trupul sacramental și trupul mistic, nu reprezintă trei entități diferite și separate ontologic, ci toată trei au o unitate de ființă. Ecuația completă este *Hristos-Biserică-Euharistie*. Persoana lui Hristos nu este separată de opera Sa de Răscumpărare săvârșită de persoana Lui. Hristos este prezent real în Biserică, în Euharistie. Euharistia nu acționează independent de Hristos, ea este Jertfa lui Hristos, Capul Bisericii. Nimeni și nimic nu poate lua locul lui Hristos, întru Care ne mântuim. Hristos rămâne mereu un izvor necontopit cu Biserica. Punctul central și fundamental al întregului complex liturgic al Bisericii este Sf. Euharistie, care are aspect de taină și de jertfă (indivizibile și complementare), fără ca aceasta să fie supralicitată. Fără să aibă o poziție de dominare monarhică a celorlalte Taine, ci toate sunt colegate caracterului de jertfă.

Înscriindu-se perfect în economia lucrării, capitolul al V-lea intitulat: *Relația între Euharistie și mărturisirea dreptei credințe* consemnează că Biserica nu poate fi redusă la comunitatea care săvârșește Euharistia. Orice Biserică locală (dioceză) este plenitudinea Trupului lui Hristos, Biserica catolică (sobornicească) și în comuniune cu celelalte Biserici locale. Biserica este comunitate euharistică, dar în același timp și în învățătură. Participarea la Euharistie – care desăvârșește încorporarea în Trupul lui Hristos – este condiționată de primirea Botezului și a Mirungerii și presupune mărturisirea credinței Bisericii, așa cum dovedește însăși rânduiala Sf. Liturghii. Pentru ortodocși, primirea Euharistiei înseamnă o pecetuire a credinței integrale în Hristos. Înainte de prefacere și împărtășire s-a introdus în rânduiala Sfintei Liturghii rostirea Simbolului de credință. Cei prezenți, ce urmează să se împărtășească, nu pot „să fie una” (In 17,21), fără mărturisirea aceleiași credințe.

Biserica Ortodoxă nu crede în intercomuniune – o soluție de compromis, artificială – comuniune euharistică între diferite Biserici, fără a avea la bază unitatea de credință, așadar o comuniune concomitentă cu o non-comuniune în punctele doctrinare esențiale.

Ultimul capitol, al VI-lea intitulat: *Experiența Bisericii în Euharistie*. *Dezbaterile teologice ortodoxe actuale* aduce în atenția cititorilor problema așa-numitei eclesiologii euharistice definite de Nicolae Afanasiev, Alexandre Schmemmann și Ioannis Zizioulas care fac o greșală gravă, „separă comuniunea euharistică de unitatea credinței, afirmând că orice Biserică locală în baza prezenței euharistice plene a lui Hristos este o comunitate eclesială deplină, în ciuda chiar a divergențelor doctrinare care nu ating cu nimic natura lor doctrinară. Fiecare comunitate creștină îl are pe Hristos întreg. Biserica Universală, cea una, trăiește și se manifestă în fie-

care Biserică locală, care are și trăiește plenar pe Hristos. Nu se poate face distincție ontologică între Bisericile locale, particulare, provinciale și Biserica prin excelență, acestea fiind părți constitutive ale Bisericii. Biserica sobornicească nu trebuie înțeleasă ca o sumă de Biserici locale. Orice “Biserică mică” nu este doar o parte, ci imaginea concentrată a întregii Biserici.

Biserica nu se realizează doar prin Euharistie, nu numai prin aceasta, ci și prin toate celelalte Taine și are la bază adevărul revelat, păstrat, transmis și interpretat în mod autentic, nealterat. Sfânta Euharistie nu există în afara Bisericii, nu se săvârșește de indivizi separați, ci aparține Bisericii. Biserica săvârșește Euharistia, prin episcop sau preot. Duhul Sfânt coboară și preface cinstitele daruri în Trupul și Sângele lui Hristos, numai la epicleza Bisericii. Biserica nu este doar o adunare a celor ce cred, sau depozitară a harului (depositum gratiae) sau a mântuirii pe care le distribuie credincioșilor; înzestrată de Mântuitorul cu administrarea Tainelor, organe ale harului.

Cartea scrisă într-un stil ușor și antrenant este destinată în primul rând celor ce studiază Teologia, dar și altora care pot găsi în el învățătura ortodoxă despre Biserică și Euharistie foarte clar definită și solid argumentată, într-un discurs sintetic, bine articulat.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

**CREDINȚĂ ȘI VIAȚĂ ÎN HRISTOS. ANUARUL EPISCOPIEI SĂLAJULUI
2011, ED. EPISCOPIEI SĂLAJULUI „CREDINȚĂ ȘI VIAȚĂ ÎN HRISTOS”,
ZALĂU, 2012, 580 P.**

Cea mai tânără Eparhie din cadrul Mitropoliei Clujului, Maramureșului și Sălajului și una dintre cele mai noi, dar și mai active din cuprinsul Patriarhiei Române, Episcopia Sălajului publică, începând cu anul 2008 un *Anuar*, cu antetitul *Credință și viață în Hristos*, apărut cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Episcop Dr. Petroniu Florea, sub redacția Pr. Lect. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan, consilierul cultural al acestei Eparhii.

Tomul IV (pe anul 2011) cuprinde trei secțiuni:

Viața bisericească ce prezintă activitatea misionar–pastorală a Prea Sfințitului Părinte Episcop Petroniu (puneri de pietre de temelie pentru noi biserici, târnosiri sau resfințiri de biserici, hirotonii și distincții acordate clericilor) administrația eparhială, protopopiatele: Zalău, Jibou și Șimleu Silvaniei, parohiile – unde sunt incluse date despre bisericile parohiale și filiale: hramul, anul construirii, despre casa parohială, numele preotului paroh, a preoților slujitori și a diaconilor, dar și despre activitățile sociale desfășurate de cele 206 parohii – cele două capele: ale unității militare și Spitalul județean din Zalău, cele șapte așezăminte monahale: (5 mănăstiri și 2 schituri) și preoții Episcopiei Sălajului (232 la număr), cu data nașterii fiecăruia, studiile teologice urmate, data hirotoniei, parohia (sau parohiile) la care a slujit, distincțiile primite, gradul profesional, adresa personală și datele de contactat și pentru prima oară, în acest număr, fotografiile tuturor clericilor din Eparhie. Sunt informații foarte bogate și de o certă valoare pentru istoria și statistica bisericească. *Cronica ilustrată a Eparhiei Sălajului 2011*, reflectă în cele 86 de imagini color, dispuse cronologic activitatea liturgică, misionară, pastorală administrativă a pimenarhului acestei Eparhii: liturghii și alte slujbe arhieresti, ședința Adunării Eparhiale, hirotonii, hirotesii, conferințe teologice, conferințe preoțești, sfințiri și resfințiri de biserici, participări la hramurile mănăstirilor și nu în ultimul rând Sf. Liturghie săvârșită la Zalău în 11 septembrie, cu prilejul proclamării Maicii Domnului ca Ocrotitoare a municipiului dela poalele Meseșului.

Cuvântul ierarhului conține pe lângă scrisorile pastorale ale Prea Sfințitului Părinte Episcop Dr. Petroniu la Învierea Domnului și Nașterea

Domnului – 2011, mesagul: *Înaltpreasfințitul Părinte Justinian nonagenar*, cuvântările: *Biserica Ortodoxă Română: istorie și actualitate, realizări și provocări* (la conferința preoțească), *Relația lui Dumnezeu cu lumea* (hramul bisericii Sf. Treime Zalău), *Maica Domnului – ocrotitoarea Zalăului* (11 septembrie), *De la eden la paradis: traseul spiritual al omului* (Neuendettelsau-Germania), *Criza spirituală cauză a crizei economice* (Bruckberg-Germania).

Credință și Viață în Hristos, cuprinde 18 studii pe teme teologice de mare actualitate (familia creștină, în contextul proclamării de către Sf. Sinod a anului 2011 ca an omagial al Sf. Botez și a Sf. Cununii, istorie bisericească, patristică, pastorală, teologie socială și bioetică), autorii fiind cadre didactice, cercetători, doctoranzi ai Facultăților de Teologie din Cluj-Napoca, Oradea și Tesalonic, sau Liceul Teologic „Sf. Nicolae” din Zalău, și anume: Ioan Chirilă, Valer Bel, Alexandru Moraru, Ioan-Vasile Leb, Ștefan Iloaie, Dorel Man, Radu Preda, Gabriel-Viorel Gârdan, Gheorghe Șanta, Iosif-Aurel Ferent, Cristian Sonea, Adrian Podaru, Maria Aluaș, Dacian But-Căpușan, Paul Siladi, Stelian Gomboș, Liliana-Elena Boamfă și Ionuț-Marcel Pop.

Volumul apărut în condiții grafice deosebite, în Editura *Credință și viață în Hristos* a Episcopiei Sălajului se încheie cu lista autorilor.

Apreciam în mod deosebit activitatea Prea Sfințitului Părinte Petroniu - care, între altele, a inițiat apariția acestei publicații periodice binevenită în Țara Silvaniei și nu numai, meritând amintită aici și editarea sub egida Episcopiei Sălajului a unei *Cărți de rugăciuni* splendidă prin conținut și aspect - precum și pe cea a distinsului Pr. lect. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan, titular în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a UBB, consilier cultural al Eparhiei Sălajului și slujitor al catedralei episcopale din Zalău.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

O LUCRARE DE EXCEPȚIE DESPRE CROMATICA ȘI ISTORIA ICONOSTASULUI

În cariera noastră de filolog am studiat numeroase lucrări cu tentă religioasă, am condus teze de doctorat despre personalități de seamă din domeniul religiei sau despre unele evenimente care au avut loc în decursul istoriei în cadrul bisericii. Am publicat și lucrări despre culori, adică cromatica în opera lui Pavel Dan, a lui G. Coșbuc, V. Maiakovski, S. Esenin etc.

În cele ce urmează încercăm să facem o succintă prezentare a volumului reputatei pictorițe Victoria Alina Grădinar-Man, intitulat sugestiv: *Valențe simbolice-expresive ale culorii în pictura de iconostas*, care a văzut lumina tiparului la finele anului 2013 în Cluj-Napoca, la cunoscuta deja editură RISOPRINT, 216 pag. Cartea de față reprezintă teza sa de doctorat, susținută cu brio în anul 2013 la Universitatea de Arte și Design din Cluj-Napoca la care am luat parte în calitate de invitat, unde mi-am exprimat și părerile asupra tezei.

Autoarea cărții ne este cunoscută de câțiva ani în calitate de pictor și iconograf. Pentru lucrările sale cei ce le-au văzut au calificat-o un specialist de înaltă talie cu mâni de aur. Mult mai târziu am aflat că a publicat articole și studii de specialitate. Prin urmare, Vichi, cum îi spunem prietenii, s-a afirmat în ambele ipostaze, în cea de practician, dar și în cea de teoretician. Cartea Victoriei Grădinar este secționată în patru capitole care la rândul lor se împart în subcapitole. Așa cum de altfel este normal, lucrarea începe cu o introducere (p. 5-6) și se încheie cu unele concluzii pertinente, cu Anexe, o amplă bibliografie în română și în alte limbi de circulație.

Capitolul I: *Iconostasul ca parte integrantă a cultului ortodox: aspecte istoriografice* (p. 7-22). Punctul întâi se referă la originea iconostasului care se află în Cortul *evreilor* din Vechiul Testament. Cum și din ce material se confecționa acea *perdea* sau *văl* este descris detaliat și în Biblia redactată de Bartolomeu, cf. p. 107. În greacă este catapeteasma și este vorba despre obiectul care separa actualul altar de naosul bisericii.

Referitor la reprezentarea lui Iisus puțină lume știe că El a început să fie prezentat „după chipul său omenesc” abia după Sinodul Trulan convocat de Iustinian al II-lea în anii 691-692. De altfel, pentru icoană și iconostas, în decursul istoriei s-au folosit și alți termeni, precum catapeteasmă, *tâmplă*, *fruntar*.

În bisericile din Apus iconostasul s-a impus mult mai târziu din mai multe motive, iar „decadența artei picturii în Apus și implicit dispariția iconostasului au fost influențate de Marea Schismă de la 1054 (p. 13).

În Balcani iconostasul a avut o evoluție aparte, scrie autoarea. „Partea vizibilă a iconostasului, din partea naosului, în secolele XVI-XVII era decorată cu motive vegetale sau simboluri creștine, inițial tratate plat și mai târziu în relief și cu ajururi” (p. 13), iar „iconostasul cu două sau trei rânduri de icoane apare (...) frecvent cu ciclul celor 12 sărbători ale anului liturgic...” (p. 19).

Interesant că iconostasele din veacurile XIV-XVI cu mai multe rânduri de icoane a ajuns și pe teritoriul rus. Am avut ocazia să vizitez biserici și să văd iconostase pe un vast teritoriu al Rusiei: în Moscova, Petersburg, Vladimir, Suzdal, Kiev, Odesea, Rostov pe Don etc. În sutele de biserici vizitate am văzut foarte multe stiluri de iconostase și mai vechi și mai noi.

Se spune că iconostasul este parte integrantă a lăcașului de cult. Iconostasul, construit din piatră sau lemn, este cunoscut încă din primul mileniu. Urme despre despărțirea altarului de navă au fost atestate și în Dobrogea. Nu întâmplător iconostasul este considerat „unul dintre elementele cele mai importante ale unei biserici ortodoxe” (15), însă până a ajunge la importanța pe care o are în prezent el a străbătut un drum lung și întortochiat.

Al doilea capitol, *Expresivitate estetică în cromatica iconostasului* (p. 23-33) se ocupă de expresivitatea estetică a iconostasului la care se ajunge prin detalii simbolice și ornamentale. O altă problemă a prezentului capitol este cea a frumuseții chipului care „a fost și este o preocupare a omului în general, chipul din icoană deține exemplul frumuseții intangibile” (p. 27). Elementele constitutive ale frumosului – scrie autoarea – exclud defectele și implică ideea de perfecțiune deopotrivă cu conceptele de simetrie, ritm și armonie care sunt în consonanță...” (p. 29).

Un subcapitol aparte este dedicat icoanei ca operă de creație estetică, despre care se menționează: „icoana actualizează prin culori și ilustrează un aspect important al credinței creștine, imboldul spre vizibilitate datorită *Întrupării lui Dumnezeu în persoana lui Iisus*” (p. 31).

Titlul celui de al treilea capitol este: *Funcția simbolică și cromatică a iconostasului* (p. 35-50). Icoana reprezintă o „sărbătoare cromatică”, frumosul și farmecul îmbinării culorilor care sunt prezentate într-o mulțime de nuanțe și fiecare nuanță are un rol aparte. Culorile și nuanțele lor au suferit unele transformări în decursul istoriei. Astfel la început predominau culorile închise, ca ulterior să fie mai deschise, mai luminoase.

Și simbolul cunoaște anumite transformări, motiv pentru care nu poate fi cuprins într-o definiție stabilită odată pentru totdeauna. Fiecare culoare,

într-un anumit context, transmite privitorului un anume mesaj. Valoarea mesajului sau a simbolului depinde, credem, și de pregătirea spectatorului.

Nu este mai puțin adevărat, așa cum relevă autoarea, perceperea frumuseții depinde și de „claritatea și acuratețea culorii”. Sunt considerate culori de bază roșu, ocru, albastru, alb, negru, verde. Galbenul solar simbolizează lumina divină, aurul reprezintă dumnezeirea necreată. Albul reprezintă sfințenia care înalță făptura spre Ziditor. În volumul de față sunt explicate toate semnificațiile tuturor culorilor și chiar a unor nuanțe.

Ultimul capitol tratează: *Continuitate și libertate creatoare în arta iconostasului* (p. 51-76). Se are în vedere reglementarea unor detalii stabilite de canoane, însă iconograful este dispus să țină pasul cu evoluția artei, dar și cu a tehnicii din domeniul respectiv. „Limbajul plastic ales de artist trebuie să fie o expresie clară care exprimă adevărul prin linii și culori așa cum textul Sf. Scripturi este relatat prin cuvinte” (p. 55).

la noi, la români, arta bizantină s-a impus în veacuri XIV-XV prin influența activității prodigioase a Paleologilor. În toată această istorie a iconostasului sursa principală de inspirație a fost și rămâne chipul lui Iisus Hristos.

Pe baza unei bogate informații din ampla bibliografie se ajunge la o serie de concluzii pertinente, demne de luat în seamă de cititori. Astfel se afirmă că „Arta icoanei a fost promovată de generații de iconari care au păstrat unitatea concepțională și au sprijinit rolul icoanei bizantine: pedagogic, cultic, haric și estetic în toate epocile istoriei...” (p. 81).

Cartea conține un studiu de caz (p. 83-90), o lucrare practică (p. 91-102) și un bogat set de icoane din epoci și locuri diferite (p. 103-159), un scurt glossar (p. 161-164), abrevieri și bibliografie (p. 167-175) cu peste 150 de titluri, marea majoritate cărți.

Atât partea teoretică cât și cea practică a lucrării, adică ilustrațiile sunt bine venite, fapt care ne îndeamnă să o recomandăm cu căldură unui larg cerc de cititori.

ONUFRIE VINȚELER

VII CRONICA FACULTĂȚII*

CRONICA FACULTĂȚII ÎN ANUL UNIVERSITAR 2011-2012

A. PERSONALUL DIDACTIC

1. Pr.prof.univ.dr. Alexandru Moraru	17. Lect.univ.dr. Radu Preda
2. Pr.prof.univ.dr. Ioan-Vasile Leb	18. Lect.univ.dr. Ana Baci
3. Pr.prof.univ.dr. Vasile Stanciu	19. Lect.univ.dr. Annamaria Baci
4. Pr.prof.univ.dr. Valer Bel	20. Lect.univ.dr. Marcel-Gheorghe Muntean
5. Pr.prof.univ.dr. Stelian Tofană	21. Pr.asist.univ.dr. Grigore-Dinu Moș
6. Pr.prof.univ.dr. Ioan Chirilă	22. Pr.asist.univ.drd. Cosmin Cosmuța
7. Prof. univ. dr. Constantin Măruțoiu	23. Pr.asist.univ.dr. Cristian-Sebastian Sonea
8. Prof. univ. dr. Mircea-Gelu Buta,	24. Asist.univ.drd. Claudia-Cosmina Trif
9. Pr.conf.univ.dr. Dorel Man	25. Asist. univ. dr. Marius-Dan Ghenescu
10. Pr. conf. univ.dr. Ștefan Iloaie,	26. Asist.univ.dr. Răzvan Alin Trifa
11. Pr.lect.univ.dr. Gheorghe Șanta	27. Asist. univ. dr. Adrian-Aurel Podaru
12. Pr.lect.univ.dr. Ioan Bizău	28. Asist. univ. dr. Paula Bud, titularizată începând cu semestrul II
13. Pr.lect.univ.dr. Patriciu-Dorin Vlaicu	
14. Pr. lect.univ.dr. Mircea-Marin Oros	
15. Pr. lect.univ.dr. Ioan Toader	
16. Pr. lect. univ.dr. Gabriel-Viorel Gârdan	

B. CONDUCEREA FACULTĂȚII

Pr.prof.univ. Ioan Chirilă - decan
Pr.prof.univ.dr. Valer Bel - prodecan
Pr. conf. univ. dr. Ștefan Iloaie - cancelar
Pr.prof.univ.dr. Alexandru Moraru - șef de catedră

* Documentar întocmit de Cosmin Trif, Nicolae-Dragoș Kerekes și Dacian But-Căpușan

C. PERSONAL DIDACTIC AUXILIAR**SECRETARIAT**

Pr. Drd. Cosmin-Vasile Trif - secretar șef Facultate

Mirela Neli Turc - secretar

Ec. Laura Cristina Vancea - secretar

Ec. Dorina Petronela Moga – administrator șef Facultate

Constantin Belei – informatician

BIBLIOTECA

Emilia-Mariana Soporan

D. LICENȚIAȚII FACULTĂȚII**SESIUNEA FEBRUARIE 2012****NIVEL LICENȚĂ****SPECIALIZAREA : TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ**

1. Bogdan Gh. Mihai-Răzvan	7. Pop M. Gh. Mircea-Dorin
2. Bucșa G. Cosmin-Adrian	8. Socolan I. Ioan-Alexandru
3. Corpădean D. Florin	9. Șomlea D. Florin
4. Iușan A. Dan-Alexa	10. Șuteu Gh. Alexandru
5. Merca M. Călin-Marin	11. Ziman V. Paul-Valer
6. Pașcalău Gh. Gheorghe-Vlad	

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ

1. Anișoreac M. Maria	3. Opreș D. Ionuț-Cristian
2. Onișor V. Alina-Crina	4. Podar T. Iulia-Monica

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ SOCIALĂ

1. Florea P. Veronica-Aurelia	3. Pop Gh. Dana
2. Perșa S. Emilia	4. Rus L. Loredana-Livia

STUDII MASTER**SPECIALIZAREA: TEOLOGIE CULTURĂ**

1. Bența V. Dan	2. Țopan S. Călin-Simion

SPECIALIZAREA: DOCTRINĂ ȘI HERMENEUTICĂ CREȘTIN ORTODOXĂ

1. Goie T. Paul	2. Jurcan I. Manuela-Oana

SPECIALIZAREA: PASTORAȚIE ȘI DUHOVNICIE

1. Dobocan N. Petru-Lucian	3. Podoabă P. Corina-Paula
2. Nicoară R. T. Claudiu-Radu	

SESIUNEA IUNIE 2012

NIVEL LICENȚĂ

SPECIALIZAREA : TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ

1. Astaluș V. Raul	32. Mercaș Al. Ioan
2. Baba M. Lucian-Mihai	33. Mierea V. Alin
3. Baci M.I. Horea-Niculae	34. Mocean P.M. Cosmin-Pompei
4. Bodea V. Marius	35. Motogna I. Călin-Vasile
5. Boșcu R.V. Radu-Daniel	36. Murgoi I. Șt. Vlad-Rareș
6. Bud V. Mihail-Andrei	37. Nemeti I. Paul-Ilie
7. Bugnariu R.M. Ciprian	38. Ometiță-Puiu P. Gheorghe
8. Călăuz I. Gheorghe-Daniel	39. Pașcu N. Grigore-Daniel
9. Călimanu I. Ioan-Bogdan	40. Păcurar Al. Dan-Virgil
10. Cârlogea A.S. Silviu-Cristian	41. Pătrășcanu C. Mihai
11. Ciota T. Andrei	42. Pîntea I. Rareș-Andrei
12. Ciutre I. Ioan	43. Plaian I. Pavel
13. Coșa V. Alin-Sergiu	44. Pop A. Alin-Ionuț
14. Danci D. Traian	45. Pop C. Marian-Alexandru
15. Dascălu N. Ioan-Daniel	46. Pop M.S. Melian-Teodor
16. Datu I. Adrian	47. Sabou I. Codruț-Emilian
17. Dobocan I. Ioan-Călin	48. Salvan I. Alexandru-Adrian
18. Druță I. Flaviu-Marian	49. Silași G. Sorin
19. Duca A. Aurel	50. Stupinean L. Lazăr-Liviu
20. Fătușanu G. Mihai-Gabriel	51. Tamas D. Dumitru-Adrian
21. Feldiorean I. Ovidiu-Ioan	52. Țanc L. George
22. Ghile F. Dorin-Marin	53. Teuțișan O. Ovidiu-Vasile
23. Ianchiș L.T. Cristian-Grigore	54. Timiș V. Ioan-Florin
24. Ileni V. Iacob	55. Timocea V. Ionuț-Sorin
25. Iloie P. Petru	56. Tomescu G. Mihai
26. Irimia D. Alexandru	57. Topan I. Răzvan-Ionuț
27. Iura V.I. Cristian-Vasile	58. Ungureanu D. Cezar
28. Lazar T. Florin-Danil	59. Ungureanu D. Claudiu
29. Macra P. Victor-Pavel	60. Ungureanu V. Costel
30. Maier E. Alexandru-Emilian	61. Zinveliu T. Vasile-Petre
31. Man S.I. Sorin-Nicu	

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ

1. Aroncutean V. Andrei-Viorel	2. Axinte V. Mihaela

3. Botean Gh. Gabriela-Georgeta	9. Robotin Gh. Danuzia-Gheorghina
4. Căpățînă D. Cătălina-Irina	10. Rus T. Florina-Maria
5. Coman I. Ana-Maria	11. Stan I. Mihaela
6. Gurzău V. Ovidiu-Nicolae	12. Tripa Gh. Mihaela-Veturia
7. Moldovan I. Ioana-Diana	13. Ursuțu T. Oana-Laurenția
8. Opriș S. Anamaria	

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ SOCIALĂ

1. Băldean D. T. Cristina-Ana-Maria

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ ASISTENȚĂ SOCIALĂ

1. Bindea Gh. Lucian-Ioan	5. Damian-Cehuța A. R. Maia
2. Brânză V. Mihaela	6. Hodea G. Ieana-Iustina
3. Brezeștean V. Adriana	7. Mereu C. Florin
4. Bumbuc I. Oana	8. Tarța M. V. Alexandra

SPECIALIZAREA: ARTĂ SACRĂ

1. Andonie R. Lucia-Marinela	8. Dreve T. Mihaiela-Liliana
2. Armanca V. Iustiniana	9. Hinteuaru I. Rozica-Laura
3. Bara M. Elena	10. Pintiliescu V. Mihai-Vasile
4. Bochiș Gh. Anamaria	11. Stezar S. Silvia-Georgeta
5. Buzea V. Alina-Florina	12. Suciu M. Marilena-Ana
6. Călin Gh. Răzvan-Iulian	13. Tămaș D. Emilian-Andrei
7. Chicu M. Onorina	

STUDII MASTER

SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ISTORICĂ – PRACTICĂ

1. Mihăilă I. Ioan	2. Neaga I. Mariana-Alina

SPECIALIZAREA: ORTODOXIE ROMÂNEASCĂ ȘI VIAȚĂ LITURGICĂ

1. Crăciunaș V. Adrian-Vasile	3. Goga D. Dan - Marius
2. Duțuc V. Adrian	

SPECIALIZAREA: DOCTRINĂ ȘI HERMENEUTICĂ CREȘTIN ORTODOXĂ

1. Coțofană C. Dorina	5. Mudure M. Tudor
2. Gaborean Al.C. Alexandru-Gheorghe	6. Pop I. Sebastian
3. Gavriș G. Andrei - Gabriel	7. Prunduș M.I. Mircea
4. Moldoveanu I. Marinică	

SPECIALIZAREA: PASTORAȚIE ȘI DUHOVNICIE

1. Bățan V. Mircea-Vasile	4. Cuciovan A. Vlad-Vasile
2. Brătfelean A.B. Aurel-Silviu	5. Dedean I. Mihai - Ioan - Alin
3. Căprar I. Claudiu-Vasile	6. Fontul G. Grigore

7. Gusin I. Nicolae	14. Nicoară V. Ciprian-Valentin
8. Hotico V. Lucian-Vasile	15. Păcurari I. Ioan
9. Marga I. Grigore-Simion	16. Rojneac V. Vasile
10. Marga I. Iacob	17. Rus V. Daniel
11. Matei V. Vasile-Ciprian	18. Timiș GH. Gheorghe
12. Moisa A. Saveta	19. Ungureanu V. Costel
13. Negru V. Vasile Florin	20. Vlaicu D. Andrei

SPECIALIZAREA: BIOETICĂ – MORALĂ, ETICĂ ȘI DEONTOLOGIE

1. Crișan L.N. Daniela-Laura	2. Zdroba M. Florian-Mircea

**E. ASPECTE DIN ACTIVITATEA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
DIN CLUJ-NAPOCA ÎN ANUL UNIVERSITAR 2011-2012**

CONFERINȚE INTERNAȚIONALE:

În perioada 2-5 noiembrie 2011 în cadrul manifestărilor prilejuite de anul omagial al Sf. Botez și a Sf. Cununii, s-a desfășurat Simpozionul internațional al Facultății: *Familia creștină între tradiție și modernitate*. Au participat Prof. univ. dr. Ulrich Heckel – Universitatea din Tübingen, Prof. univ. dr. Konstantin Karaisaridis - Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Tesalonic, precum și cadre didactice de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din București, Sibiu, Arad, Craiova, Alba-Iulia, Oradea, cercetători postdoctorali, doctoranzi și masteranzi.

CONFERINȚE NAȚIONALE:

În perioada 07-08 mai 2012, în municipiul Bistrița s-a desfășurat Al XI-lea Seminar Ortodox de Medicină și Teologie având ca temă *Implicații etice, medico-legale și juridice în tortură și moartea martirică*.

Cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, s-a desfășurat, între 24 și 26 septembrie 2012, la Mănăstirea Nicula – Centrul de conferințe și Studii Patristice “Sfântul Voievod Ștefan cel Mare”, cel de-al V-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Congresul a avut tema: *„Formare, calitate, competitivitate în învățământul teologic universitar contemporan”*, iar la lucrări au participat delegații din partea celor 11 Facultăți de Teologie și a 3 din cele 4 Departamente de Teologie. Au luat parte la lucrări: PS Varlaam Ploieșteanul, episcop vicar patriarhal, ÎPS Arhiepiscop și Mitropolit Andrei, Prof. univ. dr. Ecaterina Andronescu, Ministrul Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului, Acad. prof. univ. dr. Ioan-Aurel Pop, Rectorul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, dl. Florinel Frunză, reprezentantul Secretariatului

de Stat pentru Culte. Referatul de fond cu titlul „Știință, conștiință și spiritualitate” a fost prezentat de Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă. În ziua de 26 septembrie 2012 s-a desfășurat ședința Colegiului decanilor.

SESIUNI DE COMUNICĂRI

Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca a găzduit în zilele de 26 și 27 martie 2012 sesiunea de comunicări studențești *Teoria. Bioetica. Praxis*. Tema de anul acesta a sesiunii la nivel licență s-a înscris în cadrul Anului Omagial al Sfântului Maslu și al Îngrijirii Bolnavilor. Manifestările au fost deschise în prezența Înaltpreasfințitului Andrei Andreicuț, Arhiepiscop și Mitropolit al Clujului.

Coordonatorii acțiunii au fost pr. asist. univ. dr. Cristian Sonea și asistent univ. dr. Paula Bud.

Au fost 14 studenți înscriși cu lucrări, printre care și un invitat de la Facultatea de Teologie Greco-Catolică. Programul a inclus vizionarea unui film artistic intitulat *Scrisori către părintele Iacob*, un workshop teoretic: *Îngrijirea omului suferind, în duh creștin*, coordonator prof. univ. dr. Mircea Gelu Buta, vizită la Centrul de Recuperare Psiho-neuro-motorie pentru Copiii cu Handicap „Sfânta Irina” din Turda. Grupul Sfântul Mare mucenic Mina a interpretat câteva cântări liturgice din perioada Triodului. Totodată au fost premiate cele mai bune lucrări.

În zilele de 22 și 23 mai 2012 s-a desfășurat sesiunea de comunicări nivel master-doctorat, cu titlul: „*Teoria. Bioetica. Praxis*” (ediția a V-a, înscriindu-se în cadrul anului dedicat Sfântului Maslu și îngrijirii bolnavilor.

Au prezentat referate: opt studenți la nivel master, reprezentând cele patru specializări: Ortodoxie românească și viață liturgică, Doctrină și hermeneutică creștin ortodoxă, Artă sacră și Bioetică, coordonați de șase cadre didactice. Moderatori: Pr. conf. univ. dr. Ștefan Iloaie și Lect. univ. dr. Marcel-Gheorghe Muntean.

În cadrul secțiunii doctoranzi au fost prezentate 19 lucrări de către doctoranzi, coordonați de opt cadre didactice, dintre care unul din Italia.

A participat Înaltpreasfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Andrei.

CONFERINȚE ALE INVITAȚILOR STRĂINI:

Marti, 25 octombrie 2011 Prof. univ. dr. Adolf Martin Ritter de la Heidelberg, dr. H. c. al Facultății noastre a susținut conferința cu titlul: *Tria Symbola catholica sive oecumenica*.

În aceeași zi a avut loc lansarea cărții: *Studia chrysostomica*, Ed. Andreiana, 2011, în prezența autorului, Prof. Ritter și a traducătorului Pr. lect. univ. dr. Daniel Buda – Facultatea de Teologie Ortodoxă “Andrei Șaguna” Sibiu.

Miercuri 2 mai 2012 pr. dr. Wim Lamfers (Olanda) prezent la Cluj-Napoca a prezentat Teologia lui Dietrich Bonhoeffer susținând la Facultatea noastră a conferința: *Puterea comunității*.

În 17 mai 2012 Pr. prof. Yves Marie Blanchard a susținut conferința: *Canonul Scripturii – principiu hermeneutic și model ecumenic*

Profesorul Matthias Beck de la Universitatea din Viena a fost prezent în perioada 19-21 iunie la Cluj-Napoca și a susținut sub egida Facultății, a Centrului de Bioetică, în colaborare cu Institutul INTER următoarele prelegeri:

Întrebări medicale și etice actuale legate de începutul vieții: fertilizarea in vitro pentru cuplurile de același sex și femei singure, maternitatea surogat, diagnosticul din faza preimplantării, tehnologia chip-ului în diagnosticul preimplantare

Medicina personalizată. Boala în contextul noilor cunoștințe de genetică, epigenetică și psihologie cerebrală

Considerații de teorie științifică despre interdisciplinaritatea dintre științele naturii și cele ale spiritului

Prelegerile au loc în cadrul „Central European Exchange Program for University Studies” (CEEPUS),

DECERNĂRI ALE TITLULUI DE DOCTOR HONORIS CAUSA:

În ziua de 07 decembrie 2011 în Aula Magna a UBB a avut loc ceremonia de decernare a titlului de doctor Honoris causa PF Sale Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Cuvântul de întâmpinare a fost rostit de către Prof. univ. dr. Andrei Marga, Rectorul UBB, laudatio intitulat: *Patriarh puternic pentru vremuri dificile*, de către ÎPS Arhiepiscop și Mitropolit Andrei. Tema prelegerii ianuagurale a PF Sale a fost: *Satul românesc între tradiție, supraviețuire și speranță*.

SUSȚINERI TEZE DE DOCTORAT ÎN TEOLOGIE:

Pr. Marius Ioan Sabou, *Sfântul Apostol Pavel și opera sa teologică între iudaism și elenism. O diagnoză a cercetării biblice moderne, 17 noiembrie 2011, specializarea Studiul biblic și exegetic al Noului Testament, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană;*

Pr. Dan Eliodor Moldovan, *Tradiția „Cinei Domnului” între exegeză și Wirkungsgeschichte Mc 14, 22-25 ; Mt 26, 29 ; Lc 22, 19-20 ; 1 Cor 11, 24-25 17 noiembrie 2011, specializarea Studiul biblic și exegetic al Noului Testament, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană;*

P. S. Arhiereu-vicar Justin Sigheteanul (Ioan Hodea), *Personalitatea Sf. Ioan Botezătorul între mărturie și mesianism iudaic în descrierea evangheliilor și a tradiției necreștine, 25 noiembrie 2011, specializa-*

rea Studiul biblic și exegetic al Noului Testament, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană;

Pr. Silviu-Ioan Negruțiu, *Minunile săvârșite de Iisus Hristos. O perspectivă exegetică și sacramentală*, 25 noiembrie 2011, *specializarea* Studiul biblic și exegetic al Noului Testament, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană;

Stelian Pașca-Tușa, *Yahwe Hanneni – inima rugăciunii psalmice*, 15 decembrie 2011, *specializarea* Teologia biblică a Vechiului Testament cu noțiuni de Arheologie biblică și limbă ebraică clasică, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă;

Pr. Ioan-Cristian Marțian, *Credință și cultură în Protopopiatul Ortodox Român Chioar (Cetatea de Piatră) -1850-1906*, 15 decembrie 2011, *specializarea* Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu noțiuni de paleografie, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru;

Pr. Liviu Vidican-Manci, *Cathari și Albigenzi în Europa Occidentală a secolelor XI-XIV*, 3 mai 2012, *specializarea* Istorie bisericească universală, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb;

Diac. Ion-Alexandru Ardereanu, *Creația muzicală religioasă a compozitorului Ion Vidu*, 31 mai 2012, *specializarea* Muzică bisericească și ritual, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu;

Laura-Liana Rațiu, căs. Turcan, *Teologie și istorie în iconografia românească de tradiție bizantină din țara Românească și Moldova, în secolele XIV-XVII*, 29 septembrie 2012, *specializarea* Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu noțiuni de paleografie, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru.

ALTE EVENIMENTE:

În 10 octombrie 2011 a avut loc la Oradea Consiliul decanilor Facultăților de Teologie Ortodoxă din țară, sub președenția ÎPS Sale Arhiepiscop și Mitropolit Laurențiu Streza, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian” din Sibiu, președintele Comisiei teologice, didactice și liturgice a Sf. Sinod.

În data de 15 decembrie 2011 a avut loc susținerea lucrărilor pentru obținerea gradului profesional I. Au participat 46 de preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopia Oradiei, Episcopia Maramureșului și Sătmarului și Episcopia Sălajului.

În perioada 27-30 ianuarie 2012 au avut loc festivitățile prilejuite de hramul Facultății de Teologie Ortodoxă. Tema manifestării cultural-artistice (vineri 27 ianuarie) a fost *Doina românească*. Prelegerea *Doina în spiritualitatea și creația muzicală populară românească* a fost susținută de prof. Gelu Furdui, iar momenul muzical de Corul de cameră Psalmodia

Transylvanica dirijat de Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, soliști: pr. dr. Gavril Vârva, arhid. Claudiu Grama și prof. Marioara Leșe. Au fost prezenți și au luat cuvântul: ÎPS Sa Mitropolit Andrei și pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă, decanul Facultății. În aceeași zi la Muzeul Mitropoliei Clujului a fost organizată seara de poezie: *Mitropolitului Bartolomeu. In Memoriam*, invitat actorul Dorel Vișan. Duminică 29 ianuarie a fost săvârșită în paraclisul Facultății Vecernia cu priveghere, iar luni 30 ianuarie în Catedrala mitropolitană Sf. Liturghie. Pr. asist. univ. dr. Grigore-Dinu Moș și pr. drd. Cosmin-Vasile Trif, secretarul șef al Facultății au fost hiorotesiți iconom-stavrofor.

Muzeul Etnografic al Transilvaniei în colaborare cu Facultatea de Teologie Ortodoxă a organizat expoziția: Semnele veșniciei, coordinator Lect. univ. dr. Marcel-Gheorgeh Muntean. Au fost expuse lucrări de pictură grafică și sculptură ale celor mai importanți artiști ai momentului. Vernisajul a avut loc în data de 9 februarie 2012.

Sâmbătă 11 februarie 2012 s-a desfășurat colocviul pentru obținerea gradului didactic I la specializarea Religie ortodoxă, au participat 23 de profesori din învățământul preuniversitar din: Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Arhiepiscopia Timișoarei, Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților, Episcopia Maramureșului și Sătmăruului și Episcopia Sălajului.

În perioada 22-29 aprilie 2012 în cadrul celei de-a VI-a ediții a "Zilelor credinței și culturii în Caraș Severin" a fost organizată expoziția de iocne românești: Triodul oglindit în iconografie. Au expus 24 de studenți ai specializării Artă sacră, coordonator lect. univ. dr. Marcel Gheorghe Muntean.

În data de 12 mai 2012 s-a desfășurat la mănăstirea Tismana întrunirea decanilor Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română. Facultatea noastră a fost reprezentată de Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, Ioan Chirilă, Valer Bel, Alexandru Moraru.

Mărti, 5 iunie 2012 a avut loc cursul festiv al absolvenților Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. A participat Înalt Preasfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Andrei. Prelegerea a fost susținută de Pr. lect. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan.

În perioada 2-13 iulie au avut loc cursurile de perfecționare a clerului: definitivat și gradul II. Au participat 34 de preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Arhiepiscopia Alba Iuliei, Episcopia Maramureșului și Sătmăruului și Episcopia Sălajului.

În zilele de 29, 30 și 31 august 2012 s-a desfășurat la sediul facultății examenul pentru obținerea gradului didactic II pentru profesorii de Religie ortodoxă. Au participat 21 de candidați din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopia Maramureșului și Sătmăruului și Episcopia Sălajului, Arhiepiscopia Iașilor, Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților și Arhiepiscopia Romanului și Bacăului.

În cursul anului universitar 2011-2012 au avut loc alegeri pentru administrația academică. În consiliul Facultății au fost aleși: Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, Pr. conf. univ. dr. Ștefan Iloaie, Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă, Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru, Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, Prof. univ. dr. Constantin Măruțoiu, Pr. conf. univ. dr. Dorel Man, Pr. lect. univ. dr. Gheorghe Șanta, Pr. lect. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan, Lect. univ. dr. Ana Baciuc. Director departament: Pr. conf. univ. dr. Ștefan Iloaie, reprezentanți în Senatul UBB: Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă – care a fost ales în demnitatea de președinte al Senatului UBB -, Pr. prof. univ. dr. Valer Bel, Pr. lect. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan și studentul Mihail-Andrei Bud. Prin consurs organizat de rectorul UBB decan al Facultății a fost desemnat: Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu.

F. ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ, PASTORALĂ ȘI CULTURALĂ A CADRELOR DIDACTICE

**PR. PROF. UNIV. DR. ALEXANDRU MORARU –
ȘEF DE CATEDRĂ (ȘI APOI DIRECTOR DE DEPARTAMENT)
DIN 1 IANUARIE 2008 PÂNĂ ÎN 12 MARTIE 2012**

I. ACTIVITATEA DIDACTICĂ

1. *Curs de licență: Probleme fundamentale de Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (anul I, semestrul I) și *Spiritualitate românească în mileniul I* (anul I, semestrul II);
2. *Curs de licență: Momente însemnate din Istoria Bisericii Ortodoxe Române în mileniul al II-lea și începutul mileniului al III-lea* (anul II, semestrul I și II);
3. *Curs master: Secția*
 - a) *Ortodoxie românească și viață liturgică*, cursul: *Isihasmul în ortodoxia românească* (anul I, semestrul II) și: *Credință și spiritualitate bizantină* (anul II, semestrul II);
 - b) *Doctrină și hermeneutică creștină ortodoxă*, cursul: *Isihasmul în ortodoxia românească* (anul I, semestrul I);
 - c) *Artă sacră – Conservarea, restaurarea și crearea bunurilor culturale*, cursul: *Isihasmul în ortodoxia românească* (anul I, semestrul I) și: *Credință și spiritualitatea bizantină* (anul I, semestrul II);
4. *Cursuri doctorat: Ierarhi de seamă ai Bisericii Ortodoxe Române.*

II. ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ

a) Studii și articole – unic autor

Familia creștină în Pastoralele Arhiepiscopului și Mitropolitului Bartolomeu Anania, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, vol. 56 (2011), nr. 2, p. 205-214.

Andrei Șaguna – vicar general (1846 – 1848). Câteva povețe pentru clerici, în „Îndrumător Pastoral”, Episcopia Tulcii, IX, 2012, nr. 4, Tulcea, 2012, p. 433-439.

Sălăjeni – cadre didactice titulare la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca, în vol. „Credință și Viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului”, 2011, Editura Episcopiei Sălajului „Credință și Viață în Hristos”, 2012, p. 309-318.

Un martir brașovean: Pr. Prof. Dr. Liviu Galaction Munteanu, în vol. „File de Istorie. Prețuire și recunoștință Părintelui Profesor Mircea Păcurariu”, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană - Editura Andreiana, 2012, p. 659-694.

b) Cărți – coautor

Ortodoxia în Transilvania. Aspecte istorico-statistice privind orașul Cluj în anul 1922, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2011, 144 p. (coautori: Alexandru Moraru și Ioan Bolovan).

Biserica, Școală și Comunitate Ortodoxă în Transilvania în Epoca Modernă. Documente. Protopopiatul Cetatea de Piatră și Eparhia Sibiului – Corespondență – 1849-1874, vol. II/1, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2011, 625 p. (coautori: Dumitru Suciu, Alexandru Moraru, Iosif Marin Balog, Vlad Popovici, Cosmin Cosmuța, Flaviu Vida, Nicolae Han, Lóránd Mádl).

c) Prefețe, recenzii

Recenzie la: *Mitropolia Ardealului. Revista oficială a Arhiepiscopiei Sibiului, Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba Iuliei și Episcopiei Oradiei (1956 – 1990) – Indice bibliografic* –, de Prof. Valeria-Gemma Moraru, Editura Argonaut, 2011, 432 p., în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, 56 (2011), nr. 2, p. 310-311.

Recenzie la: *Credință și Viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului*, 2009, Zalău, Editura Episcopiei Sălajului „Credință și Viață în Hristos”, 2010, 417 p., în „Anuar”, XIII, 2009 – 2010, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2011, p. 501-502.

Cuvânt înainte: *Pagini de istorie și tradiție în Parohia Ortodoxă Rebra, județul Bistrița-Năsăud*, Bistrița, Editura Aletheia, 2011, p. 11-12.

d) Coordonator – teze de doctorat

– 15 decembrie 2011 – a participat, în calitate de coordonator, la teza de doctorat a Pr. Cristian Ioan Marțian, cu titlul: *Credință și cul-*

tură în *Protopopiatul Ortodox Român Chioar (Cetatea de Piatră), 1850 – 1906*.

– 29 septembrie 2012 – a participat, în calitate de coordonator, la susținerea tezei de doctorat cu titlul: *Teologie și istorie în iconografia românească de tradiție bizantină din țara Românească și Moldova, în secolele XIV – XVII*, de Laura-Liana Turcan (n. Rațiu).

e) Coreferent – teze de doctorat

– 31 mai 2012 – a participat, în calitate de coreferent, la susținerea tezei de doctorat cu titlul: *Creația muzicală religioasă a compozitorului Ion Vidu*, de Diacon Ion-Alexandru Ardereanu, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu.

– 2 iunie 2012 – a participat, în calitate de coreferent, la susținerea tezei de doctorat cu titlul: *Episcopul martir Dr. Nicolae Popoviciu (1903 – 1960). Monografie istorică*, de Pr. Ioan-Mircea Ghitea, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Mihai D. Drecin, de la Facultatea de Istorie, Universitatea Oradea.

– 5 iulie 2012 – a participat, în calitate de coreferent, la susținerea tezei de doctorat cu titlul: *Istoricul Așezămintelor monahale din țara Sfântă*, de Arhim. Liviu G. Pașca, sub îndrumarea Acad. Prof. Univ. Dr. Nicolae Edroiu, de la Institutul de Istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca.

– 4 septembrie 2012 – a participat, în calitate de coreferent, la susținerea tezei de doctorat cu titlul: *Clerici din Episcopia Română-Unită de Gherla în mișcarea națională și în viața culturală românească din Transilvania (1855 – 1905)*, de Gligor Hagău, sub îndrumarea D-lui Cercetător gradul I Gelu Neamțu de la Institutul de Istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca.

– 6 septembrie 2012 – a participat, în calitate de coreferent, la susținerea tezei de doctorat cu titlul: *Erminiile ca izvor istoric*, de Aurel Robu (Arhidiacon Anastasie), sub îndrumarea Acad. Prof. Univ. Dr. Nicolae Edroiu.

– 15 septembrie 2012 – a participat, în calitate de coreferent, la susținerea tezei de doctorat cu titlul: *Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului (1920 – 1955)*, de Pr. Ștefan Argatu, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Dumitru Șandru, Facultatea de Istorie și Geografie, Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava.

f) Simpozioane. Conferințe. Sesiuni de comunicări

– 2-5 noiembrie 2011 – a participat la Simpozionul internațional cu genericul: *Familia creștină între tradiție și modernitate*; în 3 noiembrie 2011 a prezentat comunicarea: *Familia creștină în Pastoralele Arhiepiscopului și Mitropolitului Bartolomeu Anania*.

– 5 decembrie 2011 – a participat la Sesiunea de Comunicări cu genericul: *Eparhia Clujului la 90 de ani. Istoric, evenimente, personalități*; a pre-

zentat comunicarea: *Vlădica Nicolae Colan (1936 – 1957). Momente din activitatea sa de la Cluj.*

– 7-8 mai 2012 – a participat la Simpozionul național cu genericul: *Medicină și Teologie. Etica martirajului și morții martirice* (Ed. a XI-a), mun. Bistrița; a susținut comunicarea: *Martirajul românilor ortodocși transilvăneni din anii revoluției de la 1848 – 1849.*

g) Alte activități culturale-bisericești

– 7 decembrie 2011 – a participat la decernarea titlului academic Doctor Honoris Causa Prea Fericitului Părinte Patriarh Daniel, în Aula Magna a Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca; la ora 18,00 a aceleiași zile a luat parte la concertul de colinde al Corului „Ave Musica” al Academiei de Muzică „Gheorghe Dima”, Cluj-Napoca, în Studioul de concerte din cadrul Academiei.

– 8 decembrie 2011 – a participat la Spectacolul de gală de la Teatrul Național din Cluj-Napoca, închinat celor 90 de ani de la înființarea Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului.

– 15 decembrie 2011 – a participat la examenul pentru obținerea gradului I în preoție, cu preoți din Eparhiile Clujului, Crișanei, Maramureșului și Sălajului.

– 24 ianuarie 2012 – a participat la decernarea titlului academic Doctor Honoris Causa Î.P.S. Arhiepiscop și Mitropolit Andrei Andreicuț și P.S. Episcop Florentin Crihălmeanu din partea Universității Tehnice, Cluj-Napoca.

– 28 ianuarie 2012 – a participat la Ședințele Consiliului Eparhial și ale Adunării Eparhiale a Arhiepiscopiei Clujului (în calitate de membru); de la ora 18,00 a luat parte la Programul organizat cu prilejul sărbătoririi Hramului Facultății de Teologie Ortodoxă din Aula „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca, cu tema principală: *Doina*; comunicare, Prof. Gelu Furdui; exemplificare, D-na Maria Leșe; a concertat și Corul de cameră al facultății noastre, „Psalmodia Transilvanica”, dirijat de Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu; a participat, între alții, și Î.P.S. Arhiepiscop și Mitropolit Andrei.

– 14-15 februarie 2012 – a participat, în calitate de membru, la Consiliul Național Bisericesc și la Adunarea Națională Bisericească de la București.

– 23 februarie 2012 – a fost ales, prin vot, membru al consiliului Profesorat al Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.

– 24 martie 2012 – a participat la Conferința și Concertul închinat memoriei Mitropolitului Bartolomeu Anania, organizat de către „Fundația Bartolomeu”, la Casa Universitarilor din Cluj-Napoca.

– 25 martie 2012 – a participat la Procesiunea condusă de Î.P.S. Arhiepiscop și Mitropolit Andrei (de la Catedrală până pe Calea Turzii),

cu prilejul punerii pietrei de temelie a Centrului social-cultural „Sfântul Andrei” din Cluj-Napoca.

– 28 martie 2012 – a participat la lansarea cărții despre Revoluția din 1848 – 1849, al cărei autor este și Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, la Institutul de Istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca.

– 24 aprilie 2012 – a participat la lansarea cărții cu titlul: *Biserică, Școală și Comunitate Ortodoxă din Transilvania în Epoca Modernă. Documente. Protopopiatul Cetatea de Piatră și Eparhia Sibiului. Corespondență. 1849 – 1874*, vol. II/1, Cluj-Napoca, editura Argonaut, 2011, 625 p., al cărui cotautor este și Pr. Prof. Alexandru Moraru.

– 4-6 mai 2012 – doi studenți de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Morariu Iuliu-Marius și Varga Cătălin (anul II), sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, au participat la Simpozionul național *Zilele cercetării științifice studențești*, Ed. a V-a, de la Universitatea „Constantin Brâncuși”, Tg. Jiu; stud. Morariu Iuliu-Marius a obținut premiul I, iar Varga Cătălin premiul III.

– 12 mai 2012 – a participat la întâlnirea decanilor și a conducătorilor de doctorat din Patriarhia Română, de la Mănăstirea Tismana.

– 22 mai 2012 – a participat, în calitate de îndrumător, la susținerea gradului I a Prof. Alina Mera, din com. Ciurila, jud. Cluj, cu tema: *Familia. Biserica. Școala. Abordări morale, sociale și economice*.

– 29 mai 2012 – a participat, în calitate de președinte, la validarea gradului I al Pr. Dr. Florin Grigorescu, din com. Bunești, jud. Suceava.

– 3 iunie 2012 – a participat la Pelerinajul de Rusalii de la Catedrala mitropolitană din Cluj-Napoca (cu preoții din Prot. Cluj I și II, în frunte cu Î.P.S. Andrei), prin centrul municipiului Cluj-Napoca.

– 5 iunie 2012 – a participat la întâlnirea de 40 de ani de la terminarea studiilor la Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu.

– 27-28 iunie 2012 – a participat, în calitate de membru, la examenul de licență de la Facultatea noastră.

– 3 iulie 2012 – a participat, în calitate de membru, la examenul de admitere pentru obținerea gradului I în preoție.

– 2-14 iulie 2012 – a participat la Cursurile misionar-pastorale cu preoții din Mitropolia Clujului, Maramureșului și Sălajului.

III. MISIUNE ȘI PASTORAȚIE

A săvârșit Sfânta Liturghie în toate duminicile și sărbătorile anului bisericesc; de la 1 ianuarie 2009 a fost numit preot slujitor cu jumătate de normă la Parohia Ortodoxă „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca; în cele de mai jos sunt menționate numai Sfintele Liturghii și Vecerniile la care a și predicat, ori a slujit în sobor cu ierarhi ai Bisericii noastre.

– 2 octombrie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Iubirea aproapelui*.

– 9 octombrie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Moartea sufletească*.

– 14 octombrie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Iubirea lui Dumnezeu ca model pentru iubirea aproapelui*.

– 26 octombrie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sfântul Dumitru – ostaș al lui Hristos*.

– 26 octombrie 2011 – a participat la Sfânta Liturghie și la ceremonia canonizării Mitropolitului Andrei Șaguna din Catedrala Mitropolitană din Sibiu (săvârșite de către un sobor de 33 de ierarhi ai Bisericii noastre în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Daniel).

– 30 octombrie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Bogăția spirituală*.

– 6 noiembrie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Părinți credincioși și părinți necredincioși*.

– 13 noiembrie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Creștinul samarinean*; în aceeași zi, la Vecernia de la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca a predicat despre: *Binefacerile creștinismului*.

– 27 noiembrie 2011 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Omul de la „facere” la „cădere”*.

– 30 noiembrie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Viața și activitatea Sfântului Apostol Andrei*.

– 4 decembrie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Păcatul – motiv de gârbovire sufletească*; în aceeași zi, a săvârșit și Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Omul de la „cădere” la speranță*.

– 6 decembrie 2011 – a participat la Sfânta Liturghie din Catedrala Mitropolitană din Cluj-Napoca, săvârșită de către un sobor de arhieri, în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Daniel.

– 11 decembrie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Pogorârea Sfântului Duh” din Cluj-Napoca și a predicat despre: *Chemarea la Cina Vieții Veșnice*.

– 17 decembrie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie, în sobor, în frunte cu Prea Sfințitul Părinte Episcop Vicar Vasile Someșanul, la biserica din Filia Vișea, Protopopiatul Cluj I.

– 18 decembrie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie, în sobor, în frunte cu Înalț Prea Sfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Andrei, în Parohia Turda Nouă din Turda.

– 27 decembrie 2011 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Martirajul în creștinismul primar*.

– 1 ianuarie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie, în sobor, la Mănăstirea Florești, Cluj și a predicat despre: *Un început de an cu o nouă viață în Hristos*.

– 8 ianuarie 2012 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Răspândirea Sfintei Evanghelii de către Iisus Hristos în ținuturile Zabulonului și Neftalimului*.

– 15 ianuarie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Recunoștință*.

– 22 ianuarie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Înălțarea Sfintei Cruci”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Iisus Hristos „bate” la poarta sufletelor noastre*.

– 29 ianuarie 2012 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Rugăciunea stăruitoare*.

– 30 ianuarie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu Înalț Prea Sfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Andrei, în Catedrala mitropolitană din Cluj-Napoca (de Hramul Școlilor Teologice).

– 5 februarie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Rugăciunile neîmplinite și cele împlinite*; la Vecernia din aceeași zi a predicat despre: *Mândrie și smerenie*.

– 19 februarie 2012 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Pregătirea sufletească pentru post*.

– 26 februarie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Postul – motiv de despătimire a omului*.

– 4 martie 2012 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Dreapta credință – cale spre mântuire*.

– 18 martie 2012 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Lepădarea de sine*.

– 1 aprilie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la Mănăstirea Nicula și a predicat despre: *Mândria – păcat capital*.

– 8 aprilie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Iisus Hristos în Ierusalimul sufletelor noastre*.

– 12 aprilie 2012 – a slujit la Slujba celor 12 Evanghelii din joia Sfințelor Patimi, la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca, în sobor, în frunte cu P.S. Episcop Vicar Vasile Someșanul.

– 15 aprilie 2012 – a săvârșit Vecernia din Duminica Sfintelor Paști, la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sfintele Paști – Sărbătoarea bucuriei desăvârșite*.

– 16 aprilie 2012 – a săvârșit Vecernia în ziua a II-a de Paști, la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sfintele Paști și bucuriile duhovnicești*.

– 17 aprilie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Martorii Învierii*; la Vecernia din aceeași zi a predicat despre: *Învierea Domnului – învățături practice*.

– 20 aprilie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Însemnătatea Sărbătorii Izvorul Tămăduirii*.

– 22 aprilie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, în frunte cu P.S. Episcop Vicar Vasile Someșanul, la biserica „Sf. Toma”, Cluj-Napoca.

– 29 aprilie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Rolul femeii creștine în societate*.

– 6 mai 2012 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Păcatul – izvor de nesănătate*.

– 20 mai 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Păcatul – motiv de orbire sufletească*; la Vecernia din aceeași zi, a predicat despre: *Curăția sufletească*.

– 24 mai 2012 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Prin Înălțarea Domnului la cer n-am rămas orfani!*

– 4 iunie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Rolul Sfintei Treimi în viața credinciosului*; la Vecernia din aceeași zi, a citit *Acatistul Sfintei Treimi*.

– 10 iunie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, alături de cadrele didactice preoți de la facultatea noastră, la biserica „Tuturor Sfinților”, Cluj-Napoca.

– 17 iunie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Alegerea la Apostolat*; la Vecernia din aceeași zi, a predicat despre: *Sfinții Români*.

– 1 iulie 2012 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Sutașul păgân – pildă de iubire a aproapei*.

– 8 iulie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Marile păcate din viața noastră*.

– 15 iulie 2012 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Adevărata prietenie*.

– 20 iulie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Postul și rugăciunea – mântuire de păcate*.

– 29 iulie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Darurile Sfintei Euharistii*; la Vecernia din aceeași zi, a predicat despre: *Cumpătare*.

– 15 august 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie în sobor, la biserica „Adormirea Maicii Domnului”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Prefigurări ale Maicii Domnului în Sfânta Scriptură*.

– 19 august 2012 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Iertare*.

– 26 august 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Păzirea poruncilor dumnezeiești*.

– 16 septembrie 2012 – a săvârșit Vecernia la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Urmarea lui Hristos*.

30 septembrie 2012 – a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica „Schimbarea la Față”, Cluj-Napoca și a predicat despre: *Iubirea vrăjmașilor (I)*; la Vecernia din aceeași zi, a predicat despre: *Iubirea vrăjmașilor (II)*.

IV. PREMII, DISTINCȚII

– 11 martie 2011 – a primit Crucea Patriarhală din partea Prea Fericitului Părinte Patriarh DANIEL.

V. MEMBRU ÎN DIFERITE ORGANIZAȚII CULTURALE ȘI BISERICEȘTI

– Membru în Consiliul și Adunarea Eparhială a Arhiepiscopiei Clujului.

– Membru în Consiliul Național Bisericesc și în Adunarea Națională Bisericească a Patriarhiei Române; președinte al Comisiei pentru Diaspora Ortodoxă.

– Director al Școlii doctorale „Isidor Todoran”, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca (până în 30 septembrie 2012).

PR. PROF. DR. IOAN- VASILE LEB

- 11 octombrie 2011 - Sibiu, Conferință
 - 24 octombrie 2011 - Sibiu, Comisie de doctorat
 - 25 octombrie 2011 - Cluj-Napoca, Cursuri cu Prof. A. M. Ritter de la Heidelberg

- 29 octombrie 2011 - Sibiu, Canonizarea Mitropolitului Andrei Șaguna

- 2-5 decembrie 2011 - Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă - Simpozion internațional: *Familia creștină între tradiție și modernitate*, cu referatul: *Botezul și căsătoria în discuțiile ecumenice*.

- 7- 12 noiembrie 2011 - Paris, Programul Gratianus - Cursuri la Facultatea de Drept Canonic a Institutului Catolic din Paris: *Regimul juridic al cultelor din România*

- 18 noiembrie 2011 - Cluj-Napoca, Facultatea de Științe Politice - Ședința jubiliară a JSRI

- 18 noiembrie 2011 - Cluj-Napoca, Predică în Biserica „Sfântul Ioan Botezătorul”

- 22 noiembrie 2011 - București, Facultatea de Teologie - Comisie de doctorat (D. S. Stoian)

- 24 noiembrie 2011 - Cluj-Napoca, Susținere de referate - Ionuț Biliuță

- 2 decembrie 2011 - Turda, Sfânta Liturghie cu P. S. Vasile Someșanul, la Centrul de îngrijire social-medicală „Sfântul Vasile cel Mare” și „Sfânta Irina”

- 18 decembrie 2011 – Parohia Sf. Ilie Câmpia Turzii V - Misiune cu studenții

- 8 ianuarie - 9 februarie 2012 - München: Cursuri la Institutul de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Ludwig-Maximilian din München.

- 10 ianuarie 2012 - LMU-München, Gastvortrag: Dr. Areti Demosthenous, *Kultur und Christentum, im heutigen China*

- 18 ianuarie 2012 - Participare la prelegerea inaugurală a Doamnei Prof. Katharina Bracht privind tema *Translatio imperii*

- 18 ianuarie 2012 - München, Marienkirche. Slujba privind Săptămâna de rugăciune pentru unitatea creștinilor,

- 24 ianuarie 2012 - Georgianum: Întâlnirea profesorilor de teologie din München

- 2 februarie 2012 - Gemeinsame Kommission (Consiliu Profesorat)

- 7 februarie 2012 Mündliche Prüfung (Examen oral)

- 8 februarie 2012 Mündliche Prüfung (Examen oral)

- 25 martie 2012 – Parohia „Sf. Arhangheli” Nușeni, prot. Beclean, misiune cu studenții

- 7-8 mai 2012, Bistrița - Al XI-lea Seminar Ortodox de Medicină și Teologie: *Etica martirajului și morții martirice*, cu referatul: *Martiriul în Biserica Veche și relevanța lui astăzi*

CĂRȚI:

a. Cu mai mulți autori:

- *Andrei Șaguna, Corespondența, IV*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, (împreună cu: Gabriel Gârdan și Nicolae Bocșan)

- *Andrei Șaguna, Corespondența, V*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, (împreună cu: Gabriel Gârdan și Nicolae Bocșan)

STUDII:

în volume:

- *Healing of Memories în România. Un punct de vedere ortodox* în vol. *Integrarea europeană și valorile Bisericii, Conferință internațională, Cluj-Napoca, 26-29 martie 2009*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 415-422, coordonator volum împreună cu: Pr. lect. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan și Dr. Dacian But-Căpușan.

în reviste de specialitate:

- *Teme prioritare de cercetare în teologia istorică* în *Studia Universitatis Babes Bolyai Theologia Orthodoxa*, 2011, nr. 1, p. 77-78.

- *Dialogul interreligios. O șansă pentru viitor* în *Studia Universitatis Babes Bolyai Theologia Orthodoxa*, 2011, nr. 2, 273-282

- *The Dialogue between the Orthodox and the Old-Catholics: its Present State and Perspectives* în *Studia Universitatis Babes Bolyai Theologia Orthodoxa*, 2012, nr. 1, 55-68.

- *Reunirea Bisericilor în concepția lui Ignaz von Dollinger*, în *Revista teologică*, 2012, p. 154-170.

- *The Reunification of Churches according to Ignaz von Dollinger*, în *Revista teologică*, 2012, p. 171-186.

prefețe:

- „*Cuvânt înainte*” în vol. *Integrarea europeană*, p. 7-10 împreună cu coordonatorii.

ACTIVITATE ÎN COMISII:

- Naționale: CNCSIS
- Membru în Comisia pentru doctorate a Facultății de Teologie Catolică din cadrul Universității Ludwig-Maximilian din München și la Facultățile de teologie din Cluj-Napoca, București și Sibiu.
- Membru în Consiliul profesoral al Institutului de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Ludwig-Maximilian din München.
- Membru al Consiliului Consorțiului Internațional Gratianus, Paris
- Membru al Societas Oecumenica
- Membru în AIDOP = Agence Internationale Diplomatie et Opinion Publique, Paris
- Membru în Comitetul Științific al Programului Gratianus al Institutului Catolic din Paris

PR. PROF. DR. VASILE STANCIU

Înnoirea liturgică în teologia contemporană, în “Tabor”, revistă de cultură și spiritualitate românească editată de Mitropolia

Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, anul V, nr. 7, oct. 2011, p. 35-41;

Corul Catedralei Mitropolitane din Cluj-Napoca, în "Tabor", Anul V, nr. 9, decembrie, 2011, Cluj-Napoca, p. 56-67;

Laudatio privind acordarea titlului de Doctor Honoris Causa Prea Cucernicului Părinte Prof. Dr. Boris Bobrinskoy de la Institutul Saint Serge din Paris, în vol. *Doctores Honoris Causa Testimonia Oecumenica*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 197-235;

O introducere în istoriografia muzicii corale din Biserica Ortodoxă Română, în vol. omagial *File de istorie. Prețuire și recunoștință Părintelui Profesor Mircea Păcurariu*, Ed. Andreiană și Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, p. 755-774.

Teologie și iconografie în Taina Sfântului Maslu, în vol. *Condiția umană între suferință și iubirea lui Dumnezeu*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2012, p. 187-205;

2011

20 ian. Concert cu « Psalmodia Transylvanica » la Auditorium Maximim alături de Cvartetul Transilvan și grupul « Icoane » pentru strângere de fonduri la hospisul Sf. Nectarie, eveniment organizat de P. S. Vasile.

30 ian. Participă la hramul Facultății de Teologie și dă răspunsurile la Sfânta Liturghie cu Corul Facultății de Teologie.

2-3 febr. Dă răspunsurile cu Corul Catedralei Mitropolitane la Sfânta Liturghie și la slujba de prohodire a Mitropolitului Bartolomeu, în prezența Prea Fericitului Părinte Daniel, Patriarhul României.

18 martie, Concert omagial la împlinirea a 90 de ani de la nașterea mitropolitului Bartolomeu, cu « Psalmodia Transylvanica », în prezența noului mitropolit ales, ÎPS Andrei.

25 martie. Participă la festivitatea de înscăunare a Mitropolitului Andrei și dă răspunsurile la Sf. Liturghie, în prezența Patriarhului Daniel și a unui mare număr de ierarhi, membri ai Sf. Sinod.

4 aprilie, a 4-a duminică din postul Mare, la invitația Prea Fericitului Părinte Daniel, Corul Catedralei Mitropolitane din Cluj, a dat răspunsurile la Sf. Liturghie în Catedrala Patriarhală, iar apoi a fost primit împreună cu Corul în audiență la Patriarhul României. În aceeași duminică, corala Patriarhiei « Nicolae Lungu » dirijată de pr. Stelian Ionașcu, a dat răspunsurile la Sf. Liturghie în Catedrala Mitropolitană din Cluj-Napoca, în prezența Mitropolitului Andrei.

1 oct. Participă la hramul mănăstirii Florești împreună cu corul Catedralei Mitropolitane și dă răspunsurile la Sf. Liturghie, în prezența P. S. Vasile.

27 oct. Participă la sărbătoarea Sf. Dimitrie cel Nou la Catedrala Patriarhală și ca membru al juriului la Concursul Național coral « Lăudați pe Domnul », ediția a IV-a.

2 noiembrie. Concert de binefacere cu Psalmodia Transylvanica la Casa de Cultura a municipiului Cluj-Napoca, organizat de Societatea Femeilor Ortodoxe, alături de formația camerală « Cantabile ».

2-5 noiembrie. Participă la simpozionul internațional « Familia creștină între tradiție și modernitate » și susține comunicarea științifică « Cântări la Taina Cununii în tradiția muzicală românească. »

3 noiembrie. Concert cu « Psalmodia Transylvanica » la Turda și Vișoara în cadrul festivalului național al corurilor de preoți « Mare ești Doamne », ediția a III-a, în prezența Î. P. S. Andrei.

12-22 noiembrie 2011, turneu coral misionar cu « Psalmodia Transylvanica » în Italia (Basano del Grappa, Torino-Cirie) și Belgia (Bruxelles).

6 dec. 2011, Dă răspunsurile cu Corul Catedralei la Sf. Liturghie în Catedrala Mitropolitană în prezența P. F. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române și a altor membri ai Sf. Sinod, cu prilejul împlinirii a 90 de ani de la reînființarea Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului.

Participă cu corul Facultății de Teologie la decernarea titlului de Dr. H. C. P. F. Părinte Patriarh Daniel, în, Aula Magna a Universității „Babeș-Bolyai”.

8 dec. Concert coral pe scena Teatrului Național cu « Psalmodia Transylvanica ».

11 dec. Concert de colide cu corul Facultății de Teologie în catedrala mitropolitană.

18 dec. Concert de colinde al Corului Catedralei Mitropolitane în catedrala mitropolitană în prezența Î. P. S. Mitropolit Andrei.

2012

27 ian. Organizează a V-a ediție a programului festiv cu ocazia hramului Facultății de Teologie și susține un concert de doine corale din creația lui Nicolae Lungu și Augustin Bena cu « Psalmodia Transylvanica ». În aceeași seară participă la Muzeul Mitropoliei Clujului la o seară comemorativă »Mitropolitul Bartolomeu » , un an de la trecerea sa la cele veșnice, în prezența Î. P. S. Mitropolit Andrei.

29 ian. Corul Catedralei dă răspunsurile la slujba parastasului de 1 an al Mitropolitului Bartolomeu.

30 ian. Corul Facultății dă răspunsurile la Sf. Liturghie în Catedrala Mitropolitană de Sfinții Trei Ierarhi.

30 sept. Organizează la Mănăstirea Nicula al V-lea Congres al Facultăților de Teologie din Patriarhia Română

3 nov. Concert la festivalul « Armonii sacre » ediția a IX-a, cu « Psalmodia Transylvanica »

12 dec. Organizează « Seara românească de colinde », în Catedrala mitropolitană

12 martie, Auditorium maximum, Concertul anual al Fundației « Mitropolitul Bartolomeu », cu Psalmodia Transylvanica;

14 dec. Concertul de colinde al Corului Facultății de Teologie, Catedrala Mitropolitană ;

21 dec. Concertul de colinde al Corului Catedralei Mitropolitane ;

PR. PROF. UNIV. DR. VALER BEL

ACTIVITATEA DIDACTICĂ

A predat cursurile la nivel *Licență* la disciplinele Teologie fundamentală și dogmatică și Misiologie și ecumenism.

Teologie fundamentală și dogmatică I: *Revelație și Teologie*, anul III, semestrul I; Teologie fundamentală și dogmatică II: *Dumnezeu Sfânta Treime*, anul III, semestrul II; Teologie fundamentală și dogmatică III: *Dumnezeu Mântuitorul*, anul IV, semestrul I; Teologie fundamentală și dogmatică IV: *Eclesiologia, Tainele și Eshatologia*, anul IV, semestrul II.

Misiologie și ecumenism: *Premisele teologice ale misiunii creștine*, anul III, semestrul I; *Exigențele misiunii creștine. Biserica ortodoxă și ecumenismul contemporan*, anul III, semestrul II; *Misiune și prozelitism*, anul IV, semestrul I; *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru strategia misionar-pastorală la nivel parohial*, anul IV, semestrul II.

La nivel *Master* a predat cursurile:

Sfânta Treime și iconomia mântuirii în teologia părintelui Dumitru Stăniloae, anul I, semestrul I; *Sfânta Treime, Biserica și misiunea în teologia părintelui Dumitru Stăniloae*, anul II, semestrul IV.

În cadrul *Școlii doctorale* a predat cursul: *Misiunea Bisericii în lumea contemporană (aprofundarea premizelor teologice, a coordonatelor, aspectelor și exigențelor misiunii creștine)*.

Aținut cursuri și seminarii în cadrul *Cursurilor de îndrumare misionar-pastorală a preoților*, desfășurate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca în perioada 1-15 iulie.

A îndrumat 6 lucrări de licență:

Armanca Iustiniana, *Artă sacră, Îndumnezeirea firii umane în Iisus Hristos și oglindirea acestei învățături în iconografia ortodoxă*;

Hodea Ileana-Iustina, *Teologie socială, Femeia și misiunea creștină*;

Coman Ana-Maria, *Teologie didactică, Legătura dintre Persoana lui Iisus Hristos și lucrarea Sa mântuitoare și consecințele acesteia pentru mântuirea personală*;

Macra Victor-Pavel, Teologie pastorală, *Activitatea misionară și culturală a mitropolitului Antim Ivireanul*;

Silași Sorin, Teologie pastorală, *Libertatea umană asumată în harul divin*;

Tarța Alexandra, Teologie socială, *Sfânta Treime și filantropia creștină*.

A îndrumat 4 disertații master:

Codreanu Lucian Nicodim, Doctrină și hermeneutică, *Caracterul che-notic și duhovnicesc al misiunii creștine*;

Dobocan Petru-Lucian, Pastorație și duhovnicie, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și origenismul*;

Matei Ciprian Vasile, Pastorație și duhovnicie, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul și actualitatea ei în misiunea Bisericii contemporane*;

Nicoară Ciprian Valentin, Pastorație și duhovnicie, *Sfânta Euharistie conferă dinamică comunității spre comuniune*.

A îndrumat 1 lucrare pentru gradul I în preoție:

Rus Ciprian Vasile, Arhiepiscopia Tomisului, *Împărăția lui Dumnezeu, Biserica și lumea. Abordare din perspectivă misionară*.

A coordonat activitatea de cercetare a 20 de doctoranzi aflați sub îndrumare: Pr. Cherhaț

Adrian, Ierom. Cruceanu Ioan (Serafim), Pr. Pop Claudiu, Coprean Cornel, Siladi Paul Bogdan (2007); Pr. Florescu Marius, Pr. Hriscă Bogdan, Ierom. Pinte Simeon, Pr. Stan Florin (2008); Pr. Isac Rusalina, Lauran Cosmin, Pr. Martiș Ovidiu, Popa-Bota Ioan, Pr. Pripon Ionuț, Salvan Gabriela (2009); Pr. Buta Dragoș, Pr. Lăpuște Iosif, Marin Georgeta, Săvărășan Gelu (2010); Boamfă Liliana (2011). Drd Siladi Paul a susținut lucrarea, fiind promovată doctor în teologie cu teza *Cuvânt și imagine în misiunea Bisericii*, 22 septembrie 2011.

II. MEMBRU ÎN DIFERITE COMISII ȘI ORGANIZAȚII PROFESIONALE:

Membru al International Association of Orthodox Dogmatic Theologians (IAODT);

Membru în Consiliul Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare;

Membru în mai multe comisii de acordare a doctoratului în teologie la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Iustinian Patriarhul”, Universitatea București și la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

Premiul *Comenius* al Universității „Babeș-Bolyai” pentru activitate didactică deosebită.

III. ACTIVITATEA DE ADMINISTRAȚIE:

În anul universitar 2011-2012, Pr. prof. dr. Valer Bel și-a continuat activitatea în cadrul structurii de conducere a Facultății în calitate de prodecan, îndeplinind toate atribuțiile aferente postului (s-a ocupat în mod special de problemele studenților: consilierea, acordarea burselor, căminizarea etc.) și a reprezentat facultatea la diferite evenimente din mediul clujean. A fost de asemenea redactor-coordonator al revistei *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria *Theologia Orthodoxa*.

IV. ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ:

Articole științifice în reviste dințară recunoscute CNCIS:

Taina Nunții ca dar și misiune, temelie a familiei creștine, în *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”, Theologia Orthodoxa*, Cluj-Napoca, vol. 56, 2011, nr. 2, pp. 121-128;

Taina Maslului – vindecare spre Împărăție, în *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”, Theologia Orthodoxa*, Cluj-Napoca, vol 57, 2012, nr. 2, pp. 37-50; și în *Taina Sfântului Maslu și îngrijirea bolnavilor. Comunicările Simpozionului Internațional de Teologie desfășurat la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București*, 15-16 mai 2012, Ed. Cuvântul vieții a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2012, pp. 251-270.

Sensul creștin al martiriului, în *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”, Theologia Orthodoxa*, Cluj-Napoca vol 57, 2012, nr. 1, pp. 109-112 și în *Medicii și Biserica XI. Etica martirajului și a morții martirice*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, pp. 109-114.

Teologia ca știință și mărturisire în viziunea Părintelui prof. dr. Ioan Ică, în *Revista Teologică, Serie Nouă*, anul XXII (94), 2012, nr. 3, pp. 31-43.

Articole științifice în volumele unor conferințe internaționale și naționale:

Participative Logic and Iconic Ontology in Theological and Ecclesial Knowledge, în *The Function and the Limits of Reason in Dogmatic Theology, Papers of the third International Symposium of the IAODT, Thessaloniki*, 23-26 June, 2011, Sibiu: Astra Museum, 2012, pp. 311-318.

Taina nunții ca dar și misiune, temelie a familiei creștine. Căsătoriile mixte și problemele misionar-pastorale pe care acestea le ridică în *Misiunea Sacramentală a Bisericii Ortodoxe în Context European. Simpozion Burxelles 28 iunie-1 iulie 2011*, Coord. Sorin Șelaru și Patriciu Vlaicu, Basilica, București, 2013, pp. 134-174.

Revelație, dogmă și mărturie creștină prin calitatea și sfințenia vieții în *Revelație, dogmă și spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii*. Al

III-lea Colocviu Național de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2011, coord. Valer Bel și Cristian Sonea, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp. 25-62.

Ortodoxia și drepturile omului, în *Integrarea europeană și valorile Bisericii*. Conferință internațională, Cluj-Napoca, 26-29 martie 2009, coord. Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan și Dacian But-Căpușan, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp. 281-290.

Evangelhie și cultură în contextul societății contemporane, în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai”. Actele Simpozionului Internațional, intitulat „Revelație și diversitate culturală”. „Evangelhia lui Hristos și diversitatea culturilor”, desfășurat în perioada 2-4 noiembrie 2008, vol. XIII, 2009-2010, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, pp. 91-100.

Dezvoltarea studiilor misionare și sociale: I. Sinteză de teologie și practică misionară creștină-ortodoxă în vol. *Teologia ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea*, editor Viorel Ioniță, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București-2011, pp. 638-661.

Dimensiunea misionară a teologiei, în vol. *Teologia ca vocație eclesială, pastoral-misionară și academică. Dinamica Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V.Felea” din Arad în context contemporan (1991-2011)*, coord. Ioan Tulcan, Cristinel Ioja și Filip Albu, Astra Museum, 2012, pp. 27-37.

Creștinism și etică în Medicii și Biserica vol. IX: Bioetica creștină și provocările lumii secularizate. Simpozion Internațional, Bistrița - 1 iunie 2010, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp. 85-91.

Îngrijirea paliativă în perspectiva credinței creștine ortodoxe, în *Medicii și Biserica*, vol. X: Medicină și spiritualitate în abordarea pacientului terminal, Simpozion Internațional, Bistrița - 14 mai 2011, Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, pp. 19-30.

Tainele-modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor, în vol. *Medicină și Teologie. In honorem prof. univ. dr. Mircea Gelu Buta*, editori: Alexandru Moraru și Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, 2012, pp. 199-209.

Participări la manifestări științifice naționale și internaționale cu referate:

Participare la lucrările Simpozionului Internațional, cu tema „Teologia ca vocație eclesială, pastoral-misionară și dimensiunea sa academică. Dinamica Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad în context contemporan (1991-2011)”, desfășurat la Arad, în perioada 10-11 octombrie 2011, cu comunicarea: *Dimensiunea misionară a teologiei*.

Participare, în calitate de organizator, la lucrările Simpozionului Internațional, cu tema „Familia creștină între tradiție și modernitate”, desfășurat la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, în perioada 2-5 noiembrie 2011, cu comunicarea: *Taina Nunții ca dar și misiune, temelie a familiei creștine*.

Participare la lucrările celui de-al XI-lea Seminar Ortodox de Medicină și Teologie, cu tema „Implicații etice, medico-legale și juridice în tortură și moartea martirică”, organizat de Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, Facultatea de Teologie Ortodoxă UBB Cluj-Napoca, UMF „Gr. T. Popa” Iași, Fundația Sf. Irina București, Consiliul Județean Bistrița-Năsăud și Spitalul Județean de Urgență Bistrița, desfășurat în perioada 7-8 mai 2012 în municipiul Bistrița, cu comunicarea: *Sensul creștin al martiriului*.

Participare la lucrările Simpozionului Internațional, cu tema „Taina Sfântului Maslu și îngrijirea bolnavilor”, desfășurat la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București, în perioada 15-16 mai 2012, cu comunicarea: *Taina Maslului-undecare spre Împărăție*.

Participare la lucrările Simpozionului Internațional ocazionat de aniversarea a 500 de ani de la tipărirea Tetraevangheliarului Ieromonahului Macarie (1512), organizat de Arhiepiscopia Târgoviștei împreună cu Facultatea de Teologie din cadrul Universității „Valahia” și Complexul Național Muzeal „Curtea Domnească” din Târgoviște, dedicat cărții vechi, în general, și Tetraevangheliarului macarian, în special, desfășurat la Târgoviște, în perioada 29-30 mai 2012, cu titlul „Cartea și tiparul în misiunea Bisericii și cultura românească. Tetraevangheliarul lui Macarie-500 ani de la tipărire”, cu comunicarea: *Lucrarea cuvântului lui Dumnezeu și importanța tipăririi cărților bisericești*.

Participare la lucrările Simpozionului Internațional, cu tema: „A face misiune după modelul lui Hristos: specificul Ortodoxiei și Ecumenismului de azi”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, în colaborare cu Consiliul Mondial al Bisericii (CMB), desfășurat la Sibiu în perioada 11-12 iunie 2012, cu comunicarea: *Caracterul chenoitic al misiunii creștine*.

Participare la lucrările celui de-al IV-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, cu tema „Constituția sacramentală a Bisericii, 30 de ani de la lansarea BEM-Lima 1982”, desfășurat la Constanța în perioada 4-6 septembrie 2012, cu comunicarea: *Tainele ca modalități de dăruire a lui Hristos credincioșilor și a credincioșilor lui Hristos*.

Publicații în Renașterea, editată de Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului și Clujului:

-*Lucrarea cuvântului lui Dumnezeu, primirea și împlinirea lui. Pilda Semănătorului (Lc. 8, 5-15), în Renașterea, nr. 11, noiembrie 2012, p. 8.*

-*Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Fratele nostru*, în *Renașterea*, nr. 12, decembrie 2012, p. 3.

V. ACTIVITATE MISIONARĂ:

A slujit, în calitate de preot îmbisericit, și a ținut predici în Catedrală Mitropolitană „Adormirea Maicii Domnului” din municipiul Cluj-Napoca, în biserici parohiale din municipiu, în calitate de invitat: „Nașterea Domnului”, „Înălțarea Domnului”, „Schimbarea la Față”, „Sfântul Dimitrie cel Nou”, „Înălțarea Sfintei Cruci”, „Sfântul Ioan Botezătorul”, „Sfântul Mina” și la mănăstirile „Adormirea Maicii Domnului” de la Nicula, „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești și „Cuvioasa Paraschiva” - Râșca Transilvană.

PR. PROF. UNIV. DR. STELIAN TOFANĂ

I. STUDII ÎN VOLUME COLECTIVE

A. NAȚIONALE

1. Stelian Tofană, *Iisus Hristos pe Cruce și "medicina" ultimelor clipe*, în vol. *"Medicii și Biserica"*, vol. X, Cluj-Napoca 2012, p 31-42

B. INTERNAȚIONALE

Stelian Tofană, "Paul's discourse in Miletus to the Ephesian presbuteroi (Acts 20:17-35) – A teaching pattern for a successful mission", în rev. *Svensk Missionstidskrift/Swedish Missiological Themes* (SMT vol 99), 3/ 2011, 317-341.

Stelian Tofană, "Humankind and Creation as Interdependent in Romans 8:18-23: An Orthodox Exegetical and Hermeneutical Perspective", în: Daniel Patte and Vasile Mihoc (eds), *Greek Patristic and Eastern Orthodox Interpretations of Romans* (Romans Through History and Cultures Series, Volume 9), London/New Delhi/New York/ Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2012, p. 155-178.

II. STUDII ÎN REVISTE ȘI ANUARE

1. Bartolomeu Valeriu Anania. O pagină de istorie și teologie scrisă, la Cluj -, în rev. *Tabor*, 1/ 2011, 65-77.

2. *Harisma "vorbirii în limbi" mai este prezentă încă în Biserică? O perspectivă paulină*, în "Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa", 1/2011, 15-33.

III. ARTICOLE PUBLICATE

Agoniile" lui Iisus sau mesajul ultimelor clipe, rev. *Renașterea* nr 5, mai 2011

- „*Tristețe de Florii*”, rev. „Lumina”, București, aprilie 2012
Rusalii: minunea „auzirii sau a vorbirii în limbi”, rev. „Lumina”, București, iunie 2012
 „*Sf. Cruce în mărturia Noului Testament*”, rev. „Lumina”, București, aprilie 2013

IV. PREFEȚE LA LUCRĂRI BIBLICE

1. Rednic Georgel, *Harismele în Biserica primară. O perspectivă paulină*, Ed. „Alma Mater”, Cluj-Napoca 2011,

V. VOLUME ÎNGRIJITE ȘI PREFĂȚATE

1. Ulrich Luz, *Predica de pe Munte*, Cluj-Napoca 2011 (vol. îngrijit și prefătat de Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană)

VI. ACTIVITATE DIDACTICĂ INTERNAȚIONALĂ

a. Program - VISITING SCHOLAR – Cambridge 2012

Între 24 ian 2012 – 23 martie 2012 – invitat *Visiting Scholar* la Ridley Hall College, Cambridge, în cadrul unei Study Visit

- 31 ian 2012 – am participat în cadrul programului „Bible and Theology” (Ridley Hall College), la dezbaterile pe tema „Paul and Jesus”, condusă de Prof. Mike Tompson

- Între 3-5 febr. 2012 – am participat la conferința „*Prayer Weekend*” la *Besley Bridge Conference Center*, organizată de Ridley Hall College

- 14 febr. 2012 – am participat la conferința susținută de Prof. Jurgen Moltmann, susținută la Emanuel College

- 15 febr. 2012 - am participat la conferința „*Reading the Bible and Qu’ran Together*” organizată de Henry Martyn Centre and the Woolf Institute

- 20 febr. 2012 - am participat la conferința *Reading the Bible in China*, Professor You Bin, Ridley Hall College

- 27 febr. 2012 – informal Seminar on my work – în cadrul Seminarului „Bible and Theology”, Ridley Hall College

- 29 febr. 2012 - am susținut la Institutul for Orthodox and Christian Studies, Cambridge, prelegerea: *Jesus’ appearance to the the Disciples (Jn 20:19-23). An exegetical and theological Perspective*

- 11 martie 2012 – am susținut conferința cu tema: *Cunoașterea lui Dumnezeu din împrejurările vieții. O perspectivă biblică*, în cadrul Comunității Românilor din Londra

- 17 martie 2012 - am susținut conferința cu tema: *Relația cu Dumnezeu în actul rugăciunii. De ce nu ne ascultă Dumnezeu?*, invitat de Comunitatea ortodoxă a Românilor din Northampton, Anglia

- 19 martie 2012 – am susținut prelegerea „*Christology, Pneumatology and Eclessiology in Jesus’ appearances according to John 20*”, în cadrul

Seminarului *"Bible and Theology"*, condus de prof. Michael Thompson, Ridley Hall College –

VII. COMISII DOCTORAT ȘI COMISII CONCURS

Comisii de Doctorat – Conducător științific

- 17 noiembrie 2011 - conducător științific - Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Noul Testament, Doctorandului *Dan Eliodor Moldovan*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Univ. "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, titlul tezei *Tradiția Cinei Domnului între exegeză și Wirkungsgeschichte (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22, 19-20; 1 Cor 11,24-25)*, 232 pag.

- 17 noiembrie 2011 - conducător științific - Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Noul Testament, Doctorandului *Sabou Marius*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Univ. "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, titlul tezei *Sf. Apostol Pavel și opera sa teologică între iudaism și elenism. O dia-gnoză a cercetării biblice moderne*, 257 pag.

- 25 noiembrie 2011 - conducător științific - Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Noul Testament, Doctorandului *PS Iustin Hodea*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Univ. "Babeș-Bolyai", titlul tezei *Personalitatea Sf. Ioan Botezătorul între mărturie și mesianism iudaic în descrierea Evangheliilor și a tradiției necreștine*.

- 25 noiembrie 2011 - conducător științific - Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Noul Testament, Doctorandului *Silviu Ioan Negruțiu*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Univ. "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, titlul tezei *Minunile săvârșite de Iisus Hristos. O perspectivă exegetică și sacramentală*.

Comisii de Doctorat – membru

7 noi. 2011 – Membru în Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Vechiul Testament, Doctorandului *Ionuț Amărinii*, teza *FILON DIN ALEXANDRIA, PARADIGMĂ PENTRU DIALOGUL INTERRELIGIOS ȘI INTERCULTURAL*, Cluj-Napoca 2011, 233 pag.

10 dec. 2011 – Membru în Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Vechiul Testament, Doctorandului *Pașca Stelian Tușa*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Univ. "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, Teza: *YAHVE HANNENI – INIMA RUGĂCIUNII PSALMICE*, Cluj-Napoca 2011, 319 pag.

13 noiembrie 2012 – Membru în Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Vechiul Testament, Doctorandului *Ilie Chișcari*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Univ. "Lucian Blaga" Sibiu, Teza: *TAINA FIULUI OMULUI. STUDIU EXEGETIC TEOLOGIC AL PREVESTIRII PATIMILOR ȘI A ÎNVIERII ÎN EVANGHELIILE SINOPTICE*, Sibiu 2012, 816 pag.

13 noiembrie 2012 – Membru în Comisia pentru acordarea titlului de Doctor în Noul Testament, Doctorandului *Liviu Alexandru Ioniță*, Facultatea

de Teologie Ortodoxă, Univ. "Lucian Blaga" Sibiu, Teza: *ROMANI 9-11 ÎN INTERPRETAREA ȘI VIAȚA BISERICII PÂNĂ ÎN SECOLUL AL III-LEA*, Sibiu 2012, 342 pag.

Comisii Concurs – ocupare posturi didactice

2010 ianuarie - Membru în Comisia de concurs pentru *ocuparea postului de Conferențiar*, poziția 4, din Statul de funcții al Catedrei de Teologie Pastorală din cadrul Institutului Teologic Penticostal din București, la disciplinele: Dimensiunea socio-politică a învățaturii Bisericii primare; Teologia Noului Testament.

Candidat: DR. CONSTANTINEANU CORNELIU

EMISIUNI RADIO

Realizez săptămânal la Radio "Renașterea", Emisiunea *În lumina Taborului*

VIII. PARTICIPĂRI SIMPOZIOANE, CONFERINȚE

18 Decembrie 2011 – am susținut la Bistrița, la invitația Ligii Tineretului Creștin Ortodox, conferința cu titlul: *Postul modern – o provocare pentru Biserică și societate?*

21 Decembrie 2011 – am susținut la Beclean conferința cu titlul: *Crăciunul – eveniment contemporan cu noi?*

1 Aprilie 2012 - am susținut la Bistrița, la invitația Ligii Tineretului Creștin Ortodox, conferința cu titlul: *Receptarea Învierii Domnului într-o societate secularizată*

10 mai 2012 – am susținut la Institutul Teologic Penticostal, București, conferința cu titlul: *Discursul de la Milet - o mărturie pentru existența preoției sacramentale a Bisericii primare? (FA 20:17-28)*

II. EXTERNE

31 iulie -4 aug 2012 - am participat la Leuven la cea de-a 67-a Conferință a Organizației Biblice Internaționale "*Studiorum Novi Testamenti Societas*" (SNTS), participand la Seminarul nr. 5

ACTIVITATE TV

27 Octombrie 2011 – Sinuciderea "salvare" sau condamnare? – invitat Prof. Univ. Dr. Doina Cozman (Șef Clinica de Psihiatrie III)

24 Noiembrie 2011 – *Postul – dietă sau act spiritual?*

Invitați:

P.S. Iustin Hodea – Episcop vicar al Maramureșului și Sătmarului

Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Coman – Facultatea de Teologie Ortodoxă

- București

Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Mihoc, Facultatea de Teologie Ortodoxă - Sibiu

15 Decembrie 2011 – *Suntem contemporani cu Nașterea Mântuitorului?*

Invitat: Prezbiter Costel Sofronie (Biserica Penticostală Cluj III)

19 Ian. 2012 – *Conflict și răzbunare în societatea modernă*, Invitat:

Prof. Univ. Dr. Gheorghe Iancu (Univ. București), Avocatul Poporului

Emisiuni "Transilvania la zi", TVR Cluj

Emisiuni TV Alpha Cluj

Emisiuni TV Antena Cluj

PROF.DR.CONSTANTIN MĂRUȚOIU

ARTICOLE PUBLICATE ÎN REVISTE DE SPECIALITATE COTATE ISI :

A.1. Separation and Identification of Some Non-Steroidal Anti-Inflammatory Drugs Using TLC and HPLC-MS, B. Tita, O. F. Marutoiu, D. Tita, C. Marutoiu, M. L. Soran, Z. Moldovan, J. Planar Chromatogr., 2012, 25 (6), 523-527

A.2. Preparation and Characterization of Some Ethyl-Phenyl Modified Stationary Phases, O. F. Marutoiu, C. Tigae, C. Marutoiu, I. Kacso, I. Bratu, I. Perhaita, J. Planar Chromatogr., 2012, 25 (6), 548-553

A.3. Lipophilicity Study of New Selenazole Derivatives by RP-HPLC, A. Cozma, L. Vlase, A. Ignat, V. Zaharia, S. Gocan, C. Marutoiu, A. Fodor, Revista de Chimie (București), 2012, 63 (7), 651-655

A.4. Assessment of lithium in Transylvanian mineral waters using the platinum-wire loop FAES technique, . A. R. Zsigmond, L. Kékedy-Nagy, E. A. Cordos, C. Marutoiu, Env. Eng. Manag. J., 2012, (11) 1821-1826.

ARTICOLE PUBLICATE ÎN VOLUMELE UNOR MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE INTERNAȚIONALE:

1. Painting Materials Analysis of the "Sf. Nicolae" Church-Farcasesti, Gorj, Romania, V. C. Marutoiu, L. C. Nicolae, O. F. Marutoiu, I. Bratu, C. Marutoiu, L. Jantschi, CMA 4 CH, Use of Multivariate Analysis and Chemometrics in Cultural Heritage and Environment, ROMA, Italy, 27-30 May, 2012, pp.38-39

2. Scientific Investigation of a 16-th Century Stall Belonging to the Evangelic Church from Bistrita, Bistrita-Nasaud, Romania, S.P. Grapini, A. Baci, C. Marutoiu, M. Miclaus, V.C. Marutoiu, S. Dreve, I. Kacso, I. Bratu, CMA 4 CH, Use of Multivariate Analysis and Chemometrics in Cultural Heritage and Environment, ROMA, Italy, 27-30 May, 2012, pp.60-61.

3. Identification of Painting Materials From the Main Church of Polovragi

Monastery, C. Marutoiu, M. Tecla, O. F. Marutoiu, I. Bratu, V. C. Marutoiu, L. Jantschi, CMA 4 CH, Use of Multivariate Analysis and Chemometrics

in Cultural Heritage and Environment, ROMA, Italy, 27-30 May, 2012, pp.64-65.

PREZENTĂRI LA MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE INTERNAȚIONALE ȘI NAȚIONALE:

1. Painting Materials Analysis of the “Sf.Nicolae” Church-Farcasesti, Gorj, Romania, V.C.Marutoiu, L.C.Nicolae, O.F.Marutoiu, I.Bratu, C.Marutoiu, L.Jantschi, CMA 4 CH, Use of Multivariate Analysis and Chemometrics in Cultural Heritage and Environment, ROMA, Italy, 27-30 May, 2012

2. Scientific Investigation of a 16-th Century Stall Belonging to the Evangelic Church from Bistrita, Bistrita-Nasaud, Romania, S.P.Grapini, A.Baciu, C.Marutoiu, M.Miclaus, V.C.Marutoiu, S.Dreve, I.Kacso, I.Bratu, CMA4 CH, Use of Multivariate Analysis and Chemometrics in Cultural Heritage and Environment, ROMA, Italy, 27-30 May, 2012.

3. Identification of Painting Materials From the Main Church of Polovragi

Monastery, C.Marutoiu, M.Tecla, O.F.Marutoiu, I.Bratu, V.C.Marutoiu, L.Jantschi, CMA 4 CH, Use of Multivariate Analysis and Chemometrics in Cultural Heritage and Environment, ROMA, Italy 27-30 May, 2012

4. Research on the Mural Paintings from the Church Saints Archangels from the Village of Aschileu Mic, County of Cluj, Constantin Măruțoiu, Alin Trifa, Gheorghe Șanta, Ioan Bratu, Victor Măruțoiu, European Symposium of Science and Theology, ed. a IV-a3-5, Iasi, Mai 2012

5. Determination of phenolic compounds from *Ocimum basilicum* L. by different extraction methods, I.Lung, M.L.Soran, M.Stan, E.Surducian, C.Măruțoiu Second International Conference on Analytical and Nanoanalytical Methods for Biomedical and Environmental Sciences IC-ANMBES, Brașov, 24-27 mai, 2012

6. Chromatographic identification and determination of essential oils from some indigenous spice plants, M. Stan, I. Lung, M. L. Soran, C. Varodi, C. Măruțoiu, Second International Conference on Analytical and Nanoanalytical Methods for Biomedical and Environmental Sciences IC-ANMBES, Brașov, 24-27 mai, 2012

7. Study on Recycling Feasibility of Activated Glass from Weee Equipment Treatment, Antoanela Popovici, Tiberiu Rusu, Valentin Tofană, Viorel Dan, Gabriela-Emilia Popița, Raluca Hațegan, **Constantin Măruțoiu**, Conferința internațională „Legislație de Mediu, Ingineria Siguranței și Managementul Dezasrelor Elsedima, ediția a IX-a, Cluj-Napoca, 25-27,10,2012

PR. CONF. DR. DOREL MAN

I. CURSURI:

Bizantinologie - Tradiția bizantină în spațiul carpato-dunărean, nivel licență, specializarea Teologie pastorală

Mărturie creștină și filantropie, nivel master, specializarea Pastorație și duhovnicie,

Aplicații practice la parohii, nivel master, specializarea Pastorație și duhovnicie,

Pastorală: Parohia ortodoxă astăzi. Metode pastorale, nivel licență, specializarea Teologie pastorală

Pastorală: Preotul-păstor de suflete în societatea contemporană, nivel licență, specializarea Teologie pastorală

II. STUDII ȘI ARTICOLE:

Pastorația persoanelor dependente. Fenomenul alcoolismului dintr-o perspectivă teologică, în rev. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, nr. 1/2011, p.135-144.

Pastorală „de la inimă la inimă”, din octombrie 1940, a Episcopului Nicolae Colan - 70 de ani de la Dictatul de la Viena – Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, tomul XIII (2009-2010), p. 425-431.

“Vîndecarea trupezască și sufletească prin Sfînta Taină a Maslului” în vol. *Medicină și teologie: în onorem prof. univ. dr. Mircea Gelu Buta*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, ed.: Alexandru Moraru, Gabriel Gârdan în curs de apariție

250 de ani de la martiriul sfinților mărturisitori născuți 1763-2013, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, coordonator împreună cu Flore Pop.

III. PARTICIPĂRI LA SIMPOZIOANE

Simpozionul internațional al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, *Familia creștină între tradiție și modernitate*, 2-5 noiembrie 2011

IV. ALTE ACTIVITĂȚI:

Coordonator: Lucrări de licență, disertații Master – Teologie, Disertații pentru obținerea gradului I la preoți, și la profesori de religie pentru gradul I, președinte comisii pentru obținerea gradului didactic I la profesori de religie.

Președinte la Comisii de Bacalaureat: Liceul Teoretic „Petru Rareș” Tg. Lăpuș, jud. Maramureș, sesiunea iun-iul și Colegiul Tehnic „Ion Creangă” Tg. Neamț, jud. Neamț, sesiunea aug-sept.

Președinte la Inspecții pentru gradul I, profesori: Disciplina Religie ortodoxă.

V. ACTIVITATE PASTORALĂ

În duminici și sărbători a slujit și predicat la biserica „Nașterea Domnului” din Cluj Napoca, mănăstiri: Nicula, Florești, Râșca, Rohia,

Bârsana, Dragomirești, Lăpușu Românesc, parohii: Suciul de Sus, Humulești, Tg. Neamț, Strâmtura, Dobricu Lăpușului,

A coordonat grupele misionare ale studenților: 20 noiembrie 2011, parohia Valea Drăganului, prot. Huedin și 11 martie 2012, parohia Josenii Bârgăului, prot. Bistrița.

PR. CONF. DR. ȘTEFAN ILOAIE

ACTIVITATEA DIDACTICĂ

În anul universitar 2011-2012, a predat cursurile la disciplina *Morala creștină* și *Morala creștină specială* la anii II, III și IV, nivel licență. De asemenea, a predat și cursul opțional de *Istoria și filosofia religiilor* la anul III, nivel licență.

În cadrul cursurilor pentru Studii postuniversitare, Master, a susținut cursurile: *Morala creștină și problemele lumii contemporane* și *Credința și marile religii în secolul XXI*.

ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ

Volume îngrijite

N. Steinhardt, *Monologul polifonic*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, referințe critice și indici de Ștefan Iloaie, repere biobibliografice de Virgil Bulat, Mănăstirea Rohia-Ed. Polirom, Iași, 2012, 483 p.

Mitropolitul Bartolomeu al Clujului (1921-2011). In memoriam, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, 317 p. (editori: Ștefan Iloaie și Bogdan Ivanov)

Eparhia Vadului, Feleacului și Clujului la 90 de ani (1921-2011), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, 218 p. (editori: Ștefan Iloaie și Bogdan Ivanov)

Studii

„O nouă presiune asupra familiei - bioetica”, în vol. Alexandru Moraru, Gabriel-Viorel Gârdan (editori), *Medicină și Teologie. In honorem Prof. univ. dr. Mircea Gelu Buta*, Presa Universitară Clujeană, 2012, pp. 217-228

„O perspectivă morală asupra vieții sau «cuvânt bătrânesc» al lui N. Steinhardt «pentru cei tineri»”, în vol. N. Steinhardt, *Monologul polifonic*, studiu introductiv, note, referințe critice și indici de Ștefan Iloaie, repere biobibliografice de Virgil Bulat, Mănăstirea Rohia-Ed. Polirom, Iași, 2012, Mănăstirea Rohia-Ed. Polirom, Iași, 2012, pp. 17-33

„Activitatea culturală [a mitropolitului Bartolomeu Anania]”, în vol. Ștefan Iloaie, Bogdan Ivanov (editori), *Mitropolitul Bartolomeu al Clujului (1921-2011). In memoriam*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, pp. 34-45

„Îngrijirea duhovnicească la sfârșitul vieții: dar și misiune”, în vol.: MIRCEA GELU BUTA (coord.) *Medicii și Biserica*, vol. 10: *Medicină și spiritualitate în abordarea pacientului terminal*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, pp. 81-94

„Inițiativă, atitudine, dinamism: Arhiepiscopul și Mitropolitul Bartolomeu al Clujului (1921-2011)”, în vol. Ștefan Iloaie, Bogdan Ivanov (editori), *Eparhia Vadului, Feleacului și Clujului la 90 de ani (1921-2011)*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, pp. 163-176

„Provocări morale cu privire la familie, astăzi”, în vol. *Familie, filantropie și etică socială. Parteneriatul Stat-Biserică în asistența socială*, vol. 1, supliment al revistei *Altarul Reîntregirii*, Alba Iulia, 2011, pp. 295-306

„Between Ideal and Morality. Social and Moral Family Problems, in Romania”, în *Family forum/ Polonia*, 7 (2012), nr. 2, pp. 71-85

„Curajul mărturisirii: credința și fapta în viața și opera Monahului Nicolae Delarohia”, în *Academica* 22 (2012), nr. 8-9

„Editorial: Frumusețile și limitele tehnologiei”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Bioethica*, 57 (2012), nr. 1, pp. 3-5

Participări la conferințe și manifestări științifice naționale și internaționale

Internationale Tagung *Bioethicists in Central Europe (BCE)*, Pecs-Ungaria, 21-23 octombrie 2011. Tema întâlnirii: *Suicidul: motive, justificări și evaluări etice*

Conferința internațională „Familia creștină între tradiție și modernitate”, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca 2-5 noiembrie 2011; cu referatul *Provocări morale și sociale la adresa familiei creștine*

Seminarul ortodox de Medicină și Teologie, ediția a XI-a: „Etica martirajului și a morții martirice”, Bistrița 7-8 mai 2012, cu referatul: *Martiriul – moarte dorită sau moarte impusă? Moartea martirică și concepția despre moarte la omul modern*

Sesiunea de comunicări științifice „Centenar N. Steinhardt (1912-2012)”, Academia Română, București, 4 iulie 2012; cu referatul *Curajul mărturisirii: credința și fapta în viața și opera Monahului Nicolae Delarohia*

Simpozionul Național „Centenar N. Steinhardt (1912-2012)”, Biblioteca Județeană „Petre Dulfu” Baia Mare, 30 iulie 2012; cu referatul *Moralitatea – aspect definitoriu al comportamentului uman, în viziunea lui N. Steinhardt*

Colocviul: „Muntele – metaforă fundamentală. Relief concret și ascensiune spirituală”, Putna, 22-26 august 2012; cu referatul *Mitropolitul Bartolomeu, cărturarul (1921-2011)*

A VIII-a Conferință Națională de Bioetică, Cluj-Napoca, 13-16 septembrie 2012; cu referatul: *Responsabilitatea morală sau raportul dintre libertate și lege*

Al V-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română: „Formare, calitate, competitivitate în învățământul teologic universitar contemporan”, Mănăstirea Nicula/Cluj, 24-26 septembrie 2012; cu referatul *Cercetarea științifică în teologia universitară: specific, importanță, aplicare*

Emisiuni radio. La Radio Renașterea, participă, săptămânal, la emisiunea „etică și societate”.

Activitate omiletică la Parohia „Sf. Apostol Toma” din Cluj-Napoca, la alte parohii din Arhiepiscopia și din Mitropolia Clujului, la mănăstiri din cadrul Arhiepiscopiei Clujului.

PR. LECT. UNIV. DR. GHEORGHE ȘANTA

ACTIVITATE DIDACTICĂ:

În cursul anului universitar 2011-2012 am predat: *Instituția duhovniciei în spațiul ortodox*, nivel licență, Teologie pastorală: *Călăuzire și paternitate duhovnicească*, nivel licență, Teologie pastorală, *Spovedanie și duhovnicie - coordonate practice*, nivel licență, Teologie pastorală, *Pedagogia creștină și viața duhovnicească*, nivel licență, Teologie pastorală și *Metodologia cercetării științifice* (anul I specializările: Teologie pastorală, Teologia asistență socială și Artă sacră) - cursuri pentru nivel licență și *Practică liturgică și duhovnicie* - nivel Master, specializarea Pastorație și duhovnicie în conformitate cu programele analitice ale disciplinelor respective, am îndrumat studenții în munca de elaborare a lucrărilor de seminar și a tezelor de licență;

De asemenea am predat cursuri și am susținut seminarii în cadrul programului de formare continuă a preoților; am îndrumat și coordonat lucrări de gradul I didactic în învățământ pentru profesorii de Religie.

Am efectuat inspecții speciale și am făcut parte din comisiile de evaluare pentru obținerea gradului didactic II pentru cadrele din învățământul preuniversitar (disciplina Religie ortodoxă).

B. STUDII PUBLICATE:

Teologie și educație, Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, tomul XIV (2010-2011), Cluj-Napoca, 2012, p. 347-364.

Educația cuvântului și mesajul său transfigurator în Anuarul Episcopiei Sălajului, an V, 2012, Editura Episcopiei Sălajului Credință și viață în Hristos, Zalău, 2012, p. 461-471.

C. PARTICIPĂRI LA SIMPOZIOANE NAȚIONALE ȘI INTERNAȚIONALE

Simpozionul internațional al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, *Familia creștină între tradiție și modernitate*, 2-5 noiembrie 2011, am prezentat comunicarea: *Familia creștină și educația religioasă*.

Congresul tinerilor ortodocși din Spania și Portugalia, Taragona, 28 aprilie 2012, cu referatul: *Efectele crizei morale și social-economice asupra sănătății spirituale și truștii a tânărului*.

Cel de-al V-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, cu tema: *Formare, calitate, competitivitate în învățământul teologic universitar contemporan*, 24-26 septembrie 2012, Mănăstirea Nicula,

D. PARTICIPĂRI LA PROIECTE:

membru în echipa, Convergența pregătirii universitare cu viața activă, AMPOSDRU, FINANȚE. BĂNCI. ASIGURĂRI, 2009-2011 coordonator de practică a studenților

E. ACTIVITATE MISIONAR-PASTORALĂ:

În fiecare duminică și sărbătoare am săvârșit Sfânta Liturghie în Parohia Așchileu Mic, jud. Cluj, unde am ținut cuvânt de învățătură.

În Duminica a V-a din Postul Mare (a Sf. Maria Egipteanca) am slujit la mănăstirea Nicula și am ținut cuvânt de învățătură.

Am coordonat grupele misionare ale studenților în Postul Crăciunului, respective Postul Sf. Paști: în filia Călățele-Pădure parohia Călățele, jud. Cluj, 27 noiembrie 2011 și parohia Feleac, jud. Bistrița-Năsăud, 25 martie 2012.

În noiembrie 2011 am participat la emisiunea *Lumea credinței* televizată TVR Cluj-TV3, cu tema Sf. Îngeri.

PR. LECT. UNIV. DR. IOAN BIZĂU

A. ACTIVITATEA DIDACTICĂ

În cursul anului universitar 2011-2012 a predat *Teologie liturgică, Teologia și arta icoanei, Teologia Altarului* (cursuri Licență), *Celebrare și mistagogie, Tainele inițierii creștine* (cursuri Master), în conformitate cu programele analitice ale disciplinelor respective; a îndrumat studenții în munca de elaborare a lucrărilor de seminar, a tezelor de licență și a disertațiilor masterale; i-a inițiat în practica liturgică, în pedagogia pastorală și în arta icoanei; a predat cursuri și a susținut seminarii în cadrul sesiunii anuale de pregătire pastorală și misionară a preoților.

B. TEXTE PUBLICATE

- 1) „Repere pentru portretul spiritual al unui sacerdot «întru care nu este vicleșug»”, în vol. colectiv *In honorem: Părintelui Simion Cristea*, Edit. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 43-46.
- 2) „Prefață” la vol. *Colindele bunicilor* (coord. Ștefania Nechita), Edit. Episcopiei Sălajului, Zalău, 2011, p. 3-14.
- 3) „Noul Israel în «casa lui Dumnezeu»”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa* 56 (2011), nr. 2, p. 215-230.
- 4) „Templul din Ierusalim – «casă» a lui Dumnezeu și centru liturgic al pedagogiei mesianice”, în *Tabor*, V, 2012, nr. 11, p. 23-40.
- 5) *Experiența liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, Edit. Eikon, Cluj-Napoca, 2012 (445 p.).

C. OMILII ȘI CATEHEZE

- 1) 9 octombrie 2011, Duminica a 20-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Moartea și sensurile ei în Noul Testament*.
- 2) 14 octombrie, Cuvioasa Paraschiva – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Istoria moaștelor Cuvioasei Paraschiva*.
- 3) 23 octombrie, Duminica a 23-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Datoria creștinului de a mărturisi binefacerile lui Dumnezeu*.
- 4) 26 octombrie, Sfântul Mucenic Dimitrie – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Prestigiul Sfântului Dimitrie în lumea ortodoxă*.
- 5) 30 octombrie, Duminica a 22-a după Rusalii – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Învățătura de credință a parabolei Bogatului nemilostiv*.
- 6) 8 noiembrie, Soborul Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Învățătura Bisericii despre sfinții îngeri*.
- 7) 13 noiembrie, Duminica a 25-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Parabola Samarineanului milostiv în innografia liturgică și în exegeza patristică*.
- 8) 21 noiembrie, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Templul din Ierusalim s-a înnobit primindu-o pe Fecioara Maria*.
- 9) 27 noiembrie, Duminica a 30-a după Rusalii – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Nevoia de onestitate în trăirea învățaturii lui Hristos*.
- 10) 4 decembrie, Duminica a 27-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Femeia gârbovă – imaginea umanității căzute în robia păcatului și a morții veșnice*.

11) 6 decembrie, Sfântul Ierarh Nicolae – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Pilda de viață în Hristos a Sfântului Nicolae*.

12) 18 decembrie, Duminica dinaintea Nașterii Domnului – Parohia „Învierea Domnului” din Câmpia Turzii: *Înțelesul teologic al genealogiei lui Iisus*.

13) 26 decembrie, Soborul Maicii Domnului – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Lecția magilor de la Răsărit*.

14) 27 decembrie 2011, Sfântul Arhidiacon Ștefan – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Martorul cerului deschis*.

15) 1 ianuarie 2012, Tăierea Împrejur și Sfântul Vasile cel Mare – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Timpul mântuirii înseamnă pocăință și roadă*.

16) 6 ianuarie, Botezul Domnului – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Descoperirea Preasfintei Treimi*.

17) 7 ianuarie, Soborul Sfântului Proroc Ioan Botezătorul – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Cultul Sfântului Ioan Botezătorul*.

18) 8 ianuarie, Duminica după Botezul Domnului – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Sensul ispiterii lui Iisus în pustie*.

19) 15 ianuarie, Duminica a 29-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Recunoștința – expresie a nobleței spirituale*.

20) 22 ianuarie, Duminica a 32-a după Rusalii – Schitul „Sfântul Ioan Botezătorul” de la Bobota (jud. Sălaj): *Casa din inimă, casa din lume și casa din cer*.

21) 29 ianuarie, Duminica a 17-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Lecția de viață a femeii cananeence*.

22) 30 ianuarie, Sfinții Trei Ierarhi – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Părinți în credință și modele de viață*.

23) 5 februarie, Duminica a 33-a după Rusalii – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Lecția de viață a parabolei Vameșului și Fariseului*.

24) 12 februarie, Duminica a 34-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Lecția de viață a Fiului risipitor*.

25) 19 februarie, Duminica Lăsatului sec de carne – Schitul „Sfântul Ioan Botezătorul” de la Bobota (jud. Sălaj): *Taina Judecății finale*.

26) 26 februarie, Duminica Izgonirii lui Adam din Rai – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Postul Mare – timpul întoarcerii la Dumnezeu*.

27) 4 martie, Duminica Ortodoxiei – Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” de la Nicula (jud. Cluj): *Hristos a unit pentru totdeauna cerul cu pământul*.

28) 11 martie, Duminica a 2-a din Post – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Taina mărturisirii și iertării.*

29) 18 martie, Duminica a 3-a din Post – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Istoria și sensul ritului scoaterii Sfintei Cruci.*

30) 25 martie, Buna Vestire – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Fecioara Maria – plină de har.*

31) 1 aprilie, Duminica a 5-a din Post – Parohia „Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil” din Beclean (jud. Bistrița-Năsăud): *Hristos rămâne în stare de jertfă pentru mântuirea lumii.*

32) 16 aprilie, Sfintele Paști (a doua zi) – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Introducere în teologia Utreniei Învierii.*

33) 17 aprilie, Sfintele Paști (a treia zi) – Schitul „Sfântul Ioan Botezătorul” de la Bobota (jud. Sălaj): *Sărbătoarea luminii.*

34) 22 aprilie, Duminica a 2-a după Paști – Parohia „Sfântul Apostol Andrei” din Cluj-Napoca: *Toma face experiența Învierii pentru fiecare creștin.*

35) 13 mai, Duminica a 5-a după Paști – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Hristos oferă lumii apa cea vie a mântuirii.*

36) 21 mai, Sfinții Împărați Constantin și Elena – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Contribuția Împăratului Constantin cel Mare la încreștinarea Europei.*

37) 4 iunie, Sfânta Treime – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Sfântul Duh în viața lumii și în Biserică.*

38) 10 iunie, Duminica T tuturor Sfinților – Mănăstirea „Sfânta Elisabeta” din Cluj-Napoca: *Sfântul Duh în viața și în lucrarea Bisericii.*

39) 17 iunie, Duminica a 2-a după Rusalii – Schitul „Sfântul Ioan Botezătorul” de la Bobota (jud. Sălaj): *Apostolii și Biserica.*

40) 24 iunie, Duminica a 3-a după Rusalii – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Temele majore ale pericopei evanghelice.*

41) 29 iunie, Sfinții Apostoli Petru și Pavel – Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” de la Florești (jud. Cluj): *Apostolii Petru și Pavel în iconografia ortodoxă.*

42) 1 iulie, Duminica a 4-a după Rusalii – Parohia „Întâmpinarea Domnului” din Cluj-Napoca: *Prezența lui Hristos în Liturghie.*

43) 8 iulie, Duminica a 5-a după Rusalii – Parohia „Întâmpinarea Domnului” din Cluj-Napoca: *Răutatea diavolului.*

44) 15 iulie, Duminica a 6-a după Rusalii – Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” de la Nicula (jud. Cluj): *Calea vindecării în lumina învățăturii ortodoxe.*

45) 22 iulie, Duminica a 7-a după Rusalii – Parohia „Întâmpinarea Domnului” din Cluj-Napoca: *Pedagogia suferințelor și necazurilor vieții.*

46) 5 august, Duminica a 9-a după Rusalii – Parohia „Întâmpinarea Domnului” din Cluj-Napoca: *August – luna dedicată cinstirii Maicii Domnului.*

47) 6 august, Schimbarea la Față a Domnului – Parohia „Întâmpinarea Domnului” din Cluj-Napoca: *Descoperirea dumnezeirii Fiului Omului.*

48) 12 august, Duminica a 10-a după Rusalii – Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” de la Nicula (jud. Cluj): *Tradiția și afirmația teologică a icoanei Maicii Domnului de la Nicula.*

49) 15 august, Adormirea Maicii Domnului – Mănăstirea „Cuvioasa Parascheva” de la Râșca (jud. Cluj): *Prerogativele Născătoarei de Dumnezeu.*

50) 19 august, Duminica a 11-a după Rusalii – Parohia „Întâmpinarea Domnului” din Cluj-Napoca: *Lecția de viață a parabolei Datornicului nemilostiv.*

51) 26 august, Duminica a 12-a după Rusalii – Parohia „Sfântul Proroc Ilie” din Râșca (jud. Cluj): *Modurile prezenței lui Hristos în Liturghie.*

52) 2 septembrie, Duminica a 13-a după Rusalii – Parohia „Buna Vestire” din Ieud (jud. Maramureș): *Liturghia – mediul sacramental al prezenței și lucrării lui Hristos în viața comunității eclesiale.*

53) 8 septembrie, Nașterea Maicii Domnului – Parohia „Întâmpinarea Domnului” din Cluj-Napoca: *Teologia sărbătorii creștine.*

54) 16 septembrie, Duminica după Înălțarea Sfintei Cruci – Parohia „Întâmpinarea Domnului” din Cluj-Napoca: *Urmarea lui Hristos și purtarea crucii personale.*

55) 23 septembrie, Duminica a 18-a după Rusalii – Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” de la Nicula (jud. Cluj): *Apostolii în iconomia mântuirii.*

56) 30 septembrie, Duminica a 19-a după Rusalii – Parohia „Întâmpinarea Domnului” din Cluj-Napoca: *Noutatea și actualitatea continuă a moralei evanghelice.*

D. ACTIVITATE LA RADIO „RENAȘTEREA”

I. Emisiunea „Evanghelie și Liturghie” (duminica și în sărbători, de la ora 8.00; reluare de la ora 22.10)

1) 2 octombrie 2011, Duminica a 19-a după Rusalii: *Cinstea – virtute atotcuprinzătoare.*

- 2) 9 octombrie, Duminica a 21-a după Rusalii: *Conștiința creștină în fața morții.*
- 3) 14 octombrie, Cuvioasa Parascheva: *Moaștele sfinților – arvună a învierii și îndumnezeirii.*
- 4) 16 octombrie, Duminica a 21-a după Rusalii: *Omul – ființă cuvântătoare și responsabilă.*
- 5) 23 octombrie, Duminica a 23-a după Rusalii: *Vocația misionară a creștinului.*
- 6) 26 octombrie, Sfântul Mucenic Dimitrie: *Măreția martiriului creștin.*
- 7) 30 octombrie, Duminica a 22-a după Rusalii: *Teologia parabolei Bogatului nemilostiv.*
- 8) 8 noiembrie, Soborul Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil: *Îngerii în tradiția liturgică a Răsăritului ortodox.*
- 9) 13 noiembrie, Duminica a 25-a după Rusalii: *Omilia Sfântului Ioan Hrisostom despre pocăință și despre cei care pleacă înainte de vreme de la Liturghie.*
- 10) 20 noiembrie, Duminica a 26-a după Rusalii: *Împlinirea vieții înseamnă îmbogățirea în Dumnezeu.*
- 11) 21 noiembrie, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului: *Sensul aducerii Fecioarei Maria la Templul din Ierusalim.*
- 12) 27 noiembrie, Duminica a 30-a după Rusalii: *La viața veșnică pe calea poruncilor lui Dumnezeu.*
- 13) 30 noiembrie, Sfântul Apostol Andrei: *Transfigurarea românismului în viziunea lui Nichifor Crainic.*
- 14) 4 decembrie, Duminica a 27-a după Rusalii: *Cuvântările episcopului Nicolae Ivan la sfințirea Catedralei eparhiale (decembrie 1933).*
- 15) 6 decembrie, Sfântul Ierarh Nicolae: *Părintele Dumitru Stăniloae despre gingășia sfinților.*
- 16) 18 decembrie, Duminica dinaintea Nașterii Domnului: *Așteptare și pedagogie mesianică în Vechiul Testament.*
- 17) 25 decembrie, Nașterea Domnului: *Părintele Justin Popovici despre sensul vieții și al lumii în raport cu întruparea Logosului dumnezeiesc.*
- 18) 26 decembrie, Soborul Maicii Domnului: *Taina Născătoarei de Dumnezeu în icoana Bisericii și în colinda românească.*
- 19) 27 decembrie 2011, Sfântul Arhidiacon Ștefan: *Dumnezeu și edificiul de cult în viziunea Sfântului Arhidiacon Ștefan.*
- 20) 1 ianuarie 2012, Tăierea Împrejur și Sfântul Vasile cel Mare: *Taina numelor divine.*
- 21) 6 ianuarie, Botezul Domnului: *Revelația de la Iordan.*
- 22) 7 ianuarie, Soborul Sfântului Prooroc Ioan Botezătorul: *Martorul mesianității lui Hristos.*

23) 8 ianuarie, Duminica după Botezul Domnului: *Sfântul Chiril al Ierusalimului despre Botez și Mirungere.*

24) 15 ianuarie, Duminica a 29-a după Rusalii: *Taina bunătății lui Dumnezeu.*

25) 22 ianuarie, Duminica a 32-a după Rusalii: *Mesajul central al Evangheliei exprimat în convertirea vameșului Zaheu.*

26) 29 ianuarie, Duminica a 17-a după Rusalii: *Rugăciunea – expresia dorului după Dumnezeu.*

27) 30 ianuarie, Sfinții Trei Ierarhi: *Sfinții Părinți ai epocii de aur a istoriei creștine.*

28) 5 februarie, Duminica a 33-a după Rusalii: *Caracterul euharistic al rugăciunii inimii.*

29) 12 februarie, Duminica a 34-a după Rusalii: *Teologia parabolei Fiului risipitor.*

30) 19 februarie, Duminica Lăsatului sec de carne: *Comentariul Sfântului Ioan Hrisostom la pericopa evanghelică a duminicii.*

31) 26 februarie, Duminica Izgonirii lui Adam din Rai: *Căderea lui Adam ilustrată în iconografia duminicii.*

32) 4 martie, Duminica 1 din Postul Mare: *Tradiția Duminicii Ortodoxiei.*

33) 11 martie, Duminica a 2-a din Post: *Sfântul Grigorie Palama despre înnoirea și înfierea oamenilor în Hristos.*

34) 18 martie, Duminica a 3-a din Post: *Jertfa lui Hristos izbăvește lumea din robia păcatului și a morții veșnice.*

35) 25 martie, Buna Vestire: *Omilia Sfântului Grigorie Palama la praznicul Bunei Vestiri.*

35) 1 aprilie, Duminica a 5-a din Post: *Slujirea semenilor – expresia nobleței spirituale.*

37) 8 aprilie, Intrarea Domnului în Ierusalim: *Mărturiile evanghelice asupra evenimentului prăznuit în Duminica Floriilor.*

38) 15 aprilie, Învierea Domnului: *Părintele Justin Popovici despre Învierea lui Hristos.*

39) 16 aprilie, Sfintele Paști (a doua zi): *Praznicul Învierii Domnului în memoria creștinătății.*

40) 17 aprilie, Sfintele Paști (a treia zi): *Experiența teologică de pe drumul Emausului.*

41) 22 aprilie, Duminica a 2-a după Paști: *Părintele Alexander Schmemmann despre Săptămâna luminată și Duminica Tomii.*

42) 23 aprilie, Sfântul Mare Mucenic Gheorghe: *Părintele Justin Popovici despre Viețile Sfinților ca prelungire a Faptelor Apostolilor.*

43) 29 aprilie: Duminica a 3-a după Paști: *Slujirea pilduitoare a Mironosițelor.*

44) 6 mai, Duminica a 4-a după Paști: *Bogăția teologică a pericopei evanghelice a duminicii.*

45) 13 mai, Duminica a 5-a după Paști: *Hristos S-a întrupat pentru a forma noul Popor al lui Dumnezeu.*

46) 20 mai, Duminica a 6-a după Paști: *Vederea și orbirea duhovnicească.*

47) 21 mai, Sfinții Împărați Constantin și Elena: *Angajamentul creștin al Împăratului Constantin cel Mare.*

48) 24 mai, Înălțarea Domnului: *Hristos ridică firea umană la ceruri.*

49) 27 mai, Duminica a 7-a după Paști: *Unitatea creștinilor în rugăciunea arhierască a lui Hristos.*

50) 3 iunie, Pogorârea Sfântului Duh: *Praznicul regăsirii unității oamenilor în orizontul graiului.*

51) 4 iunie, Sfânta Treime: *Omilia a II-a a Sfântului Ioan Hrisostom la praznicul Cincizecimii.*

52) 10 iunie, Duminica Tuturor Sfinților: *Sfințenia lui Dumnezeu reflectată în ființa și în viața Bisericii.*

53) 17 iunie, Duminica a 2-a după Rusalii: *Unicitatea slujirii Sfinților Apostoli în economia mântuirii.*

54) 24 iunie, Duminica a 3-a după Rusalii: *Împărăția lui Dumnezeu în Predica de pe munte.*

55) 29 iunie, Sfinții Apostoli Petru și Pavel: *Viața și lucrarea misionară a Sfinților Apostoli Petru și Pavel.*

56) 1 iulie, Duminica a 4-a după Rusalii: *Faptele minunate ale lui Iisus – semne ale dumnezeirii Sale.*

57) 8 iulie, Duminica a 5-a după Rusalii: *Diavolul este tatăl minciunii, al răutății și fărădelegii.*

58) 15 iulie, Duminica a 6-a după Rusalii: *Semne ale mesianității lui Iisus săvârșite în Capernaum.*

59) 20 iulie, Sfântul Proroc Ilie Tesviteanul: *Profeții și misiunea lor în istoria Vechiului Testament.*

60) 22 iulie, Duminica a 7-a după Rusalii: *Hristos – doctorul sufleteilor și al trupurilor.*

61) 29 iulie, Duminica a 8-a după Rusalii: *Înmulțirea pâinilor în comentariul Sfântului Chiril al Alexandriei la Evanghelia de la Ioan.*

62) 5 august, Duminica a 9-a după Rusalii: *Cu Hristos pe marea vieții.*

63) 6 august, Schimbarea la Față a Domnului: *Teofania de pe Tabor.*

64) 12 august, Duminica a 10-a după Rusalii: *Mântuirea este darul lui Dumnezeu și rodul strădaniilor omului.*

65) 15 august, Adormirea Maicii Domnului: *Născătoarea de Dumnezeu în iconomia mântuirii.*

66) 19 august, Duminica a 11-a după Rusalii: *Parabola Datornicului nemilostiv în interpretarea părintelui patriarh Daniel.*

67) 26 august, Duminica a 12-a după Rusalii: *Împlinirea poruncilor lui Dumnezeu – calea vieții veșnice.*

68) 29 august, Tăierea Capului Sfântului Prooroc Ioan Botezătorul: *Sfântul Ioan Botezătorul în tradiția liturgică a Răsăritului ortodox.*

69) 8 septembrie, Nașterea Maicii Domnului: *Nașterea Fecioarei Maria în Protoevanghelia lui Iacob.*

70) 9 septembrie, Duminica dinaintea Înălțării Sfintei Cruci: *Taina Întrupării și Jertfei lui Hristos în pericopa evanghelică a duminicii.*

71) 14 septembrie, Înălțarea Sfintei Cruci: *Puterea Crucii în viziunea Sfântului Chiril al Ierusalimului.*

72) 16 septembrie, Duminica după Înălțarea Sfintei Cruci: *Părintele Justin Popovici despre valoarea unică a omului.*

73) 23 septembrie, Duminica a 18-a după Rusalii: *Misiunea Bisericii în viziunea părintelui patriarh Daniel.*

74) 30 septembrie 2012, Duminica a 19-a după Rusalii: *Experiența Împărăției lui Dumnezeu.*

II. Emisiunea „Liturgie și icoană în mileniul III” (vinerea, de la ora 21.00; reluare sâmbăta, de la ora 12.00)

1) 7 octombrie 2011: *Vocația creștinilor de a mijloci în fața lui Dumnezeu pentru lume.*

2) 14 octombrie: *Moaștele sfinților – anticiparea îndumnezeirii trupurilor înviate.*

3) 21 octombrie: *În Biserică trecem de la cunoașterea sensibilă la înțelegerea duhovnicească.*

4) 28 octombrie: *Karl Rahner despre mistica vieții cotidiene.*

5) 11 noiembrie: *Reconstituirea lumii în Biserică.*

6) 18 noiembrie: *Karl Rahner despre demnitatea rugăciunii.*

7) 25 noiembrie: *Lucrarea Logosului și a Duhului în Vechiul Testament.*

8) 2 decembrie: *Episcopatul și diversitatea slujirilor eclesiale.*

9) 16 decembrie: *Karl Rahner despre credință.*

10) 23 decembrie: *Colinda și datina colindatului de Crăciun – expresia strălucită a spiritualității românești.*

11) 30 decembrie: *Țimpul nou al întrupării Logosului dumnezeiesc.*

12) 6 ianuarie 2012: *Icoana evenimentului de la Iordan.*

- 13) 20 ianuarie: *Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul.*
- 14) 3 februarie: *Karl Rahner despre acceptarea de sine.*
- 15) 10 februarie: *Semnul crucii în antichitatea creștină.*
- 16) 17 februarie: *Sâmbăta „moșilor de iarnă”.*
- 17) 2 martie: *Conținutul antropologic al icoanei.*
- 18) 9 martie: *Asterie al Amasiei despre sfinții mucenici.*
- 19) 16 martie: *Karl Rahner despre datoria de a-i suporta cu răbdare pe semenii.*
- 20) 30 martie: *Istoria Acatistului Bunei Vestiri.*
- 21) 6 aprilie: *Învierea lui Lazăr în arta Bisericii.*
- 22) 20 aprilie: *Alexander Schmemmann despre modul în care sunt reflectate riturile baptismale în slujbele praznicului Învierii Domnului.*
- 23) 27 aprilie: *Rugăciunea pentru bolnavi în practica liturgică a Bisericii primare.*
- 24) 4 mai: *Diaconițele și slujirea lor în Biserica primară.*
- 25) 11 mai: *Comentariul liturgic al patriarhului Gherman al Constantinopolului.*
- 26) 18 mai: *Karl Rahner despre prezența lui Dumnezeu în viața oamenilor.*
- 27) 25 mai: *Principiul succesiunii apostolice reflectat în iconografia ortodoxă.*
- 28) 1 iunie: *Cultul morților în spiritualitatea ortodoxă.*
- 29) 8 iunie: *Viețile sfinților în viziunea părintelui Justin Popovici.*
- 30) 15 iunie: *Episcopul și Altarul euharistic.*
- 31) 29 iunie: *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în arta Bisericii.*
- 32) 6 iulie: *Planul veșnic al lui Dumnezeu activat în istoria lumii.*
- 33) 13 iulie: *Psalmii în spiritualitatea iudaică și creștină.*
- 34) 27 iulie: *Petru Creția despre deșănțare, curaj și speranță.*
- 35) 3 august: *Cultul Maicii Domnului în expresie iconografică.*
- 36) 10 august: *Evangelistul Luca – întâiul iconograf al Născătoarei de Dumnezeu.*
- 37) 17 august: *Karl Rahner despre iubirea de Dumnezeu.*
- 38) 24 august: *Despre neputințele graiului omenesc.*
- 39) 31 august: *Václav Havel despre nocivitatea urii.*
- 40) 7 septembrie: *Sărbătoarea în viziunea lui Vasile Băncilă și Petru Creția.*
- 41) 14 septembrie: *Patimile și Jertfa lui Hristos actualizate în Liturghie.*
- 42) 21 septembrie: *Strigăt împotriva spiritului profanării.*
- 43) 28 septembrie 2012: *Antim Ivireanu – model de episcop, de cărturar și patriot.*

E. CONFERINȚE ȘI PREZENTĂRI EXPOZIȚII DE ARTĂ

1) *Arta adevărată ne înobilează sufletește*: 29 noiembrie 2011, Galeria de artă „Frezia” din orașul Dej (vernisaajul expoziției Silviei Radu din București).

2) *Rugăciunea pentru bolnavi în documentele liturgice ale Bisericii primare*: 27 martie 2012, Simpozionul național de Teologie liturgică „Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale”, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad.

3) *Dimensiunea sacramentală a martiriului în epistolele Sfântului Ignatie Teoforul*: 7 mai 2012, al XI-lea Seminar de medicină și teologie, Bistrița.

4) *Meditație filosofică și metaforă poetică în sculptura lui Ion Iancuț*: 17 mai 2012, Galeria de artă „Frezia” din orașul Dej (vernisaajul expoziției sculptorului Ion Iancuț din București).

5) *Claritate și echilibru în pictura surorilor Mirela și Ema Hagiu*: 9 august 2012, Galeria de artă „Frezia” din orașul Dej (vernisaajul expoziției pictorițelor Mirela și Ema Hagiu din București).

PR. LECTOR UNIV. DR. PATRICIU VLAICU

ACTIVITĂȚI DIDACTICE ȘI DE CERCETARE :

Asigurarea cursurilor academice din cadrul normei didactice

Profesor asociat la Facultatea de Teologie Ortodoxă «Dumitru Stăniloae», Universitatea «Alexandru Ioan Cuza» Iași .

16 decembrie 2011, 27 ianuarie 2012, 17 februarie 2012, 23 martie 2012, 25 mai 2012, 8 iunie 2012, Profesor invitat în cadrul *Centrului de Studii și cercetări ortodoxe Dumitru Stăniloae Paris*.

25 mai 2012, Profesor invitat la Institutul de Teologie Ortodoxă « Saint Sèrge » Paris .

Coodronarea *Centrului de Studii Nomocanonice și Teologice (CENT)*, Universitatea Babeș Bolyai, Cluj-Napoca, coodronator al platformei interactive www.canonice.net și forum.canonice.net

cercetător în cadrul Centrului de cercetare științifică *Droit et Sciences Religieuses*, al Universității Paris Sud, Franța.

membru în Haut conseil de AIDOP, *Agence internationale diplomatie et Opinion publique*, Paris, Organism internațional de cercetare și de formare

Coordonator al departamentului canonic și juridic al Centre Orthodoxe d'Etudes et de Recherches *Dumitru Staniloae*, Paris.

membru al Consiliului științific al *Centre d'Etudes et de Recherches Européennes Religion et Société*, Bruxelles.

PARTICIPĂRI LA COMISII DE SPECIALITATE

-16-20 aprilie 2012 – Participare la Comisia restrânsă pentru Statut și regulamente a Patriarhiei Române – București.

-15-18 mai 2012 – Participare la Comisia academică a Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Europei Occidentale și Meridionale pentru supervizarea activității Centrului de Studii și Cercetări Ortodoxe „Dumitru Stăniloae” Paris.

PARTICIPĂRI LA CONGRESE ȘI SEMINARIILE INTERNAȚIONALE

5 noiembrie 2011 - Participare la deschiderea Centrului Ortodox de Studii și Cercetări „Dumitru Stăniloae” în calitate de Director al Departamentului de Studii Canonice a acestei instituții.

18-19 octombrie 2011 – Participare la Comisia Națională de Dialog Teologic ortodox-catolic din Franța.

8 aprilie 2012 invitat la Seminarul de studiu Organizat de Universitatea Catolică din Louvain pe tema *L'arrêt CEDH Sindicatul Pastorul c. Roumanie* alături de Prof. F. Dorssemont (UCL), D. Cuypers (UA), S. Raduletu (Univ. Craiova), cu susținerea referatului: *La figure canonique du prêtre orthodoxe dans l'organisation canonique de l'Eglise Orthodoxe Roumaine*.

mai-iunie 2012- Membru în Comitetul de organizare a Seminarului de studiu pe marginea problematicei deschise de L'arrêt CEDH Sindicatul Pastorul c. Roumanie. 7 iunie 2012 – *Consiliul Europei*, Strasbourg.

- 7 iunie 2012 – Prezentare în cadrul Seminarului de studiu pe marginea problematicei deschise de L'arrêt CEDH Sindicatul Pastorul c. Roumanie. 7 iunie 2012 – *Consiliul Europei*, Strasbourg a referatului « Le statut de l'Eglise orthodoxe en Roumanie: son clergé et son droit »

ACTIVITĂȚI DE REPREZENTARE

1 oct. 2011- 30-septembrie 2012 - Participare la activitățile de reprezentare în cadrul Reprezentanței Patriarhiei Române pe lângă Instituțiile Europene Bruxelles.

STUDII ȘI ARTICOLE PUBLICATE

„L'Application des Dispositions de la Convention Européenne des Droits de l'Homme Protégeant la Liberté de Religion et de Conviction à Roumanie”, în *Religious Freedom in the European Union: The Application of the European Convention on Human Rights in the European Union*, Ed. Peters, Leuven, 2011 (Indexat Worldcat: <http://www.worldcat.org>)

Constantin Rus, Irimie Marga, Patriciu Vlaicu, «Dezvoltarea studiilor canonice», în vol. *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea*, Ed. Basilica, București, 2011, pp. 592-634.

«Biserica Ortodoxă în fața căsătoriilor mixte», *ST* 1/2012, pp. 167-190, (1p)

«Zece ani de la hirotonia întru arhiereu a Preasfințitului Părinte Episcop Siluan», *Apostolia, Paris*, oct. 2011

PR. LECT. DR. GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

ACTIVITATE DIDACTICĂ

CURSURI

Biserica în epoca primară, anul I, semestrul I, Teologie Pastorală, Teologie Didactică, Teologie Socială, Artă Sacră.

Biserica în epoca sinoadelor ecumenice, anul I, semestrul II, Teologie Pastorală, Teologie Didactică

Introducere în studiul literaturii patristice, anul I, semestrul I, Teologie Pastorală

Literatura patristică în epoca Bisericii primare, anul I, semestrul II, Teologie Pastorală

Literatura patristică în secolele IV-V, anul II, semestrul I, Teologie Pastorală

Credință și viață în Hristos. Literatura ascetică, anul II, semestrul II, Teologie Pastorală și Teologie Didactică

Literatura patristică și hermeneutica textului sacru, Masterat, semestrul I

Diaspora ortodoxă și problemele ei, Masterat, semestrul II

LUCRĂRI DE LICENȚĂ, DIZERTAȚIE ȘI GRADUL I (ÎN PREOȚIE ȘI ÎN ÎNVĂȚĂMÂNT) COORDONATE

Aroncutean Andrei-Viorel, *Iconoclasmul, o criză încheiată?* (licență)

Boșcu Radu-Daniel, *Comunități ortodoxe din diaspora* (licență)

Ciutre Ioan-Simion, *Inchiziția în Spania* (licență)

Maier Alexandru-Emilian, *Însemnătatea doctrinară a sinodului de la Calcedon* (licență)

Pop Melian-Teodor, *Mărirea și decăderea unui imperiu. Căderea Constantinopolului și consecințele acestui eveniment în viața Bisericii răsăritene* (licență)

Sacala Petru, *Sfântul Vasile cel mare, organizator al vieții monahale* (licență)

Țanc George, *Maica Domnului în scrierile Sfinților Părinți* (licență)

Botean Gabriela-Georgeta, *Mahomed profetul* (licență)

Moșincat Florin-Dinu, *Slujirea preoțească în lumina scrierilor despre preoție: Grigorie de Nazianz, Ambrozie, Ioan Gură de Aur, Efreem Sirul și Grigorie cel Mare* (gradul I – preoție)

Păcurar Viorel Vasile, *Familia – între gândirea patristică și provocările contemporane* (gradul I – preoție)

Petre Călin, *Ortodoxie și uniaticism în Sălaj* (gradul I – preoție)

Toma Ovidiu Cristian, *Citirea și interpretarea Sf. Scripturi – perspective patristice* (gradul I – preoție)

Mureșan Cristina-Angela, *Învățămintul confesional ortodox din Transilvania în timpul păstoririi mitropolitului Andrei Șaguna*, (gradul I – învățământ)

ACTIVITATE ȘTIINȚIFICĂ

a. Cărți

Andrei Șaguna, *Corespondența*, V, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, 287 p., ISBN 978-973-595-307-2

b. Volume editate sau coordonate

Alexandru Moraru, Gabriel-Viorel Gârdan (editori), *Medicină și Teologie. In honorem prof. univ. dr. Mircea Gelu Buta*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, 623 p., ISBN 978-973-595-494-9

c. Studii ISI

Gabriel-Viorel Gârdan, *Andrei Șaguna and the Contemporary Historiography*, în *Transylvanian Review*, vol. XX, Supplement no. 4, (2011), pp. 287-303.

d Studii publicate în străinătate

Gabriel-Viorel Gârdan, *Die geistliche Paternität oder Vaterschaft in der morgenländischen Spiritualität*, în „Diakonie & Spiritualität”, Nr. 1/2012, pp 19-22.

e. Studii & articole

Gabriel-Viorel Gârdan, *Andrei Șaguna și protopopul Meletie Drăghici al Timișoarei*, în Daniel Alic (coord.), *Taină și comuniune*, Ed. Artpress & Ed. Episcopiei Caransebeșului, Timișoara & Caransebeș, 2012, pp. 428-440.

Gabriel-Viorel Gârdan, Emilian-Iustinian Roman, *Considerații teologice, canonice, bioetice și juridice asupra noilor coduri penal și civil*, în Alexandru Moraru, Gabriel-Viorel Gârdan (editori), *Medicină și Teologie. In honorem prof. univ. dr. Mircea Gelu Buta*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, pp. 390-414.

Gabriel-Viorel Gârdan, *Ctitoriile episcopului Nicolae Ivan*, în vol. *Eparhia Vadului, Feleacului și Clujului la 90 de ani (1921-2011)*, editori

Ștefan Iloaie și Bogdan Ivanov, Ed. *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2012, ISBN 978-606-607-030-0, pp. 113-133.

Gabriel-Viorel Gârdan, *Sfântul Vasile cel Mare maestru al genului epistolar*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul XIII, 2009-2010, pp. 225-234.

Gabriel-Viorel Gârdan, *Paternitatea duhovnicească în spiritualitatea răsăriteană*, în *Credință și viață în Hristos – Anuarul Episcopiei Sălajului*, anul IV, 2011, Ed. Credință și viață în Hristos, Zalău, 2012, pp. 397-407.

Numeroase cronică și reportaje publicate în Ediția de Transilvania a Cotidianului Lumina și pe site-ul www.episcopiasalajului.ro.

f. Participări la manifestări științifice

24-26 septembrie 2012, Nicula am participat la al V-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română: „*Formare, calitate, competitivitate în învățământul teologic universitar contemporan*”

24 aprilie 2012, Caransebeș, am participat la Simpozionul internațional „*Taină și comuniune*” și am susținut comunicarea: *Andrei Șaguna și protopopul Meletie Drăghici*.

5 noiembrie 2011, Cluj-Napoca, am participat la Workshop-ul *Young Historians – New Approach. Investigating the Old Past with New Methods*, organizat de Centrul de Studii Transilvane, Facultatea de Istorie și Filosofie, Institutul de Istorie Orală. Am prezentat prelegerea: *Andrei Șaguna and the Contemporary Historiography*.

2-5 noiembrie 2011, Cluj-Napoca am participat la Simpozionul Internațional „*Familia creștină între tradiție și modernitate*” organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Am prezentat prelegerea *Familia creștină între canoanele Bisericii și legislația civilă din România*.

g. Membru în structuri științifice și de cercetare

Membru în *North American Patristic Society*

Manager și cercetător în cadrul *Institutului de Istorie Ecclesiastică*

Membru al *Asociației pentru Dialog între Religie și Știință*, polul Cluj

Membru al *Centrului de Studii Ecumenice și Interreligioase*, al Universității Babeș-Bolyai

Acquisitions Editor al *Editurii Versita*, Polonia pentru domeniul Teologie și Studii Religioase

Redactor coordonator al revistei *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*

Membru în comitetul de redacție al *Anuarului Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*

Editor al publicației „*Credință și viață în Hristos*”, Anuarul Episcopiei Sălajului

Director al Editurii Episcopiei Sălajului „*Credință și viață în Hristos*”

ACTIVITATEA ADMINISTRATIVĂ ȘI PASTORALĂ

- consilier cultural al Episcopiei Sălajului
- preot slujitor la Catedrala Episcopală „Înălțarea Domnului” din municipiul Zalău
- corespondent al ziarului *Lumina* și al posturilor de Radio *Trinitas* și *Renașterea*
- colaborator al postului de Radio *Renașterea*

PREMII ȘI DISTINCȚII ACADEMICE ȘI ECLEZIASTICE

2011 – *Premiul cercetării științifice* acordat de Universitatea Babeș-Bolyai

2012 – *Diploma de onoare* acordată de Patriarhia Română

LECT. UNIV. DR. RADU PREDA

PARTICIPĂRI ȘI CURSURI 2012

„Valorile și Europa.” Curs în cadrul ciclului formativ „Europa și creștin-democrația”. Organizatori: Fundația Creștin-Democrată și Konrad-Adenauer-Stiftung. București, 15 ianuarie 2012.

Constituirea Grupului de lucru „Politici și teme sociale în viziune democrat-creștină”. Moderator: Radu Preda. Organizatori: Fundația Creștin-Democrată și Hanns-Seidel-Stiftung. București, 16 ianuarie 2012.

„Familie și familii. Cum ne trăim viața în și prin viețile altora.” Conferință la Biblioteca Județeană „Octavian Goga”. Cluj-Napoca, 14 februarie 2012.

“Locul și rolul creștinilor în societatea de azi”. Conferință publică în cadrul seriei *Dialogurile TVR Cluj*. Cluj-Napoca, 23 februarie 2012.

Traducerea și moderarea prelegerilor de bioetică ale Prof. Gerhard Marschütz, Universitatea din Viena. Eveniment în cadrul CEEPUS. Centrul de Bioetică al UBB, Cluj-Napoca, 28-29 martie 2012.

Participare și intervenție, alături de ÎPS Andrei Andreicuț, Ioan-Aurel Pop, Aurel Sasu și Bogdan Ivanov, la lansarea volumului MITROPOLITUL BARTOLOMEU, *Corupția spirituală. Texte social-teologice* (Theologia Socialis 13), Cluj-Napoca, 2011. Târgul de Carte Gaudeamus. Cluj-Napoca, 31 martie 2012.

Intervenție, alături de Simion Pop și autor, în cadrul lansării volumului MIREL BĂNICĂ, *Religia în fapt, Studii, schițe și momente* (Theologia Socialis 17), Eikon, Cluj-Napoca, 2011. Librarium, Cluj-Napoca, 7 mai 2012.

„Il primato petrino e l'Ortodossia. Alcune riflessioni social-teologiche“. Referat în cadrul simpozionului internațional *The Primacy of the Pope in Catholic-Orthodox Ecumenical Dialogue*. Organizatori: The Michael Lacko Centre for Eastern and Western Spirituality in Kosice; Centre for Eastern Christianity, Heythrop College, University of London; Theological Faculty of the Catholic University in Ruzomberok. Kosice, 11-12 mai 2012.

„Religious Nationalism, Fundamentalism and Social Anachronism“. Intervenție în cadrul conferinței inter-ortodoxe Inter-Orthodox Consultation on “Ecclesiology and Nationalism in a Postmodern Era”. Organizatori: Volos Academy for Theological Studies, the Chair of Orthodox Theology, University of Münster (Germany); Orthodox Christian Studies Program, Fordham University (New York, USA); Romanian Institute for Inter-Orthodox, Inter-Confessional and Inter-Religious Studies (INTER, Cluj-Napoca, Romania); Christian Cultural Center of Belgrade (Serbia); St. Andrew's Biblical Theological Institute (Moscow, Russia); Valamo Lay Academy (Finland), și European Forum of Orthodox Schools of Theology (EFOST, Brussels). Volos, 24-27 mai 2012.

Traducerea și moderarea prelegerilor de bioetică ale Prof. Matthias Beck, Universitatea din Viena. Eveniment în cadrul CEEPUS. Centrul de Bioetică al UBB, Cluj-Napoca, 8-10 iunie 2012.

„Munca între binecuvântare și blestem“. Conferință publică în cadrul seriei *Dialogurile TVR Cluj*. Cluj-Napoca, 11 iunie 2012.

„Vocea socială a Bisericii, astăzi“. Conferință-lansare a seriei *Theologia Socialis*. Librăria Humanitas 2, *Joc secund*. Timișoara, 11 iunie 2012.

„Prezența socială a Bisericii“. Conferință în cadrul întâlnirilor clubului „Saeculum“. Beclean, 20 iunie 2012.

Însoțirea și seminarizarea studenților din practica social-teologică oferită de Biserica Evanghelic-Lutherană din Württemberg. Organizatori: Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB, Diakonie Württemberg. Stuttgart/Ludwigsburg/Tübingen, 1-14 iulie 2012.

Participare și prezentare în cadrul Fachgespräch „Arbeitsmarkt in Europa“. Organizator: Diakonie Württemberg. Stuttgart, 10 iulie 2012.

Prelegere în cadrul Școlii de Vară „Fenomenul Pitești“. Organizator: Centrul de Studii în Istorie Contemporană. Pitești, 23-27 iulie 2012.

Intervenție în cadrul conferinței „Provocările României europene“. Organizatori: Fundația Hanns Seidel și Fundația Creștin-Democrată. Sibiu, 20 septembrie 2012.

Participare, în calitate de membru, la conferința de diseminare a rezultatelor proiectului european „Leonardo da Vinci – DUKOM: Promotion of horizontal and vertical transferability of skills for care, support and counseling in nursing, social and health formation in Europe“. Cluj-Napoca, 25 septembrie 2012.

„Teologia socială ortodoxă: necesitate și actualitate”. Prelegere inaugurală a Anului Universitar 2012/2013. Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai. 8 octombrie 2012.

„L'Orthodoxie face aux questions éthiques : une perspective socio-théologique”. Prezentare în cadrul simpozionului științific internațional *Comprendre les enjeux du prochain Concile de l'Église Orthodoxe*. Organizatori: Institutul Teologic Ortodox „Sfântul Serghie” din Paris și Centrul de Studii Ecumenice al Universității Catolice din Leuven, în parteneriat cu revista *Contacts* și Colegiul Bernardinilor. Paris, 18-20 octombrie 2012.

Participare la simpozionul *Soziologie und Theologie des Neuen Testaments. Der familienethische Diskurs des frühen Christentums*. Organizator: Lehrstuhl für Neues Testament der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität. Tübingen, 25-27 octombrie 2012.

„Corectivul antropologic în medicina actuală. Considerații social-teologice”. Prelegere în cadrul cursului de *Oncologie psiho-socială* (titular: Lect. Univ. Dr. Patriciu Achimaș) la Institutul Oncologic „Prof. Dr. Ion Chiricuță” al Universității de Medicină și Farmacie „Iuliu Hațieganu”. Cluj-Napoca, 8 noiembrie 2012.

Participare și intervenție la lansarea volumului OCTAVIAN GORDON, ALEXANDRU MIHĂILĂ (Eds.), *Via lui Nabot. Studia theologica recentiora*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012. Organizator: Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. 8 noiembrie 2012.

„Implicarea socială a Bisericii sau limitele secularizării”. Referat în cadrul conferinței naționale *Diaconie și taumaturgie*. Organizator: Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. 9-10 noiembrie 2012.

Prelegere despre etica socială ortodoxă în cadrul cursului *Doctrina creștină despre societate* (titular: Prof. Ingeborg Gabriel). Facultatea de Teologie Catolică a Universității din Viena. Viena, 12 decembrie 2012.

Participare și comoderație, alături de Prof. Ingeborg Gabriel și Prof. Dieter Segert, la seminarul CEEPUS despre procesele de transformare din Europa de Est după căderea comunismului reflectate la nivel politic și etic. Viena, 14-15 decembrie 2012.

Curs în cadrul programului masteral de literatură comparată. Facultatea de Litere a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Semestrul II (2011/2012).

Curs în cadrul programului masteral de gerontologie socială. Facultatea de Sociologie și Asistență Socială a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Semestrul I (2012/2013).

Curs licență de Teologie Socială Ortodoxă la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Semestrele I & II (2011/2012, 2012/1013).

PUBLICAȚII

Volume

Comunicare fără comuniune. Studii social-teologice (Theologia Socialis 23), Eikon, Cluj-Napoca, 2012.

Binele comun. Repere social-creștine (Democrația Creștină 7), Curtea Veche, București, 2012.

Studii & contribuții

„Die orthodoxe Kirche und das europäische Projekt“, *Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West/G2W 1* (2012), pp. 14-16. ISSN 0254-4377.

„Comunicare versus comuniune. Marginalii social-teologice despre internet”, *TABOR 10* (2012), pp. 55-70. ISSN 1843-0287.

„Human Rights and their Reception in Orthodoxy. A Romanian Perspective”, în ALFONS BRÜNING, EDMUND VAN DER ZWEERDE (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights* (Eastern Christian Studies 13), Peeters, Leuven, 2012, pp. 293-314. ISBN 978-90-429-2508-3.

„Drumul hagiilor. Teologia istoriei și geografia sacră”, *TABOR 11* (2012), pp. 52-59. ISSN 1843-0287.

„Occupation as Sin”, *The Ecumenical Review 64*, 1 (2012), pp. 7-13. ISSN (online) 1758-6623. ISSN (print) 0013-0796.

„Teologie-Asistență socială. Argumentele specializării și necesitatea profesiei”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa 1* (2012), pp. 227-249. ISSN 1224-0869.

„Worin besteht die theologische Kompetenz im Umweltdiskurs? Überlegungen aus orthodoxer Sicht“ (samt Diskussionsbeiträge), în RENOVABIS – SOLIDARITÄTSAKTION DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN MIT DEN MENSCHEN IN MITTEL- UND OSTEUROPA (Hg.), *In Verantwortung für die Schöpfung. Ökologische Herausforderungen in Mittel- und Osteuropa* (14. Internationaler Kongress Renovabis 2010), Renovabis, Freising, 2012, pp. 170-197. ISBN 978-3-00-037615-3.

„Revelația și istoria sau textul și contextul. Teze social-teologice”, *TABOR 6* (2012), pp. 9-22. ISSN 1843-0287.

„La diaspora orthodoxe. Une perspective roumaine”, *Kanon XXII* (2012), pp. 89-98. ISBN 978-3-86577-055-4.

„Die orthodoxe Kirche in Rumänien zwischen gestern und heute“, *Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West/G2W 11* (2012), pp. 10-12. ISSN 0254-4377.

„Bisericile ortodoxe ale Clujului. Recuperări, fracturi, înnoiri“, *TABOR* 9 (2012), pp. 11-23. ISSN 1843-0287. O variantă scurtă a textului, în română, engleză, maghiară și germană, a apărut în NICOLAE SABĂU (coord.), *Biserici clujene/ Churches of Cluj/ Kolozsvári templomok/ Klausenburger Kirchen*, Tribuna, Cluj-Napoca, 2012, pp. 13-18, 39-44, 65-70, 91-96. ISBN 978-973-1878-35-5.

„Orthodoxia kai neoterikotita: prolegomena (Orthodoxy and Modernity: an Introduction)“ [recenzie], *Religion, State & Society*, Oxford, 40, 3-4 (2012), pp. 433-437.

CONF. UNIV. DR. MARCEL GH. MUNTEAN

I. ACTIVITATE DIDACTICĂ

Cursuri

Desen și culoare, an I licență

Culoare pentru pictura bisericească, an II licență

Tipologia artei bizantine, an III licență

Desen pentru pictura bisericească, an III licență

Iconografia artei creștine, an I (la Universitatea de Arte și Design Cluj-Napoca)

Replici iconografice, an II master

Lucrări coordonate

Licență 2011 - 5

Licență 2012 - 12

Disertație 2011 - 3

Disertație 2012 - -

II. ACTIVITATE ȘTIINȚIFICĂ

Membru

Membru al Departamentului de Teologie Ortodoxă

Membru în comisii de specialitate

2011 Concursul Național *Icoana Micului creștin*, ediția a III-a, Sfânta Mănăstire Râșca.

2011 Concursul Național *Copilul în Familie*, ediția I, etapa eparhială, Cluj-Napoca.

2011 Concursul Național *Biserica lăcaș de închinare*, ediția I, Zalău.

2011 Concursul de icoane pe sticlă a elevilor Seminarului Liceal Teologic Ortodox din Cluj-Napoca ...*de la Nașterea lui Hristos*, ediția I, Biblioteca Octavian Goga, Cluj-Napoca.

2011 Comisia de acordare a bursei *Fundația Mitropolitul Bartolomeu*, Cluj-Napoca.

2012 Concursul Național *Olimpiada de Meșteșuguri Artistice și Tradiționale*, faza județeană, Cluj-Napoca.

2012 Concursul Internațional de Meșteșuguri Tradiționale *Mâini de Aur*, ediția V-a, Huedin.

2012 Concursul Național *Icoana Micului creștin*, ediția a IV-a, Sfânta Mănăstire Râșca.

2012 Comisia de acordare a bursei *Fundația Mitropolitul Bartolomeu*, Cluj-Napoca.

Organizații profesionale

Societatea Profesorilor de Desen „Ioan Andreescu”, București.

U.A.P din România.

Fundația „Henri Coandă” a Tinerilor superdotați din București.

U.A.P. din Grecia.

Association Internationale Des Arts Plastiques AIAP UNESCO.

Asociația Arte Plastice Religioase și Restaurare din România.

2. Volume de autor/volume de documente

2012 *Tipologia Artei Bizantine*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca.

3. Studii BDI

2011 - revista „Theologia Ortodoxă, Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, vol. 56 (2011), nr. 2, decembrie, articolul *Ipostze iconografice în Răsărit și Apus ale Sfinților Părinți Ioachim și Ana*, p. 231-243.

2012 - revista „Theologia Ortodoxă, Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, vol. 57 (2012), nr. 1, iunie, articolul *Sărbătoarea Învierii Domnului (Coborîrea la iad). Reprezentarea ei în pictura răsăriteană și apuseană*, pp. 247-259.

2012 - revista „Theologia Ortodoxă, Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, vol. 58 (2012), nr. 2, decembrie, articolul *Tema Fecioarei cu Pruncul – de la icoana bizantină la retablul apusean din perioada protorenașterii italiene*, pp.193-205.

4. Studii în volume ale unor conferințe naționale

2011 - cartea „Integrarea Europeană și Valorile Bisericii”, Ed. Renașterea, 2011, Cluj-Napoca, lucrarea *Teologia icoanei sau nevoia ei, în context inter-religios european*, p. 451-460.

Studii publicate în reviste românești neindexate BDI

2008 – Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, IX (2006-2007), articolul *Adormirea Maicii Domnului, mozaic din*

Catedrala Mitropolitană Adormirea Maicii Domnului din Cluj- Napoca, p.131-136.

2009 - Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, X (2007-2008), articolul *Οι Σταυρώσεις του Φωτῆς Κοντογλου*, p.355-366.

2010 – Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, XI (2008-2009), articolul *Η συνθετική δομή και η τονική ανάπτυξη της παρουσίασης της Σταύρωσης. Ενδεικτικά Παραδείγματα*, p. 443-465.

2011 - Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, XIII (2009-2010), articolul *Ciclul patimilor al lui Henri Matisse din Capela Rozariului din Vence*, pp. 477-485.

Prefete, postfete, cuvinte înainte, editoriale

2011 *Simboluri creștine*, cuvânt înainte la catalogul de artă religioasă, Muzeul Național al Unirii Alba Iulia.

2012 *Pictură și sacralitate în secolul al XX-lea – Semnele Veșniciei*, cuvânt la vernisarea expoziției artă sacră, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Cluj- Napoca.

2012 *Semnele veșniciei*, cuvânt înainte la catalogul *Semnele Veșniciei*, catalogul expoziției de artă sacră, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca.

2012 *Însemnări*, cuvânt la catalogul expoziției personale de pictură, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca.

Articole

2011, aprilie - revista „Renașterea”, articolul *Sărbătoarea Învierii Domnului în iconografie*, p. 4.

2011, mai - revista „Renașterea”, articolul *Sărbătoarea Sfinților Împărați Constantin și Elena și redarea lor în iconografia creștină*, p. 5.

2011, iunie - ziarul „Monitorul de Cluj”, articolul *Praznicul Nașterii Sfântului Ioan Botezătorul*, p. 8.

2011, iunie - ziarul „Monitorul de Cluj”, articolul *Soborul celor 12 Apostoli și chipul lor din icoană*, p. 8.

2011, iulie - revista „Renașterea”, articolul *Sfânta Maria Magdalena în tradiția creștină*, p. 9.

2011, august - revista „Renașterea”, articolul *Iconografia Schimbării la Față în spațiul răsăritean și apusean*, p. 8.

2011, august - ziarul „Monitorul de Cluj”, articolul *Icoana plină de speranță a Adormirii Maicii Domnului*, p. 8.

2011, septembrie - ziarul „Monitorul de Cluj”, articolul *Sărbătoarea Acoperământului Maicii Domnului*, p. 7.

2011, septembrie - revista „Renașterea”, articolul *Nașterea Maicii Domnului în iconografie*, p. 8.

2011, octombrie - ziarul „Monitorul de Cluj”, articolul *Mântuirea între eroismul credinței și liniștea singurătății*, p. 8.

2011, octombrie - ziarul „Monitorul de Cluj”, articolul *Praznicul Sfinților Ardeleni Cuvioșii Mărturisitori Visarion și Sofronie, mucenicul Oprea și preoții Ioan din Galeș și Moise Măcinic din Sibiel*, p. 8.

2011, noiembrie - revista „Renașterea”, articolul *Iconografia praznicului Intrării Maicii Domnului în Biserică*, p. 9.

2011, noiembrie - revista „Renașterea”, articolul *Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril, vestitorii lui Dumnezeu către oameni și Sfântul Nectarie Taumaturgul făcătorul de minuni*, p. 8.

2011, noiembrie - revista „Renașterea”, articolul *Bucură-te, bucuria noastră, Sfântă Pruncă, pururea Fecioară*, p. 8.

2012, februarie - revista „Renașterea”, articolul *Pictura Catedralei Mitropolitane Adormirea Maicii Domnului din Cluj-Napoca (I)*, p. 10.

2012, martie - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Semnele Veșniciei*, p. 7.

2012, martie - revista „Renașterea”, articolul *Pictura Catedralei Mitropolitane Adormirea Maicii Domnului din Cluj-Napoca (II)*, p. 9.

2012, martie - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Omagiu Maestrului Vasile Grigore*, p. 5.

2012, aprilie, 7 - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Osana Celui dintru înălțime! Sărbătoarea și icoana Floriilor*, p. 7.

2012, aprilie, - ziarul „Monitorul de Cluj”, articolul *Osana Celui dintru înălțime! Sărbătoarea și icoana Floriilor*, p. 6.

2012, aprilie, - ziarul „Monitorul de Cluj”, articolul *Icoana Învierii de la Mănăstirea Sfânta Ecaterina, Sinai*, p. 6.

2012, aprilie, 14 - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Icoana Învierii de la Mănăstirea Sfânta Ecaterina, Sinai*, p. 7.

2012, mai - revista „Renașterea”, articolul *Icoana Înălțării Domnului*, p. 8.

2012, mai, 24 - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Icoana Înălțării Domnului din Evangheliarul lui Rabula*, p. 6.

2012, mai - ziarul „Monitorul de Cluj”, articolul *Sărbătoarea Înălțării Domnului și imaginea ei în icoana „Înălțatu-Te-ai întru slavă, Hristoase Dumnezeule”*, p. 8.

2012, iunie, 2 - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *El Greco și tabloul cu tema Rusaliile*, p. 6.

2012, iunie, 29 - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în creația lui El Greco*, p. 6.

2012, iulie, 28 - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Omagiu formei și culorii în creația pictorului Constantin Blendea*, p. 7.

2012, august, 4 - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Schimbarea la Față a Domnului în pictura lui Rafael*, p. 7.

2012, august, 14-15 – ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Reprezentarea Adormirii Maicii Domnului în mozaicul sicilian de la Martorana și pene-lul lui Caravaggio*, p. 7.

2012, septembrie, 8 – ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Nașterea Fecioarei în fresca lui Ghirlandaio din Biserica Santa Maria Novella de la Florența*, p. 7.

2012, septembrie, 15-16 – ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Înălțarea Sfintei Cruci în fresca lui Piero della Francesca*, p. 7.

2012, septembrie, 29-30 – ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Tema Acoperământul Maicii Domnului din polipticul lui Piero della Francesca de la Sansepolcro și în fresca de la Mănăstirea Govora*, p. 7.

2012, octombrie, 15 – ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Sfânta Cuvioasă Parascheva în tradiția și iconografia răsăriteană*, p. 5.

2012, octombrie, 25 – ziarul „Monitorul de Cluj”, articolul *Bucură-te Sfinte Mare Mucenice Dimitrie Izvorătorule de mir!*, p. 6.

2012, octombrie, 29 – ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Sfântul Mare Mucenic Dimitrie Izvorătorul de Mir, apărătorul Tesalonicului și Sfântul Cuvios Dimitrie Basarabov, Ocrotitorul Bucureștiului în iconografie*, p.

2012, noiembrie, 8 – ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil în iconografie*, p. 6.

2012, noiembrie, 21 – ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Intrarea în Biserică a Maicii Domnului în mozaicul de la Biserica Mănăstirii Chora și în pictura lui Tițiano Vecceli*, p. 6.

2012, noiembrie, 22 – ziarul „Monitorul de Cluj”, articolul *Copilăria Maicii Domnului și intrarea ei în Templu*, p. 8.

2012, noiembrie, 30, - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Sfântul Apostol Andrei cel întâi chemat și iconografia sa*, p. 6

2012, noiembrie – revista „Renașterea”, articolul *Sfântul Apostol Andrei cel Întâi chemat, ocrotitorul României, în iconografie*, p. 9.

2012, decembrie, 6, - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Sfântul Ierarh Nicolae – episcopul Mirelor Lichiei – în predala Tripticului de la Perugia al lui Fra Angelico*, p. 6.

2012, decembrie, 24, - ziarul „Făclia”, articolul *Nașterea Domnului în mozaicul din Capella Palatină de la Palermo*, p. 9.

2012, decembrie - revista „Renașterea”, articolul *Nașterea Domnului în iconografia bizantină. Elementele constitutive ale temei*. p. 7.

Conferințe organizate

2012 Prelegere susținută la Muzeul Mitropolitan Cluj-Napoca, 12 decembrie, cu tema *Tâlcuind icoana Nașterii Domnului*.

2012 Prelegere sisținută la Biserica Ortodoxă „Sfânta Treime” din Baci, 16 decembrie, cu tema *Tâlcuind icoana Nașterii Domnului*.

Participări la manifestări științifice, cu/fără referat

2011 Participarea la Simpozionul Internațional „Familia creștină între tradiție și modernitate”, 2-5 noiembrie, Cluj-Napoca.

2012 Participarea la Simpozionul „Zilele credinței și culturii în Caraș-Severin”, ediția a IV-a, 22-29 aprilie, Caransebeș, sub egida „Anul omagial al Sfântului Maslu și al îngrijirii bolnavilor în Patriarhia Română” și „Anul omagial Sfântul Mitropolit Andrei Șaguna și Banatul în Episcopia Caransebeșului”, cu tema *Sfântul Mare Mucenic Pantelimon în tradiția creștină*.

2012 Participarea la Simpozionul „Medicii și Biserica – Etica martirajului și a morții martirice”, 7-8 mai, Hotel Metropolis, Bistrița, cu tema *Sfântul Mare Mucenic Gheorghe Purtător de biruință, model al martirilor creștini în iconografie*.

Expoziții cu studenții și masteranzii

2011 Expoziția *Ipostaze iconografice*, Galeria Byzantion, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian*, București, coordonator de proiect.

2011 Expoziția *Ipostaze iconografice*, Muzeul de icoane, Catedrala Mitropolitană, Timișoara, coordonator de proiect.

2011 Expoziția *Izvoade iconografice*, în cadrul Sesiunii de Comunicări nivel licență ediția a IV-a, „Principii și profile de sfințenie familială în spiritualitatea răsăriteană”, sala Nicolae Ivan, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj- Napoca.

2011 Expoziție de icoane dedicată împlinirii a 90 de ani de la reînființarea Episcopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului, sala Nicolae Ivan, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj- Napoca.

2012 Expoziția de icoane românești *Triodul oglindit în iconografie*, Episcopia Caransebeșului.

2012 Expoziția *Patimile și Învierea Domnului*, Hotel Metropolis, Bistrița.

10. Conferințe la care au participat studenții și masteranzii sub coordonare

2011 Sesiunea de comunicări „Etica familiei ca remediu al spiritului contemporan”, nivel licență, ediția a IV-a, 3-4 mai 2011, Anul Omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română, student Emilian Andrei Tămaș.

2011 Sesiunea de comunicări „Etica familiei ca remediu al spiritului contemporan”, nivel master, ediția a IV-a, 3-4 mai 2011, Anul Omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română, masterandă Roxana Troacă.

2012 Sesiunea de comunicări „Theoria Bioetica Praxis”, nivel licență, ediția a-V-a, 26-27 martie 2012, studentă Andreeș Alexandra cu lucrarea *Sfântul Mare Mucenic și tămăduitor Pantelimon în iconografie* și studenta Armanca Iustiniana cu lucrarea *Bunul Samarinean în iconografie*.

2012 Sesiunea de comunicări „Theoria Bioetica Praxis”, nivel master și doctorat, ediția a-V-a, 22 mai 2012, masterandă Monica Gîju cu lucrarea *Sfinții Doctori fără de arginți Cosma și Damian în iconografia răsăriteană și apuseană*; masterandă Justiniana Mariana Kiraly cu lucrarea *Sfântul Luca Arhiepiscopul Crimeei, Chirurgul fără de arginți*; masterandă Natalia Hârșan cu lucrarea *Izvorul Tămăduirii în iconografie*; doctorandă Victoria Alina Grădinar cu lucrarea *Continuitate și libertate creatoare în arta iconostasului*.

11. Mass media

2011, august, 14, orele 13,00 - Radio Renașterea, emisiunea „Dialoguri” - *Praznicul Adormirii Fecioarei și iconografia ei*.

2011, august, 29, orele 13,00 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Praznicul Tăierii capului Sfântului Prooroc Ioan Înaintemergătorul*.

2011, octombrie, 1, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Praznicul Acoperământului Maicii Domnului*.

2011, octombrie, 14, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Sfânta Cuvioasă Parascheva de la Iași*.

2011, octombrie, 26, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Sfântul Mare Mucenic Dimitrie izvorătorul de mir și Sfântul Părinte Dimitrie Basarabov, ocrotitorul Bucureștiului*.

2011, octombrie 21, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Sfinții Mărturisitori ai Ortodoxiei Cuvioșii Visarion, Sofronie și Mucenicul Oprea, precum și Sfinții Preoți Ioan din Galeș și Moise Măcinic din Sibiel*.

2011, noiembrie 8, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil și icoanele lor*.

2011, noiembrie 11, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Sfântul Mare Mucenic Mina în iconografie*.

2011, noiembrie 23, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Cuviosul Antonie de la Schitul Iezer*.

2011, noiembrie 25, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Sfânta Mare Muceniță Ecaterina în iconografie*.

2011, noiembrie 26, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Praznicul Cuviosului Părintelui nostru, Stelian Paflagonul și icoana sa*.

2011, noiembrie 27, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Sfântul Mare Mucenic Iacob Persul viața și iconografia sa*.

2011, decembrie 4, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfânta Mare Muceniță Varvara, viața și iconografia sa.*

2011, decembrie 7, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfânta Mare Muceniță Filofteia și iconografia sa.*

2011, decembrie 12, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Ierarh Spiridon al Trimitundei și iconografia sa.*

2011, decembrie 13, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Ierarh Dosoftei, Mitropolitul Moldovei, viața și icoana sa.*

2011, decembrie 15, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Sfințit Mucenic Elefterie, episcopul Iliricului și mama sa Antia.*

2011, decembrie 20, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Ignatie Teoforul Episcopul Antiohiei.*

2011, decembrie 22, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Ierarh Petru Movilă Mitropolitul Kievului, viața și icoana sa.*

2011, decembrie 25, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Icoana Nașterii Domnului.*

2011, decembrie, 26, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Icoana Soborul Maicii Domnului.*

2011, decembrie, 27, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Icoana Sfântului Arhidiacon Ștefan.*

2012, ianuarie, 1, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Tăierea împrejur a Domnului și Sfântul Ierarh Vasile cel Mare.*

2012, ianuarie, 6, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Botezul Domnului în iconografie.*

2012, ianuarie, 7, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Ioan Botezătorul.*

2012, ianuarie, 10, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Cuvios Antipa de la Calapodești și Sfântul Ierarh Grigorie de Nyssa.*

2012, ianuarie, 12, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfânta Muceniță Tatiana de la Craiova.*

2012, ianuarie, 13, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfinții Ermil și Stratonice.*

2012, ianuarie, 17, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Antonie cel Mare.*

2012, ianuarie 20, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Cuvios Eftimie cel Mare.*

2012, ianuarie, 21, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Cuvios Maxim Mărturisitorul.*

2012, ianuarie, 25, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Ierarh Grigorie Teologul*.

2012, ianuarie, 27, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Aducerea moaștelor Sfântului Ierarh Ioan Gură de Aur, Patriarhul Constantinopolului*.

2012, ianuarie, 28, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Cuvios Efrem Sirul*.

2012, ianuarie, 30, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfinții Trei Ierarhi și icoanele lor*.

2012, februarie, 2, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Întâmpinarea Domnului în iconografie*.

2012, februarie, 8, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Mare Mucenic Teodor Stratilat și Proorocul Zaharia*.

2012, februarie, 10, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Sfințit Mucenic Haralambie*.

2012, februarie, 17, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Mare Mucenic Teodor Tiron*.

2012, februarie, 23, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Mare Mucenic Policarp Episcop al Smirnei*.

2012, februarie, 24, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Întâia și a doua aflare a Capului Înaintemergătorului și Botezătorului Ioan*.

2012, februarie, 29, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfinții Ioan Casian și Cuviosul Gherman ai Dobrogei*.

2012, martie, 9, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfinții patruzeci de mucenici*.

2012, martie, 12, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfinții Grigorie cel Mare numit Dialogul și Simeon Noul Teolog*.

2012, martie, 25, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Bunavestire în iconografie*.

2012, martie, 26, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Soborul Sfântului Arhanghel Gavriil și Preotul Montanus și soția sa, Maxima în iconografie*.

2012, aprilie, 1, orele 13-15 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfânta Cuvioasă Maria Egipteanca*.

2012, aprilie, 2, orele 19-20 - Radio Renașterea, emisiunea „Cultura în lume” – *Florile, temă de reflectare în pictura românească*.

2012, aprilie, 6, orele 17 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” – *Sfântul Sfințit Mucenic Irineu, Episcop de Sirmium*.

2012, aprilie, 7, orele 17 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” – *Sâmbăta lui Lazăr în iconografie*.

2012, aprilie, 8, orele 17 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Intrarea Domnului în icoanele românești pe sticlă de la Mănăstirea Nicula.*

2012, aprilie, 12, orele 17 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Sfântul Mucenic Sava.*

2012, aprilie, 13, orele 17 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Săptămâna Patimilor în iconografie - Vinerea Mare.*

2012, aprilie, 15, orele 17 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Învierea Domnului în icoanele românești.*

2012, aprilie, 20, orele 17 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Sfântul Teotim al Tomisului și icoana sa.*

2012, aprilie, 20, orele 17 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Izvorul Tămăduirii în iconografie.*

2012, aprilie, 23, orele 17 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Sfântul Mare Mucenic Gheorghe în iconografie.*

2012, aprilie, 24, orele 17-20 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Sfinții Ierarhi Mitropoliți ai Transilvaniei Ilie Iorest, Sava Brancovici și Sfântul Ierarh Iosif Mărturisitorul, Mitropolit al Maramureșului.*

2012, mai, 3, orele 19-20 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Sfântul Cuvios Irodion de la Lainici.*

2012, mai, 5, orele 19-20 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Sfânta Mare Muceniță Irina.*

2012, mai, 21, orele 19-20 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Sfinții Mari Împărați întocmai cu Apostolii, Constantin și mama sa Elena.*

2012, mai, 24, orele 19-20, Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Înălțarea Domnului în iconografia răsăriteană.*

2012, mai, 27, orele 19-20 - Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” - *Sfântul Ioan Rusul și icoana sa.*

2012, mai, 31, orele 22 00 - Trinitas TV, emisiunea „Jurnal Trinitas” - *Icoana micului creștin - Concurs de icoane pe sticlă.*

2012, mai, 3, orele 13-16 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Rusaliile în iconografie.*

2012, mai, 3, orele 13-16 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Sărbătoarea Sfântei Treimi și icoana ei.*

2012, mai, 22, orele 13-16 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Sfântul Grigorie Dascălul, Mitropolitul țării Românești.*

2012, mai, 24, orele 13-16 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” - *Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul și Sfântul Niceta de Remesiana.*

2012, iulie, 24, orele 19-20 - Radio Renașterea, emisiunea „Cultura în lume” - *Tabăra Internațională de Creație de la Sfânta Mănăstire Dervent.*

2012, iulie, 27, orele 13-16 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Mare Mucenic și Tămăduitor Pantelimon în iconografie*.

2012, octombrie, 26, orele 13-16 - Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Mare Mucenic Dimitrie din Tesalonic în iconografie*.

2012, octombrie, 27, orele 13-16, Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfântul Cuvios Dimitrie Ocrotitorul Bucureștilor în iconografie*.

2012, noiembrie, 1 orele 13-16, Radio Renașterea, emisiunea „Caleidoscop” – *Sfinții Doctori fără de Arginți Cosma și Damian în iconografie*.

2012, decembrie, 4, orele 13-16, Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” – *Sfântul Ioan Damaschinul și Sfânta Mare Muceniță Varvara*.

2012, decembrie, 6, orele 13-16, Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” – *Sfântul ierarh Nicolae, episcopul Mirelor Lichiei*.

2012, decembrie, 7, orele 13-16, Radio Renașterea, emisiunea „Sinaxar” – *Sfânta Cuvioasă Filoftea de la Curtea de Argeș*.

12. Proiecte de pictură monumentală

2011 Pictarea Capelei *Sfântul Ierarh Nicolae*, de la Școala Constantin Brâncuși, Cluj-Napoca.

2011 Pictarea Capelei *Sfântul Apostol Andrei și Petru*, de la Spitalul de copii, Cluj-Napoca.

2012 Pictarea iconostasului Capelei *Sfântul Apostol Andrei și Petru*, de la Spitalul de copii, Cluj-Napoca.

13. Expoziții

Personale în România

2012 Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca.

De grup în România

2011 Expoziție de pictură *Simboluri creștine*, Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia.

2011 Expoziție de pictură *Simboluri creștine*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Alba-Iulia.

2011 Expoziție de artă religioasă, Colegiul Academic Babeș- Bolyai, Cluj- Napoca.

2011 Expoziție de artă contemporană, Salonul Contemporan, Râmnicu-Vâlcea.

2011 Expoziție de artă *Sinteze contemporane Artă Românească*, Sala Brâncuși a Parlamentului României, București.

2012 Expoziția de artă sacră *Semnele Veșniciei*, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca, coordonatorul expoziției.

2012 Expoziția de pictură *Flori de Florii*, Galeria „Mariana Berinde”, Cluj-Napoca.

2012 Expoziția de pictură *Peisaj*, în cadrul Taberei Internaționale de Creație „Dunărea și Dobrogea creștină”, ediția a VII-a, Mănăstirea Dervent.

2012 Expoziția de artă sacră *Sfânta Maria Născătoare de Dumnezeu*, Galeria „Mariana Berinde”, Cluj-Napoca..

2012 Bienala Artelor Plastice *Ion Andreescu*, ediția a VIII-a, Buzău.

2012 Bienala Concurs de Artă Plastică *Gheorghe Petrașcu*, ediția a XI-a, Târgoviște.

2012 Salonul anual de artă, Muzeul de Artă Cluj-Napoca.

De grup în străinătate

2012 Balkan Quadrinnale of Painting *Myths and Legends of my People*, Stara Zagora.

14. Premii și distincții

2011 Diplomă de Excelență pentru pictarea Capelei școlare cu hramul *Sfântul Ierarh Nicolae*, Școala *Constantin Brâncuși*, Cluj-Napoca.

2011 Medalia Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj- Napoca, 20 de ani de la reînființare.

2011 Diplomă de Excelență pentru coordonarea expoziției *Ipostaze iconografice*, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* București și Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, aprilie-mai 2011.

2011 Diplomă pentru jurizarea expoziției *Icoana din sufletul copilului* organizată de Liceul Teoretic „Pavel Dan”, Câmpia Turzii.

2011 Diplomă pentru jurizarea expoziției concursului de icoane pe sticlă a elevilor Seminarului Liceal Teologic Ortodox din Cluj-Napoca ...*de la Nașterea lui Hristos*, ediția I, Biblioteca Octavian Goga, Cluj-Napoca.

2011 Diplomă de Excelență Artistică, Universitatea *Babeș-Bolyai*, Cluj-Napoca.

2012 Diplomă de Evaluare la Concursul Internațional de Meșteșuguri Tradiționale *Mâini de Aur*, ediția a V-a, Huedin.

2012 Diplomă pentru jurizarea expoziției *Icoana micului creștin*, ediția a IV-a, din cadrul Festivalului- concurs, Mănăstirea Râșca Transilvană.

2012 Diplomă de participare la Tabăra Internațională de Creație *Dunărea și Dobrogea creștină*, ediția a VII-a, Mănăstirea Dervent.

15. Referințe despre autor

În România

2011, aprilie - Catalog de Artă Plastică *Simboluri creștine*, Muzeul Național al Unirii Alba-Iulia, p. 3.

2011, aprilie - Publicația „Lumina”, articolul *Vernisajul „Ipostaze Iconografice” la București*, p.1-3

2011 - *Who is who*, Enciclopedia Personalităților din România, ed. a VI-a, Ed. Verlag.

2011, decembrie - *Sinteze Contemporane Arta Românească*, Ed. Brumar, 2011, p. 100, 101.

2012, februarie - *Salonul Anual de Artă 8 decembrie 2011 – 8 ianuarie 2012*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2011, p. 122.

2012, februarie, 9 - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Semnele Veșniciei*, p. 7.

2012, aprilie, 7 - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Flori de Florii*, p. 6.

2012, aprilie, 14 - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Despre clipe și florile copilăriei...*, Michaela Bocu, p. 5.

2012, mai, 11 - ziarul „Făclia de Cluj”, articolul *Al XI-lea Seminar de Medicină și teologie. Etica martirajului și a morții martirice*, Michaela Bocu, p. 6.

2012, mai – revista „Tribuna”, articolul *Marcel Muntean la Muzeul Etnografic al Transilvaniei*, Viorica Guy Marica, p. 29.

2012, august, 19 – site-ul „cuvântortodox.ro”, articolul *Expoziția de artă sacră Sfânta Maria Născătoare de Dumnezeu*, Margareta Catrinu.

2012, decembrie, 18 – ziarul „Făclia”, articolul *Salonul anual de arte plastice și decorative*, Michaela Bocu, p. 6.

PR. ASIST. UNIV. DRD. COSMIN COSMUȚA**ACTIVITATE DIDACTICĂ**

Seminarii: *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, nivel licență

Curs Practic: *Paleografie româno-slavă*, nivel licență

ACTIVITATE ȘTIINȚIFICĂ**Volume de autor/volume de documente**

Crâmpoie din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania. Eparhia Sibiului către Protopopiatul Solnoc II. Corespondență (1 octombrie 1845-20 decembrie 1874), vol. I, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2006, 495 p. Coautori: Dumitru Suciu (coordonator), Alexandru Moraru, Flaviu Vida, Cosmuța Cosmin.

Revoluția transilvană de la 1848-1849. Date, realități și fapte reflectate în documente bisericești ortodoxe 1848-1850, București, Editura

Asab, 2011, 588 p. Coautori: Dumitru Suciū (coordinator), Alexandru Moraru, Iosif-Marin Balog, Diana-Maria Covaci, Cosmin Cosmuța, Lorand Madly.

Biserică, Școală și comunitate ortodoxă în Transilvania în epoca modernă. Documente. Cetatea de Piatră și Eparhia Sibiului. Corespondență 1849-1874, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2011, 599 p. Coautori: Dumitru Suciū (coordonator), Alexandru Moraru, Iosif-Marin Balog, Vlad Popovici, Cosmin Cosmuța, Flaviu Vida, Nicoleta Han, Lorand Mádly.

Studii BDI

Școala confesională a românilor ortodocși din Protopopiatul Solnocului al II-lea în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LII (2007), nr. 1, p. 187-199.

Relația presei bisericești românești cu cea laică, în Transilvania, între 1918-1948, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LII (2007), nr. 2, p. 103-122.

Momente privitoare la organizarea Vicariatului Ortodox Român de Alba Iulia, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LIII (2008), nr. 1, p. 47-56.

Biobibliografia Părintelui Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru – la împlinirea vârstei de 60 de ani, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LIII (2008), nr. 2, p. 9-38.

Bio-bibliografie Constantin Măruțoiu, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LIV (2009), nr. 1, p. 3-30.

Studii în volume ale unor conferințe internaționale

Școlile mixte din Transilvania. Cazul Târgu Lăpuș – o controversă în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, în vol. „Identități confesionale în Europa Central-Orientală (sec. XVII-XXI)”, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2009, p. 223-232.

Studii în volume colective

Protopopiatul Ortodox Român Trei Scaune (1881-1921). Unități administrative bisericești, suflute, clerici și credincioși, (coautori: Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, Pr. Asist. Drd. Cosmin Cosmuța), în vol. „Profesioniștii, 1. Ana Grama la 70 de ani”, Sf. Gheorghe, Editura Carpatica, 2010, p. 193-224.

Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, (coautori: Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, Pr. Conf. Dr. Ștefan Iloaie, Pr. Asist. Drd. Cosmin Cosmuța, Diac. Drd. Paul Valenciuc) în vol. „Autocefalie și responsabilitate”, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2010, p. 507-533.

Studii publicate în reviste românești neindexate BDI

Începuturile și dezvoltarea presei bisericești românești din Transilvania până în 1918, în „Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă”, tom VIII, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2007, p. 387-406.

Teme de natură științifică apărute în periodicele bisericești din Transilvania, în „Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă”, tom IX, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2008, p. 329-338.

Vicariatul Ortodox Român de Alba Iulia – documente privitoare la înființarea și desființarea sa, în „Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă”, tom X, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2008, p. 273-282.

Gheorghe Sion, un mecena credincios și filantrop ortodox român, în „Anuar XI (2007-2008)”, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2009, p. 79-87.

Nichifor Crainic și Revista Renașterea, în „Credință și viață în Hristos”, Anuarul Episcopiei Sălajului, 2008, Zalău, Editura Episcopiei Sălajului „Credință și viață în Hristos”, 2009, p. 467-476.

Articole

Patriarhul Justinian Marina-30 de ani de la mutarea sa la Domnul, în „Renașterea”, XVII (2007), nr. 4, p. 6.

Patriarhul Teoctist Arăpașu (1915-2007), în revista „Renașterea”, XVII (2007), nr. 9, p. 3.

Părintele Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru a împlinit 60 de ani, în „Renașterea”, XIX (2008), nr. 11, p. 7.

Recunoaștere internațională – Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru, în „Renașterea”, XXI (2010), nr. 7-8, p. 4.

Recenzii

Recenzie la volumul „Slujitor al Bisericii și al Neamului. Părintele Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, la împlinirea vârstei de 70 de ani”, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XL (2004), nr. 1-2, p. 286-289.

Recenzie la volumul „Crâmpeie din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania. Eparhia Sibiului către Protopopiatul Solnoc II. Corespondență (1 octombrie 1845 – 20 decembrie 1874), autor Dumitru Suciu și colaboratorii, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LII (2007), nr. 1, p. 287-288.

Recenzie la Nicolae Bocșan și colaboratorii, „Andrei Șaguna. Corespondența”, tom 1 și 2, în „Tabor”, I (2007), nr. 3, p. 85-87.

Recenzie la Alexandru Moraru, „Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000, vol. III, tom 1, 820 p. + 1 p. ilustrații + 2 hărți; vol. III, tom

2, 464 p. + 16 p. ilustrații, în „Analele științifice ale Facultății de Teologie ortodoxă”, tom. X (2006-2007), Cluj-Napoca, Ed. Renașterea, 2008, p. 425-426.

Recenzie la volumul „Biserică, societate, identitate. In honorem Nicolae Bocșan”, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LIII (2008), nr. 2, p. 425-428.

Recenzie la: Alexandru Moraru, „Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului” în „Analele științifice ale Facultății de Teologie ortodoxă”, tom. IX, Cluj-Napoca, Ed. Renașterea, 2008, p. 383-384.

Granturi

Diaspora Ortodoxă românească din America de Nord. Izvoare narrative și documentare, director: Gabriel-Viorel Gârdan, membri: Ioan-Vasile Leb, Cosmin Cosmuța, Ioan-Marius Eppel, Paula Bud, Bogdan Paul Ivanov.

Membru în structuri academice, științifice și de cercetare

Institutul de Cercetări Ioan Lupaș, Cluj-Napoca

Institutul de istorie eclesiastică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Membru al Departamentului de Teologie Ortodoxă

PR. LECT. UNIV. DR. CRISTIAN SEBASTIAN SONEA

ACTIVITATEA DIDACTICĂ:

A predat cursurile și seminariile la nivel **licență** la disciplinele Misiologie și ecumenism și seminariile Morală creștină.

Misiologie și ecumenism:

Premisele misiunii creștine, anul III TP, semestrul I

Exigențele misiunii creștine, anul III TP, semestrul al II-lea

Parohie, misiune, pastorație, anul IV TP, semestrul I

Mărturia creștină la nivel parohial, anul IV TP, semestrul al II-lea

Morală creștină:

Spiritualitate filocalică, anul IV TP, semestrul I

Spiritualitate filocalică, anul III TP, TD, TS, TAS, semestrul I

A susținut cursuri și lucrări practice în cadrul Cursurilor de îndrumare misionar-pastorală a preoților desfășurate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca în luna iulie.

A făcut parte din comisia de corectare a lucrărilor de licență (2011, 2012) și a lucrărilor pentru examenul de admitere la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, sesiunea iulie 2012.

MEMBRU ÎN DIFERITE COMISII ȘI ORGANIZAȚII PROFESIONALE:

Membru supleant în Consistoriul superior bisericesc, desemnat în ședința Sfântului Sinod al BOR din 24-25 oct. 2011;

Redactor corespondent pentru revista *Studii Teologie* din partea Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca;

Membru în Asociația pentru Dialog dintre Știință și Teologie din România (ADSTR), polul Cluj;

Membru în Consiliul consultativ al directorilor din învățământul pre-universitar al județului Cluj (2010-2012)

ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ:**A. studii publicate în străinătate**

„Man’s Mission as Mediator for the Entire World according to Saint Maximus Confessor’s Theology”, în *International Journal of Orthodox Theology*, (ALTA RDB, DOAJ) nr. 3, 2012, pp. 175-193.

B. Volume editate sau coordonate

Credință și mărturisire. Istorie și actualitate, Pr. Valer Bel, **Pr. Cristian-Sebastian SONEA**, Pr. Grigore-Dinu Moș (coord.), Presa Universitară Clujeană, 2012, 430 p, ISBN: 978-973-595-461-1.

Revelație, dogmă și spiritualitate în perspective misiunii Bisericii. Al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, ediție îngrijită de Pr. Prof. Dr. Valer BEL și **Pr. Asist. Dr. Cristian SONEA**, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010”, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, ISSN: 2247-5532.

C. Studii BDI

„Asumarea Crucii lui Hristos ca paradigma adevăratei calități de ucenic în Evanghelia după Marcu” în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, (CEEOL, EBSCO, Ulrich’s Serials), nr. 1, 2012, pp. 125–134.

„Împlinirea misiunii omului de mijlocitor pentru lume în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, (CEEOL, EBSCO, Ulrich’s Serials), nr. 1, 2011, pp. 103–110.

D. Studii în volume ale unor conferințe naționale

„Repere ale vocației misionare a tuturor creștinilor în scrierile sfinților evangheliști”, în vol. *Revelație, dogmă și spiritualitate în perspective misiunii Bisericii. Al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, ediție îngrijită de Pr. Prof. Dr. Valer BEL și Pr. Asist. Dr. Cristian SONEA, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010”, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011.

E. Studii în volume colective

„Omul, conștiință vie. Paradoxul și misterul cunoașterii de sine”, în *Medicină și Teologie: în onorem prof. Univ. Dr. Mircea Gelu Buta*, ed.:

Alexandru Moraru, Gabriel-Gârdan Viorel, Presa Universitară Clujeană, 2012, pp. 229-234.

F. Articole publicate în reviste românești neindexate BDI

„Documentul final al Simpozionului *Biserica Ortodoxă și grupările neoprotestante*”, în *Renașterea*, Anul XXIII, Nr. 6/2012, p. 7.

G. Conferințe organizate

A făcut parte din comitetul de organizare al Conferinței Naționale *Diaconie și Taumaturgie*, 9-10 noiembrie 2012, Cluj-Napoca.

A făcut parte din comitetul de organizare al Simpozionului Internațional *Familia creștină între tradiție și modernitate*, 2-5 noiembrie 2011, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

PARTICIPĂRI LA MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE NAȚIONALE ȘI INTERNAȚIONALE CU REFERATE:

În perioada 9-10 noiembrie 2012, Cluj-Napoca, a participat la Conferința Națională *Diaconie și Taumaturgie*. Am prezentat comunicarea *Diaconia creștină – aspect al misiunii Bisericii*.

În perioada 11-12 iunie 2012 a participat la Simpozionul internațional *A face misiune după modelul lui Hristos. Specificul Ortodoxiei și Ecumenismul de azi*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, cu comunicarea *Premise misionare pentru o teologie a laicului în teologia ortodoxă*

În perioada 28-29 mai 2012 a participat la Simpozionul Național *Biserica Ortodoxă și grupările religioase neoprotestante*, organizat de către Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”, din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” Arad a avut loc Simpozionul Național, susținând comunicarea *Realitatea virtuală ca spațiu de mărturie creștină. Studiu de caz asupra comunităților religioase arădene*;

În perioada 25 și 26 mai 2011 a participat la lucrările Simpozionului internațional intitulat *Existența umană integrată eclezial, prin Taina Botezului și a Cununiei. Implicații teologice, pastoral – misionare și sociale*, organizat de către Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, susținând comunicarea: *Declinul demografic în România secolului XXI-lea din perspectivă teologică. Diagnoză, prognoză, remedii*.

ACTIVITATE ADMINISTRATIVĂ:

Cu data 1 octombrie 2012 a fost numit prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

ALTE ACTIVITĂȚI:

Din 1 mai 2012 a fost numit preot slujitor la parohia „Sfântul Apostol Andrei” din municipiul Cluj-Napoca, unde desfășoară activități misionar-pastorale specifice slujirii sacerdotale;

În Postul Crăciunului și în cel al Sfințelor Paști a participat, împreună cu două grupe de studenții, la activitatea misionară organizată de centrul eparhial al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului.

ASIST. UNIV. DR. MARIUS-DAN GHENESCU

2011 devine Doctor în Arte Vizuale, Universitatea de Artă și Design, Cluj-Napoca, coordonator Prof. univ. dr. Radu Solovăstru

PREMII:

Diplomă, Campania de strângeri de fonduri pentru Centrul „Sf. Nectarie”, lucrarea „Îngerul Învierii”, 2011

Premiul Excelenței Artistice, UBB, 2011

Diplomă de Onoare, Tabăra Națională de Pictură, Albac Ediția I, 2011

Diplomă, Proiect Lumina și umbra ei, Școala Populară de Artă „Tudor Jarda”, Cluj, 2011

Diplomă Membru al Comisiei Naționale de Evaluare, Ministerul Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului și Editura Diana, Cluj, 2011

Diplomă de Onoare, Simpozionul Județean „Noi și Eroii Neamului Omenesc”, Cluj, 2011

Diplomă de participare, Salonul Național Studentesc de Artă Religioasă, Ediția XXX, Petroșani

Diplomă de onoare, Tabăra Națională de Pictură, Albac Ediția a II-a. 2012

ACTIVITATEA DIDACTICĂ

- *Proiecte de cercetare științifică inițiate și coordonate în cadrul Centrului de Creație și Cercetare Continuă „Sfântul Evanghelist Luca”, al Facultății de Teologie Ortodoxă, UBB, Cluj-Napoca:*

Expoziție Proiect nr. 27: Tema: *Desenul cuvintelor sacre*, Foaierul Casei Universitarilor, Cluj-Napoca, 28 ianuarie 2011

Expoziție Proiect nr. 28: Tema: *Frumusețea interioară a femeii II*, Foaierul Casei Universitarilor, Cluj-Napoca, 2011;

Expoziție Proiect nr. 29: *Școala Națională de Vară de la Mănăstirea Buna-Vestire*, tema *PROPORȚIA SUFLETULUI - reflectată în imagini sacre de artiști contemporani*, Pătrângenii, Alba-Iulia, 2011

Expoziție Proiect nr. 30 Tema: *Frumusețea satului transilvan*, Albac, 2011

Expoziție Proiect nr. 31: Tema: Frumusețea interioară a femeii III, Foaierul Casei Universitarilor, Cluj-Napoca, 2012

Expoziție Proiect nr. 32: Tema: „Adagio” IN MEMORIAM BARTOLOMEU interpretat de artiști plastici preocupați de figurarea nerepresentabilului, Foaierul Casei Universitarilor, Cluj-Napoca, 24 martie 2012

Expoziție Proiect nr. 33: *Școala Națională de Vară de la Mănăstirea Buna-Vestire*, tema: Redesenarea Chipului divin și a creației Sale revăzute de artiștii timpului actual, Pătrângenii, Alba-Iulia, 2012

Expoziție Proiect nr. 34: Desenul Caselor în APUSeni, în cadrul *Zilele Turismului*, Albac, 2012

PARTENERIATE ȘI COLABORĂRI:

2011 - Liceul Teoretic „Onisifor Ghibu” – Cluj-Napoca;

2011 - Școala Populară de Artă „Tudor Jarda” – Cluj-Napoca;

SIMPZIOANE-CONFERINȚE:

3 iunie 2011 - Simpozionul județean „*Noi și eroii neamului omenesc*”:

- Conferința cu tema: Artistul militant: Paul Gauguin (1848-1903);

- Expoziție de artă.

EXPOZIȚII PERSONALE:

2011 - *Portretul, investigație și proiecție în secolul XX*, Casa Matei, Cluj-Napoca, susținerea publică a tezei de doctorat;

EXPOZIȚII DE GRUP:

2011 - *Frumusețea satului transilvan*- Albac;

2011 - Lumina și umbra ei, Școala Populară de Artă „Tudor Jarda”, Cluj-Napoca

2012 - *Frumusețea satului transilvan văzut de artiștii de azi*, Galeria de Artă, Alba-Iulia;

2012 - *Salonul Național Studentesc de Artă Religioasă*, a 30-a ediție, 09-13 aprilie, Petroșani;

2012 - *Expoziție la Balcon*, UAP, Muzeul Național de Artă, Cluj-Napoca

2012 - *Desenul caselor în APUSeni*, Albac;

2012 - *Arta limbajul sufletului*, colaborare cu Rotaract Cluj-Napoca, Turnul Croitorilor, Cluj-Napoca

TABERE DE CREAȚIE:

2011 - *Frumusețea satului transilvan*, Albac;

2012 - *Desenul Caselor în APUSeni*, Albac;

LECT. UNIV. DR. ALIN TRIFA**I. ACTIVITATE DIDACTICĂ**

Cursuri: *Tehnici artistice*, nivel licență, Artă sacră

Arta scrisului, nivel licență, Artă sacră

Lucrări coordonate

Licență : 1

II. ACTIVITATE ȘTIINȚIFICĂ**Studii ISI**

The Master Manuul Panselinos and the Macedonian School of Painting, în *European Journal of Science and Theology*, indexată ISI, vol. 7, nr. 1/ Martie, 2011, pp. 13-24.

Studii publicate în străinătate

FTIR Analysis of Painting Materials from the Church Saint Paraschiva of Poienile Izei, Maramureș, Romania: Constantin Măruțiou, Ioan Bratu, Alin Trifa, Mariana Botiș, în *International Journal of Conservation Science*, vol. 2/2011, pp. 29-35

Identification of Painting Materials from the Main Church of Polovragi Monastery – Spectroscopy: An International Journal, vol. 2012, Article ID nr. 891023.

Studii BDI

Biserica Sfântul Ilie din Tesalonic, Rev. *Studia Theologia Orthodoxa*, nr. 1/ 2012, pp. 273-278.

Biserica din Kondariotissa. Canon și continuitate, Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj, 2012.

Conferințe/ expoziții colective organizate

Expoziția de artă religioasă. Foyerul Casei Universitarilor Cluj, în cadrul manifestărilor prilejuite de împlinirea a 20 de ani de la reînființarea Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj. Ianuarie, 2011.

Participări la manifestări științifice, cu/fără referat

3-5 Mai 2012, participare la *European Symposium of Science and Theology*, ed. a IV-a, cu comunicarea *Research on the Mural Paintings from the Church Saints Archangels from the Village of Aschileu Mic, County of Cluj*.

Membru în structuri academice, științifice și de cercetare

Centrul de Studii Comparate Ioan Lupaș, Cluj-Napoca.

Stagii de cercetare-documentare

În anul 2011, am organizat, pentru 30 de studenți ai secției de Artă Sacră, dar nu numai, un stagiu de documentare în partea de nord a Greciei. În cadrul acestei deplasări s-au vizitat și studiat câteva dintre cele mai prestigioase muzee și ansambluri arhitectonice și picturale din Tesalonic, Meteora și din alte orașe.

Alte participări/ participări expoziții

Expoziție de icoane. Facultatea de Teologie Ortodoxă din București. Noiembrie, 2011.

Icoane. Timișoara. Mai, 2011.

Zilele Artei Bizantine. Bastionul Croitorilor, Cluj, iunie, 2011.

Arhetip, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Cluj, martie, 2011.

Coordonare practica pictură

Biserica Sfinții Arhangheli, Prisaca, jud. Suceava (fig. 1, 2)

Lucrări de restaurare

Mai multe fragmente din Biserica Ortodoxă din Turda, jud. Cluj

Icoanele de pe tetrapodurile din Biserica Sfinții Arhangheli din Așchileu Mic (fig. 3-6)



Fig. 1. Bis. Sf. Arhangheli din Prisaca, jud. Suceava;
peretele nordic, fragment.



Fig. 2. *Bis. Sf. Arhangheli; medalion cu Pruncul Hristos, tavanul de sub cor.*



Fig. 3. *Icoana Maicii D-lui, înainte de restaurare*



Fig. 4. *Detaliu.*

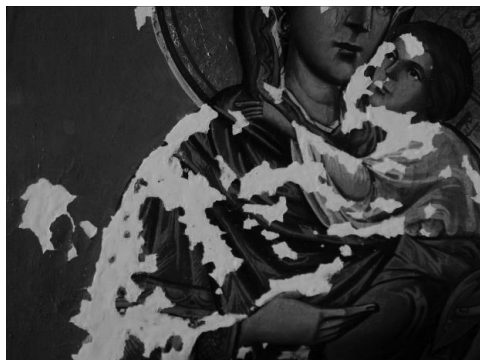


Fig. 5. Detaliu din timpul restaurării



Fig. 6. Icoana după restaurare

ASIST. UNIV. DR. ADRIAN PODARU

A. CĂRȚI, STUDII, ARTICOLE

1. John A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2001, traducere din limba engleză de Adrian Podaru, Ed. Renașterea (în curs de publicare).

2. John D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, edited by Douglas H. Knight, T&T Clark, 2008, traducere din limba engleză de Adrian Podaru, Ed. Renașterea (în curs de publicare).

3. „Autoritate ecleziastică și putere imperială la Sf. Ioan Gură de Aur. Concepția sa de tinerețe, impregnată de viața monastică”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tom XIV (2010-2011), p. 93-105.

3. „O încercare de reformă în Antiohia secolului al IV-lea: Sf. Ioan Gură de Aur și *Omiliile la Statui*”, în *Credință și viață în Hristos. Anuarul*

Episcopiei Sălajului, 2011, Ed. Episcopiei Sălajului, Zalău, 2012, pp. 445-466.

B. PARTICIPĂRI LA CONFERINȚE

1. Asist. Univ. Dr. Adrian Podaru, Dr. Alexandru Hales, „Inconveniente” libertății religioase acordate de Constantin cel Mare creștinilor. Câteva reflecții patristice”, referat susținut în cadrul sesiunii științifice *Aniversarea a 1700 de ani de la Edictul de la Mediolanum din 313*, organizată de Comisia Română de Istorie și Studiu al Creștinismului la Craiova, în perioada 17-19 septembrie 2012.

C. EMISIUNI RADIO

Sunt invitatul permanent al emisiunii săptămânale „Sfinții Părinți, contemporanii noștri”, realizată de Dr. Paul Siladi și difuzată în fiecare joi, emisiune în care prezint destul de detaliat biografii ale Sfinților Părinți ai Bisericii. Până acum: biografia Sf. Ioan Gură de Aur și a Fer. Augustin.

PRECIZARE

*Fiecare autor este răspunzător
de conținutul lucrării sale*