



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

1/2012

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 57 (LVII) 2012
JUNE
1

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI THEOLOGIA ORTHODOXA

1

ANNIVERSARY ISSUE DEDICATED TO FR. PROF. VALER BEL

Desktop Editing Office: 51ST B.P. Hasdeu, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264-40.53.52

CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT

Părintele Profesor Valer Bel la 60 de ani * *Father Professor Valer Bel on His 60th Birthday*
(CRISTIAN SONEA, PAUL SILADI)5

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

IOAN CHIRILĂ, Iosua și Iisus în discursul patristic și în liturghia ortodoxă * *Joshua and Jesus in Orthodox Patristic Discourse and Liturgy* 19

PAULA BUD, Șabatul – mediu al martiryiei și al întâlnirii cu Dumnezeu în sărbătoare. Repere din opera lui Iosif Flaviu și Filon din Alexandria * *Shabbath – A Space of Martyria and Encounter with God in Celebration. Points of Reference in the Writings of Josephus Flavius and Philo of Alexandria* 31

MIRCEA GHEORGHE ABRUDAN, *Lectio divina* în tradiția creștinismului apusean și răsăritean * *“Lectio divina” in the Western and Eastern Christian Tradition* 41

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

IOAN VASILE LEB, The Dialogue between the Orthodox and the Old Catholics: Its Present State and Perspectives * *Dialogul dintre ortodocși și vechi catolici, starea actuală și perspective* 55

VALERIU ALEXANDRU MORARU, Comunitatea evreilor sefarzi din Timișoara în secolele XVIII-XX. Evoluții demografice * <i>The Sephardic Jewish Community from Timișoara During the 18th and 20th Centuries. Demographic Evolutions</i>	69
CIPRIAN CÂMPEAN, Concordatul de la Worms (1122), o expresie a relației bisericești-stat în evul mediu * <i>The Concordat of Worms (1122), as an Expression of Church-State Relation in the Middle-Ages</i>	81
LAURA-LIANA TURCAN, The Damnation of History Social-Historical Aspects of the Last Judgement in the Iconography of the Voroneț and Hurezi Monasteries (16th-17th C.) * <i>Damnarea istoriei. Aspecte social-istorice ale Judecării de Apoi în iconografia Mănăstirilor Voroneț și Hurezi (sec. XVI-XVII)</i>	97

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

VALER BEL, Sensul creștin al martiriului * <i>The Christian Meaning of Martyrdom</i>	109
CRISTIAN SONEA, Asumarea Crucii lui Hristos ca paradigma adevăratei calități de ucenic în Evanghelia după Marcu * <i>Assuming the Cross of Christ as Paradigm of the True Quality of a Disciple According to Mark the Evangelist</i>	113
ADRIAN CHERHAȚ, Accentul eshatologic al misiunii creștine * <i>The Eschatological Accent of Christian Mission</i>	121
LILIANA-ELENA BOAMFĂ, Suferință și vindecare. O perspectivă interdisciplinară * <i>Suffering and Healing. An Interdisciplinary Perspective</i>	133
CORNEL COPREAN, "Vie Împărăția Ta!" – Repere teologice în cadrul conferinței misionare mondiale de la Melbourne (1980) * „ <i>Your Kingdom Come!</i> ” – <i>Theological References within World Missionary Conference in Melbourne (1980)</i>	145
MARIA MIHAELA GORCEA, Comunitatea mărturisitoare, apostolatul mirenilor și mărturia creștină în societatea contemporană * <i>Community of Faith, Laymen Mission and Christian Witness in Contemporary Society</i>	155
GRIGORE DINU MOȘ, O critică patristică a lui Filioque: Sf. Fotie, Sf. Grigorie al II-lea Cipriotul și Sf. Grigorie Palama * <i>A Patristic Critique of Filioque: Saint Photios the Great, Saint Gregory II of Cyprus and Saint Gregory Palamas</i>	171
SIMEON (ȘTEFAN) PINTEA, Coordonate misionare în rugăciunea arhierescă (Ioan 17) * <i>Missionary Coordinates in the High Priestly Prayer (John 17)</i>	187
PAUL SILADI, Simultaneitatea incluzivă – o posibilă definiție a relației teologice dintre cuvânt și imagine * <i>Inclusive Simultaneity - a Possible Theological Definition of the Relationship between Word and Image</i>	197
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Mântuirea în Hristos și în biserică – aspecte interconfesionale * <i>Salvation in Christ and in Church – Interconfessional Issues</i>	203
RADU PREDĂ, Teologie – asistență socială. Argumentele specializării și necesitatea profesiei * <i>Theology – social work. The arguments of the specialization and the necessity of the profession</i>	215
ȘTEFAN ILOAIE, „Fuga de sine însuși” sau însingurarea și autonomizarea omului modern * „ <i>Running away from yourself” or the loneliness and autarchy of the modern man</i>	239

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

- MARCEL MUNTEAN, Sărbătoarea Învierii Domnului (coborârea la iad). Reprezentarea ei în pictura răsăriteană și cea apuseană * *The Celebration of Christ's Resurrection (The Descending into Hell). Its Representation in Western and Eastern Paintings*..... 247
- ALIN TRIFA, Biserica Sfântul Ilie din Tesalonic * *St. Elias Church in Thessaloniki, Greece* 261
- ALEXANDRA BUDU, Aspecte stilistice ale creației mitropolitului Iosif Naniescu * *Stylistic Aspects of the Creation of Metropolitan Iosif Naniescu* 267

V. TEOLOGIA EUROPAEA

- HANS SCHWARZ, Wichtige problemfelder im dialog zwischen Theologie und den Naturwissenschaften * *Major Problem Areas in the Dialogue between Theology and Natural Sciences* * *Aspecte problematice majore în dialogul dintre teologie și științele naturii*.....277
- YVES-MARIE BLANCHARD, Le canon des écritures, principe hermeneutique et modele œcumenique * *The Canon of the Scriptures: Hermeneutic Principle and Ecumenical Model* * *Canonul Scripturii, principiu hermeneutic și model ecumenic*291

Notes and Book Reviews – Note și recenzii

- Valer Bel, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană. Studiu interconfesional-ecumenic*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003, 228 p. (LILIANA-ELENA BOAMFĂ)..... 299
- Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, ediția a II-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, 131 p. (SIMEON (ȘTEFAN) PINTEA) 301
- Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, 474 p. (LILIANA-ELENA BOAMFĂ) 303

PĂRINTELE PROFESOR VALER BEL LA 60 DE ANI

BIOGRAFIA

Părintele profesor Valer Bel s-a născut la 6 februarie 1952 în orașul Târgu Lăpuș, jud. Maramureș, fiind al șaptelea din cei nouă copii ai țăranilor Ioan și Ludovica.

Scoala generală a urmat-o în satul natal, Cufoaia, și în Târgu Lăpuș, între anii 1959-1967, iar apoi Seminarul Teologic din Cluj-Napoca între anii 1967-1972, unde a obținut în iunie 1972 diploma de absolvire a Seminarului Teologic cu calificativul „Foarte bine”.

Între anii 1972-1976 a urmat cursurile Institutului Teologic Universitar din Sibiu. În sesiunea iunie 1976 a obținut diploma de licență pe baza lucrării întocmite la Teologie Fundamentală, intitulată „Divinitatea creștinismului”, pentru care a primit calificativul „Foarte bine”.

Părintele profesor Valer Bel a urmat între anii 1976-1978 cursurile de doctorat la zi, la Institutul Universitar din București, secția Teologie Sistematică, specializarea Teologie Dogmatică și Simbolică sub îndrumarea Pr.Prof.dr. Dumitru Stăniloae. A continuat apoi studii postuniversitare de specializare în teologie la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Hamburg / Germania între anii 1978-1982. Pe baza lucrării de doctorat: „*Die Einheit als Wesenseigenschaft der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung aus Sicht orthodoxer Theologie*”, elaborată la în domeniul Teologiei Sistemice și a examenului oral de specialitate părintele Valer Bel a obținut doctoratul în teologie la această Universitate în februarie 1982. Doctoratul a fost echivalat la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București în anul 1993.

Între 1 septembrie 1982-31 august 1986 părintele Bel a predat, în calitate de profesor titular, la Seminarul Teologic din Caransebeș. A fost apoi transferat la Seminarul Teologic din Cluj-Napoca, la 1 septembrie 1986, unde a fost profesor titular până la 1 octombrie 1990.

Începând din data de 1 octombrie 1990 a fost numit, prin concurs, asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, la secția Teologie Sistematică, funcționând în această calitate până în 1993 când a fost numit, tot prin concurs, lector pentru disciplina Teologia Spiritualității Ortodoxe la aceeași facultate. Patru ani mai târziu în urma concursului a fost numit conferențiar pentru disciplina Misiologie și Ecumenism, începând cu data de 10.02.1997, la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității “Babeș-Bolyai”.

Din anul 2001 părintele Valer Bel este profesor de Teologie Sistematică: Teologie fundamentală și dogmatică și Misiologie și ecumenism. În anul 2004 și-a început activitatea ca îndrumător de doctorat. În afara activității didactice părintele Valer Bel a fost activ și în plan administrativ, a deținut funcția de prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca din 1997 până în 2012.

Activitatea didactică a părintelui Bel fost însoțită de cea sacerdotală. A fost hirotonit diacon în 7 aprilie 1985 și preot în octombrie 1985. Pentru activitatea didactică, științifică și educativă în domeniul teologiei i s-a acordat în 1987 distincția de „iconom”, iar în 1992 cea de „iconom stavrofor”.

Pe tot parcursul activității sale didactice părintele profesor a predat disciplinele de învățământ în conformitate cu programa și ținând progresul teologiei.

Pe lângă activitatea didactică a desfășurat și o activitate de cercetare teologică științifică, concretizată în publicarea a 7 volume și peste 80 de studii cu caracter dogmatic - misionar și interconfesional - ecumenic în reviste de specialitate și mai mult de 50 de articole de popularizare cu caracter misionar. A participat la peste 60 de manifestări științifice în țară și în străinătate, la care a prezentat comunicări pe teme dogmatice, misionare și ecumenice. Din anul 1995 este membru al Comisiei oficiale a Bisericii Ortodoxe Române pentru dialogul teologic bilateral cu Biserica Evanghelică din Germania în cadrul căreia desfășoară o activitate ecumenică la nivel teologic.

Aprecieri privind teologia părintelui Valer Bel

Pentru receptarea operei teologice a se vedea: recenzia făcută la lucrarea *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca 1994, de Lect. dr. Sandu Frunză (de la Facultatea de Istorie și Filosofie) în "Renașterea" nr. 6/1995, p. 11, și în "Ortodoxia maramureșeană". Publicație a Universității de Nord - Baia-Mare, an. I, nr. 1, 1996. pp. 194-196; la *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, de Lect.dr. Radu Preda (de la Facultatea de Teologie Ortodoxă) în "Renașterea" nr. 6/2002 și în "Studia UBB Theol. Orth.", nr.1-2/2002, p. 288-290, precum și recenzia pr.lect.dr. Gabriel Gârdan, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1, Premisele teologice, 2, Exigențe*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2002, 2004, în "Studia UBB Theol. Orth.", an L, nr.1/2005, pp. 255-256. Recenzii la *Teologie și Biserică*: Pr. Asist. dr. Cristian Sonea, „Tabor”, an II, nr. 12, martie 2009, pp. 90-92, Dr. Paul Siladi în „Renașterea”, februarie 2009.

„Cu toții ne-am obișnuit în vremea din urmă să ne aplecăm asupra traducerilor care ne-a lipsit atâta vreme, cărți pe care multă vreme nici nu puteam visa să le putem avea la dispoziția noastră. Însă în acest răstimp s-a neglijat prea mult cartea teologică românească ce n-a reușit să se impună decât cu pași timizi în perimetrul lecturilor. O dovedește locul restrâns acordat cărții teologice autohtone în spații destinate prezentării de carte. Astfel că destinul cărții *Dogmă și propovăduire* pare a fi unul generic.”

Lect. univ. dr. SANDU FRUNZĂ

„Cartea Părintelui Profesor Valer Bel [*Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*] este o noutate necesară. Ea este nouă în raport cu subțirica bibliografie teologică ortodoxă românească în materie de misiune. Ea este necesară în contextul radical schimbat al Bisericii și societății românești de după 1989. Odată cu această carte, bazată pe cursurile universitarului clujean, ne despărțim la nivel teologic de perspectiva misiologiei ca știință unilaterală a combaterii altora și ajungem în stadiul unei discipline cu caracter de sinteză. Potrivit acestei înțelegeri, scopul misiunii este dublu: mărturisirea lui Hristos în lume și în fața lumii, spre credința acesteia în El, și întărirea propriei credințe, a conștiinței de a fi poporul duhovnicesc al lui Dumnezeu”.

Lect. univ. dr. RADU PEDA

„Această lucrare, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, publicată în două volume și așteptată cu mult interes era absolut necesară și este adecvată scopului misiunii Bisericii și vremurilor pe care le trăim. (...) Lucrarea teologului clujean, neobositul misionar și dascăl Valer Bel, se constituie într-un veritabil îndrumar teologic și practic privind misiunea Bisericii în lumea contemporană. Lucrarea confirmă de fapt, ceea ce, în ultima vreme, se spune în cercurile teologice și anume faptul că P.C. Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, este „specialistul” pe probleme de misiologie al mediului teologic universitar din țara noastră și îl recomandă în acest sens.”

Pr. lect. dr. GABRIEL GÂRDAN

„Din punct de vedere stilistic, în textele părintelui profesor Valer Bel alternează în mod fericit exprimarea axiomatică și discursul teologic elaborat, fundamentat scripturistic, după modelul Sfinților Părinți și în duhul acestora, alăturare ce creionează marca personală a scriiturii și a argumentării sale teologice.”

Pr. asist. dr. CRISTIAN SONEA

Părintele Valer Bel „dezvoltă cu rigurozitate științifică și cu argumente biblice și patristice, temeiurile dogmatice ale misiunii Bisericii, evidențiind prin aceasta originea, structura, caracteristicile și scopul misiunii din perspectiva Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană. În demersul său teologico-misionar nu uită de cadrul cultural, social și interconfesional în care se desfășoară misiunea Bisericii Ortodoxe. Coordonatele teologice fundamentale ale misiunii nu sunt rupte de mediul eclesial-sacramental și de filantropie ca acțiune concretă a Bisericii în societate. De asemenea, pentru teologul nostru misiunea nu este o noțiune abstractă, neaplicabilă contextului secularizat și globalizat în care Biserica este chemată să o exercite, ci este un mod de a fi al Bisericii, al mirenilor ei care au un rol determinant în realizarea acesteia.”

Conf. univ. dr. CRISTINEL LOJA

„Studiile și analizele teologice incluse în lucrarea *Teologie și Biserică* a părintelui profesor Valer Bel sunt indispensabile pentru o „lectură teologică a realității”, (...) dar mai ales pentru a ne crea o imagine corectă, coerentă și actuală a teologiei sistematice românești.”

Dr. PAUL SILADI

BIBLIOGRAFIA

I. Cărți de autor

1. *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, 204 p., ISBN 973-35-0444-0.
2. *Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung*, Presa Universitară Clujeană, Universitatea “Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 1996, 282 p., ISBN 973-97535-4-x.
3. *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, 211 p., ISBN 973-610-024-3.
4. *Parohie, misiune, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, 171 p., ISBN 973-97939-5-9.
5. *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, 165 p.
6. *Unitatea Bisericii. Studiu interconfesional ecumenic*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2005, 228 p., ISBN 973-7907-03-5.
7. *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, 2008, 430 p.
8. *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010. ISBN 978-973-1714-58-5, 474 p.

I a. Volume colective

1. *Sinteză de teologie și practică misionară creștină-ortodoxă*, în „Teologia ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea”, coordonator Viorel Ioniță, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2011, p. 638-661.

Ib. Coordonare de Volume

1. Omagiu Părintelui prof.univ.dr.Ioan Ică, Renașterea, Cluj-Napoca, 2007.
2. *Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2007.
3. *Revelație, Dogmă și Spiritualitate în Perspectiva Misiunii Bisericii. Al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011.

II. Articole științifice în reviste din țară

1. *Biserica și Euharistie*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, an XXXIV (1982), nr. 3-4, p. 230-242.
2. *Părțile cultului divin în Biserica noastră. Cele șapte laude, Sfintele Taine și Ierurgiile*, în “Îndrumător bisericesc misionar și patriotic...” anul 11, Cluj-Napoca, 1988, p. 74-80.
3. *Porunca a treia bisericească: Să cinstim fețele bisericesti*, în “Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, anul 12, Cluj-Napoca, 1989, p. 20-26.
4. *Necesitatea catehizării*, în “Renașterea”. Publicație religioasă editată de Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului și Clujului, serie nouă, an I (ianuarie), nr. 2 (februarie), nr. 3 (martie)/1990.
5. *Relația dintre Persoana și opera Mântuitorului nostru Iisus Hristos și implicațiile ei în iconomia mântuirii omului*, în “Studia UBB Theol. Orth.”, Cluj-Napoca, nr. 1-2/1992, p. 82-106.
6. *Misiunea și responsabilitatea Bisericii într-o lume secularizată*, în “Studia UBB Theol. Orth.”, Cluj-Napoca, nr. 1-2/1994, p. 61-74.
7. *Învățătura despre împăcare, îndreptarea și îndumnezeirea omului în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în “Studia UBB Theol. Orth.”, Cluj-Napoca, nr. 1-2/1995, p. 159-167.
8. *Temeiurile teologice ale misiunii Bisericii*, “Studia UBB Theol. Orth.”, Cluj-Napoca, nr. 1-2/1996, p. 23-36.
9. *Întâlnirea de dialog teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania (Selbiz) Bavaria, 27 nov.-5 dec. (1995)*, în: “Biserica Ortodoxă Română”, CXIV, 1996, nr. 1, p. 79-86.
10. *Filantropia creștină în cadrul misiunii Bisericii și realizarea ei în diferite contexte actuale*, în “Ortodoxia maramureșeană” (publicație a Universității de Nord-Baia Mare), Anul I, nr. 1, Baia Mare, 1996, p. 125-131.
11. *Solidaritatea-expresie a unității Bisericii și mijloc de combatere a fenomenului sectar*. Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, I (1990-1992), Cluj-Napoca 1998, p. 269-284.
12. *Propovăduirea Evangheliei*, în: “Studia UBB Theol. Orth.”, Cluj-Napoca, an XLIII, 1998, nr. 1-2, p. 77-87.
13. *Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de Mișcarea ecumenică în general și față de Consiliul Mondial al Bisericilor în special*, în: “Ortodoxia maramureșeană” an. II, nr. 2, Baia Mare 1997, p. 230-238.
14. *Misiune, mărturie creștină și prozelitism sau contra-mărturie*, în: “Ortodoxia maramureșeană”, an. II, nr. 3, Baia Mare, 1998, p. 160-169.
15. *Importanța parohiei pentru misiune*, în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, II (1992-1994), Cluj-Napoca, 1999, p. 231-239.
16. *Misiune și Liturghie*, în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, III (1994-1996), Cluj-Napoca, 1999, p. 193-207.
17. *Cuvântul adevărului sau transmiterea dreptei credințe*, în: “Studia UBB Theol. Orth.”, Cluj-Napoca, an. XLIV, 1999, nr. 1-2, p. 67-85.
18. *Participarea mirenilor la misiunea Bisericii*, în: “Studia UBB Theol. Orth.”, Cluj-Napoca, XLVI, 2001, nr. 1-2, p. 183-201.
19. *Evanghelie și cultură*, în: “Studia UBB Theol. Orth.”, Cluj-Napoca, XLVII, 2002, nr. 1-2, p. 89-106.
20. *Transmiterea Tradiției*, în: “Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, IV (1996-1998), Cluj-Napoca, 2002, p. 209-216.

21. *Mărturia creștină prin sfințenia vieții*, în: Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, V, (1998-2000), Cluj-Napoca, 2002, p. 169-178.
22. *Teologia ca știință și mărturisire în viziunea Părintelui Profesor Ioan Ică*, în "Studia UBB Theol. Orth.", Cluj-Napoca, an XLVII, 2003, p. 5-14.
23. *Istoria omenirii ca istorie a mântuirii și desăvârșirii în Iisus Hristos*, în "Studia UBB Theol. Orth.", Cluj-Napoca", an XLVII, 2003, p. 57-69.
24. *La Sainte Trinité, structure de l'amour suprême et fondement de notre salut*, în "Studia UBB Theol. Orth.", Cluj-Napoca, an L, 2005, p. 29-40.
25. *Mitropolitul Antonie Plămădeală și ecumenismul*, în „Studii Teologice”, seria a III-a, an I, 2005.
26. *Die Bedeutung der Katolizität der Kirche für ihre ökumenische Existenz*, în "Studia UBB Theol. Orth.", nr. 1, 2007, p. 51 – 62.
27. *Comunitatea mărturisitoare în contextul lumii secularizate și globalizate*, în "Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă", Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 95-106
28. *Teologia ca știință și mărturisire în viziunea Pr. prof. Ioan Ică*, în "Omagiu Părintelui prof. univ. dr. Ioan Ică", Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 113-128.
29. *Biserica Ortodoxă Română în dialog cu Biserica Evanghelică din Germania*, în "Omagiu Părintelui Prof. univ. dr. Ioan Ică", Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 128-140.
30. (Coordonator), *Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 224.
31. *Biserica și confesiunile în perspectiva formării ecumenice*, în „Studia UBB Theol. Orth.”, nr. 1, 2008, p. 69-74.
32. *Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice*, în „Studia UBB Theol. Orth.”, nr. 2, 2008, p. 119-126.
33. *Revelație, Tradiție și dogmă. Interrelaționarea lor actualitatea acesteia*, în „Studia UBB Theol. Orth.”, nr. 1, 2009, pp. 97-102.
34. *Simbolul credinței – mărturisirea și comunicarea credinței*, în „Studia UBB Theol. Orth.”, anul LV, nr. 2, 2010, p. 127-134.
35. *Familia și Biserica*, în „Studia UBB Theol. Orth.”, anul LVI, nr. 1, 2011, p. 99-102.
36. *Taina nunții ca dar și misiune, temelie a familiei creștine*, în „Studia UBB Theol. Orth.”, anul LVI, nr. 2, 2011, p. 121-129.

III. Articole științifice în reviste sau volume din străinătate

1. *Aufgabe und Verantwortung der Rumaenischen Orthodoxer heute*, in: "Theologien im Dialog", în: Grazer Theologischer Studien, 17, Granz, 1994, p. 87-99.
2. *Dumitru Stăniloae, Geisterfahrung und Trinitätslehre*, in: "Theologen des 20. Jahrhunderts", hrsg. von P. Neuner und G. Wenz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, p. 145-156.
3. *Ekklesiologische Grundlagen gesellschaftlichen Wirkens der Kirche aus orthodoxer Sicht*, in: "Die Kirche und ihre gesellschaftspolitische Verantwortung heute". Neuntes Gespräch im bilateralen Theologischen Dialog Zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 7. bis 13. Oktober 2000 im Haus der Evangelischen Brüder-Unität Herrnhut, în Beiheft zur Oekumenischen Rundschau 75, Die Kirche – ihre Verantwortung und ihre Einheit, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2005, p. 102-116.
4. *Ekklesiologische Grundlagen des gesellschaftspolitischen Wirkens der Kirche aus orthodoxer Sicht*, Die Kirche - ihre Verantwortung und ihre Einheit, Otto Lembeck, Frankfurt am Main, Editor: Dagmar Heller, Rolf Koppe, 2006, p. 102-117.
5. *Soziales Engagement als Mission der Kirche*, Solidarität und Gerechtigkeit - Oekumenische Perspektiven, Matthias Grunewald, 2007, p. 86-108.

IV. Articole științifice în volumele unor conferințe naționale

1. *Idei dogmatice și morale în Pastoralele ierarhului Nicolae Colan la Nașterea Domnului*, în: Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893-1993), Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca 1995, p. 55-62.
2. *Misiunea în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii*, în: "Logos. Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani!", Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 269-278.
3. *Biserica și lumea în perspectivă misionară*, în: "Grai maramureșean și mărturie ortodoxă. Prea Sfințitului Episcop Justinian Chira al Maramureșului și Sătmarului la împlinirea vârstei de 80 de ani", Ed. Episcopiei Ortodoxe, Baia-Mare, 2001, p. 364-371.
4. *Temeiurile teologice ale misiunii creștine*, în: "Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă", Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, p. 7-17.
5. *Misiunea socială a Bisericii în concepția Mitropolitului Andrei Șaguna (1808-1873)*, în In memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 228-235.
6. *Filantropia creștină în cadrul misiunii Bisericii*, în "Medicii și Biserica", vol. 1, Editura Renașterea, 2003, p. 28-38.
7. *Calitatea sau/si sfințenia vieții din perspectivă creștină ortodoxă*, în "Medicii și Biserica", vol. 2, editat de dr. Mircea Gelu Buta și Dan Ciachir, Editura Anastasia, București, 2004.
4. *Omul colaborator al lui Dumnezeu în cadrul creației*, în "Medicii și Biserica", vol. 4, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.
5. *Transmiterea Tradiției în opera profesorului Nicolae Chițescu*, în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Iustinian”, Ed. Universității București, an. V, 2005.
6. *La croix et la Théologie du Salut dans la Tradition orthodoxe*, în Omagiu Părintelui Academician Dumitru Popescu, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, p. 257-272.
7. *Dialogul teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română (BOR) și Biserica Evanghelică din Germania (EKD)*, Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000 - Dialog teologic și ecumenic, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 385-390.
8. *Teologia ca mărturisire și știință a mântuirii în Hristos*, Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de-al treilea mileniu. Colocviul Național de Teologie Dogmatică Arad 30-31 martie 2006, Gutenberg Univers, Arad, 2006, p. 79-94.
9. *Omul, colaborator cu Dumnezeu în cadrul creației*, în "Medicii și Biserica", vol. IV, Renașterea, Cluj-Napoca, Editor: Dr. Mircea Gelu Buta, 2006, p. 42-56.
10. *Raționalitatea creației și responsabilitatea omului*, în "Medicii și Biserica", vol V, Renașterea, 2007, p. 91-96.
11. *Perspectiva creștin ortodoxă asupra sfârșitului vieții pământești și pregătirea pentru viața veșnică*, în "Medicii și Biserica", vol VI: *Perspectiva ortodoxă contemporană asupra sfârșitului vieții*, Renașterea, 2008, p. 91-96.
12. *Transplantul de organ între necesitate și abuz*, în "Medicii și Biserica", vol VII: *Perspectiva creștin-ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organe*, Renașterea, 2009, p. 97-107.
13. *Paradoxul durerii*, în "Medicii și Biserica", vol VIII: *Bioetica creștină și provocările lumii secularizate*, Renașterea, 2010, p. 147-155.
14. *Ortodoxia și drepturile omului*, în "Integrarea europeană și valorile Bisericii", coord. Ioan-Vasile Leb..., Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011. p. 281-290.
15. *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 Dogmatică Ortodoxă, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010", Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 25-61.

V. Articole științifice în volumele unor conferințe internaționale

1. *Misiunea socială a Bisericii în concepția Mitropolitului Andrei Șaguna (1808-1873)*, în: "Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XIII-XIX", Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2001, p. 164-172, *The Social Mission of the Church, in the View of the Metropolitan Andrei Șaguna (1808-1873)*, p. 364-372.

2. *Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării*, în: "Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu", Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 43-77.
3. *Familia și Biserica*, în: "Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin", Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 335-363.
4. *Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării*, în: "Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu", Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 43-77.
5. *Familia și Biserica*, în "Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin", Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 335-363.
6. *Unitatea Bisericii în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae*, în "Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III", Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004.
7. *Missio Dei*, în "Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în Biserică", Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 7-22.
8. *Comunitatea mărturisitoare în contextul lumii secularizate și globalizate*, Arad, 2005.
9. *Principii ale teologiei apologetice exemplificate în indicarea sensului existenței*, în „Repere teoretice pentru o apologetică creștină actuală”, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2006.
10. *Unitatea și catolicitatea (sobornicitatea) Bisericii la neamuri, ca dar și misiune*, în vol. *Ethos și Etnos. Aspecte teologice și sociale ale mărturiei creștine*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 22-46.
11. *The Centrality of Christ as the Creator and Saviour Logos in Theology and Mission of the Church*, în vol. *Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission in Today's World. The International Symposium of Orthodox Dogmatic Theology*, Arad, 6-8 june 2007, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008, p. 7-27.
12. *Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice*, în vol. *Metode de cercetare în Teologia Dogmatică. Al II-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică*, București, 22-23 mai 2008, Ed. Sigma, București, 2009, p. 214-224.
13. *Revelation, Tradition and Dogma. Their Interrelation and its Seasonableness*, în vol. *Tradition and Dogma: What Kind of Dogmatic Theology Do We Propose for Nowadays?*, Orthodox Dogmatic Theology Symposium, 2nd International Edition, Arad, 2009, p. 15-23.

VI. Premii

- Diplomă de Merit în Dezvoltarea Universității Babeș-Bolyai (a se vedea Buletinul informativ al UBB, nr. 23, decembrie, 2002, p. 14).
- Diploma de excelență științifică pentru publicații științifice și contribuții la obținerea de granturi, programe și dotări de vârf pentru laboratoarele Universității „Babeș-Bolyai”, 10. 12. 2003.
- Premiul Universității „Babeș-Bolyai” pe anul 2002 pentru lucrarea *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, 19. 03. 2003.
- Diploma pentru excelență didactică, pentru introducerea de mecanisme de asigurare a calității și de metode noi în pedagogia și metodică învățământului la Universitatea „Babeș-Bolyai”, 21. 12. 2007.
- Premiul „Comenius”, pentru activitate didactică deosebită, acordat de Universitatea „Babeș-Bolyai”, 23. 12. 2008.
- Inclus în cea de-a patra ediție din *Enciclopedia personalităților din România/Who is Who, Verlag für Personnenzyklopädien AG*.
- Premiul „Profesorul anului”, acordat de Universitatea „Babeș-Bolyai”, 14. 12. 2009.
- Crucea Patriarhală, martie 2010.
- Premiul „Profesorul anului”, acordat de Universitatea „Babeș-Bolyai”, 7. 12. 2010.
- Premiul „Comenius”, pentru activitate didactică deosebită, acordat de Universitatea „Babeș-Bolyai”, decembrie 2011.

VII. Membru în organizații naționale și internaționale

- Membru în Consiliul pentru cercetare științifică a Universității Babeș-Bolyai, Comisia de evaluare academică a candidaților din 1998 (cf. Buletinul informativ al UBB, nr. 1, ianuarie 2003, p. 15).
- Membru al Senatului Universității Babeș-Bolyai, 2000-2004 (cf. Buletinul informativ al UBB, nr. 1, ianuarie, 2003, p. 10).
- Membru în comisia de avizare și secretar de redacție al revistei "Studia UBB Theol. Orth."
- Membru al Senatului Universității Babeș-Bolyai, 26 feb. 2008 - 26 feb. 2012; 2012 – 2016.
- Membru al Consiliului Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare, ianuarie 2011-2015.
- Membru al Seminarului Teologic internațional sud-est european cu sediul la Heidelberg (din 1992).
- Membru al Comisiei Bisericii Ortodoxe Române de dialog teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania (1995).
- În anul 2006 a devenit membru al "Asociației pentru Dialogul dintre Știință și Religie" - ADSTR, Polul Cluj-Napoca
- Membru fondator al "Centrului Național de Studii Misionare și Ecumenice Sf. Pavel", cu sediul la Târgoviște (2007).
- În anul 2007 a devenit membru al *International Association of Orthodox Dogmatic Theologians* – IAODT.

VIII. Participări la manifestări științifice naționale și internaționale cu referate

1. Între 24 iulie-8 august 1981, Seminarul ecumenic internațional de la Strasbourg (Franța), care a avut ca teme generale: „Rechtfertigung und Gerechtigkeit in der Welt”. A prezentat referatul „Die Rechtfertigung in der Orthodoxen Lehre” (Îndreptarea în învățătura ortodoxă).
2. Între 16-18 septembrie 1985 a participat, ca delegat al Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului, la a II-a Adunare a cultelor din România pentru dezarmare și pace, a prezentat referatul „Participarea tineretului la dezvoltare și pace”.
3. În noiembrie 1988 a participat la simpozionul organizat de Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului și Seminarul Teologic din Cluj-Napoca pentru aniversarea a 300 de ani de la apariția Bibliei de la București. A prezentat referatul: „Importanța Bibliei de la București de la 1688 pentru activitatea misionară a preotului de la apariția ei până în prezent” (17 p.).
4. Între 3-15 mai 1989 a participat, ca delegat al Patriarhiei Române, la Consultația interortodoxă de la Minsk (Belarus) ținută în vederea pregătirii celei de-a VII-a Adunări Generale a CEB. A prezentat referatul: „Das Evangelium des Friedens, gesellschaftliche Gerechtigkeit und das Dienen der Kirche” (Evanghelia păcii, dreptatea socială și slujirea Bisericii), 11 p. mns.
5. Între 23 martie-4 aprilie 1992 a participat la simpozionul teologic internațional organizat de Facultatea de Teologie Evanghelică din Heidelberg (Germania). Am prezentat referatul: „Komparative Ekklesiologie” (Eclesiologie comparată), 13 p. mns.
6. Între 18-19 iunie 1993 a participat ca delegat al Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca la Simpozionul Internațional de Teologie, organizat la Graz (Austria), având ca temă generală: „Teologiile în dialog. Responsabilitate și misiune comună în spațiul sud-est european”. A susținut unul din cele șase referate prezentate la acest simpozion: „Die Aufgabe und Verantwortung der Rumanischen Orthodoxen Kirche heute”. (Misiunea și responsabilitatea Bisericii Ortodoxe Române astăzi).
7. În 19 noiembrie 1993 a participat la simpozionul teologic organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca pentru comemorarea Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae. A prezentat referatul: „Sinteza teologiei dogmatice a Părintelui Stăniloae.”

8. În 6 decembrie 1993 a participat la Simpozionul Teologic Național organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca cu ocazia centenarului nașterii ierarhului Nicolae Colan. A prezentat referatul: „Idei dogmatice și moral-sociale în Pastoralele ierarhului Nicolae Colan”.
9. Între 17-18 martie 1994 a participat la Simpozionul teologic internațional, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, având ca temă: „Biserica într-o lume secularizată”. A ținut referatul: „Misiunea și responsabilitatea Bisericii într-o lume secularizată”.
10. În 19 mai 1994 a participat la simpozionul organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, având ca temă: „Învățământul teologic superior din Cluj-Napoca între anii 1924-1952, în cadrul manifestărilor dedicate împlinirii a 75 de ani de la înființarea Universității Daciei Superioare din Cluj-Napoca. Referat: „Învățământul teologic superior din cadrul Secției Sistemate a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca între anii 1924-1952” (14 p. mss.)
11. Între 3-4 iulie 1994 a participat la Sesiunea internațională de comunicări științifice organizată de Facultatea de Științe Sociale a Universității „Babeș-Bolyai”, cu tema: „Științele, educația și educarea continuă a adulților”. A prezentat comunicarea „Temeiurile creștine ale eticii” (9 p. mss.)
12. Între 19-23 septembrie 1994 a participat la simpozionul internațional „Max Weber”, organizat de Facultatea de Științe Sociale a Universității „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca. Referat: „Libertate și responsabilitate, spațiul iubirii creștine” (16 p. mss.)
13. Între 2-3 noiembrie 1995 a participat la simpozionul teologic internațional organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, având ca temă: „Biserica și misiunea ei reconciliatoare”. Referat: „Învățătura despre împăcare, îndreptarea și îndumnezeirea omului în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania”.
14. Între 28 noiembrie - 5 decembrie 1995 a participat, ca membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române, la cea de-a șaptea întrunire de dialog teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, având ca temă: „Comuniunea sfinților-chemarea Bisericilor noastre și împlinirea ei în lumea secularizată”, Selbitz/Germania. Referatul: „Der bilaterale Dialog zwischen der Rumanischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Versuch einer Evaluation” (23 p. mss.)
15. Între 3-8 octombrie 1998 a participat ca membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române la cea de-a opta întrunire de dialog teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, desfășurată în Palatul Patriarhiei din București. Întrunirea a elaborat un „Raport comun adresat conducerii Bisericii Ortodoxe Române și Bisericii Evanghelice din Germania referitor la studiu dialogului teologic bilateral” și a discutat tema: „Slujirea și împăcarea, integrarea europeană și implicațiile ei pentru Bisericile noastre”.
16. Între 9-12 octombrie 1998 a prezentat prelegerile profesorului A.M. Ritter de la Facultatea de Teologie Evanghelică din Heidelberg la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca: „De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu? – Atanasie episcop de Alexandria” și „Arie și arianismul”.
17. Între 6-7 noiembrie 1998 a participat la Sesiunea de comunicări științifice, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca: „Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene sec. XVI-XIX”.
18. Între 3-7 mai 1999, a ținut cursuri și seminarii la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Heidelberg, în cadrul programului de schimb academic „SOCRATES” cu temele: „Die Bedeutung der Ikonen in der Orthodoxen Kirche. Die Ikone als Ausdruck der Verklärung des Menschens” și „Mission und Liturgie”.
19. Între 10-13 octombrie 1999, am participat la Simpozionul Internațional organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca pe tema: „Toleranță și conviețuire în Transilvania în contextul european, sec. XVII-XIX”, cu comunicarea: „Misiunea socială a Bisericii în concepția Mitropolitului Andrei Șaguna”.
20. Între 4-8 decembrie 1999, am participat la Dialogul ortodoxo-luteran între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică Luterană din Suedia, Singtuna cu conferința: „Die Priesterweihe in der orthodoxen Tradition”.

21. Între 22-24 februarie 2000, am participat la Simpozionul internațional organizat de Universitatea "Babeș-Bolyai" și Universitatea Catolică Pazmany Peter din Budapesta, la Universitatea "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, cu tema; „*Despre relația ideală Stat-Biserică*”.
22. Între 7-13 octombrie 2000, a participat, ca membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române, la ce de-a noua întrunire de dialog teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, Herruhut/Germania, cu tema: “*Die Kirche und ihre politisch-gesellschaftliche Veantwortung heute*”, a prezentat referatul principal: “*Ekklesiologische Grundlagen gesellschaftspolitischen Wirkens der Kirche aus Orthodoxer Sicht*”.
23. Între 5-12 octombrie 2000, a participat la Simpozionul internațional organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu tema: „*Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*”, a prezentat referatul: „*Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării*”.
24. Între 13-20 mai 2001, a ținut cursuri și seminarii la facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Heidelberg în cadrul programului de schimb academic „SOCRATES” cu temele: „*Ekklesiologische Grundlagen des gesellschaftspolitischen Wirkens der Kirche im Kontext der Globalisierung*”; „*Dumitru Stăniloae das Leitfigur Orthodoxer Theologie im 20. Jahrhundert*”; „*Dumitru Stăniloae Offenbarungs-und Gotteslehre*”.
25. Între 22-25 septembrie 2001, a participat la Consultația de la Helsinki organizată de Conferința Bisericilor Europene, cu tema: „*Sind die Felder reif? Die Rezeption der zwischenkirchlichen Dialogen*”, a prezentat referatul: „*Der bilaterale theologische Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Überlegungen zur Rezeption*”.
26. Între 25-27 septembrie 2001, a participat la Congresul internațional “Familia și viața la începutul unui nou mileniu”, organizat la inițiativa Bisericii Ortodoxe Române și a Bisericii Catolice, sub patronajul Președintelui României care a avut loc la București, a prezentat referatul: *Familia și Biserica*.
27. În iunie 2002 a participat la Simpozionul național „Medicii și Biserica I: Relația medic-preot-pacient”, la Bistrița, cu comunicarea *Filantropia creștină în cadrul misiunii Bisericii*.
28. Între 22-24 mai 2003 a participat la Simpozionul internațional: „Unitatea Bisericii. Accente eclesilogice pentru mileniul III”, la care a prezentat comunicarea „*Unitatea Bisericii în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae*”.
29. În iunie 2004 a participat la Simpozionul național „Medicii și Biserica II”, la Bistrița, cu comunicarea *Calitatea și/sau sfințenia vieții din perspectivă creștină ortodoxă*.
30. În octombrie 2004 a participat la simpozionul internațional: „Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie”, la care a prezentat comunicarea *Missio Dei*.
31. În 14-20 mai 2005 a participat la Simpozionul internațional „Prezența Bisericilor într-o Europă unită. O nouă dimensiune a dialogului ecumenic și interreligios” organizată în cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, cu comunicarea *Comunitatea mărturisitoare în contextul lumii secularizate și globalizate*.
32. În 21-23 octombrie 2005 a participat la simpozionul internațional: „Repere teoretice pentru o apologetică creștină contemporană”, la care a prezentat comunicarea *Principii ale teologiei apologetice exemplificate în indicarea sensului existenței*.
33. În iunie 2005 a participat la Simpozionul național “Medicii și Biserica IV: Familia, nașterea, tehnologii medicale de reproducere asistată”, cu comunicarea *Omul colaborator al lui Dumnezeu în cadrul creației*.
34. Între 1-7 aprilie 2006 a participat la a IX-a întrunire a Dialogului teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, Eisenach-Germania, cu comunicarea: *Die Katholizität der Kirche un die Bedeutung für ihre oecumenische Existenz*.
35. În iunie 2006 a participat în cadrul Simpozionului național „Medicii și Biserica V: Teologie și ecologie”, cu comunicarea „Raționalitatea creației și responsabilitatea omului”
36. În 6-8 iunie 2007 a participat la simpozionul internațional “Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic as Part of Church Mission in Today World”, Arad, cu comunicarea *The Centrality of Christ as the Creator and Saviour in Theology and Mission of the Church*, apărut în vol. *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 148-166.

37. În iunie 2007 a participat la simpozionul național „Medicii și Biserica VI: Perspectiva ortodoxă contemporană asupra vieții”, Bistrița, cu comunicarea *Perspectiva creștină ortodoxă asupra sfârșitului vieții pământeste și pregătirea pentru viața veșnică*.
38. În perioada 4-6 decembrie 2007 a participat la conferința internațională „etică-Etnie-Confesiune” organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, cu comunicarea: *Unitatea și catolicitatea (sobornicitatea) Bisericii la neamuri ca dar și misiune*.
39. În perioada 10-11 aprilie 2008, împreună cu P.S. Vasile Someșanul a participat la simpozionul internațional de diaconie creștină: „Alla Diakonie geht von Altar aus...”, cu comunicarea: *Soziales Engagement als Mission der Kirche*.
40. În perioada 7-9 mai 2008 pr. prof. dr. Valer Bel și lect. dr. Ana Baci au participat la simpozionul internațional cu tema: „Itinerariul și conținutul formării ecumenice”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfânta Muceniță Filoftea”, din cadrul Universității din Pitești în colaborare cu Institutul de Studii ecumenice „San Bernardino” din Veneția, unde a susținut conferința cu titlul: *Biserica și confesiunile în perspectiva formării ecumenice*.
41. În perioada 22-23 mai 2008 a participat la Al Doilea Colocviu Național de Teologie Dogmatică, „Metode de Cercetare în Teologia Dogmatică”, unde a susținut conferința: *Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice*.
42. În data de 17 iunie 2008 a participat la conferința „Perspectiva creștin ortodoxă asupra prelevării și transplantului de organ”, organizată de Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului și Clujului, în colaborare cu Spitalul Județean Bistrița susținând comunicarea cu titlul: *Perspectiva creștină ortodoxă asupra sfârșitului vieții pământeste și pregătirea pentru viața veșnică*.
43. În 24 iulie 2008 a participat la sesiunea de comunicări: *Sfânta Scriptură, fundament al vieții – istorie și veșnicie, dincolo de cuvinte*, organizată de facultatea noastră, în colaborare cu Centrul de Studii Biblice, Patristice, Catehetice și Pastorale, de la Mănăstirea Nicula, cu comunicarea: *Chemarea lui Hristos adresată prin cuvântul Sfintei Scripturi*.
44. În perioada 9-10 octombrie 2008 a participat la simpozionul internațional „Scriptură-Liturghie-Biserică”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea, cu comunicarea: *Chemarea lui Hristos adresată prin cuvântul Sfintei Scripturi*.
45. În perioada 2-4 noiembrie 2008, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu sprijinul Asociației pentru Dialogul dintre Știință și Teologie din România - Polul Cluj, a organizat conferința internațională cu tema: *Revelație și diversitate culturală. Evanghelia lui Hristos și diversitatea culturilor* la care a susținut comunicarea cu titlul: *Evanghelia și cultură în contextul societății contemporane*.
46. În perioada 5-8 noiembrie 2009, Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca a organizat simpozionul internațional cu tema *Revelații ale unității la Sfinții Părinți Capadocieni* la care a susținut comunicarea *Sfânta Treime în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*.
47. În perioada 26-29 martie 2009 participă la conferința internațională *Integrarea europeană și valorile Bisericii*, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca cu comunicarea *Ortodoxia și drepturile omului*.
48. În perioada 6-8 iunie 2007 participă la *The first International Symposium of Orthodox Dogmatic Theology*, cu tema *Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission in Today's World*, desfășurat la Arad, cu comunicarea *The Centrality of Christ as the Creator and Saviour Logos in Theology and Mission of the Church*
49. Participă la *Orthodox Dogmatic Theology Symposium, 2nd International Edition*, cu tema *Tradition and Dogma: What Kind of Dogmatic Theology Do We Propose for Nowadays?* desfășurat la Arad, iunie 2009, cu comunicarea *Revelation, Tradition and Dogma. Their Interrelation and its Seasonableness*.
50. În perioada 22-26 iunie 2011 participă la *Orthodox Dogmatic Theology Symposium, 3rd International Edition*, cu tema *The function and the limits of reason in Dogmatic Theology* desfășurat la Tesalonic, Grecia, cu comunicarea *The Participative Logic and the Iconic Ontology of the Theological and Ecclesiastical Knowledge*.

51. Participă la simpozionul internațional *Misiunea sacramentală a Bisericii în context european*, organizat de Reprezentanța Bisericii Ortodoxe Române pe lângă Instituțiile europene, Bruxelles, 28 iunie – 1 iulie 2011, cu comunicarea *Familiiile mixte în perspectiva misiunii sacramentale a Bisericii*.
52. Participă la Conferința internațională organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, *Familia creștină între tradiție și modernitate*, cu comunicarea *Taina Nunții, ca dar și misiune, temelie a familiei creștine*, 2-5 noiembrie 2011.

IX. Articole cu conținut misionar și ecumenic

1. *1200 de ani de la Sinodul VII Ecumenic*, în „Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, editat de Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului și Clujului, anul 10, Cluj-Napoca, 1987.
2. *Preotul Prof. Dr. Sofron Vlad*, în „Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, anul 12, Cluj-Napoca, 1989, p. 14-167.
3. *Cuvânt de învățătură despre Învierea Domnului*, în *Renașterea*, nr. 4 (aprilie) 1990.
4. *Existența lui Dumnezeu*, în *Renașterea*, nr. 5 (mai) 1990.
5. *Există un sens al existenței?*, în „Tribuna”, săptămânal de cultură, serie nouă anul III, nr. 48/1991, p. 8-9.
6. *Pogorârea și Lucrarea Duhului Sfânt* în „Renașterea”, nr. 5-6/1992.
7. *Schimbarea la față-semn al transfigurării creației*, în „Renașterea”, nr. 7-8/1992.
8. *Crucea-semn al iubirii lui Dumnezeu față de lume*, în „Renașterea”, nr. 9-10/1992.
9. *Iisus Hristos-Emanuel*, în „Renașterea”, nr. 12/1992.
10. *Creștinism și etică*, în „Tribuna”, an IV, nr. 51-52 (decembrie-ianuarie) Cluj-Napoca, 1993.
11. *Teologia mărturisitoare*, în „Renașterea”, nr. 11/1993.
12. *Iisus Hristos-darul iubirii lui Dumnezeu către noi*, în „Renașterea”, nr. 12/1993.
13. *Botezul Domnului, Epifania*, în „Renașterea”, nr. 1/1994.
14. *Întâmpinarea Domnului*, în „Renașterea”, nr. 2/1994.
15. *Învierea lui Hristos și viitorul omului*, în „Renașterea”, nr. 3-4/1994.
16. *Pogorârea Duhului Sfânt*, în „Renașterea”, nr. 6,7,8, 1995.
17. *Maica Domnului în iconomia mântuirii*, în „Renașterea”, nr. 7-8, 1995.
18. *A șaptea întrunire de dialog între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în „Renașterea”, nr. 1/1996.
19. *Dialogul teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în „Renașterea”, nr. 2/1996.
20. *Înviere și misiune*, în „Renașterea”, nr. 4/1996.
21. *Filantropia creștină în cadrul misiunii Bisericii și exercitarea ei în diferite contexte actuale*, în „Renașterea”, nr. 10/1996.
22. *Parohia și misiunea ei*, în „Renașterea” nr. 2/1997, p. 4.
23. *Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de Mișcarea ecumenică în general și față de Consiliul Mondial al Bisericilor în special*, în „Renașterea” nr. 7-8/1997, p. 7.
24. *A opta întrunire de dialog între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în „Renașterea”, IX, (1998), nr. 12, p. 11.
25. *Dialogul teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în „Renașterea”, nr. 11/2000, p. 6.
26. *A noua întrunire de dialog teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, în „Renașterea”, nr. 12/2000, p. 7.
27. *Centenarul Părintelui Dumitru Stăniloae*, în „Renașterea”, nr. 12/2003, p. 9,11.
28. *Sfânta Liturghie ca pregătire și trimitere în misiune*, în „Renașterea”, nr. 12/2007, p. 4.
29. *Hristos cel răstignit – meditație pentru Postul Mare*, în „Renașterea” nr. 4/2008, p. 4.
30. *Schimbarea la Față, „semn” al transfigurării creației*, în „Renașterea” 7-8/2008, p. 3, 5.

31. *Providența divină și libertatea omului. Ierarhia valorilor*, în "Renașterea", nr. 7-8/2009, p. 3-4.
32. *A 13-a Adunare Generală a Conferinței Bisericilor Europene, Lyon, 15-21 iulie, 2009*, în "Renașterea", nr. 7-8/2009, p. 4.
33. *Dreptate și iubire la modul lui Hristos*, în "Renașterea", nr. 10/2009, p. 5.
34. *Chemarea la Împărăție (Lc. 14, 16-24)*, în "Renașterea", nr. 12/2010, p. 5.
35. *Învierea lui Hristos temelia învierii noastre și a transfigurării creației*, în "Renașterea", nr. 5/2011.
36. *Logica participativă și ontologia iconică a cunoașterii teologice-eclesiale*, în "Renașterea", nr.7/2011.
37. *Înălțarea Domnului și înălțarea noastră*, în "Renașterea", nr.6/2011.

X. Alte comunicări și participări

1. Teologie și slujire la Sfinții Trei Ierarhi (12 p. mss.). Ținută la hramul Seminarului Teologic Ortodox, 30 ianuarie 1987, Cluj-Napoca.
2. Teologie și misiune la Sfinții Trei Ierarhi (13 p. mss.). Ținută la hramul Institutului Teologic Ortodox din Cluj-Napoca, 30 ianuarie 1991.
3. Biserica Ortodoxă Română și sarcina teologiei (12 p. mss.). Ținută la deschiderea anului universitar la Institutul Teologic Ortodox, Cluj-Napoca, la 30 ianuarie 1991.
4. Misiunea Bisericii Ortodoxe Române astăzi. Priorități și perspective (7 p. mss.). Ținut la deschiderea anului universitar, Cluj-Napoca 1992.
5. *"Taina fratelui"* la Sfinții Trei Ierarhi. Ținută la hramul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (12 p. mss.), 30 ianuarie, 1993.
6. Misiunea Bisericii ca "participare" la trimiterea lui Hristos în lume. Ținută la încheierea festivă a cursurilor anului IV de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, 30 mai 1995 (10 p. mss.).
7. Dimensiunea misionară a teologiei. Ținută la deschiderea anului universitar, 1 octombrie 1997, la Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca.
8. *La croix et la théologie du salut dans la tradition orthodoxe*. Ținută la Institutul Catolic din Paris în cadrul programului de schimb academic "SOCRATES", mai 2003.
9. *La Sainte Trinité, structure de l'amour suprême et fondement de notre salut*. Ținută la Institutul Catolic din Paris în cadrul programului de schimb academic "SOCRATES", mai 2003.
10. *Le discours Christologique dans l'oeuvre du Père Dumitru Stăniloae*. Ținută la Institutul Catolic din Paris în cadrul programului de schimb academic "SOCRATES", mai 2003.
11. *Le Christianisme et les autres religions, du point de vue orthodoxe*. Ținută la Institutul Catolic din Paris în cadrul programului de schimb academic "SOCRATES", mai 2004.
12. În perioada 2001-2012 a ținut la postul de Radio Renașterea al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului un număr de ≈300 de conferințe pe teme de teologie dogmatică și misionară.
13. În anii: 1992 - 2012 a ținut cursuri și seminarii în cadrul Cursurilor de îndrumare misionar-pastorală a preoților desfășurate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca în luna iulie.
14. În anii 1996 - 2006 a făcut parte din comisia de titularizare a cadrelor didactice pentru Religia Ortodoxă din învățământul preuniversitar.
15. În anii 2000-2012 a fost membru în numeroase Comisii pentru acordarea Doctoratului în teologie.

Pr.Asist.Dr. Cristian Sonea și Dr. Paul Siladi

I. TEOLOGIE BIBILICĂ

IOSUA ȘI IISUS ÎN DISCURSUL PATRISTIC ȘI ÎN LITURGHIA ORTODOXĂ¹

IOAN CHIRILĂ*

ABSTRACT. *Joshua and Jesus in Orthodox Patristic Discourse and Liturgy.* The paper presents Joshua as a typological figure of Jesus. This typological relationship is explored by appealing both to the patristic discourse and to several different liturgical texts which explicitly refer to it in these terms. The author focuses on shifting the accent from historical information to spiritual relevance of the Joshua accounts.

Keywords: *Joshua, Jesus, topos, typos, typology, Canaan, liturgy*

REZUMAT. Studiul îl prezintă pe Iosua ca pe o figură tipologică a lui Iisus. Această relație tipologică este explorată apelând atât la discursul patristic, cât și la câteva texte liturgice care se referă în mod explicit la el în acești termeni. Autorul se concentrează pe mutarea accentului de pe informațiile istorice pe relevanța spirituală a datelor despre Iosua.

Cuvinte cheie: *Iosua, Iisus, topos, typos, tipologie, Canaan, liturghie*

Preliminarii hermeneutice

Mărturisesc dintru început că acesta este un moment deosebit pentru mine, deși am participat pe parcursul anilor de activitate profesorală la o gamă amplă de conferințe și simpozioane biblice și nu numai. Acum, însă, mă simt deosebit de onorat și doresc să exprim mulțumirile mele organizatorilor, asigurându-i de toată prețuirea mea. Ca doctorand, am avut privilegiul de a studia în Israel, de a păși în Institutul Ratisbon și de a fi prezent la unele secvențe ale dialogului iudeo-creștin, iar mai târziu am pășit alături de colegii de la Temple University în zona dialogului. De aceea, participarea mea la această reuniune este o bucurie și vine să împlinească multe dintre cercetările mele îndreptate în sensul căutării și înțelegerii Celui ce ne-a spus „pacea vouă!” (In. 20, 19.21.26), „pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă, nu precum dă lumea vă dau Eu.” (In. 14, 27). „*Violence in the Name of God? – Joshua in Changing Contexts*” este un titlu care caracterizează multe dintre situațiile de conflict din zilele noastre, dar este, oare, o caracterizare obiectivă? Nu este vorba despre o interpretare unilaterală prin scoaterea din context a unei afirmații de factură religioasă, chiar biblică? Numele lui Dumnezeu nu este violență, el este minunat și totodată tainic. Cine poate oferi o interpretare justă apelativului Elohim, ori tetragramei YHWH? Doar El.

* Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, ioanchirila@yahoo.com.

¹ Comunicare în cadrul conferinței “Violence in the name of God? – Joshua in changing contexts”, organizată de World Council of Churches (WCC) și Evangelical Church in Germany (EKD), în 23-27 februarie 2012, la Hofgeismar Academy, Germania.

lar nouă, așa cum spune un imn de la Schimbarea la față a Mântuitorului despre ucenici, „pe cât li se putea”. Este greu să înțelegi întru totul comunicarea Revelației, mai ales atunci când crezi parțializări ale textului sfânt. Părintele G. Florovsky spunea, vorbind despre sensul Scripturii, că

„limba omului nu-și pierde trăsăturile omenești atunci când devine un vehicul al revelației dumnezeiești. Dacă vrem să ne răsune limpede cuvântul divin, nu trebuie ca limba noastră să înceteze a fi omenească. Ceea ce este omenească nu este înlăturat de inspirația divină, ci numai transfigurat. Supranaturalul nu distruge ceea ce este natural, hyper physin nu înseamnă para physin. Limbajul omenească nu trădează sau micșorează splendoarea revelației, nu limitează puterea Cuvântului lui Dumnezeu, el nu-și pierde strălucirea când răsună în limba omului”².

Dar atunci când îl interpretăm, pentru a ajunge la o înțelegere cât mai obiectivă, trebuie să raportăm concluzia exegezei la întregul mesaj al Scripturii, la plinătatea Revelării lui Dumnezeu, nu doar la unele secvențe ale acesteia.

Începutul Scripturii și încheierea Apocalipsei – sau, dacă doriți, puteți să o excludeți și să rămâneți la corpusul epistolar –, este în registrul universalului, al aspectului cosmic al creației și nu în partiționări etnice, naționale sau socio-culturale. Așadar, să căutăm a înțelege taina transfigurării cuvântului, a transfigurării evenimentelor istorice în mersul lor firesc spre realitatea lor veșnică.

A încerca să vorbesc despre Iosua nu ar însemna o încercare dificilă, dar a încerca să cuprind aici chipul lui Iisus este o provocare interesantă. De aceea, mă văd nevoit să fac o precizare mai exactă a temei: **Relația tipologică Iosua – Iisus în literatura patristică și în Liturghie**. Și pentru că am enunțat titlul, iar acesta are în sine expresia „tipologic”, vă voi spune că abordăm doar acest sens³ al Scripturii ca să dezvoltăm tema propusă. Exegeza creștină evidențiază faptul că în Vechiul Testament există o sumă de tipos-uri cărora le corespund în Noul Testament o altă sumă de anti-tipos-uri, relația dintre cele două părți ale Scripturii fiind descrisă de ecuația: tip-antitip, aplicată exegetic chiar de către Mântuitorul Iisus Hristos (Lc. 4,17 ș.u.; 24, 44). De aceea, creștinătatea face o lectură hristologică⁴ a Vechiului Testament, încercând, astfel, să găsească înțelesurile eterne ale Revelației, dar,

² George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – trupul viu al lui Hristos*, Ed. Platytera, 2005, p. 28.

³ În textul Sfintei Scripturi se pot discerne mai multe niveluri de înțelegere, o delimitare clasică vorbind de patru sensuri principale: **literal-istoric** - care exprimă ideile, gândirea și intențiile autorilor biblici, sau sensul primar al textului biblic; **anagogic/profetic** – care descoperă un înțeles mai înalt, relevant pentru experiența moral-duhovnicească; **alegoric** – folosirea metaforelor pentru exprimarea unor învățături, adevăruri sau realități spirituale; **tipic** – un sens special conferit persoanelor, acțiunilor, obiectelor, evenimentelor sau poruncilor prin puterea Duhului Sfânt, astfel încât acestea să prefigureze împliniri viitoare, a se vedea Pr. Mircea Basarab, *Ermineutica biblică*, Oradea, 1997, pp. 25-28.

⁴ Principiile unei lecturi hristologice le sintetizează în chip magistral J. Breck astfel: 1) Referentul ultim al sintagmei „cuvântul lui Dumnezeu” este Persoana Logosului veșnic; 2) De aceea, Scriptura trebuie înțeleasă dintr-o perspectivă treimică; 3) Mărturia ei este rezultatul unei lucrări teandrice; pentru elementele care sunt condiționate istoric, cultural și lingvistic, Scriptura trebuie reinterpretată pentru fiecare generație din viața Bisericii, dar întotdeauna sub călăuzirea inspirată a Duhului Sfânt; 4) Interpretarea Cuvântului lui Dumnezeu trebuie să se facă în mediul eclesial, pentru că scopul său este esențial soteriologic; 5) Relația dintre Biblie și Tradiție; 6) Relația între Vechiul Testament și Noul Testament este cea de la făgăduință la împlinire, astfel încât Vechiul Testament trebuie interpretat tipologic. Iar tipologia autentică implică o dublă mișcare: din trecut spre viitor și din viitor spre trecut; 7) Legea reciprocității exegetice: un fragment biblic obscur se poate interpreta în lumina altuia mai clar; 8) Viața interpretului trăită în conformitate cu Sfânta Scriptură, cu prescripțiile ei morale și cu viziunea sa spirituală, *Sfânta Scriptură în tradiția Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 69-70.

în același timp, să afirme în chip explicit unitatea Scripturii. „Nu frazarea (ei), ci mesajul constituie miezul”⁵. Cu toate acestea, „cadrul istoric al Revelației nu este ceva ce trebuie înlăturat. Nu este nevoie să se scoată adevărul revelat din cadrul în care s-au petrecut descoperirile”⁶, ci, mai degrabă, să încercăm să înțelegem adevărul exprimat de Părinți: „**Novum Testamentum in Vetere latet, et in Novo Vetus patet**”⁷. Există o continuitate a acțiunii dumnezeiești, la fel cum există o identitate a scopului și a țelului lor. Această continuitate constituie baza a ceea ce s-a numit interpretare tipologică. „Aceasta nu înseamnă că pur și simplu punem un sens nou în textul vechi, sensul era acolo, dar nu putea fi văzut clar”⁸. Tipologia este orientată spre viitor. Tipurile sunt anticipări, pre-figurări, prototipurile lor este încă pe drumul venirii. Ea este mai mult istorică decât filologică și are un accentuat sens hristologic.

La aceste elemente hermeneutice aș mai adăuga un element caracteristic exegezei patristice: credința.

„Trăim astăzi într-un veac plin de haos și dezintegrare intelectuală. Este posibil ca omul să nu se fi decis, iar varietatea opiniilor să fie dincolo de orice nădejde și reconciliere? Probabil unicul indicator luminos pe care îl avem și care ne conduce prin ceața minții veacului nostru disperat este doar credința care a fost descoperită sfinților, aceasta oricât de învechit și arhaic ar părea idiomul Bisericii primare, judecând după standardele noastre vremelnice”⁹.

Credința nu face nimic altceva decât să descopere o nouă dimensiune, să înțeleagă *datum*-ul istoric în deplinătatea sa adâncă, în realitatea sa ultimă și deplină. Ea nu crează o nouă valoare, ci doar o descoperă pe cea inerentă. Prin credință descoperim mai mult decât ceea ce poate fi detectat prin simțuri: ea nu face nimic altceva decât să descopere faptul că simțurile sunt deplin necorespunzătoare problemelor duhovnicești¹⁰. Este nevoie și de acest element pentru a putea să te așezi în lectura patristică, în înțelegerea Părinților, în discursul biblic-patristic, unde avem o logică a contemplării și a implicării, a sinergiei și a împărtășirii personale, o logică ce depășește cauzalitatea logică lineară, actualizând treimicitatea ontologic-ionică a limbajului, atât de necesară azi pentru a reclădi societatea existentă după icoana vieții de obște, a vieții în duhul comuniunii frățești¹¹.

Iosua este cel care îi conduce pe israeliți în Canaan, cel care îi conduce în campaniile de ocupare a Pământului făgăduinței; Iisus este Cel care duce lupta noastră cu diavolul și-l biruie pe acesta, redeschizându-ne raiul cel închis. Corespondența este evidentă, amplitudinea evenimentului hristic de asemenea. Ceea ce îi face pe Părinți să realizeze această conexiune este, într-o primă instanță, funcția tipologică a Canaanului.

Canaanul - topos și tipos

Istoria Canaanului este foarte veche. Ereț Kanaan apare în Num. 34,1-12, lez. 47, 15-20; 48,1-28, dar și în Gen. 10,19 și în *Cartea Iosua*. Textele de la Mari (A.3552) pomenesc despre „KinaDnu”- canaaniți; în textele ugaritice (RS 20.182 A+B) găsim „fiii Canaanului”; o epistolă

⁵ G. Florovsky, *op. cit.*, p. 26.

⁶ *Ibidem*, p. 20.

⁷ Fericitul Augustin.

⁸ G. Florovsky, *op. cit.*, p. 68.

⁹ *Ibidem*, p. 33-34.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 57-58.

¹¹ G. Florovsky, *op. cit.*, pp. 11-14.

din Cipru (Alashia) face referire clară la provincia Canaanului (EA36:15); regele imperiului Mitanni trimite un ambasador la „regele pământului Canaan” (EA 30:1). În textul biblic găsim adesea numirea poporului canaanit (Ieș. 15,15) alături de alte popoare¹². Canaanul este un topos istoric real, o fâșie de pământ roditor de pe malul Mediteranei. Acest pământ a fost făgăduit de Dumnezeu lui Avraam și urmașilor săi. El, însă, va dobândi și o altă dimensiune, pe lângă cea real geografico-istorică, și anume o dimensiune tipologică deoarece este prezentat în structurile de limbaj caracteristice descripției paradisului, descriere pe care o găsim atât în Torah, cât și în literatura profetică.

În vremea lui Avraam nu se plinește această făgăduință a pământului, ea este reiterată în cadrul chemării lui Moise. Viziunea din Horeb cuprinde o descriere paradisiacă a Canaanului, el fiind prezentat ca „pământ roditor și larg, țara unde curge lapte și miere” (Ieș. 3, 8). Imaginea Ierusalimului ceresc descrisă în Iez. 40-48 te trimite de asemenea cu gândul la Grădina Edenului (Iez. 47, 12). Profetul are o viziune în care un râu curge de sub poarta Templului, ceea ce este în mod evident un element edenic. Râul acesta devine, în cadrul viziunii lui Iezechiel, o sursă de viață și restaurare – Martea Moartă se va preface într-un lac de apă dulce, îmbelșugat cu pești. Astfel putem observa trecerea de la un concept al sfințeniei lui Dumnezeu ca amenințând viața la o sfințenie divină care dăruiește/îmbunătățește viața¹³. Unul dintre conceptele de fond ale acestei viziuni este și binecuvântarea lui Dumnezeu înțeleasă ca intervenția Lui în lume pentru a asigura perpetuarea vieții sau, mai bine zis, restaurarea ei la stadiul inițial din Grădina Edenului¹⁴. În acest context tematic, am putea aminti descrierile edenice din literatura solomoniană. Aceste câteva elemente biblice ne oferă posibilitatea de a vedea în Canaan nu doar un topos, ci și un tipos, el poate prefigura „Împărăția Cerurilor” deschisă nouă de Iisus, Cel care ne și conduce acolo. Dar, dacă observăm cu atenție evoluția conceptului de spațiu în Sfânta Scriptură, nu putem să nu înțelegem că, în cazul gândirii religioase, toposul se concentrează, chiar se condensează, mereu, până la a ajunge Sionul, Muntele sfânt, Crucea, adică acel axis mundi în contextul căruia nu se mai discută în termeni de proprietate. Este foarte sugestivă în acest sens poziția exprimată în dimensiunea profetică a textului din I Regi 8-9, ce poate însemna: „se va lua de la voi?” Poate că răspunsul este dat la această întrebare de Mântuitorul Iisus Hristos când zice: „Împărăția lui Dumnezeu se va lua de la voi și se va da neamului care va face roadele ei” (Mt. 21, 43).

Iosua – personaj istoric și tipos

Numele vine de la ebraicu *yehosua/yeshua*, este aceeași rădăcină ca și în cazul numelui Iisus și se înrudește cu numele Osea, apelativ pe care Moise îl oferă personajului nostru (a se vedea Num. 13,16: hosea-mântuire). Plecând de la aceste corespondențe structurale și semantice, aș aduce în atenția domniilor voastre faptul că în cazul numelor ebraice, și nu numai, se poate vorbi despre o dimensiune teleologică a acestora¹⁵. Așa este

¹² David Noel Freedman et al., *Eerdmans Dictionary of the Bible*, 2000 și Dumitru Abrudan, Emilian Cornițescu, *Arheologia biblică*, București, 2002, pp. 57-58.

¹³ Bruce Vawter; Leslie J. Hoppe, *A New Heart: A Commentary on the Book of Ezekiel*, in *International Theological Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1991, p. 207.

¹⁴ Lesile C. Allen, Ezekiel 20-48, in *Word Biblical Commentary*, Word Incorporated, Dallas, 2002, p. 280.

¹⁵ Am scris pe această temă în lucrarea noastră: Pr. Ioan Chirilă, *Cartea profetului Osea - breviarum al gnozeologiei Vechiului Testament*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, a se vedea pp. 99-107.

și în cazul nominalizării pe care o face Moise cu privire la Iosua, el exprimă prin nume slujirea pe care o va realiza Iosua - *mesarem ve naar* – în istoria poporului ales. Dar, pentru că obiectul dezbaterii este Cartea Iosua în forma sa integrală, aș dori să atrag atenția asupra dublului sens al onomasticoanelor, chiar al toponimelor, din această carte. Toate au în sine și o anume vestire prin care se vorbește ceva despre viitorul dezvoltării istoriei mântuirii¹⁶.

Iosua a fost ales ca reprezentant al seminției lui Efraim în grupul celor 12 iscoade, doar el și Caleb s-au încrezut în ajutorul lui Dumnezeu. Imaginea sa este construită în Pentateuh ca o paralelă a imaginii lui Moise. Dacă Moise i-a eliberat din Egipt, Iosua îi conduce în Canaan; în același mod se desfășoară minunea de la trecerea Iordanului ca și la trecerea Mării Roșii; teofania din Ios. 5-6 este similară celei din Ieș. 3; toate acestea vor determina o imagine apropiată dar nu egală, el fiind nominalizat în Noul Testament doar de trei ori¹⁷, pe când Moise apare de 80 de ori. În analiza comparată a celor două personaje, K. Lawson Younger¹⁸ utilizează conceptul de paralelism tipologic. Acest paralelism poate fi extins la Iisus, fapt realizat îndeosebi în scrierile patristice, Iosua fiind numit tipos al lui Iisus Hristos¹⁹.

Iosua și Iisus, în scrierile patristice

Punctul de plecare al lecturii creștine este persoana Mântuitorului Iisus Hristos (maniera Sa de lecturare a Legii, a profețiilor și a Psalmilor) și faptul că în El se împlinesc toate profețiile și toate făgăduințele cele vechi care nu te mai conduc în Canaan ci în Pământul Făgăduinței, în cerul nou și pământul nou. Imaginea lui Iisus în scrierile patristice este un subiect foarte vast, el a fost tratat în tomuri întregi de cercetări doctorale, și nu numai. De aceea, aș putea cel mult să reiterez aici o sintetizare simplă: este Dumnezeu-Om, născut din veci din Tatăl fără de mamă, și născut în timp din mamă fără de tată; este Fiul Tatălui din veșnicie, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut din Fecioara prin umbrirea Duhului Sfânt, mort și înviat (Unicul Fiu, Fiul inviat și înălțat al Fecioarei Maria), începătură învierii morților. Iisus este chipul văzut al Tatălui celui nevăzut, este „pliroma tou Theou”.

Iosua îi conduce pe israeliți în Țara făgăduinței. Spre Pământul făgăduinței, spre împărăția cerurilor ne conduce Hristos despre care se spune la Nașterea Sa că „astăzi, raiul cel închis, nouă s-a deschis”. Pe această linie de înțelegere mergând Sfinții Părinți au interpretat evenimentele din Cartea Iosua ca având în sine o valoare tipologică și fiind menite să ne conducă la Hristos și la modul de viață propovăduit de Acesta. În cele ce urmează, vă voi prezenta câteva dintre exprimările patristice care evidențiază în chip minunat această relație Iosua-Iisus, voi face această prezentare în consens cu forma cărții, urmând ca la final să propun o sistematizare minim tematică.

¹⁶ Ca exemplificare oferim câteva dintre aceste nume: Ai – ruină; Ierusalim – cetatea păcii; Hebron – comuniune; Meghido – amplasamentul trupelor; Goim – neamuri; Teret-lașahar – strălucirea zorilor; Cadeș - sfințit; Eder – turmă; Cabteel – Dumnezeu va strânge iarăși; Beerșeba – fântâna jurământului; Izreel – Dumnezeu seamănă; Midin – scaun de judecată; Iaflet – Dumnezeu va izbăvi; Betel – casa lui Dumnezeu; Ierihon – cetatea finicilor.

¹⁷ Lc. 3, 29, în genealogia Mântuitorului; F. Ap. 7, 45 amintește de aducerea cortului mărturiei în Pământul făgăduinței, în timpul lui Iosua; Evr. 4, 8, despre odihna adusă prin Iosua în contrast cu noua odihnă adusă prin Iisus Hristos.

¹⁸ K. Lawson Younger, "Joshua", în David Noel Freedman; Allen C. Myers; Astrid B. Beck, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids, Michigan, 2000, pp. 737-740.

¹⁹ Origen scrie în Omiliile la Cartea Iosua, I, 3: „ce ne învață toate acestea? Nimic altceva decât că însemnătatea cărții lui Iosua este mai puțin de a arăta faptele lui Iosua, fiul lui Navi, cât de a ne descrie tainele lui Iisus, Domnul nostru”.

Origen ne spune încă de la prima sa omilie la cartea Iosua că adoptă interpretarea tipologică:

„Ce ne învață toate acestea? Nimic altceva decât că însemnătatea lui Iosua este mai puțin aceea de a arăta faptele lui Isus, fiul lui Navi, cât de a ne descrie tainele lui Isus, Domnul nostru. El este acela care, după moartea lui Moise, își asumă conducerea, cel care îndrumă oștirea și luptă împotriva lui Amalec, și ceea ce este neînchipuit pe munte, prin ridicarea mâinilor, împlinește el, dezbrăcând domniile și puterile, biruind asupra lor prin cruce”²⁰

Intrarea în apele Iordanului este privită în sens mistic și este aplicată Bisericii și creștinilor care sunt conduși de însuși Iosua. Acest paralelism tipologic este întărit pentru creștini de două detalii, unul topologic și altul misterologic, e amintită aici cetatea lui Adam și, potrivit Tradiției, aici ar fi locul Botezului Mântuitorului, un act misterologic care deschide lupta pe care o va duce Iosua împotriva stăpânitorului veacului acestuia întunecat. De aceea, Origen va evidenția faptul că în lupta noastră adevăratul conducător este Iosua, zicând:

„Iosua este deci, Domnul și Mântuitorul meu care a preluat conducerea. Asemănați, dacă voiți, faptele lui Moise cu principatul lui Iosua. Când Moise a scos poporul din țara Egiptului, nu era nicio rânduială în mijlocul mulțimii, niciun ritual la preoți. Ei au străbătut apa mării, o apă sărată care nu conținea nimic dulce într-însa și care alcătua „un perete la dreapta și la stânga” (Ieș. 14, 22). Aceasta s-a petrecut sub conducerea lui Moise. Când însă Domnul meu conduce oștirea, vedem întâmplările care au fost prevăzute. Preoții pășeau înaintea purtând pe umerii lor „chivotul legământului”. În nici o parte însă nu le-a venit în cale marea nici valurile care să-i împrăștie. Dar eu vin la Iordan, sub îndrumarea Domnului meu Iosua, și nu vin cu dezordinea unui fugărit, sau în tulburare înspăimântată, ci vin acolo împreună cu preoții, care poartă pe creștetul lor și pe umerii lor cortul mărturiei Domnului, unde sunt păstrate Legea lui Dumnezeu și tablele sfinte.”²¹

„...când au ajuns iudeii la Iordan. Cortul legământului era îndrumător al poporului lui Dumnezeu. Preoții și leviții se opriră, iar apele, ca impresionate de respect în fața slujitorilor lui Dumnezeu, s-au oprit din curgerea lor, s-au strâns grămadă și au îngăduit trecerea poporului lui Dumnezeu fără teamă. Și să nu te minunezi, creștine, când ți se istorisește ceea ce s-a întâmplat cu poporul cel vechi! Prin taina Botezului și tu ai trecut cursul de apă al Iordanului și acum Cuvântul lui Dumnezeu îți făgăduiește bunuri multe și mult mai înalte, ba îți făgăduiește drum și trecere chiar și prin văzduh. [...] Dar când vei ajunge la izvorul duhovnicesc al Botezului și când, în prezența tagmei preoțești și levitice, vei fi inițiat în aceste taine mărețe și frumoase, pe care le cunosc numai cei care singuri au dreptul să le cunoască, atunci, trecând Iordanul, mulțumită tagmei preoților, vei intra și tu în Țara făgăduinței, în această țară în care, după Moise, Iosua te ia în grijă și devine îndrumătorul noului tău drum.”²²

În aceeași perspectivă este interpretată teofania/anghelofania care are loc la intrarea în Canaan. Unii văd aici o anghelofanie, alții ne vorbesc despre o teofanie în care se arată Iosua încă înainte de întrupare:

„Iosua al lui Navi și Daniel s-au închinat îngerului Domnului, dar nu l-au adorat. [...] „O, prieteni, vă voi da și o altă mărturie din Scriptură și anume aceea că, mai înainte de toate cele create, Dumnezeu a născut din El un principiu și o putere oarecare rațională, care se mai

²⁰ Origen, *Omilii la Cartea Iosua*, I, 3, în *Scrieri alese* – partea întâia, în col. PSB, vol. 6, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 232.

²¹ Origen, *Omilii la Cartea Iosua*, I, 4, p. 233.

²² Origen, *Omilii la Cartea Iosua*, IV, 1, pp. 241-242.

numește de către Duhul Sfânt și Slavă a Domnului (Ieș. 16, 7), alteori Fiu (Psalmi 2, 7), alteori Înțelepciune (Pilde 8 ș.u.), alteori Înger, alteori Dumnezeu, alteori Domn și Cuvânt (Psalmi 32, 6; 106, 20) și alteori Se numește pe Sine conducător principal de oase, atunci când s-a arătat în chip de om lui Iosua Navi. Căci întotdeauna El își are numirea după felul cum slujește voinței părintești și din aceea că este născut din tatăl, după voință.”²³.

Milostivirea și pronia divină este plină de taină, El atrage la Sine neamurile și ni le pune înaintea ca semne călăuzitoare. Iată cum este citit episodul Rahab:

„Dumnezeu, care a spus în lege: Să nu faci desfrânare (Ieș. 20, 14), datorită iubirii Sale de oameni, a schimbat cuvântul și a strigat prin fericitul Isus Navi: Rahav, desfrânata, să trăiască! *Acel Isus, fiul lui Navi*, care a spus: Rahav, desfrânata, să trăiască, *a fost icoana Domnului Iisus*, Care a zis: Desfrânatele și vameșii merg înaintea voastră în Împărăția Cerurilor (Mt. 21, 31)²⁴.

„Rahav este icoană a Bisericii celei întinate altădată cu desfrânarea demonilor, care, primind acum iscoadele lui Hristos – nu iscoadele trimise de Isus al lui Navi, ci pe Apostolii trimiși de Iisus, adevăratul Mântuitor – spune: Am aflat că Dumnezeul vostru este în cer, sus, și pe pământ, jos, și afară de El nu este alt Dumnezeu (2, 11)²⁵.

Cu privire la aspectul violent al acestor războaie, Părinții ne spun următoarele:

„Acesta e cel mai potrivit fel de a înțelege războaiele lui Israel și luptele lui Isus (Navi) pentru dărâmarea și jefuirea regatelor. Această explicație va da un înțeles mai uman textelor care descriu jaful și devastarea tuturor acestor orașe, unde n-a scăpat cu viață nici unul dintre ei. Bine ar fi ca Dumnezeu să lucreze în așa fel, atât în sufletele credincioșilor Săi pe care El le pregătește pentru împărăția Sa, cât și în inima mea însăși, ca să alunge toate păcatele din trecut și să le nimicească, pentru ca să nu mai licărească în mine nici un gând de viclenie, nici o fărâmbă de mânie, nici o poftă rușinoasă să nu găsească în mine sălaș, ca să nu se mai poată furișa nici un cuvânt rău în gura mea! și astfel, curățit de toate păcatele cele vechi, *să pot lua, sub conducerea lui Iisus, loc în orașele fiilor lui Israel (...). Fără îndoială că faptele lui Isus Navi raportate de Scriptură trebuie referite la lucrarea pe care și azi o urmărește Domnul nostru Iisus în sufletele noastre*. Căci întâia faptă a Cuvântului lui Dumnezeu este de a smulge răul, care era de mai înainte, adică spini și pâlămidă păcatelor. Câtă vreme rădăcinile lor țin pământul legat de ele, acesta nu poate primi semințele sfinte și bune.”²⁶

„Iosua, fiul lui Nun, a blestemat Ierihonul și a blestemat izvoarele lui. Iosua le-a blestemat și ele s-au stricat. Prin simbolul lui Iisus este au fost însă binecuvântate, căci a căzut în ele sare și s-au făcut dulci și gustoase: un simbol al Sării dulci ieșite din Maria, care s-a amestecat cu apa, a oprit puroiul bubelor noastre”²⁷.

„Odată trecut malul acestui râu, mana încetează și, de aceea, dacă nu pregătești merinde, nu vei putea urma pe Iisus la intrarea în Pământul făgăduințelor. Vezi ce fel de merinde strânge Iisus în Pământul făgăduințelor: Apoi, zice Scriptura, au mâncat din roade, din pământul palmierilor, și au mâncat pâine nouă. Vei înțelege, dar, că după ce am părăsit drumul acestei vieți, dacă am urmat pe Iisus, cu o inimă neprihănită, palmierii biruinței ni se arată cât de curând și, dacă am lepădat aluatul de răutate și viclenie, ni se pregătește pâinea nouă a curăției și adevărului.”²⁸

²³ Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Tryphon*, LXI, în *Apologeti de limbă greacă*, PSB, vol. 2, Ed. IBMBOR, București, 1980, pp. 162-163.

²⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile despre pocăință*, VII.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Origen, *Omiliile la Iosua*, XIII, 3, p. 266-267.

²⁷ Sf. Efreim Sirul, *Imnele Arătării*, VIII, 22.

²⁸ Origen, *Omiliile la Cartea Iosua*, I, 4, p. 233.

Un accent deosebit este pus de Părinți pe înțelegerea mesajului duhovnicesc al textului, citirea alegorico-mistică ne dă posibilitatea să identificăm și mai exact elementele constitutive ale istoriei mântuirii, ai istoriei care se împlinește în Hristos și care deschide câmpul realizării teandricității. Sf. Maxim Mărturisitorul este foarte explicit în acest sens atunci când spune:

„Nimeni nu poate să primească o rațiune sau un gând firesc, dacă dă atenție numai slujirii trupești a legii. Fiindcă simboalele nu sunt același lucru cu firea. Iar dacă simboalele nu sunt una cu firea, e limpede că cel ce se lipește de simboalele legii, ca de prototipuri, nu poate nicicând să vadă ce simt lucrurile după firea lor. De aceea respinge nebunește rațiunile cele după fire. El nu cugetă că trebuie ocrotiți aceia care au fost cruțați de Iisus și pentru care acela a purtat și un război înfricoșat împotriva celor cincă regi ce au năvălit împotriva lor, război în care a luptat și cerul însuși, prin pietre de grindină, alătura de Iisus împotriva celor ce s-au ridicat asupra Ghibeoniților: aceia pe care Cuvântul cel întrupat i-a pus să care lemne și apă la cornii dumnezeiesc, adică la Sfânta Biserică, preînchipuită prin cort. Căci acesta este Iisus care a ucis modurile (de activitate) și gândurile pătimase, care s-au ridicat prin simțuri împotriva lor. Fiindcă totdeauna Iisus, Cuvântul (Rațiunea) lui Dumnezeu, ocrotește rațiunile contemplației naturale, punându-le să care lemne și apă la cortul dumnezeiesc al tainelor Sale”²⁹.

Iar Sf. Chiril ne încredințează spunându-ne:

”Vezi unde duce nesinceritatea și lipsa voinței de-a prețui din toată inima prietenia duhovnicească cu sfinții. Înșală unii câteodată, dar nu pe Atotștiutorul Iisus, ci mai degrabă pe cei ce-L închipuiesc pe El, adică pe conducătorii popoarelor, ca și aceia atunci pe *Iisus, care era dat ca icoană și chip al lui Hristos*. Ei pătrund înăuntru umbriți de înșelăciune și acoperindu-și cu fățărnicie adâncul gândurilor și viclenia minții; dar descoperiți (căci nu pot rămâne ascunși), abia se mântuiesc, fiind puși pe ultima treaptă, de slugi. Căci înșelăciunea e rodul unui cuget neliber.”³⁰

Minunea crează posibilitatea manifestării doxologice autentice:

”O, timp atât de scurt, dar a cărui putere e mai mare decât anii! Căci în el și-a predat Cel Slăvit duhul Său Tatălui (In. 19, 30): întuneric s-a făcut în el, lumină s-a făcut în el: toate acestea s-au făcut în (acest răstimp). *Dintr-o singură zi, Iisus a făcut două, așa cum Iosua făcuse din două zile una.*”³¹

Iar paralela exactă a temei noastre este invocată de Origen:

«De ce oare acuză ereticii această pericopă de cruzime? Este, zic ei, ceea ce este spus: Puneți-vă picioarele pe grumajii regiilor acestora și zdrobiți-i! Dar aceasta nu este semnul unei cruzimi, ci de umanism și bunătate. Cât aș vrea să ajungi și tu să calci peste șerpi, peste scorpii și peste toată puterea vrăjmașului (Lc. 10, 19), ca să pășești peste aspidă și vasilisc (Ps. 90, 13), acest vasilisc care, altădată, a stăpânit peste tine și a menținut în tine domnia păcatului, pentru ca, odată nimiciți cei care te stăpâneau, prin lucrările păcatului, să stăpânească întru tine Domnul nostru Iisus Hristos.»³²

²⁹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 65.

³⁰ Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, VI, în PSB 38, trad., introd. și note de Pr. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1991.

³¹ Sf. Efreim Sirul, *Imne la Răstignire*, VI, 2, în *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 218. Despre timp în contextul cărții Iosua scrie Fer. Augustin, subliniind puterea rugăciunii, a se vedea Augustin, *Confessions*, XI, 23, Schaff, Philip: *The Nicene and Post-Nicene Fathers Vol. I*, Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997, p. 171.

³² Origen, *Omilii la Iosua*, XI, 6, p. 260.

Sensul duhovnicesc, adâncul tainic al textului este obiectivul unei lecturi hristologice a cărților celor vechi:

„Trebuie să credem că și aici, în acest loc al Scripturii, avem o imitație a lucrurilor cerești, pe care Iosua le trage la sorți. Potrivit planului dumnezeiesc, pământul este repartizat pe seama fiecărei seminții și, mulțumită harului inexprimabil al lui Dumnezeu și a preștiinței Sale. În aceste părți trase la sorți, a fost schițat modelul moștenirii viitoare în ceruri. [...] Iată pentru ce a rânduit așa înțelepciunea dumnezeiască: *Scriptura conține nume de locuri care au o semnificație spirituală și prin care ni se arată că sunt folosite pentru rațiuni sigure și nu la voia întâmplării. [...] Iată de ce noi vă spunem să nu considerați plictisitoare această citire și să nu credeți că vreun text al Sfintei Scripturi ar fi de luat în seamă pentru că e plin de nume proprii. Dimpotrivă, să știți că în paginile ei se cuprind taine negrăite, prea mari pentru a găsi un termen omenesc sau pentru a fi înțelese de către urechea vreunui muritor.*”³³

Iosua, în Liturgia Ortodoxă

Conceptul de Liturgie are două accepțiuni imediate: în sens lărgit exprimă totalitatea slujirilor liturgice din cadrul unei zile liturgice, în sens restrâns exprimă principala slujbă a Bisericii creștine, dezvoltată în Biserica primară și reformulată de Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Vasile cel Mare. În formularul liturgic al sensului restrâns există o aluzie la evenimentele din perioada Moise – Iosua la Sf. Vasile cel mare în cadrul rugăciunii hristologice din cadrul Anaforalei Sf. Liturghii: „grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie; Lege ne-ai dat spre ajutor; îngeri ai pus păzitori.”³⁴

În sensul lărgit se cuprind toate cele șapte laude, aici întâlnim lecturarea unor fragmente din Cartea Iosua, cunoscute ca paremii. *Paremia* [paroimia = proverbe, asemănări, tipuri] e o citire din Vechiul Testament, aleasă special, care să consune cu fondul sărbătorii. *Paremiile* sunt alese din Pentateuh, Iosua, Iudecători, Împărați, Iov, Pilde, Înțelepciunea lui Solomon și cărțile Profetice. Se citesc în Postul Mare la toate cele Șapte Laude și la diferite Ierurgii, după următoarea statistică: 55 din Geneza, 20 din Ieșire, 1 din Levitic, 3 din Numeri, 8 din Deuteronom, 3 din Iosua, 3 din Iudecători, 9 din 3 Regi, 5 din 4 Regi, 6 din Iov în Săptămâna Patimilor, 58 din Pildele lui Solomon; din Profetei: 100 din Isaia, 6 din Ieremia, 13 din Iezechiel, 2 din Daniil, 3 din Ioi, 1 din Iona în Săptămâna Patimilor (când se citesc toate capitolele), 3 din Miheia, 1 din Sofonie, 7 din Zaharia, 8 din Maleahi, 4 din Baruh, 47 din Înțelepciunea lui Solomon, 164 din Psalmi. Cele din cartea Iosua sunt luate din: Iosua 3, 7-8; 15-17; Iosua 5, 13-15, se citesc la 6 ianuarie, la Botezul Domnului, respectiv la 8 noiembrie, la sărbătoarea Arhanghelilor Mihail și Gavriil.

Pe lângă paremii, mai avem pomenirea și slujba lui Iosua, cântată în Biserică la 1 septembrie și cântări dedicate lui în cadrul canoanelor, după cum urmează: 1, 14, 20 și 21 septembrie – a doua sedelnă de la Utrenie; 6 ianuarie – ultima stihira de la Litia Pavcernitei; 8 ianuarie – prima sedelna a Utreniei; 10 ianuarie – slava Veceriei; 11 ianuarie – prima sedelna de la Utrenie, lor se adaugă cântarea din perioada Triodului. În imnica creștină, Iosua este cântat ca și conducător ascultător, ca cel prin care Domnul ne dăruiește și nouă biruință asupra celor potrivnici.

³³ Origen, *Omilii la Iosua*, XXIII, 4, pp. 294-295.

³⁴ Liturghier, *Rugăciunea hristologică a Liturghiei Sf. Vasile cel Mare*, București, 1995, p. 216-218.

„Cutremuratu-s-a mâna Botezătorului, când s-a atins de precuraturul Tău creștet; întorsu-s-a înapoi râul Iordanului, neîndrăznind a sluji Ție: că cel ce s-a sfiit de Iesus al lui Navi, cum era să nu se teamă de Făcătorul său? Ci toată iconomia ai plinit-o, Mântuitorul nostru, ca să mântuiești lumea, cu Arătarea Ta, unule Iubitore de oameni”³⁵.

“Iesus al lui Navi, trecând prin râul Iordanului, poporul și chivotul Legii lui Dumnezeu, a preînchipuit facerea de bine ce avea să fie; că tainica trecere a acestora ne-a preînchipuit în Duhul icoana noii plasmui și chipul nemincinos al nașterii celei de a doua. Hristos S-a arătat la Iordan să sfințească apele”³⁶.

“Iesus al lui Navi, trecând prin râul Iordanului, poporul și chivotul Legii lui Dumnezeu, a preînchipuit facerea de bine ce avea să fie; că tainica trecere a acestora ne-a preînchipuit în Duhul icoana noii plasmui și chipul nemincinos al nașterii celei de a doua. Hristos S-a arătat la Iordan să sfințească apele”³⁷.

“Mai înainte a închipuit cu taină Iesus al lui Navi chipul Crucii, mâinile întinzându-și cruciș, atunci a stat soarele până ce a zdrobit pe vrăjmașii cei ce stăteau împotriva Ție, Dumnezeule; iar acum a apus, pe cruce văzându-te pe Tine, Cel ce ai stricat stăpânirea morții și toată lumea împreună ai ridicat, Mântuitorul meu”³⁸.

În perioada Triodului, avem cântarea: „Iesus al lui Navi cu înfrânarea a sfințit pe popor și cu sorți le-a împărțit pământul făgăduinței, trecându-i mai înainte Iordanul”³⁹.

Anul bisericesc începe la 1 septembrie, iar așezarea pomenirii lui Iosua aici exprimă concepția răsăriteană potrivit căreia intrarea în timpul Bisericii însemnează intrarea în Împărăția cerurilor, conducătorul desăvârșit al acestei intrări fiind cel preînchipuit de Iosua Navi, Hristos. El este alăturat, în imn, celor care vestesc prin viețuirea lor minunată învierea. Viața liturgică creștină este centrată pe Hristos cel mort și înviat, are un caracter profund anastasic. Pomenirea lui Iosua la Înălțarea Sfintei Cruci ne amintește de textul patristic de mai sus () și de faptul că axis-ul existenței liturgice este Crucea. În contextul Bobotezei este cântat faptul că trecerea Iordanului preînchipuie Botezul, cea de a doua naștere din caren învățăm să căutăm împărăția cea de sus și nu chipul trecător al pământului de acum. Este cântată și minunea prelungirii zilei, dar aici are sensul acelei rugăciuni patericale: „mai dă-mi o zi ca să mă pocăiesc”. În Triod se cântă icoana lui Iosua deoarece este perioadă a înfrânării, e timp al sfințirii, timp al pregătirii pentru a intra în pământul făgăduinței și nu în pământul canaaneilor.

Concluzii

Canaanul, tip al Raiului, al Împărăției veșnice

Canaanul a fost prezentat în limbajul specific descrierii Edenului, așa cum îl prezintă cărțile profeților; Părinții au identificat asemănări cu împărăția cerurilor vorbind în categoriile hermeneutice identificate de specialiștii secolului XX. Corespondența între împărțirea Canaanului

³⁵ Mineiul lunii ianuarie, Ed. IBMBOR, București, 1975, ediția a cincea, Ultima stihira de la Litie, ziua a șasea, p. 139.

³⁶ Prima sedeală a Utreniei, ziua a opta, 166.

³⁷ Prima sedeală a Utreniei, 11 ianuarie, p. 199.

³⁸ Mineiul lunii septembrie, Ed. IBMBOR, București, 2003, 14 septembrie, p. 209, 20 septembrie, p. 310 și 21 septembrie, la Odovania Înălțării Sfintei Cruci se cântă toate ale praznicului, prima sedeală de la Utrenie.

³⁹ Triodul, Ed. IBMBOR, București, 2000, Miercuri în săptămâna brânzei, la Canon, cântarea a 9-a, p. 65.

și ceea ce ne este gătit nouă de Mântuitorul în ceruri ne amintește de legătura despre care vorbește P. Ricoeur atunci când vorbește despre legătura reală existentă între existența istorică și corespondentul său metaistoric⁴⁰. Deci, creștinătatea propune și o altă lectură: lectura tipologică, la aceasta adăugând aspecte de înțelegere mistică a datum-ului istoric. Iosua este tipos al lui Iisus Hristos, conținutul slujirii este asemănător, telosul este unul caracteristic sensului eshatologic⁴¹ al creației, în cazul slujirii lui Hristos.

Lectura creștină și moderarea/dispariția accentelor de violență

Prin acest tip de lecturare ceea ce propune creștinismul este o mutare a accentului de pe imediatul istoric pe corespondentul său veșnic, de pe istoricitate pe spiritual, ceea ce instaurează câmpul frățietății tuturor în Hristos. Slujirea Sa, atitudinea Sa în fața opresorilor oferă paradigma atitudinea pentru creștinul care știe că ținta sa este împărăția cerurilor. Adevăratul război, spune Sf. Ap. Pavel, este cel pe care trebuie să-l ducem cu duhurile întunericului care locuiesc în văzduhuri (Efes. 6, 12), biruința asupra lor aduce limpezirea minții și plinirea, față de celălalt, a iubirii frățești. Lucrarea noastră este o lucrare comunitară, ea trebuie să fie un leit-ergon.

Dimensiunea pancosmică a liturghiei creștine

Slujirea noastră nu este un act individual, ea face parte din liturghia cosmică și trebuie să fie orientată în acest sens prin imprimarea ei cu notele teleologice specifice unui act creștin. Urmând paradigma patristică de lectură și interpretare, vom înceta să mai identificăm violența sau să fim promotorii ei în creația ce este orientată înspre pacea eshatologică, concentrându-ne toate eforturile înspre împlinirea acesteia. Aceasta ne învață lectura patristică: să citim adâncul tainic al evenimentelor și așa vom găsi pacea lui Hristos.

⁴⁰ P. Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Ed. Dacia, 1995.

⁴¹ John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 183.

ȘABATUL – MEDIU AL MARTYRIEI ȘI AL ÎNTÂLNIRII CU DUMNEZEU ÎN SĂRBĂTOARE. REPERE DIN OPERA LUI IOSIF FLAVIU ȘI FILON DIN ALEXANDRIA

PAULA BUD*

ABSTRACT. *Shabbath – A Space of Martyria and Encounter with God in Celebration. Points of Reference in the Writings of Josephus Flavius and Philo of Alexandria.* The paper proposes an approach of the Sabbath from a Jewish double perspective: Josephus Flavius emphasizes its martyrical dimension, while Philo of Alexandria stresses on its spiritual and mystical dimension. These two perspectives enrich our perception of the Sabbath as presented by the Holy Scripture, with nuances of interpretation proper to the Jewish tradition.

Keywords: *Sabbath, Josephus Flavius, Philo of Alexandria, martyria, communion*

REZUMAT. Lucrarea propune abordarea sabatului dintr-o dublă perspectivă iudaică: Iosif Flaviu accentuează dimensiunea sa martirică, în vreme ce Filon din Alexandria accentuează pe dimensiunea sa spirituală și mistică. Aceste două perspective ne îmbogățesc perspectiva asupra Șabatului, așa cum este el prezentat în Sfânta Scriptură, cu nuanțe de interpretare conforme cu tradiția iudaică.

Cuvinte cheie: *Șabat, Iosif Flaviu, Filon din Alexandria, martyria, comuniune*

Șabatul ocupă un loc privilegiat în tradiția iudaică, și afirmația nu este deloc o platitudine, ci vrea să exprime în chip sintetic faptul că poporul evreu, în gândirea și trăirea sa religioasă, face ca toate elementele – spațiale, temporale, cultice - să conveargă spre – sau cel puțin să fie puse în relație cu - ziua a șaptea. Acestei centralități se datorează atenția de care Șabatul a avut parte în scrierile tradiției iudaice. Din multitudinea scrierilor și autorilor, în studiul de față propunem o incursiune în opera lui Iosif Flaviu și a lui Filon din Alexandria pentru a discerne viziunea lor asupra Șabatului. Se va putea observa, credem, diferența de perspectivă dată de pregătirea lor diferită, însă mai important decât diferența este faptul că discursurile celor doi autori converg în punctul de afirmare a conținutului teologic al Șabatului, chiar dacă accentele sunt diferite. Astfel, vom putea privi Șabatul ca mediu al martyriei, la Iosif Flaviu, și ca mediu al întâlnirii cu Domnul Șabatului în sărbătoare, la Filon Alexandrinul.

* Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, paulabud_ot@yahoo.fr

Șabatul – mediu al mărturisirii credinței în viziunea lui Iosif Flaviu¹

Legile în privința zilei de odihnă au fost date de Moise (*Ap.*² II, 174, p. 148), inclusiv introducerea lecturilor scripturistice în rânduiala liturgică șabatică³. Toate acestea au fost respectate, în istoria lui Israel, „printr-o hotărâre neclintită” (*Ap.* II, 234, p. 158). Această fermitate în credință și în practica cultică a influențat manifestările de tip liturgic ale popoarelor cu care evreii au intrat în contact. Legile iudaice au început să fie împlinite parțial de alte neamuri, dovedindu-și superioritatea care constă în promovarea dreptății, condamnarea lenei și a luxului, recomandarea cumpătării în toate, recomandarea muncii asidue (*Ap.* II, 291, p. 166; cf. *Ap.* II, 146, p. 144; cf. *Ap.* II, 214, p. 155), în deprinderea cu „blândețea și omenia” (*Ap.* II, 213, p. 154), chiar față de animale. Porunca Șabatului a fost preluată odată cu toate aceste valori ale Legii iudaice, inclusiv obiceiul aprinderii luminilor de Șabat (*Ap.* II, 282, p. 165).

Convingerea cu care Iosif Flaviu descrie valoarea inestimabilă a Legii mozaice se resimte și în consemnările evenimentelor istorice care au marcat istoria Israelului, în special în cadrul războiului iudaic. Refuzul evreilor de a încălca porunca Șabatului prin participarea la luptă, chiar de apărare, este determinat de neasemuita evlavie față de Dumnezeu și de râvna cu care ei aleg să îi respecte poruncile (*AJ*, XIV, 4, *Par.* 3, p. 198).

Astfel, Ptolemeu Soter a ocupat Ierusalimul pretinzând cu vicleșug că dorește să aducă o jertfă în ziua Șabatului, iar evreii nu au ripostat măcelului care a urmat (*AJ*, XII, 1, *Par.* 1, p. 61). Statornicia lor în împlinirea poruncilor este desconsiderată de neevrei și, dintr-un act de mărturisire a credinței în Domnul Dumnezeu, decade la stadiul ingrat de superstiție: „Există așa-numitul popor al iudeilor care, locuind în Hierosolyma, oraș mare și fortificat, s-a lăsat subjugat de Ptolemeu (Soter) fiindcă a refuzat să pună mâna pe arme, supunându-se domniei sale crude de dragul unei superstiții”⁴. În alt moment, Aristobul, refugiat în Templu, a fost învins pentru că, în cazuri extreme, legea nu le îngăduia decât să se apere de atacul dușmanului, dar nu și să întreprindă ceva împotriva lui, ori șanțul care apăra Templul a fost astupat de dușmani tocmai în zilele de Șabat (*AJ*, XIV, 4, *Par.* 2, p. 198; cf. *BJ*, I, 7, *Par.* 3, p. 32).

Iosif Flaviu cosemnează o serie de situații similare (*AJ*, XIII, 1, *Par.* 3, p. 123; XIII, 12, *Par.* 4, p. 168; XVIII, 9, *Par.* 2, 6; pp. 481-2; *BJ*, VII, 8, *Par.* 7, p. 534), în care dușmanii evreilor, cunoscându-le credința, au așteptat ziua Șabatului pentru a-i ataca. Se pare că s-a dezvoltat treptat o adevărată strategie bazată pe acest principiu⁵ (cf. I *Mac.* 2, 31 ș.u.), până când

¹ Flavius Iosif (37-100 d. Hr.), cunoscut și sub numele de Yosef Ben Matityahu (Yosef, fiul lui Matityahu), sau, ca cetățean roman, Titus Flavius Iosephus, istoric iudeu și apologet aparținând unei familii preoțești a Templului, înrudit cu dinastia elenistică a Hașmoneilor. A supraviețuit și consemnat distrugerea Ierusalimului din 70 d.Hr. Lucrările sale oferă o perspectivă importantă asupra Iudaismului din primul secol creștin, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor și Antichități Iudaice* sunt cele mai importante.

² În lucrarea de față, voi utiliza următoarele abrevieri ale operelor lui Iosif Flaviu: *AJ* - Antiquitates Iudaeorum; *Ap.* - Contra Apionem; *BJ* - De Bello Iudaico; *Vit.* - Vita.

³ Flavius Iosephus, *Autobiografie. Contra lui Apion*, prefață Răzvan Theodorescu, cuv. asupra ed., trad. și note Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 2002, nota 65, p. 149.

⁴ Mărturia lui Agatharchides din Cnidos (200-102 î.Hr.), istoric, geograf și filolog grec care a trăit la curtea Ptolemeilor din Alexandria, autorul unei istorii a Asiei (10 cărți) și a Europei (49 de cărți), ocupându-se de Diadohi (urmașii lui Alexandru cel Mare), *AJ*, vol. 2, pp. 61-2.

⁵ Alger F. Johns, “The Military Strategy of Sabbath Attacks on the Jews,” în *VT* 13, Fasc. 4 (1963), p. 483.

Matatia a hotărât că apărarea este îndreptățită chiar și în ziua Șabatului (*AJ*, XII, VI, *Par.* 2, pp. 95-6) (*I Mac.* 2, 39 ș.u.). Unele cercetări, bazându-se pe reconstituirea cronologiilor babiloniene, au propus chiar posibilitatea ca această strategie să fi fost aplicată chiar de Nabucodonosor la momentul robirii poporului ales, cu câteva secole înainte de perioada macabeilor⁶. În unele momente, repausul șabatic (*BJ*, II, 21, *Par.* 8, p. 231) pe care și l-au impus evreii le-a adus înfrângerea chiar și atunci când nu exista o strategie bazată pe acest obicei (*AJ*, XIII, 8, *Par.* 1, p. 153). Alteori, evreii și-au înșelat dușmanii amăgindu-i că nu le este îngăduit în zi de Șabat nici să lupte, nici să ducă tratative de pace (*BJ*, IV, 2, *Par.* 3, pp. 307-8), și apoi, pe neașteptate, s-au năpustit asupra lor (*BJ*, II, 16, *Par.* 4, p. 199; 17, *Par.* 10, p. 207; 19, *Par.* 2, p. 215).

În perioadele în care s-au aflat sub stăpânirea altor neamuri, evreii s-au bucurat de unele scutiri, prin care li se îngăduia respectarea tradiției mozaice privind celebrarea Șabatului și a celorlalte sărbători (*AJ*, XIV, 10, *Par.* 20-5, pp. 223-6), erau scutiți de serviciul militar (*AJ*, XIV, 10, *Par.* 12, p. 221), nu erau chemați la judecată în ziua Șabatului sau de la a noua oră din ziua precedentă (*AJ*, XVI, 6, *Par.* 2, p. 346), erau scutiți și de orice alte îndatoriri în ziua Șabatului (*AJ*, XIII, 2, *Par.* 3, p. 128), nu li se percepea tribut în anul șabatic și anul jubileu (*AJ*, XI, 8, *Par.* 5, p. 55; XIV, 10, *Par.* 6, p. 218), iar cine i-ar fi împiedicat în vreun fel să împlinească toate acestea avea să fie aspru pedepsit (*AJ*, XVI, 6, *Par.* 4, p. 346).

Iosif Flaviu ne oferă argumentația istorică a convingerii sale că evreii știu să-L cinstească pe Domnul în Șabat, chiar cu prețul vieții. Dar se poate distinge în opera sa și un palier al observațiilor care vizează sfera slujirii liturgice, chiar dacă și acestea sunt exprimate în cadrele discursului istoric. El consemnează obiceiul iudeilor de a se aduna în sinagogă în ziua Șabatului (*BJ*, II, 14, *Par.* 5, p. 184). În cadrul reformei davidice, s-a instaurat structura șabatică a serviciului divin la locașul sfânt, fiecare familie urmând să slujească de la un Șabat la altul (*AJ*, VII, 14, *Par.* 7, p. 419). Simultan cu schimbarea slujitorilor, era prevăzută schimbarea pâinilor punerii-înainte, în fiecare Șabat (*AJ*, III, 10, *Par.* 7, p. 164). Inaugurarea și încheierea Șabatului erau marcate de sunetul trâmbiței: un preot se urca pe acoperișul Pastophoriilor, o clădire anexă a Templului în care se păstrau veșmintele preoțești și vasele de cult, și de acolo anunța încetarea sau reluarea lucrului (*BJ*, IV, 9, *Par.* 12, p. 358; cf. *AJ*, III, 12, *Par.* 6, p. 170). Se pare că Marele Preot avea obligația de a urca la Templu cu preoții numai în ziua Șabatului, a lunii pline sau în celelalte sărbători, dar nu avea prevăzut un serviciu liturgic zilnic (*BJ*, V, 5, *Par.* 7, p. 397). Sunt amintite și prevederile legislative privitoare la anul șabatic și anul jubiliar, cu iertarea datoriilor, eliberarea robilor, retrocedarea pământurilor, iertarea de pedeapsa capitală (*AJ*, III, 12, *Par.* 3, pp. 168-9; IV, 8, *Par.* 28, p. 222).

Prețuirea Șabatului reiese cu evidență din toate aceste informații, însă istoricul iudeu nu era adeptul exceselor în respectarea odihnei, fapt vizibil și în descrierea practicii șabatice în cadrul comunității eseniene: ei „evită să lucreze în a șaptea zi a săptămânii; până și mâncarea și-o pregătesc dinainte, ca să nu mai aprindă focul în ziua aceea, ba mai mult, nu cutează să mute niciun obiect din loc sau să-și satisfacă nevoile fiziologice” (*BJ*, II, 8, *Par.* 9, p. 162). Probabil aceasta a fost una dintre rațiunile pentru care a decis să nu se alăture comunității lor⁷.

⁶ *Ibidem*, pp. 483-486.

⁷ Mireille Hadas-Label, *Flavius Iosephus, evreul Romei*, trad. și postfață Țicu Goldstein, Ed. Hasefer, București, 2004, pp. 50-52.

Iosif Flaviu apără demnitatea și sfințenia zilei Șabatului și împotriva lui Apion, care îi adusese o jignire teribilă: el afirma că numele zilei provine de la cuvântul egiptean „sabbo”, care înseamnă „vătămarea pântecelui” suferită, în opinia lui, de tot poporul ieșit din Egipt după șase zile de mers prin pustie. În ziua a șaptea, ei ar fi decis singuri să se odihnească, de aici păstrându-se numele zilei de odihnă. Însă Iosif argumentează că această etimologie este complet eronată, fiindcă Șabbaton nu are nimic de a face cu „sabbo”, și înseamnă abținerea de la orice muncă, nicidecum vreo vătămare corporală (*Ap.* II, 2, 21-6, pp. 125-6).

Preocupările teologice ale istoricului evreu sunt restrânse. Separarea luminii de întuneric aduce cu sine și numirea acestora: „aparitia luminii s-a chemat dimineață și începutul odihnei, seară” (*AJ*, I, 1, *Par.* 1, p. 9). În versiunea sa, sensul odihnei din referatul creației este strict legat de respectarea zilei de odihnă (*AJ*, I, 1, *Par.* 1, pp. 8-9), care trebuie socotită sfântă și cinstită prin abținerea de la orice muncă (*AJ*, III, 5, *Par.* 5, p. 14), precum și prin dublarea jertfelor (*AJ*, III, 10, *Par.* 1, pp. 161-2).

Scrierile lui Iosif Flaviu ne oferă și informația interesantă despre existența unui râu cu o natură aparte, care curge între Arkea din regatul Agrippa și Raphanaea. Caracterul său deosebit constă în următorul fapt:

Atâta timp cât curge, are un bogat debit de apă și un curent puternic; apoi, dintr-o dată, izvoarele lui seacă în întregime timp de șase zile și el își dezvăluie în fața ochilor albia lui uscată. De parcă n-ar fi survenit nicio schimbare, în a șaptea zi izvorăște ca mai înainte; această succesiune este păstrată cu strictețe. De aceea, el a și fost numit „Râul Șabatului”, după cea de a șaptea zi, care la iudei este sfântă. (*BJ*, VII, 5, *Par.* 1, p. 507)

Chiar mai surprinzător este faptul că Plinius (*Istoria naturală*, 31, 11) consemnează un ritm opus: râul curgea șase zile, iar în a șaptea seca (*BJ*, p. 507, nota 2). Fenomenul natural astfel consemnat nu exprimă altceva decât că Șabatul este cu adevărat sărbătoarea creației întregi, nu numai o zi rezervată în exclusivitate omului. Dacă înțelegem în acest fenomen un act de cinstire și recunoaștere a sfințeniei Șabatului, putem realiza conexiunea cu o expresie a Mântuitorului: „Dacă vor tăcea aceștia, pietrele vor striga” (*Lc.* 19, 40) pentru a mărturisi sfințenia Șabatului-Hristos.

Șabatul, întâlnirea cu Dumnezeu în sărbătoare la Filon⁸

Opera filoniană⁹ ni se descoperă ca o adevărată comoară de reflecții simbolice-filosofice și mistic-teologice, din care nu lipsesc, însă, nici informațiile istorice. În iconomia discursului său, Filon rezervă un spațiu foarte generos problematicii Șabatului. Toate dezvoltările sale în acest areal tematic pornesc, cum era și firesc, de la câteva idei privind odihna divină din ziua a șaptea (*Fac.* 2, 2-3).

⁸ Filon din Alexandria (20 î.Hr. – 50 d.Hr.), reprezentant al iudaismului elenistic din perioada de tranziție dintre platonism și neoplatonism. Din opera sa, de interes imediat pentru cercetarea de față sunt: *De Decalogo*, *De Vita Mosis*, *De Legum Allegoriae*, *De Opificio Mundi*.

⁹ Am folosit pentru citare ediția C. D. Yonge, trans., *The Works of Philo*: New Updated Edition. Complete and Unabridged in One Volume, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1993. Pentru clarificarea anumitor aspecte terminologice, am apelat la volumele bilingve ale operei lui Filon din colecția *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 36 vol., Éditions du Cerf, Paris, 1961-1988. În lucrarea de față, voi utiliza următoarele abrevieri ale operelor lui Filon: *Abr.* - *De Abrahamo*; *Cher.* - *De Cherubim*; *Decal.* - *De Decalogo*; *LA I* - *Legum Allegoriae I*; *Mos. I* - *De Vita Mosis I*; *Mos. II* - *De Vita Mosis II*; *Op.* - *De Opificio Mundi*; *Spec. leg. II* - *De Specialibus Legibus II*; *Virt.* - *De Virtutibus*.

Dumnezeu a creat lumea în șase zile, iar în a șaptea zi a încetat lucrarea creatoare pentru a Se dedica contemplării celor „bune foarte” (*Decal. 97*, p. 526)(*Fac. 1*, 31). Această stare contemplativă trebuie asumată ca model de către toți oamenii, care, prin organizarea vieții lor conform unui ritm similar relației *șase zile de creație – o zi de odihnă*, lucrează asemănarea cu Dumnezeu (*Decal. 101*, p. 527). Perioada celor șapte zile arată modul în care omul este chemat să alterneze munca fizică, osteneala pentru dobândirea celor necesare existenței sale, cu exercițiul filosofic, în conformitate cu acest model divin. Filon înțelege prin exercițiu filosofic pe de-o parte contemplarea creației ca operă a lui Dumnezeu și a tuturor acelor învățături aducătoare de fericire, iar, pe de altă parte, revizuirea faptelor săvârșite în săptămâna care se încheie, în vederea îmbunătățirii conduitei personale. Ascultând numeroasele lecții de virtute ținute de către cei cu adevărat înțelepți, fiecare este chemat să le împlinească și, îndeosebi în această zi dedicată exclusiv activităților spirituale, să aducă în fața tribunalului sufletesc faptele sale (*Decal. 98*, pp. 526-7; *Mos. II*, 215, p. 510; *Spec. leg. II*, 61-2, p. 574; *Op. 128*, p. 18), pentru a-și reîncepe activitatea cu forțe sufletești reînnoite. Alternanța muncă – odihnă/activitate spirituală corespunde structurii noastre dihotomice (*Spec. leg. II*, 64, pp. 574-5). Pentru aceasta, modelul desăvârșit al vieții practice și contemplative pe care îl oferă referatul creației trebuie fixat în minte și pecetluit în suflet pentru a deveni în chip real paradigma tuturor actelor noastre care, astfel, să se conformeze treptat sfințeniei bineplăcute lui Dumnezeu (*Lev. 19*, 2).

Conținutul odihnei divine din *Fac. 2*, 2-3 este interpretat de Filon ca fiind nu inactivitate sau nelucrare, ci lipsa schimbării, activitate care nu cunoaște durerea, lipsită de suferință, spre deosebire de toate elementele universului cărora le sunt proprii toate acestea: soarele și luna, aerul și toate vietățile sunt într-o permanentă mișcare, supuse variației și schimbării (*Cher. 88-9*, p. 89). Iată de ce, spune Filon, Moise folosește cu îndreptățire sintagma „Șabatul lui Dumnezeu” căci, cu adevărat, din tot ceea ce există, El singur se odihnește (*Cher. 86*, p. 89), El nu este supus schimbării, variației și nici oboselii. Odihna este privilegiul Său ontologic de care se bucură veșnic (*Cher. 90*, p. 89). De aceea, afirmă Filon, numai Dumnezeu sărbătorește în chip real Șabaturile și toate celelalte sărbători aparținându-i de drept Lui, și nicidecum oamenilor. Dumnezeu este singurul care sărbătorește pentru că numai El se bucură veșnic, numai El cunoaște fericirea și o existență netulburată de supărare, teamă, rău sau suferință de vreun fel. Natura Sa este absolut perfectă, El însuși este perfecțiunea, desăvârșirea, arhetipul tuturor celor create care îi datorează frumusețea lor (*Cher. 86*, p. 89). Adevărul acestor afirmații este confirmat prin comparație cu sărbătorile muritorilor, caracterizate de păcat în variile lui forme și grade de intensitate: beții, ospete, desfrâu, tot atâtea prilejuri de degradare a tot ce e frumos și de inversare a valorilor (*Cher. 92*, p. 90). Sărbătorile oamenilor lipsite de dimensiunea transcendentă și de consistența eshatologică determină comportamente străine firescului naturii umane. Aici, virtutea este defăimată, muzica, filosofia și celelalte elemente formatoare ale spiritului uman sunt forțate să cedeze locul plăcerilor pântecelui și celor de sub pânțele (*Cher. 93*, p. 90). Când astfel de oameni se îndreaptă spre locașurile sfinte, își curățesc trupul, considerându-se vrednici de a intra în spațiul sacru, fără a se preocupa de curățirea patimilor care le întinează sufletul (*Cher. 95*, p. 90). Reiese astfel cu destulă claritate care poate fi considerat adevăratul Șabat.

În ziua a șaptea, Dumnezeu nu și-a încetat lucrarea creatoare căci, spune Filon, așa cum propriu focului este să ardă, iar propriu zăpezii este să fie rece, tot așa este propriu lui Dumnezeu să creeze, chiar dacă elementele naturii au fost încheiate în ziua a șaptea. Aici este introdusă o analogie cu produsul exercitării artelor, care, odată încheiat, rămâne nemișcat,

dar cele create de Dumnezeu sunt într-o continuă mișcare, sfârșitul lor fiind începutul altora, așa cum sfârșitul zilei este începutul nopții. La fel se întâmplă cu lunile și anii, cu succesiunea generațiilor (*LA I*, 5-7, p. 25). Mai mult, adaugă Filon, ar fi un semn de limitare teribilă să credem că lumea a fost creată în șase zile, sau în timp, pentru că timpul este propriu zilelor și nopților, determinate de mișcarea soarelui. Corect ar fi să spunem nu că lumea a fost creată în timp, ci că existența timpului este o consecință a creării lumii (*LA I*, 2, p. 25).

Cucerit de măreția Creatorului universului, Moise a sfințit ziua a șaptea: el a perceput cu ochii duhovnicești frumusețea pre-eminentă a zilei a șaptea, adânc imprimată în întreg universul (*Mos. II*, 209, p. 509) și al cărei chip creația îl poartă ca pecetluire a telosului său veșnic. Mai mult decât atât, stăruind în exercițiul duhovnicesc, lui Moise i s-a descoperit această zi a șaptea ca fiind ziua de naștere, *aniversarea lumii* (tou/ ko, smou gene, qlion¹⁰), în care cerul și pământul și toate cele ce sunt într-insele sărbătoresc, bucurându-se și desfătându-se (oneg Șabat) în armonia desăvârșită a numărului șapte și în ziua Șabatului (*Mos. II*, 210, p. 509). În această zi, lucrarea lui Dumnezeu confirmată ca desăvârșită (*Fac. 1*, 31) s-a încheiat, lăsând locul odihnei (*Spec. leg. II*, 59, p. 574), de aceea Dumnezeu a sfințit și a binecuvântat această zi¹¹, fiindcă ea este sărbătoarea nu a unui oraș sau a unei țări, ci a întregului pământ (*Op.* 89, p. 13). Iată de ce legiuitorul evreilor a considerat potrivit ca tot poporul să se conformeze legilor naturii și să sărbătorească acest timp printr-o adunare solemnă, petrecând în veselie, relaxare și abținere de la orice lucru sau exercițiu artistic din care s-ar putea produce ceva (*Mos. II*, 210-1, p. 509). Iar porunca a patra nu trebuie privită altfel, spune Filon, decât ca rezumat al tuturor legilor privind sărbătorile, și al tuturor ritualurilor prevăzute pentru acestea (*Decal.* 158, p. 531; *Spec. leg. II*, 39, p. 572).

Caracterul deosebit al zilei a șaptea se datorează importanței pe care numărul șapte îl deține în creație. Se poate spune că întreg universul este construit pe o structură de șapte: cerul este încins cu șapte cercuri: arctic, antarctic, Tropicul Racului, Tropicul Capricornului, ecuatorul, zodiacul și galaxia; planetele sunt și ele organizate în șapte diviziuni (*Op.* 111-3, pp. 16-7); constelația Ursa Maior, cu un rol esențial în navigație, este alcătuită din șapte stele; Pleiadele, de asemenea sunt alcătuite din șapte stele (*Op.* 114-5, p. 17), și exemplele ar putea continua. Însă Filon coboară din sferele cerești aducând în atenție acele elemente din viața noastră care sunt conforme aceluiași număr: lucrurile care se văd sunt șapte – corpul, distanța, forma, dimensiunea, culoarea, mișcarea și nemișcarea -, șapte sunt și mișcărilor (*Op.* 120-2, p. 17) – în sus, în jos, la dreapta, la stânga, înainte, înapoi, în cerc -, componentele trupului omenesc la fel (*Op.* 117-9, p. 17), și vârstele (etapele) vieții sunt tot șapte (*Op.* 103-5, pp. 15-6) etc. La o cercetare atentă a tuturor celor create, reiese limpede că esența numărului șapte este fundamentul tuturor lucrurilor de o substanță incorporală și corporală, al geometriei și trigonometriei, al aritmeticii și gramaticii, al armoniilor muzicale (*Op.* 107-8, p. 16; cf. 126, p. 18). Între lucrurile perceptibile numai de intelect, singur numărul șapte este liber de schimbare și neregularitate. Există în acest număr o sfințenie atât de mare încât el se bucură de pre-eminență față de toate celelalte numere, și față de toate lucrurile existente (*Decal.* 102, p. 527). Dar pe lângă importanța sa

¹⁰ *κόσμου* este forma de genitiv, masculin, singular a substantivului *κόσμος*, iar *γενέθλιον* este adjectiv neutru, singular, forma de acuzativ a lui *γενέθλιος* *ου* care vizează nașterea, iar expresia *γενομένης ἡμέρας* înseamnă *zi de naștere* (*Mc.* 6, 21).

¹¹ Sfințenia și binecuvântarea zilei a șaptea sunt indisolubil legate, fiindcă, scrie Filon, numai ceea ce este binecuvântat este și sfânt, *LA I*, VII, 17-18, 26-7.

în structurile universului și în experiențele vieții, numărul șapte își datorează sfințenia, mai presus de toate, faptului că Însuși Dumnezeu, Tatăl întregului univers i-a acordat o atenție specială; căci mintea Îl înțelege pe Dumnezeu privindu-L în oglinda Șabatului ca veșnic lucrător și proniator al lumii (*Decal.* 105, p. 527). Iată de ce Șabatul este exercițiul odihnei într-o contemplare a perfecțiunii¹².

Episodul manei (*Ieș.* 16), în care „aerul produce hrană” (*Mos. I*, 202, p. 478), îi oferă lui Filon contextul pentru a accentua sfințenia deosebită a zilei Șabatului. Sfințenia zilei poate fi ușor intuită din simplul fapt că Dumnezeu dăruiește poporului în ziua precedentă o cantitate dublă de mană, pentru a le înlesni respectarea poruncii odihnei, deși în restul săptămânii le oferea porția necesară fiecărei zile (*Mos. I*, 203-8, p. 478) pentru a-i învăța să-și pună nădejdea în purtarea Sa de grijă. Deși Moise s-a străduit mult pentru ca poporul să fie pe deplin conștient de importanța zilei Șabatului, Scriptura consemnează o încălcare flagrantă a poruncii odihnei de către un om care aduna lemne (*Num.* 15, 32-36). Aceste lemne urmau mai mult ca sigur să fie folosite la foc, ori focul fusese interzis de Moise ca început al tuturor muncilor și artelor. Prin aceasta, Moise considera că se elimină principalul mod în care sfințenia zilei a șaptea ar fi putut fi încălcată (*Mos. II*, 219, p. 510; *Spec. leg. II*, 65, p. 575). Filon consideră că necinstitorul Șabatului a optat să ignore toate aceste învățături divine, manifestând o indiferență totală față de cuvintele al căror ecou răsună încă în auzul său (*Mos. II*, 213, p. 510). Referatul scripturistic consemnează aici responsabilitatea pe care și-o asumă ceilalți membri ai comunității de a nu ignora nelegiuirea săvârșită sub ochii lor, însă, așa cum explică Filon, ei nu pedepsesc vinovatul pe loc, ci îl aduc la Moise (*Mos. II*, 214, p. 510). Nimic mai firesc, din moment ce pedepsirea încălcării Legii nu constituie atribuția unei instanțe personale, ci ea poate fi aplicată numai în numele comunității care a încheiat legământ cu Dumnezeu. Nesanționarea încălcării Legii nu ar fi însemnat altceva decât asumarea păcatului de către întreaga comunitate și, prin aceasta, ieșirea din cadrele legământului. De aceea, din porunca Domnului, este omorât cu pietre cel a cărui minte se prefăcuse în piatră nesimțitoare (*Mos. II*, 218, p. 510).

Reiese cu limpezime din toate acestea cât este de important, în viziunea lui Filon, ca omul să-și îngăduie întotdeauna un interval pentru refacerea forțelor trupesti și sufletești în ziua sfântă a Șabatului (*Decal.* 99, p. 527), iar robilor să le ofere la fiecare șase zile o scânteiere de libertate (*Spec. leg. II*, 67, p. 575). Dar nu mai puțin importante sunt legile privind anul Șabatic și anul jubiliar, care se adresează omului ca o invitație la simplitate și la restaurarea egalității în creație (*Decal.* 162, p. 532). În anul Șabatic, Dumnezeu a considerat că și pământului i se cuvine un răgaz de odihnă după șase ani în care a trudit pentru a oferi omului roadele sale. Astfel, redevenind liber, pământul poate să dăruiască timp de un an bogățiile spontane ale naturii sale (*Decal.* 163, p. 532). În armonie cu acest răstimp al odihnei pământului, Legea prevedea iertarea tuturor datoriilor și eliberarea robilor evrei (*Spec. leg. II*, 39, p. 572). Celor două prevederi li se adăuga, în timpul anului jubiliar, restituirea pământurilor înstrăinate prin diferite împrejurări, proprietarilor lor inițiali.

Remiterea datoriilor în al șaptelea an avea două avantaje majore: primul era acela de a-i constrânge pe cei bogați la a împlini un act de milostenie, ameliorând astfel suferințele aproapelui lor, iar cel de-al doilea era de a le asigura acestora bunăvoința semenilor săraci în cazul în care, prin circumstanțe neprevăzute, ar ajunge ei înșiși într-o situație asemănătoare căci, spune Filon, viața se poate schimba asemenea vântului capricios (*Spec. leg. II*, 67, p. 575).

¹² Pr. Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2002, p. 69.

Pornind probabil de la același principiu, Moise folosește apelativul „frate” pentru a-l desemna pe cel ajuns rob: „De ți se va vinde ție fratele tău, evreu sau evreică, șase ani să fie rob la tine, iar în anul al șaptelea să-i dai drumul de la tine, slobod” (*Deut.* 15, 12). Prin aceasta, el nu face altceva decât să sădească în inima stăpânului ideea de înrudire cu slujitorul său, de unde decurge, firește, o atitudine mult mai binevoitoare față de acesta (*Spec. leg. II*, 79-90, pp. 576-7). Filon reformulează: tratează-l cu bunătate, oferindu-i în schimbul muncii sale cele necesare existenței, iar în anul al șaptelea, bucură-te că ai prilejul să oferi unui alt om darul și binecuvântarea cea mai mare, libertatea (*Spec. leg. II*, 83-84, p. 576).

Filon își exprimă admirația față de toate aceste prevederi menite să asigure mersul firesc al vieții în întreaga creație (*Decal.* 163, p. 532). Proprietarilor li se poruncește să lase pământul nelucrat, în timp ce săracilor le este îngăduit să se hrănească din roadele câmpului: „Șase ani să semeni țarina ta și să aduni roadele ei, iar în al șaptelea, las-o să se odihnească; și se vor hrăni săracii poporului tău, iar rămășițele le vor mânca fiarele câmpului. Așa să faci și cu via ta și cu măslinii tăi” (*Ieș.* 23, 10-11). Firescul acestei porunci reiese cu claritate, căci ar fi fost absurd ca unii să se hrănească din munca altora. Însă, în acest fel, toate roadele sunt primite ca venind integral de la Dumnezeu (*Virt.* 98, p. 649), ca acte concrete ale purtării Sale de grijă. Dar Dumnezeu ia în grija Sa nu numai aspectele materiale ale existenței noastre, ci și pe cele spirituale: prin respectarea odihnei pământului, pe lângă cinstea cuvenită Șabatului, făptura umană învață și să nu se alipească de cele materiale, creându-se în suflet dispoziția de a pierde mai degrabă decât aceea de a se dedica exclusiv câștigului în plus, dacă odihna pământului este necesară, cu atât mai mult îi este indispensabilă făpturii care simte oboseala și durerea muncii (*Spec. leg. II*, 86-7, pp. 576-7). Cu privire la anul jubiliar, Filon se înscrie în linia generală de interpretare a retrocedării pământurilor: ea are rolul de a reaminti omului că nu este stăpânul pământului, ci că are doar drept de folosință asupra lui. De aceea, pământul nu se vindea niciodată, ci numai numărul de recolte până la jubileu (*Spec. leg. II*, 113, p. 578). Prevederea făcea posibilă păstrarea echilibrului între pământurile semințiilor, așa cum, din poruncă divină, le-au fost împărțite la ocuparea Canaanului. Filon vede în toate aceste formulări legislative înțelepciunea și bunătatea lui Moise, caracterul său milostiv, pe care îl imprimă nu numai în sufletele acelora care împlinesc poruncile Domnului, ci și în sufletele celor care se hrănesc spiritual din cuvintele Sfintei Scripturi (*Spec. leg. II*, 104, p. 578; cf. *Virt.* 97, p. 649).

Filon distinge un palier duhovnicesc de interpretare a odihnei atunci când afirmă că numele lui Noe, om drept înaintea lui Dumnezeu, este cel mai potrivit pentru a-i defini caracterul și viața. Pe bună dreptate, spune el, căci odihna se opune tulburării care este cauza confuziei, agitației, războaielor pe care cei răi le caută neîncetat, în timp ce cinstitorii desăvârșirii duc o viață liniștită, stabilă și pașnică (*Abr.* 27, p. 413). Între aceștia din urmă se numără și Noe, care „era om drept și neprihănit între oamenii timpului său și mergea pe calea Domnului” (*Fac.* 6, 9). Dar Moise nu folosește întâmplător apelativul „om”, exprimând prin intermediul lui nu numai calitatea de animal rațional muritor, ci și faptul că Noe, prin curățirea de patimi și lucrarea virtuților, a ajuns la o conduită demnă de responsabilitatea sa în creație (*Abr.* 31-34, pp. 413-4). A fi „drept” este un mod de a exprima suma virtuților: toate erau bune în viața lui Noe, iar la creație, „toate erau bune foarte” (*Fac.* 1, 31), de unde putem înțelege că Noe (care se tâlcuiește odihnă) a împlinit într-o sime telosul creării făpturii umane (*Fac.* 1, 26).

Discursul lui Filon despre Șabat vizează, întâi de toate, nivelul impactului social: legile gândite și formulate cu multă înțelepciune au menirea de a asigura rămânerea/reazăzarea întregii creații în firescul ei, prin cultivarea iubirii de aproapele și a manifestării ei în actele

hesed-ului, și prin instaurarea unui ritm ideal de alternanță între muncă și odihnă, atât pentru făptura umană, cât și pentru animale și chiar pentru pământ ca sursă a vieții. Modelul arhetipal al acestei alternanțe este relația creație-odihnă descrisă nouă în referatul *Facerii*. Dintr-o perspectivă moral-duhovnicească, Filon promovează importanța valorilor¹³ în general și înfierează păcatul. El pledează pentru renunțarea la sărbătorile de muritori care sunt prilejuri de păcătuire și la căutarea întâlnirii cu Dumnezeu în sărbătoare¹⁴, prin primenirea casei sufletelor noastre. Exemplul de împlinire a acestei curățiri sufletești este Noe, cel numit pe bună dreptate „odihnă” fiindcă s-a arătat lucrător al tuturor virtuților, și, prin aceasta, împlinitor al asemănării cu Dumnezeu, Cel pentru care odihna este un dat ontologic. Aici sesizăm deschiderea eshatologică a discursului lui Filon: Dumnezeu singur sărbătorește cu adevărat, bucurându-Se și contemplând veșnic lucrul mâinilor Sale¹⁵ în Șabat care este aniversarea lumii. La această sărbătoare este invitat omul care, dedicându-se o zi pe săptămână exercițiului contemplativ, poate deveni încă din această viață părtaș bucuriei celei veșnic odihnitoare.

Concluzii

Prin respectarea Șabatului, poporul Israel reafirmă în fiecare săptămână realitatea legământului încheiat cu Dumnezeu și chiar caracterul său de popor ales. În cadrul gândirii iudaice, Iosif Flaviu pune accentul pe episoade istorice similare celor din cărțile *Macabeilor*, privind aceste jertfiri ca un semn al credinței neclintite a evreilor în Dumnezeul Cel viu, și iată aici motivul pentru care considerăm că se poate vorbi cu îndreptățire despre aspectul mărturisitor al Șabatului. În schimb, Filon este preocupat de conținutul odihnei divine și de semnificația zilei a șaptea (*Fac.* 2, 2-3), sfințenia Șabatului se datorează alegerii sale de către Dumnezeu, ea fiind ziua aniversării lumii, dar, din perspectiva făpturii umane, fiind prilejul întâlnirii cu Dumnezeu. Cele două perspective, ambele provenind din sfera tradiției iudaice, completează imaginea Șabatului oferită de rescriptul Vechiului Testament. Însă nu este vorba propriu-zis de o completare, ci de o complementare a discursului biblic cu perspective ce îmbogățesc înțelegerea și nuanțează sensurile acestui element-cheie al identității iudaice.

Aceste câteva repere iudaice de înțelegere a Șabatului nu sunt cu totul străine discursului teologic creștin. Am sugera în acest sens, foarte succint, faptul că celebrarea zilei de duminică de către creștini include și o dimensiune mărturisitoare, în cazul nostru, mărturisitoare a credinței în Înviere. Pe de altă parte, specificul liturgic al acestei zile o evidențiază și ca o zi a intrării noastre într-un spațiu sfințit de prezența lui Dumnezeu, ca o zi a intrării noastre în veșnicia Lui, coborâtă în timpul nostru spre a-l sfinți și binecuvânta precum, odinioară, a sfințit și a binecuvântat ziua a șaptea (*Fac.* 2, 2-3). Din această perspectivă, și noi putem spune, cu Filon, că rezervăm o zi întâlnirii noastre cu Dumnezeu, în sărbătoare. În acest mod, consistența teologică urmărită în analize de tipul celei de față are avantajul de a evidenția posibile elemente de convergență a tradiției iudaice cu teologia creștină și, astfel, de a facilita un posibil viitor dialog.

¹³ În sensul de valori formatoare ale spiritului uman: filosofia, ritmul, cumpătarea și armonia, cf. *Cher.* XXIX, p. 105.

¹⁴ Pr. I. Chirilă, *op. cit.*, p. 130.

¹⁵ În sensul folosit de Sfântul Atanasie cel Mare: Fiul și Duhul Sfânt.

LECTIO DIVINA ÎN TRADIȚIA CREȘTINISMULUI APUSEAN ȘI RĂSĂRITEAN

MIRCEA GHEORGHE ABRUDAN*

ABSTRACT. *“Lectio divina” in the Western and Eastern Christian Tradition.* The spiritual reading of the Holy Bible in the ecclesial community received, in Roman-Catholic Western Christianity, the name *lectio divina*. This spiritual exercise is not an exclusive feature of the Roman-Catholic tradition, being observed from the first two centuries of Christianity, while the Fathers of the Western and Eastern Churches often spoke about the use of biblical readings in the spirit of prayer, in the ecclesial environments. This study initializes an introduction to the way in which patristic, contemporary, Catholic and Orthodox theologies present this spiritual exercise. The study concludes with the observation that internalized reading of the Bible with a special stress on a histological, Trinitarian, and ecclesiological *lectio divina* leads to spiritual understanding, which leads to prayer, which, in turn, enables a mysterious and personal communion with the divine Logos Who speaks in the Scriptures, offering Christianity the deep and true understanding of the Sacred Bible.

Keywords: *“Lectio divina”, Catholicism, Orthodoxy, Holy Fathers, Enzo Bianchi, Paul Evdokimov*

REZUMAT. Lectura duhovnicească a Scripturii în comunitatea eclezială a primit în creștinătatea romano-catolică apuseană numele de *lectio divina*. Acest exercițiu duhovnicesc nu este un atribut specific tradiției romano-catolice, fapt ce se poate observa încă din primele două secole ale creștinismului, când Părinții Bisericii din Răsărit și din Apus au vorbit adesea în mediile bisericești despre lecturile biblice în duh de rugăciune. Studiul de față radiografiază modul în care Sfinții Părinți și teologii contemporani, catolici și ortodocși, au ipostaziat acest exercițiu spiritual, și ajunge la concluzia că lectura interiorizată a Bibliei, cu un accent special pe o *lectio divina* hristologică, trinitară și eclesiologică, duce la o înțelegere duhovnicească și conduce la rugăciune, care, la rândul ei, învederează o comuniune personală și de taină cu Logosul divin, cel Care vorbește în textul relevant, oferind astfel creștinului adâncă și adevărata înțelegere a Sfintei Scripturi.

Cuvinte cheie: *„Lectio divina”, Catholicism, Ortodoxie, Sfinții Părinți, Enzo Bianchi, Paul Evdokimov*

Introducere

De nenumărate ori am auzit, văzut și constatat o plasare a două idei preconceptuate negative (Vorurteile) ale creștinismului apusean vis-à-vis de cel răsăritean și a celui răsăritean ultraortodox față de cel occidental. Acestea pot fi subsumate, în general, unei abordări dihotomice: pe de o parte, unii creștini occidentali spun despre ortodocși că, deși „sărută Sfânta Evanghelie, nu cunosc Sfânta Scriptură”, iar, pe de altă parte, unii dintre ortodocși le reproșează și plasează în cărca creștinilor apusei contemporani toate inovațiile teologice

* Doctorand, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, mirceapadre@yahoo.com

(fie ele rodul centralismului și infailibilității Romei, fie a dezbinărilor schismatice protestante) acumulate în decursul unui mileniu, în care întâlnirile animate cu adevărat de râvna pentru refacerea unității „în duh și în adevăr” (cf. In. 4, 23) aproape că au lipsit cu desăvârșire, uitându-se uneori râvna adevărată și sinceră a unor catolici sau protestanți pentru (re)descoperirea propriilor rădăcini, proces în care mulți au dorit și doresc să cunoască Tradiția răsăriteană și bogatul ei patrimoniu patristic și liturgic. Exemple edificatoare în acest sens sunt cei a căror inimă și suflet au fost nu atât convinse, cât seduse de Ortodoxie, cum spunea părintele Serghei Bulgakov¹, printre aceștia numărându-se teologii Jaroslav Pelikan², Olivier Clément³ și Karl Christian Felmy⁴, preoții John Breck⁵, Andrew Louth⁶, Placide Deseille⁷, Gabriel Bunge⁸ și mitropolitul Kallistos

¹ Eugen Drăgoi, Ninel Țugui, *Celălalt Noica-mărturie ale monahului Rafail Noica însoțite de câteva cuvinte de folos ale Părintelui Symeon*, Editura Anastasia și Partner, Galați, 2004, p. 51.

² Jaroslav Pelikan (1923-2006) a fost un teolog luteran convertit la Ortodoxie în anul 1997. Editor la „Encyclopaedia Britannica” este cunoscut drept unul dintre cei mai mari cercetători ai istoriei Bisericii și ai tradiției creștine din secolul XX. Editor și autor a mai mult de trezeci de cărți, s-a impus în lumea teologică prin monumentală sa capodoperă *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, apărută între anii 1971-1989 și publicată în traducere românească în cinci volume la editura Polirom între 2004-2008 sub titlul: *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*. Pentru mai multe informații legate de viața și activitatea acestuia vezi: http://en.wikipedia.org/wiki/Jaroslav_Pelikan, accesat în 14 noiembrie 2011.

³ Olivier Clément (1921-2009) a fost un poet, scriitor și teolog francez convertit sub influența lui Vladimir Lossky și Nikolai Berdiaev la Ortodoxie în anul 1958. Profesor de teologie la Institutul ortodox Saint-Serge din Paris timp de trei decenii, este autor a peste treizeci de lucrări consacrate istoriei, teologiei și vieții Bisericii Ortodoxe, întâlnirilor dintre creștinismul răsăritean și cel apusean, dintre creștinism și modernitate. Printre volumele recente apărute în limba română se numără: *Cântecul lacrimilor*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2009; *Hristos, pământul celor vii, eseuri teologice*, Editura Curtea veche, București, 2010; *Repere spirituale pentru omul de azi*, Editura Basilica, București, 2011.

⁴ Karl Christian Felmy este un teolog german, născut în 1938 la Liegnitz, în familia unui pastor luteran. A studiat teologia între 1958-1964 la Universitățile din Münster și Heidelberg, fiind asistent la Ostkirchen - Institut în Münster (1964-1969), referent pentru Ortodoxie la Biroul pentru relații externe al EKD – Biserica Evanghelică din Germania în Frankfurt (1971-1975), asistent la Heidelberg apoi, din 1982 până în 2003, profesor la catedra de Istorie și Teologie a Răsăritului Creștin din Erlangen-Nürnberg. La începutul anului 2007 s-a convertit la Ortodoxie fiind primit prin Taina Mirungerii în Biserica Ortodoxă Rusă din Germania, în cursul anului 2008 primind hirotesia întru ipodiaton. Pe lângă o serie de interviuri și articole traduse în limba română, editura Deisis a publicat două dintre cele mai importante lucrări ale sale *Dogmatica experienței eclesiale* în anul 1999 și *De la Cina de Taina la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric* în anul 2004.

⁵ John Breck, născut în anul 1939 în S.U.A, este unul dintre cei mai renumiți teologi ortodocși contemporani. Specialist în teologie biblică și bioetică, părintele John Breck a studiat la Universitățile Brown și Yale din S.U.A, în anul 1972 devenind doctor în teologie al Universității Karl Ruprecht din Heidelberg, Germania. După convertirea la Ortodoxie a fost profesor de teologie neotestamentară, patristică și bioetică la institutele teologice Sf. Herman din Alaska, Sf. Sergheie din Paris și Sf. Vladimir din New York. Până în prezent în limba română i-au fost traduse următoarele cărți: *Unde este Dumnezeu când avem nevoie de el?, Darul sacru al vieții. Tratat de bioetică, Dorul de Dumnezeu, Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii, Trepte pe calea vieții* la editura Patmos din Cluj-Napoca și *Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic* la editura Reîntregirea din Alba Iulia. Pentru mai multe amănunte legate de viața și activitatea lui John Breck vezi: http://orthodoxwiki.org/John_Breck, accesat în 14 noiembrie 2011.

Ware⁹. Personalitățile și scrierile acestora sunt asumate astăzi într-un mod „sui-generis” de către

⁶ Andrew Louth, născut în anglicanism, se convertește la Ortodoxie și este hirotonit preot în eparhia ortodoxă rusă a Surojului din Marea Britanie. A studiat matematică și teologie la Universitățile din Cambridge și Edinburgh, absolvind cu o teză despre Karl Barth. Începând cu anul 1996 deține catedra de patristică și studii bizantine de la Universitatea din Durham – Anglia, după ce în prealabil fusese lector de patrologie și teologie creștină primară la Oxford. În prezent este unul dintre cei mai cunoscuți patrologi și bizantinologi ortodocși din Occident, fiind autorul a numeroase studii și volume dedicate Sfinților Părinți. Dintre acestea editura Deisis din Sibiu a publicat în limba română următoarele volume: *Dionisie Areopagitul. O introducere*, în anul 1997, *Deslușirea Tainei. Despre natura Teologiei*, în 1999, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, în 2002 și *Sfântul Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, în 2010. Pentru mai multe date bio-bibliografice vezi: <http://www.dur.ac.uk/theology.religion/staff/?id=670>, accesat în 14 noiembrie 2011.

⁷ Placide Deseille, născut la Paris în anul 1926, a intrat în monahism în anul 1942 la Abația cisterciană de la Bellefontaine, fiind hirotonit preot catolic în anul 1952. În mediul parizian a făcut pentru prima oară cunoștință cu spiritualitatea ortodoxă prin intermediul cărților lui Vladimir Lossky și a Sfintei Liturghii bizantine la care participă datorită unui prieten student la Institutul Saint-Serge. După o serie de călătorii la Roma, în Egipt și la muntele Athos a trecut, la mijlocul anilor 70, la Ortodoxie la mănăstirea aghiorită Simonos Petras. Întors în Franța, a predat Patrologia la Institutul Saint-Serge, fiind unul dintre fondatorii colecției „Spiritualité orientale” și membru al secretariatului de conducere al colecției „Sources Chrétiennes”. În prezent este egumen al mănăstirii Sfântul Antonie cel Mare de pe valea Ronului. În limba română i-au fost traduse, până în momentul de față, două cărți: *Ce este Ortodoxia?*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, și *Mărturia unui călugăr ortodox. Convorbiri cu Jean Claude Noye*, Editura Doxologia, Iași, 2011.

⁸ Gabriel Bunge, născut în Köln – Germania în anul 1941, este unul dintre cei mai cunoscuți specialiști și exegeți ai personalității și teologiei lui Evagrie Ponticul. A intrat în monahism în anul 1962 în mănăstirea benedictină de rit bizantin de la Chevetogne – Belgia, începând cu anii 1980 s-a retras în Alpii elvețieni unde duce o viață pustnicească. La praznicul Adormirii Maicii Domnului din 2010, pe 27 august (calendarul iulian), a fost primit în Biserica Ortodoxă Rusă de către mitropolitul Ilarion Alfeyev, devenind astfel ortodox. La editura Deisis din Sibiu i-au fost publicate, în traducere românească, următoarele cărți: *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, în anul 2000, *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți sau Comoara în vase de lut*, în 2001, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau Vinul dracilor și pâinea îngerilor*, în 2002, *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, ediția a III-a, în 2007, *Icoana Sfintei Treimi a cuviosului Andrei Rubliov sau «Celălalt Paraclet»*, ediția a II-a, în 2006. Vezi: http://orthodoxwiki.org/Gabriel_Bunge, accesat 14 noiembrie 2011.

⁹ Kallistos Ware, născut Timothy Ware în anul 1934 în Bath, Somerset, Anglia, a studiat la Westminster School din Londra și la Magdalen College din Oxford. La vârsta de 24 de ani a îmbrățișat Ortodoxia intrând în monahism la mănăstirea Sfântul Ioan Teologul, din Patmos. În anul 1966 a fost hirotonit preot, iar în 1982 episcop de Diokleia, în Marea Britanie, sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice, a cărui sinod îl va ridica la rangul de mitropolit la 30 martie 2007. Timp de 35 de ani, până în anul 2001, a fost profesor la catedra de Studii ortodoxe a Universității Oxford, deținând, totodată, președinția comitetului de directori a Institutului de Studii creștin ortodoxe de la Cambridge. Dintre lucrările mitropolitului Kallistos Ware, amintim: *The Orthodox Church*, apărută în anul 1963, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, în 1964, *The Orthodox Way*, în 1979, *The Power of His Name*, în 1986, și *The Inner Kingdom: Collected Works, Vol. 1*, în 2000. Pe lângă numeroasele studii și articole apărute în limba română, amintim și cele cinci lucrări: *Puterea Numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă*, București, 1992, *Ortodoxia: Calea drepte credințe*, Iași, 1993, *Împărăția lăuntrică*, București, 1996, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, București, f.a., și *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, București, 2003. Pentru mai multe amănunte legate de personalitatea lui Kallistos Ware vezi: [http://orthodoxwiki.org/Kallistos_\(Ware\)_of_Diokleia](http://orthodoxwiki.org/Kallistos_(Ware)_of_Diokleia), accesat în 14 noiembrie 2011.

teologia academică și conștiința eclesială ortodoxă. Frumusețea, abilitatea și duhul *cu, în și prin* care ei teologhisesc despre Ortodoxie, căreia nu i-au aparținut prin naștere sau tradiție, ci în care s-au născut prin convertirea inimii, ne descoperă caractere care au cercetat adevărul de credință cu ochiul critic și pertinent al cunoscutului spirit academic occidental, nerezumându-se însă doar la aceasta, ci filtrând totul prin rațiunea inimii însuflețite de duhul rugăciunii eclesiale. Parcurgând lucrările lor, nu am descoperit niște simpli profesori de teologie care transmit informațiile pe care le-au acumulat din marele bagaj bibliografic parcurs de-a lungul activității academice, ci teologi care se adapă permanent din izvorul cel pururea viu al cultului liturgic, al iconografiei, imnografiei și teologiei Sfinților Părinți. Astfel, dacă în acest proces de revigorare liturgică, spirituală și duhovnicească, mulți apuseni s-au întors spre noi, nu toți dintre noi am încercat să înțelegem - poate și din rațiuni istorice - că această căutare a lor este o dorință sinceră de cunoaștere, ceea ce a făcut ca răspunsul nostru – al ortodocșilor – la acuza lor izvorâtă din necunoștință, a întârziat să vină și, de ce să nu recunoaștem, poate și din cauza faptului că unii dintre noi înșine am uitat că majoritatea covârșitoare a textelor liturgice și a întregului patrimoniu cultic bizantin sunt o continuă citare și parafrază biblică, trăgându-și seva din Sfânta Scriptură, textul sfânt rezidând astfel, în Biserica Ortodoxă, în formă doxologică¹⁰.

Biserica dintotdeauna a plasat în centrul vieții ei lectura biblică, hrănirea și împărtășirea poporului lui Dumnezeu cu Logosul, scripturistic și euharistic, având însă conștiința că Ea a născut Sfânta Scriptură a Noului Legământ și, astfel, cadrul comuniunii eclesiale fiind mediul de interpretare legitim și veridic al cuvântului Scripturii. În cuprinsul studiului de față am încercat să redăm o prezentare a modului în care această lectură biblică s-a realizat în cadrul eclesial, dând naștere tradiției duhovnicești cunoscute sub denumirea de *lectio divina*.

Lectio divina în tradiția creștinismului apusean

Având în vedere vastitatea temei și a multitudinii perspectivelor din care ea a fost abordată în cercetarea scripturistică occidentală, dar și românească din ultimii ani¹¹, am optat ca în expunerea noastră, ce se dorește a fi o introducere generală în *lectio divina*, să ne folosim de „bestsellerul internațional”, deoarece a fost publicat până în acest moment „în 14 ediții cu traduceri în 11 limbi”, tradus și în limba română de Maria Cornelia Ică jr. și publicat la editura Deisis din Sibiu¹². Acest volum îl are ca autor pe pr. Enzo Bianchi¹³, a

¹⁰ A se vedea în acest sens: Ioan Bizău, *Liturgie și teologie*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2009, pp. 229-269.

¹¹ A se vedea mai ales următoarele trei lucrări: Marko Ivan Rupnik, *Îi caut pe frații mei. Lectio divina despre Iosif în Egipt*, traducere din limba italiană de Simona Zetea, Editura Galaxia Gutenberg, 2003, 142 p; Vasile Gorzo, *Introducere la Lectio divina*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2008, 317 p; și Mihai Pătrașcu (traducător), *Lectio divina cu sfântul Paul*, Editura Sapientia, Iași, 2009, 158 p.

¹² Enzo Bianchi, *Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii, Cuvânt și rugăciune cu traducerea integrală a scrierilor lui Guigo II Cartusianul*, ediția a II-a, traducere Maria Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, 213 p., A se vedea și Idem, *Ascultând Cuvântul – pentru lectura duhovnicească în Biserică*, în românește de Maria Cornelia Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2011, 160 p.

¹³ Enzo Bianchi s-a născut la 3 martie 1943 în Monteferrato, Italia și a studiat economia și comerțul la Universitatea din Torino. În decembrie 1965, după terminarea studiilor, a intrat în monahism, stabilindu-se la Bose, o mică așezare rurală lângă Piemont, unde se afla o mică biserică romanică în ruină. După îndelungate călătorii la diferite așezări monahale occidentale s-a oprit la Tamié, la

căruia instruire teologică, completată de o experiență duhovnivească dobândită în sânul comunității monahale de la Bose¹⁴, a fost confirmată în decursul ultimelor decenii prin numeroasele sale scrieri duhovnicești, ce s-au bucurat de o largă receptare în mediile culturale și religioase occidentale, majoritatea fiind traduse în mai multe limbi și cunoscând mai multe ediții.

Reforma¹⁵, deși a însemnat o redescoperire a Bibliei în viața omului și a comunităților, prin facilitarea accesului la textul sfânt în limbile native ale popoarelor, a sfărâmat această conștiință eclesială a comunității, punând Biblia în mâna credinciosului ca să fie înțeleasă după inspirația personală, indiferent de relația sa cu obștea Bisericii. De aici s-a ajuns la multitudinea înțeleșurilor contradictorii care au fărâmițat unitatea eclesială. Ori, după cum subliniază și mitropolitul Serafim Joantă, în Tradiția dintotdeauna a Bisericii „Biblia a fost privită drept Cartea prin excelență a Bisericii, pe care aceasta o vestește și o interpretează sub călăuzirea Duhului Sfânt, înainte de toate în cadrul liturgic al săvârșirii Liturghiei, fiindcă Euharistia este prelungirea „Întrupării” și a „cuvintelor Domnului”, pe care Apostolii înșiși le-au înțeles numai frângând pâinea (cf. Lc. 24, 30-32)”¹⁶. Oprindu-se asupra literei, dar mai ales a duhului volumului lui Enzo Bianchi, mitropolitul Serafim realizează o descriere generală relevantă a lucrării și a subiectului acesteia, subliniind, totodată, cheia succesului pe care această veritabilă „carte-program” – care concentrează esența proiectului spiritual ce animă Comunitatea de la Bose – l-a avut, deoarece autorul „redescoperă în spiritul tradiției uitate a acelei lectio divina tipice monahismului benedictin medieval prescolastic relația Biblie – rugăciune. Moștenită în creștinism din tradiția Vechiului Testament și prezentă la toți Părinții

Taizé și la Athos. În 1968 comunitatea de la Bose își primește configurația definitivă de comunitate multiconfesională, Enzo fiind numit de arhiepiscopul de Torino, Michele Pellegrino, prior al acesteia. De atunci până în prezent comunitatea a sporit ca număr, depășind astăzi cifra de 120 de frați și surori, a căror existență comunitară împletește rugăciunea, studiul Scripturii și munca. Priorul a reușit, prin întoarcerea la Tradiție, să se ferească de orgoliul și erorile reformatoare, redescoperind și punând în practică imperativul evanghelic al creștinismului primar. Pentru detalii legate de viața, activitatea și scrierile acestuia vezi „Nota asupra autorului” în: Enzo Bianchi, *op. cit.*, pp. 13-18.

¹⁴ Pentru mai multe amănunte legate de mănăstirea de la Bose din nordul Italiei, condusă de Enzo Bianchi, vezi portalul de internet al acesteia: www.monasterodibose.it, accesat la 14 noiembrie 2011.

¹⁵ Data convențională considerată a reprezenta începutul Reformei religioase este anul 1517, când Martin Luther și-a afișat cele 95 de teze pe ușa bisericii din Wittenberg. Tezele lui Luther au condamnat mai ales comerțul cu indulgențe promovată ca fenomen religios de către Roma și învățătura despre meritele și faptele prisositoare ale sfinților. Curentul reformist religios de la Luther s-a propagat cu repeziciune în întregul spațiu german, ruperea definitivă de Biserica Romei fiind marcată de traducerea Bibliei și a Liturghiei în limba vernaculară a germanilor. Principii și clericii germani care l-au susținut pe Luther au adoptat declarația de credință luterană „Confessio Augustana”, aderând la cele patru principii fundamentale și norme ale credinței descrise de Martin Luther în cărțile sale, anume: sola Scriptura, sola fide, sola Christus și sola gratia. Reforma a respins în acest mod autoritatea de interpret a Bisericii asupra Scripturii în lumina Tradiției, declarându-l pe fiecare creștin apt de a înțelege și tâlcui textul revelat. Pentru detalii cu privire la reforma religioasă vezi Nicolae Chifăr, *Istoria Creștinismului vol. IV*, Editura Trinitas, Iași, 2005, pp. 6-83; Justo L. González, *Ghid pentru studiul Istoriei Bisericești*, traducere Cezar Login și Gabriel-Viorel Gărdan, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, pp. 97-109; și Diarmaid MacCulloch, *Istoria Creștinismului*, traducere de Cornelia Dumitru și Mihai-Silviu Chirilă, Editura Polirom, Iași, 2011, pp. 528-589.

¹⁶ Serafim, Mitropolit al Mitropoliei Ortodoxe Române a Germaniei, Europei Centrale și de Nord în „Cuvânt – înainte”, în Enzo Bianchi, *op. cit.*, p. 8.

Bisericii, atât în Apus, cât și în Răsărit, ea a fost din diferite motive ocultată mai târziu, ajungându-se la o veritabilă amnezie a Cuvântului lui Dumnezeu”¹⁷. Acestei amnezii, constată părintele Enzo Bianchi, i s-a pus capăt în Biserica Romano-Catolică prin Constituția dogmatică *Dei Verbum* a Conciliului Vatican II¹⁸, care a reimpulsionat citirea și contemplarea Sfintei Scripturi în cadrul Liturghiei, dar și a meditației personale, evidențiind că „în cuvântul lui Dumnezeu se află atâta putere și tărie încât el constituie pentru Biserică sprijin și forță, iar pentru fiii Bisericii tăria credinței, hrană a sufletului, izvor curat și nesecat al vieții spirituale”¹⁹. Autorul avertizează însă că nu trebuie uitat faptul „că citirea Sfintei Scripturi trebuie însoțită de rugăciune, ca ea să devină un dialog între Dumnezeu și om, căci vorbim cu El când ne rugăm și îl ascultăm când citim cuvintele dumnezeiești”²⁰.

Bazându-se pe exegeza patristică, Enzo Bianchi realizează o introducere schematic-descriptivă a pașilor care trebuie atinși pentru realizarea unei lecturi duhovnicești a Scripturii. Plecând de la modul în care trebuie privit cuvântul Bibliei astăzi, autorul insistă pe „actualitatea permanentă a scrisorii lui Dumnezeu către om”, pe realitatea că doar Cuvântul ascultat, primit, păstrat și meditat reușește să miște inima, deoarece „Cuvântul este puterea lui Dumnezeu și judecă orice situație acum”. Deși Revelația s-a petrecut în istorie, mesajul Scripturii întrupat prin rugăciune de către cel care-l citește este un mesaj al lui Dumnezeu către fiecare om, „e un apel adresat persoanei ca ea să-L cunoască pe Dumnezeu în mod personal, să se întâlnească cu Hristos și să trăiască pentru El și nu pentru ea însăși”²¹. Lectio divina în lumina tradiției apusene constă, deci, în căutarea lui Hristos, fiind o citire sfântă și dumnezeiască, ceva mai mult decât o lectură, mai puțin decât un studiu și ceva diferit de o meditație. Făcând apel la tradiția liturgică latină, părintele Bianchi prezintă modul și calea prin care creștinul poate întrupa lectio divina, menționând câțiva pași capitali: instaurarea unei contemporaneități sacramentale între evenimentul mărturisit de Scriptură și ziua de astăzi prin Liturghie, citirea Scripturii cu o inimă liberă²², pregătirea personală în vederea întâlnirii cu Logosul care vorbește în cadrul Liturghiei, lupta împotriva superficialității ascultării cuvântului²³, transformarea propriei ființe în Biserică printr-o citire dialogică, nu individuală, prin citirea cu credință și în stare de rugăciune când Dumnezeu devine Tu, „adică Cineva care îmi stă înaintea, Care îmi vorbește și Căruia îi răspund”. În felul acesta este atins rezultatul final al lectio divina: „Ceea ce este vestit despre Dumnezeu devine un mesaj pentru mine iar în rugăciunea asupra acestui mesaj eu vorbesc cu El”²⁴.

Formarea pentru lectio divina se realizează pe trei căi: lepădarea de eul nostru, înlăturarea subiectivismului și a dorinței de cunoaștere individualistă, liniștirea în camera de

¹⁷ *Ibidem*, pp. 7-8.

¹⁸ Amănunte despre Conciliul Vatican II vezi la: Paul Poupard, *Conciliul Vatican II*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2008, 127 p. Vezi, de asemenea, recunoașterea contribuției aduse de teologia ortodoxă din diaspora Europei occidentale la reînnoirea viziunii teologice a Bisericii Romano-Catolice izvorâte la conciliu, în teza de doctorat a lui Miguel de Salis Amaral, publicată în limba română la Cluj-Napoca sub titlul: *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Florovsky*, traducere de Daniela Chețan, ediție de Ioan – Vasile Leab și Gabriel-Viorel Gârdan, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, 457 p.

¹⁹ Enzo Bianchi, *op. cit.*, p. 21.

²⁰ *Ibidem*, p. 22.

²¹ *Ibidem*, p. 37.

²² *Ibidem*, p. 48.

²³ *Ibidem*, p. 57.

²⁴ *Ibidem*, p. 58.

tăcere a sufletului și cererea harului Sfântului Duh, ca prin intermediul aceluiași Duh Sfânt în care au fost scrise Scripturile acestea să fie citite și înțelese. Pe această cale se caută în lectură, se găsește cu meditația, se bate în rugăciune și se intră în contemplație. Astfel, se naște *oratio* și *contemplatio*, acea străpungere a inimii de către Cuvântul lui Dumnezeu care pătrunde și rănește (Evr. 4, 12), fiind în același timp o experiență harică și un dar al Celui ce luminează ochii noștri, ochii inimii noastre (Ef. 1, 18). O răpire care nu este de ordin sentimental sau senzitiv, ci un extaz al credinței și o învălire a iubirii, o răpire în care simțim că prindem renunțând să prindem și în care ne punem cu totul la dispoziția lui Dumnezeu²⁵, contemplând prin Duhul față lui Hristos care ne stă înaintea, iar în lumina Sa contemplăm lumina lui Dumnezeu Tatăl. Rodul lectio divina devine apoi înfăptuirea Cuvântului (Mt. 7, 24; Iac. 1, 22), punerea lui în lucrare în orice moment și în orice împrejurare, după modelul Mariei, cercetându-l și slujindu-l pe aproapele. Aceasta face ca lectio divina să fie „nu numai o școală a rugăciunii, ci o școală a vieții, în care Dumnezeu ne cheamă, ne vorbește, deșteaptă în noi un răspuns docil, dar pentru a ne trimite, pentru a face din noi trimișii, misionarii săi în lume”²⁶.

Dorind să depășească aspectul teoretic al expunerii, cea de a doua parte a volumului prezintă o transpunere și întrupare prin exemple practice efective în viața creștinului a pașilor de parcurgere ai lectio divina, făcând trimitere la o serie de „schițe pentru lectio divina”²⁷, care reprezintă în fapt câteva indicații practice pentru lectio divina aplicată transmise de autor²⁸, dar și de un clasic al spiritualității monastice medievale occidentale, Guigo II Cartusianul († 6 aprilie 1193)²⁹. Indicațiile pentru transpunerea lectio divina în fapte sunt contabilizate în parcurgerea a șapte pași, meniți a realiza o întrupare desăvârșită a acesteia. Primul pas reprezintă invocarea Duhului Sfânt și rugăciunea de deschidere a ochiului inimii, apoi citirea cu atenție și ascultarea cu întreaga ființă³⁰. Urmează reflecția cu toată mintea asupra textului și interpretarea Scripturii cu Scriptura, moment în care se realizează o *rumegare* a cuvintelor în inimă și o *reflectare* a lui Hristos în cititor. Pasul următor este rugăciunea, cu cele trei etape ale ei lauda, mulțumirea și cererea, și răspunsul la mesajul pe care Domnul l-a transmis anterior. În legământ cu Domnul se naște contemplația, anume, a vedea tot și toate cu ochii lui Dumnezeu, astfel realizându-se „epifania Lui prin har în viața ta”. Desăvârșirea este atinsă în momentul în care cuvântul primit este păstrat în inimă, ca în cazul Sfintei Fecioare Maria, fiica ascultării și Născătoarea de Dumnezeu. Păstrându-l, păzindu-l și aducându-ne aminte de Dumnezeu și de Cuvântul primit, se va putea realiza trezvia și veghea, astfel încât Cuvântul să ne însoțească toată ziua. Acestea nasc ultimul pas: străduința de a lucra Cuvântul lui Dumnezeu și a arăta în tine prin credință roada Duhului: „dragoste, bucurie, pace, îndelungă-răbdare, bunătate, credință, blândețe, înfrânare” (Gal. 5, 22), cunoscând, astfel, „marea bucurie a iubirii, milostivirea”³¹.

Bogăția duhovnicească a celor două epistole cartusiene rezidă din cuvântul viu experiat, care rodește cu putere multă, întărește cele spuse în pașii anteriori, demonstrând că și astăzi, la fel ca în decursul istoriei, au existat oameni înduhovniciți atât în Apus, cât și în Răsărit, căutarea isihiei și împărtășirea de Logosul dumnezeiesc scripturistic și euharistic fiind posibilă în locul prin

²⁵ *Ibidem*, p. 97.

²⁶ *Ibidem*, p. 100.

²⁷ *Ibidem*, pp. 105-108.

²⁸ „Scrisoarea fratelui Enzo, priorul comunității din Bose, către fratele Giovanni”, în *Ibidem*, pp. 111-128.

²⁹ *Ibidem*, pp. 129-152, 155-207.

³⁰ *Ibidem*, pp. 106-107.

³¹ *Ibidem*, pp. 106-108.

excelență al prezenței dumnezeiești și al comuniunii treimice: *Biserica lui Hristos*, în care timpul și spațiul se estompează, iar întâlnirea personală față către față cu Mirele Bisericii prin harul Sfântului Duh transfigurează și preschimbă ființa omului, sălășluind în el dulceața și desfătarea bucuriei comuniunii cu Dumnezeu și a păcii neschimbabile³². Într-una din meditațiile duhovnicești Guigo II Cartusianul își încheie magistral transpunerea în cuvânt a gândurilor sale, realizând o sinteză a celor spuse anterior, dar subliniind, mai ales, la ceea ce trebuie să conducă lectio divina: „Aceasta înseamnă a mânca în chip duhovnicesc trupul lui Hristos: să avem credință curată în El, să cercetăm pururea această credință printr-o meditație sânguincioasă, să găsim prin înțelegere ceea ce căutăm și să iubim cu înflăcărare ceea ce am găsit, să imităm după puterea noastră pe Cel pe care-L iubim și imitându-L statornic să ne alipim de El și alipindu-ne să rămânem pe veci uniți cu El”³³.

Bogația trimerelor biblice atât vetero-, cât și nou-testamentare, care însoțesc argumentativ scrisorile și meditațiile, cuprinse în cea de a doua parte a lucrării, evidențiază foarte clar modul în care tradiția creștină occidentală, reprezentată prin vocea lui Enzo Bianchi și a lui Guigo II Cartusianul se raportează la Cuvântul revelat al Sfintei Scripturi, pe care îl consideră atât îndreptar de viațuire creștină, cuvânt sfânt inspirat de către Duhul lui Dumnezeu, cât și hrană duhovnicească și spațiu de întâlnire vie între cititorul oricărui veac și loc și Cel despre care Biblia îi vorbește, și pe care printr-o lectură a rugăciunii îl aduce în comuniune vie cu sine, realizându-se, astfel, o întrupare a Cuvântului în viața creștinului. Ceea ce sesizăm că revine mereu este exemplul și trimerile la Maica Domnului, cea din care s-a întrupat Cuvântul, sfințindu-o și devenind vas ales, prea plin de toate darurile Duhului Sfânt, ceea ce face din Fecioara Maria model prin excelență al cunoașterii, experienței și întrupării Cuvântului pentru fiecare creștin adevărat. Meritul de căpătâi al descrierii lectio divina de către Enzo Bianchi rezidă în faptul că evidențiază unitatea indiscutabilă existentă în Biserică între rugăciune ca înălțare subiectivă a persoanei spre Dumnezeu și întruparea obiectivă a Acestuia în cuvântul Său biblic. Priorul de la Bose insistă în a (re)aminti că Biblia nu este doar o simplă carte, ci o Persoană care vorbește omului, iar Persoana este Logosul veșnic al lui Dumnezeu, Iisus Hristos, la care omul răspunde personal prin rugăciune, deoarece: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Mt. 4, 4).

În lumina celor evidențiate mai sus, observăm că *lectio divina* a revenit puternic după Conciliul II Vatican în lumea creștinismului romano-catolic, fiind un exercițiu spiritual foarte actual recomandat chiar de către papa Benedict al XVI-lea. În mesajul din 22 februarie 2006 adresat participanților la Ziua Mondială a Tineretului de la Sydney, episcopul Romei afirma: „vă îndemn să vă familiarizați cu Biblia, să o țineți la îndemână; ea să fie pentru voi ca o busolă care vă arată drumul pe care trebuie să mergeți. Citind-o, veți învăța să-l cunoașteți pe Cristos. În acest sens, Sfântul Ieronim spune: „Necunoașterea Scripturilor este necunoașterea lui Cristos”. O cale foarte verificată pentru a aprofunda și a cunoaște cuvântul lui Dumnezeu este lectio divina, care constituie un adevărat itinerar spiritual pe etape. De la lectio, care constă în a citi și a reciti un pasaj din Sfânta Scriptură percepându-i elementele principale, se trece la meditatio, care este ca o pauză interioară în care sufletul se îndreaptă spre Dumnezeu, încercând să înțeleagă ceea ce cuvântul său spune astăzi pentru viața concretă. Urmează oratio, care ne face să vorbim cu Dumnezeu în colochiul direct și, în sfârșit, se ajunge la contemplatio, care ne ajută să menținem inima atentă la prezența lui Cristos, al cărui cuvânt este „o făclie ce strălucește

³² *Ibidem*, p. 151.

³³ *Ibidem*, p. 198.

în loc întunecos, până când va străluci ziua și Luceafărul va răsări în inimile voastre” (II Pt 1, 19). Lectura, studierea și meditarea cuvântului trebuie să se concretizeze apoi într-o viață de adeziune coerentă la Cristos și la învățătura sa³⁴.

Lectio divina în tradiția creștinismului răsăritean

Reflectând la cele prezentate anterior, concluzia care se desprinde este că această tradiție care privește *lectio divina*, după cum ne indică însuși apelativul latin, ar fi proprie doar creștinismului apusean de limbă latină și factură romană. În parte este adevărat, lectio este în mod obișnuit asociată practicii și pietății monastice din catolicismul roman, fiind dezvoltată sistematic în forma unui itinerariu spiritual precis ce parcurge diferite stagii, a căror culme este rugăciunea și contemplația, cu precădere în sânul cercurilor teologico-monahale din abațiile Evului Mediu. Totuși, la o atentă cercetare a lucrărilor scriitorilor patristici răsăriteni, se poate constata că originea acestei practici duhovnicești poate fi identificată începând cu Origen, care, la rândul său, nu a inventat-o propriu-zis, ci, după toate probabilitățile, pare să o fi preluat, pur și simplu, din iudaism³⁵. La Origen, susține părintele John Breck citând „Epistola ad Gregorium Thaumaturgum 4,” găsim prima referință exactă despre o „theia anagnosis”, „citire dumnezeiască”, începând cu secolele III și IV dezvoltându-se această practică mai formală a lecturii zilnice asupra Scripturii asociată cu lupta ascetică a despătimirii ce are ca scop rugăciunea curată³⁶. Sfinții Părinți vorbesc în acest sens despre efortul constant de luptă împotriva patimilor trupesti și sufletești sau despre „războiul nevăzut” cu tot ce este în lume, adică „pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții” (I In. 2, 16). Acest pelerinaj pe drumul despătimirii coincide cu treptele îndumnezeirii, drum parcurs de om spre cunoașterea lui Dumnezeu și intrarea în comuniunea veșnică și personală cu Sfânta Treime, cum susține și Sfântul Maxim Mărturisitorul, zicând: „Când mintea s-a eliberat desăvârșit de patimi, înaintează fără să se întoarcă îndărăt în contemplarea lucrurilor, făcându-și călătoria spre cunoștința Sfintei Treimi”³⁷.

La începutul acestei expuneri afirmam că întreaga învățătură de credință se află depozitată în Biserica noastră Ortodoxă în formă doxologică, astfel că acest scop al vieții omului – îndumnezeirea și dobândirea Sfântului Duh – de care vorbește atât Mântuitorul Iisus Hristos, întregul Nou Legământ, cât și majoritatea Sfinților Părinți poate fi sesizat în Rugăciunea de dinaintea citirii solemne a Sfintei Evanghelii din cadrul Liturghiei bizantine – sufletul răsăritului creștin: „Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri. Pune în noi și frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcând, viețuire duhovnicească să petrecem, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre bună-plăcerea Ta. Că Tu ești lumina sufletelor și a trupurilor noastre, Hristoase Dumnezeule, și Ție slavă înălțăm, împreună și Celui fără de început al Tău Părinte și Preasfântului și bunului și de viață făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în

³⁴ Mihai Pătrașcu, *Lectio divina cu sfântul Paul*, pp. 155-156.

³⁵ John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, ediția a II-a, traducere Ioana Tămăian, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2008, p. 110.

³⁶ *Ibidem*, p. 108.

³⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întâia sută a capetelor despre dragoste*, 86, în *Filocalia*, volumul 2, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMO, București, 2008, p. 79.

vecii vecilor. Amin”³⁸. Observăm, astfel, că întreaga comunitate eclesială îl roagă pe Domnul Dumnezeu să strălucească în inimile tuturor lumina cunoașterii dumnezeirii Sale și să deschidă mințile credincioșilor spre înțelegerea dumnezeieștii Sale învățători, deci ca El să insuflă fiecărui membru al Trupului Său mistic prezent la Sfânta Liturghie lumina revelației prin insuflarea Sfântului Duh pentru a înțelege cuvintele și mesajul Evangheliei, care urmează a se citi în mod solemn în sânul sinaxei euharistice. Cu alte cuvinte, la fiecare Liturghie, Biserica îi cere Capului Ei să se redescopere permanent în și prin cuvântul Evangheliei concomitent întregii adunări liturgice și fiecărui creștin deopotrivă, rugându-l să se întrupeze de-a pururi în cuvântul Său scripturistic prin Duhul Sfânt în inimile oamenilor. Părintele Alexander Schmemmann sublinia că această rugăciune, care se citește acum în taină, „ocupă același loc în Taina Cuvântului cu cel ocupat de epicleză în rugăciunea euharistică – pentru trimiterea de către Tatăl a Duhului Său Sfânt. În același fel, și la sfințirea Darurilor, înțelegerea și primirea Cuvântului depind nu numai de noi, de dorințele noastre, ci în primul rând de prefacerea tainică a „ochilor minții noastre”, de venirea Sfântului Duh la noi”³⁹. Acestei rugăciuni îi urmează actul citirii solemne a Cuvântului, adevărata lectio divina ortodoxă, deoarece din practica veche a cultului catedral liturgic bizantin, păstrat astăzi cu strictețe mai ales de Biserica Ortodoxă Rusă, sesizăm că însăși citirea Sfintei Evanghelii, de către diacon cu fața către Sfântul Prestol de pe amvonul din mijlocul bisericii, este o rugăciune, această lectură neavând un simplu rost instructiv, de propovăduire și cunoaștere a cuvântului dumnezeiesc, cum mulți am fi tentați să concluzionăm din modul în care se săvârșește citirea Evangheliei astăzi, anume din ușile împărătești cu fața către comunitate, în cele mai multe biserici din spațiul nostru⁴⁰. Sesizăm, așadar, multiplul caracter al Tainei Cuvântului din cadrul Sfintei Liturghii, modul și duhul în care acesta culminează prin celebrarea citirii Sfintei Evanghelii, depășind caracterul simplu al unei lectio-lectură a cuvântului, dar și pe cea a unei meditatio-meditare a cuvântului, fiind, de fapt, o întrepătrundere culminantă a acestor două etape cu oratio-rugăciunea Scripturii ce trebuie să conducă la comuniunea pleneră cu Hristos Domnul în „frângerea pâinii” (cf. Lc. 24, 35). De asemenea, observăm că Hristos se identifică cu Biserica Sa, căci „Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce te împarți, Hristoase, Dumnezeu nostru”⁴¹, astfel „că ruga Evangheliei devine în primul rând ruga Domnului însuși, a lui Iisus orant, totul fiind în Evanghelie rugăciune în act,” în acest moment solemn și tainic totodată întreaga sinaxă liturgică intrând în rugăciune prin rugăciune, cunoscându-l pe Hristos prin însuși actul Său chenotic⁴².

Acest imn liturgic mai descoperă totodată cheia eclesială, comunitară, sacramentală și de adâncă rugăciune în și prin care fiecare dintre mădularele ființei eclesiale trebuie să dorească a se pregăti și a intra în contact cu Logosul scripturistic pentru ca Acesta să-l povățuiască pe drumul și dorința sa de a-l întâlni cu adevărat pe Hristos cel propovăduit de Apostoli și pururea

³⁸ *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur*, în *Liturghier*, Editura IBMO, București, 1974, p. 104.

³⁹ Alexander Schmemmann, *Euharistia Taina Împărăției*, traducere din limba rusă de pr. Boris Răduleanu, Editura Bonifaciu, București, 2003, p. 96.

⁴⁰ Pentru mai multe detalii despre ritualul lecturilor scripturistice în cadrul Liturghiei bizantine vezi Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină*, Traducere și note de Cezar Login, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, pp. 148-173.

⁴¹ *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur*, în *Liturghier...*, p. 113.

⁴² André Scrima, *Biserica liturgică*, traducere din franceză, cuvânt înainte și note de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 2005, p. 59.

viu în Biserica Sa prin Duhul Sfânt⁴³. Cei ce fac altfel, cei aflați în afara comuniunii eclesiale și a adunării euharistice, cei căzuți în schismă, rătăcire sau erezie, deci cei rupti de Biserică pot cădea sau se pot afla ușor într-o înșelare. Interpretând după bunul lor plac și după cum le dictează propria rațiune cuvântul scripturistic, nemaiaflându-se sub aripile harului Sfântului Duh și al lucrării Acestuia mulți pot cădea, și în cursul celor două milenii creștine au și făcut-o, ca și oarecând saducheii sub muștrarea cuvintelor Mântuitorului: „Vă rătăciți neștiind Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu” (Mt. 22, 29). Unora ca aceștia rătăciți și căzuți din sânul comunității eclesiale vii, care s-au rupt totodată de comuniunea cu Duhul Sfânt, Sfântul Simeon Noul Teolog le spune următoarele: „Câți iudei n-au intrat în locuința unde ședeau Apostolii și nici unul n-a primit pe Mângâietorul? Câți tâlcuiesc Scripturile și n-au cunoscut defel pe Cel ce grăiește în Scripturi? [...] Câți s-au liniștit și se liniștesc și acum și nu cunosc nici măcar înțelesul acestui nume, ca să nu mai spunem nimic din taina ce se săvârșește în liniștire? Căci cunoașterea lui Dumnezeu nu se dă plecând de la liniștirea cea din afară, precum iau unii în chip rău cuvântul: Opriți-vă și cunoașteți că Eu sunt Dumnezeu” (Ps. 45, 11), și mai degrabă liniștirea se face din cel ce luptă în chip legiuit (2 Tim. 5, 5) și bine ca una care vine din cunoașterea lui Dumnezeu⁴⁴.

Trăind, cunoscând și preștiind aceste realități bune și sănătoase pentru cei ascultători, pe de o parte, rătăcitoare și eretice pentru cei refractari și mândri, pe de cealaltă, Sfinții Părinți ai Bisericii au scris povățuind, dar și muștrând, ca unii ce erau plini de Duhul Sfânt, celor contemporani și nouă tuturor, cum și în ce fel să citim Sfânta Scriptură pentru a ne întoarce, a vorbi și a-L asculta pe Hristos, deoarece „Cu El vorbiți când vă rugați, pe El Îl ascultați când citiți Sfintele Scripturi”⁴⁵. Având astfel drept scop întâlnirea personală cu Mântuitorul prin lectura și rugăciunea Scripturilor, avem nevoie de invocarea Duhului Sfânt, cel ce prin lucrarea Sa în noi ne ridică mintea și inima la împărtășirea cu Dumnezeu. Din acest motiv Tradiția, prin vocea Sfântului Efreem Sirul, ne povățuiește din nou îndemnându-ne: „Când luați Sfânta Scriptură, rugați-vă și cereți lui Dumnezeu ca El Însuși să vi se arate vouă”⁴⁶.

Mergând pe acest fir al gândirii patristice care vorbește despre cunoașterea lui Dumnezeu prin citirea Scripturilor, cercetătorii operei Sfântului Maxim Mărturisitorul au observat că marele părinte al veacurilor VI – VII utilizează o metodă exegetică în care vorbește despre trei întrupări ale Mântuitorului: *în istorie, în cosmos și în Scriptură*. Hristos se întrupează, astfel, în Scriptură ca Logos etern, și El Însuși dezvăluie semnificația mai adâncă, eshatologică și simbolică a Scripturii. Este tocmai Hristos întrupat în istorie și înălțat, Acela care dezvăluie conținutul eshatologic al Scripturii, dar și simbolurile tainelor Sale. Astfel, Hristos este încă o dată propriul Său principiu hermeneutic, de vreme ce este atât conținutul Scripturii cât și interpretul ei⁴⁷.

⁴³ Vezi în acest sens rânduiala citirii Psaltirii, modul și structura acesteia, prin încadrarea psalmilor biblici propriu-zis cu tropare de umilniță și rugăciuni fiind deloc aleatorii. De asemenea, suntem convingși că plasarea rugăciunii de dinaintea citirii Sfintei Evanghelii în cadrul Catismei a XI-a este de departe un fapt neîntâmplător, situarea acesteia în mijlocul Psaltirii fiind o dovadă elocventă și clară a duhului și gândului patristic de rugăciune eclesială.

⁴⁴ Sfântul Simeon Noul Teolog, „Discursul 15 Despre Iisus și ce lucrare trebuie să aibă cei ce stăruie în ea cu vitejie”, în *Discursuri teologice și etice, Scrieri I*, ediția a II-a revăzută, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 387.

⁴⁵ Sfântul Ambrozie al Mediolanului în John Breck, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁶ John Breck, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁷ Paul Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, în John Breck, *op. cit.*, p. 112. A nu se confunda această afirmație cu principiul hermeneutic protestant conform căruia „Scriptura Scripturae interpres”, ea trebuind să fie văzută în cadrul gândirii patristice și a conștiinței Bisericii.

Pentru a-L cunoaște pe acest Dumnezeu întrupat și a ne uni cu El, Cel blând și smerit cu inima (Mt. 11, 29), trebuie ca și noi să I ne asemănăm, înaintând în smerenie și blândețe. Această asemănare se poate realiza cu adevărat doar atunci când întregul mesaj al Evangheliei, cu sfaturile, poruncile și promisiunile ei, se actualizează în viața noastră prezentă. Un asemenea progres care implică o întregă luptă ascetică și o creștere în Duh este posibilă numai prin Cuvântul vieții, Logosul care prin puterea lui de transformare și transfigurare îl face să fie nu un Cuvânt al trecutului, ci al prezentului. Acel „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre” (Lc. 4, 21), rostit de Iisus în sinagoga din Nazaret, nu înseamnă doar acel moment anume, ci că în Hristos Iisus fiecare citire adevărată a Scripturii, fiecare lectio divina poate deveni și trebuie să devină o realitate pentru noi astăzi⁴⁸. În aceeași stare de spirit Sfântul Ioan Gură de Aur, cel mai mare exeget al Bibliei, despre care Tradiția spune că citea Noul Testament săptămânal, cunoscându-l pe de rost, motivează marele câștig pe care îl dobândim din citirea Sfintei Scripturi deoarece: „mai întâi, ni se îmbogățește limba; apoi sufletul se întraripează și se înalță; se luminează cu lumina Soarelui Dreptății; scapă totodată de vătămarea gândurilor rele și se bucură de tihnă și liniște multă. Ceea ce este hrana trupească pentru menținerea tăriei noastre trupesti, aceea este pentru suflet citirea Dumnezeieștilor Scripturi. Este hrană duhovnicească; întărește cugetul, face puternic sufletul, îl face mai tare și mai înțelept și nu-l lasă să alunece spre patimi rușinoase; îi dă aripi ușoare, și, ca să spun așa, îl mută în cer”⁴⁹. El insistă totodată asupra nevoii de a citi Scripturile în întregime, căci: „De aceea am devenit atât de călduți în credința noastră: nu mai citim Scripturile. Uneori, alegem anumite fragmente considerându-le mai clare și mai folositoare, iar despre restul nu spunem nici o vorbă. Așa se instituie ereziile: am refuzat să citim întreaga Biblie; am hotărât că anumite părți sunt esențiale, iar altele secundare”⁵⁰. Contemporanul Sfântului Ioan Hrisostom, episcopul Grigorie al Nyssei, insistă în cadrul exegezelor sale biblice, mai ales asupra sensului tainic al Sfintei Scripturi, vorbind despre o studiere a Scripturii ca instrument pentru a trece de la o citire stăruitoare la o meditare asupra înțeleșurilor pe care cuvântul biblic le naște în suflet și a ajunge apoi la o cuminecare prin cuvântul Scripturii, care nu este altceva decât o parte integrantă a unei vieți duhovnicești integrale, plene, trăite în Biserică⁵¹. Citită astfel în duh de rugăciune, cu smerenie și stăruință, Sfântul Grigorie arată că „Sfânta Scriptură aprinde dragostea de Dumnezeu și răpește mintea la contemplație”⁵².

Patru secole mai târziu, doi mari părinți ai Bisericii din Răsărit le transmiteau contemporanilor lor cuvinte adânci despre necesitatea, modul și folosul citirii Sfintei Scripturi. Pustnicul Isaac Sirul arată în operele sale sensul duhovnicesc al Scripturilor Sfinte, demonstrând că a ajuns la o cunoaștere adâncă a tainelor dumnezeiești și a Celui ce s-a revelat prin ele, scoțând în evidență nevoia rugăciunii care să însoțească lectura și afirmând cu o notă de avertizare: „să nu te apropii de cuvintele tainelor din dumnezeiasca Scriptură, fără ajutorul lui Dumnezeu, primit prin rugăciune și cerere, ci spune: Doamne, dă-mi să primesc simțirea puterii celei din ele”. Această rugăciune a citirii este „cheia înțeleșurilor adevărate din dumnezeieștile

⁴⁸ John Breck, *op. cit.*, pp. 116-117.

⁴⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilia XXIX la Facere”, în *Omilii la Facere vol. I*, traducere de Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, București, 2003, pp. 380-381.

⁵⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani 16, 3*, în John Breck, *op. cit.*, p. 113.

⁵¹ Pentru detalii cu privire la locul Sfintei Scripturi în gândirea teologică și viața duhovnicească a episcopului Nyssei și a exegezei sale biblice a se vedea Agapie Corbu, *Sfântul Grigorie de Nyssa, tâlcuitor al Scripturii. O introducere în exegeza biblică patristică*, ed. a 2-a, Editura Sfântul Nectarie, Arad, 2011, 363 p.

⁵² *Ibidem*, p. 314.

Scripturi”⁵³. Urmând aceiași cuget, marele Sfânt Părinte iconodul, Ioan Damaschin, le scria creștinilor contemporani în cunoscuta sa lucrare „Expunerea exactă a credinței ortodoxe”, despre necesitatea citirii Sfintei Scripturi și folosul dobândit de cel ce se adapă din învățătura acestora, spunând: „Toată Scriptura este inspirată de Dumnezeu și, negreșit și folositoare (II Tim. 3, 16). Încât este un lucru foarte bun și foarte folositor sufletului ca să cercetăm dumnezeieștile Scripturi. Întocmai ca un copac sădit la izvoarele apelor (Ps. 1, 3), tot astfel și sufletul udat cu dumnezeiasca Scriptură îngrașă și dă rod copt, credința ortodoxă și se împodobește cu frunze totdeauna verzi, adică cu fapte bine plăcute lui Dumnezeu”. Prin citirea însoțită cu meditație și rugăciune a Sfintelor Scripturi, continuă marele Damaschin, „suntem îndreptați spre virtute și contemplație netulburată”, în acestea fiecare mădular al Bisericii găsiindu-și „îndemnul spre orice fel de virtute și îndepărtarea de la toată răutatea”⁵⁴. Prigonit și schingiuit de ereticii iconoclaști care se considerau apărători fervenți ai poruncilor veterotestamentare, Ioan Damaschin, rămas în cugetul părinților ortodocși și în tradiția sănătoasă a Bisericii, le atrăgea mai ales celor dintâi, dar și tuturor creștinilor deopotrivă, atenția asupra modului fiecăruia de a se raporta la Sfânta Scriptură, îndemnând: „să nu batem de formă, ci mai degrabă cu osârdie și cu stăruință. Să nu trândăvim de a bate. Căci în chipul acesta ni se va deschide. Dacă citim o dată, de două ori, și nu înțelegem ceea ce citim, să nu ne trândăvim, ci să stăruim, să medităm, să întrebăm. Căci spune Scriptura: Întreabă pe tatăl tău și-ți va vesti, și pe bătrânii tăi și-ți vor spune (Deut. 32, 7). Să scoatem din izvorul paradisului apă veșnic curgătoare și prea curată, care saltă spre viața veșnică. Să ne veselim, să ne desfătăm fără de saț, căci are un har nesfârșit”⁵⁵.

Dacă în cadrul prezentării lectio divina în tradiția occidentală catolică am pornit de la gândurile părintelui Enzo Bianchi, una din personalitățile contemporane ale lumii monastice romano-catolice, voi încheia reflecțiile cu privire la lectura duhovnicească a scripturii în tradiția răsăriteană a creștinismului cu una din personalitățile cele mai cunoscute ale teologiei ortodoxe ale secolului XX, Paul Evdokimov. Acesta a făcut referire la lectio divina ortodoxă într-unul din capitoarele de final al cunoscutei sale lucrări „Vârstele vieții spirituale”. După ce prezintă îndemnul și folosul pe care îl câștigă creștinul din lectura biblică, citându-i în acest sens pe diferiți Părinți ai Bisericii, Evdokimov decantează sensul unei lectio divina ortodoxă autentică, afirmând: „să citim Scriptura în dimensiunea Paracletului, care este cea a trupului lui Hristos, a Bisericii, a Tradiției în care Cuvântul vorbește. [...] Trebuie, deci, ca Scriptura să fie citită și ascultată în Hristos, în lăuntru Lui, în Biserică. Numai Biserica păstrează Cuvântul, fiindcă peste ea stă Duhul care a dictat Cuvântul”. Teologul rus atrage atenția și asupra mediului propice al lecturii duhovnicești și de unde aceasta trebuie să pornească mereu, deoarece subliniază el: „liturgia este cea care oferă metoda de meditație eclezială, unde Cuvântul este vestit, cântat, rugat și trăit. Cultul se prelungește în viața credincioșilor și se regăsește în lectio divina zilnică, ea însăși o formă de rugăciune și de comuniune. [...] O asemenea lectură se situează la originea ființei și constituie totodată desăvârșirea ei”⁵⁶.

⁵³ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoițe*, 73, în *Filocalia X*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 1981, p. 370.

⁵⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere din limba greacă, introducere și note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, București, 2005, p. 218.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 219.

⁵⁶ Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale de la părinții pustiei până în zilele noastre*, traducere din franceză de Pr. prof. Ion Buga și Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 2006, pp. 212-213.

Credem că aceste câteva exemple sunt suficiente ca să ne certifice că întreaga teologie patristică și spiritualitate filocalică a răsăritului creștin a pus un accent clar pe o lectură biblică duhovnicească prin intermediul rugăciunii din cadrul experienței eclesiale, atrăgând atenția că Sfânta Scriptură nu se citește în scopul satisfacerii unor cunoștințe teoretice, nici pentru simpla învățare a unor chestiuni despre Dumnezeu sau găsirea unor răspunsuri la problemele cotidiene care îl frământă pe om, ci este o cale de a comunica cu Dumnezeu, de a te hrăni cu logosul lui Dumnezeu, a-L dori, a-L ruga, a intra în comuniunea personală cu El și a-L cunoaște prin participarea la tainele Sale în urma dobândirii Sfântului Duh.

Concluzii

Prin-o călătorie tainică a sufletului lectura duhovnicească, această citire interiorizată, cu un clar accent pe o **lectio divina hristologică, trinitară și eclesiologică** a Bibliei duce la o înțelegere duhovnicească a tot adevărul care se deschide înaintea noastră, conducând la rugăciune, care, la rândul ei, duce la o împărtășire mai profundă cu Dumnezeu, o preafrumoasă comuniune tainică și personală cu El, Cel ce-mi vorbește, oferindu-mi înțelegerea adevărată și adâncă a semnificației adevărate a Scripturii. A pătrunde aceste semnificații adânci, ascunse și adevărate și a interioriza puterea și profunzimea acestora, face ca lectura noastră să progreseze de la o înțelegere rațională inițială, la meditația asupra semnificației ei pentru noi și apoi la contemplarea Aceluia care este „întrupat” în text. Citind astfel Biblia, omul se transformă, se leapădă de egoism și individualism și treptat ajunge să se împărtășească în mod duhovnicesc de Cuvântul lui Dumnezeu prin rugăciune și iubire, intrând în comuniune cu această Persoană care îi vorbește. Viețile Sfinților Părinți ne descoperă posibilitatea acestei împliniri, mărturiile lor, izvorâte din propriile experiențe, certificând faptul că trăirea acestei contemplații a condus încă din această viață pământească la împărtășirea cu Dumnezeu cel viu, o împărtășire ce le-a adus și aduce mereu cu sine bucuria cea adevărată, pacea care covârșește toată mintea și dragostea cea fără de hotar, pe care creștinii ortodocși o mărturisesc și în rugăciunea întâi de mulțumire de după împărtășirea cu dumnezeiștile și de viață făcătoarele Taine: „Că Tu ești dorirea cea adevărată și veselia cea nespūsă a celor ce Te iubesc, Hristoase, Dumnezeuul nostru, și pe Tine Te laudă toată făptura în veci. Amin”⁵⁷.

⁵⁷ *Rânduiala Sfintei Împărtășiri, în Liturghier...*, p. 263.

THE DIALOGUE BETWEEN THE ORTHODOX AND THE OLD CATHOLICS: ITS PRESENT STATE AND PERSPECTIVES

IOAN VASILE LEB*

ABSTRACT. The Old Catholic Church was born as a reaction to the new papal dogmas introduced by the Council of Vatican I in 1870 and as early 1871 it has expressed its hope for a reunification with the Eastern Greek and Russian Churches, making its relations with the Orthodox Church a constant priority in its ecumenical strategy. Seen from the point of view of the commitment of the two Churches, the history of the effort put into their dialogue can be divided into two great phases, namely an unofficial and an official one. This paper presents a detailed timeline of these dialogues and lists the points upon which the two Churches have reached an agreement. Chronologically, the history of this dialogue has four major periods: a) 1871-1888, marked by the endeavours of the great historian and theologian Ignaz von Döllinger; b) 1889-1919, during which time the official dialogue between the Russian Orthodox Church and the Old Catholic Churches belonging to the Utrecht Union began, lead by two commissions: The Commission of Sankt Petersburg and The Commission of Rotterdam; c) 1920-1960, defined by the effort made by the Ecumenical Patriarchy to re-launch the dialogue in view of recreating the Orthodox-Old Catholic communion; d) from 1961 onwards (until the beginning of the 1990s). A rather long period of time has passed since the last actual discussions have taken place and it would be necessary to resume the Orthodox–Old Catholic dialogue, this time at the inter-ecclesiastic level.

Keywords: *Old Catholics, Orthodox, Ecumenical Patriarchy, the Utrecht Union, ecumenical dialogue, reunification.*

REZUMAT. Biserica Veche Catolică s-a născut ca o reacție la noile dogme papale introduce de Conciliul Vatican I în 1870 și chiar din 1871 și-a exprimat dorința pentru o reunificare cu Biserica Răsăriteană, Greacă și Rusă, făcând relațiile cu Biserica Ortodoxă o prioritate constantă în strategia ei ecumenică. Văzută din perspectiva angajamentului celor două Biserici istoria efortului depus pentru dialog poate fi împărțit în două mari faze, și anume una neoficială și una oficială. Această lucrare prezintă o cronologie detaliată a acestor dialoguri și enumeră punctele asupra cărora cele două Biserici au ajuns la un acord. Din punct de vedere cronologic istoria dialogului are patru perioade majore: a) 1871-1888, marcată de eforturile marelui istoric și teolog Ignaz von Döllinger b) 1889-1919 timp în care dialogul oficial între Biserica Ortodoxă Rusă și Bisericile Vechi Catolice aparținând Uniunii Utrecht a fost condus de două comisii: Comisia de la Sankt Petersburg și comisia de la Rotterdam; c) 1920-1960, ani definiți de efortul făcut de Patriarhia Ecumenică pentru a relansa dialogul în perspectiva recreării comuniunii dintre cele două Biserici; d) din 1961 încoace (până la începutul anilor 1990). A trecut o perioadă lungă de timp de când ultimele discuții efective au avut loc și ar fi necesar să se reia dialogul Ortodox-Vechi Catolic, de această dată la nivel intereclisial.

Cuvinte cheie: *Vechi Catolici, Patriarhia Ecumenică, Uniunea Utrecht, dialog ecumenic, reunificare.*

* Pr. Prof. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, lebioan@yahoo.com

The dialogue between the Orthodox and the Old Catholics: its present state and perspectives

It is a well known fact that the Old Catholic Church was born as a reaction to the new papal dogmas introduced by the Council of Vatican I in 1870: papal infallibility and the jurisdictional primacy of the Bishop of Rome, by which he considered himself the leader of the entire Christian world and the last instance of appeal¹. The opponents who refused to accept these dogmatic innovations formed a separate Church, keeping the Catholic fundamentals and eliminating the novelties, becoming a 'Catholicism without Rome'². Having adopted the expression of Vincent of Lerin 'Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est'³ as their fundamental principle, the Old Catholics considered themselves a sort of bridge spanning between Catholicism and Orthodoxy, and therefore, as early as the Congress of Munich, of September 22nd–24th 1871, they expressed their hope in a reunification with the Eastern Greek and Russian Churches, 'whose separation was operated without sound reasons and is not based on any dogmatic difference that cannot be overcome'⁴. Furthermore, they also took the Anglicans and Protestants into consideration and in short time the first meeting of these denominations' representatives was being held in Bonn, in the year 1874.

Despite all the difficulties they were facing – as the Old Catholics had just formed a distinct Church – their relations with the Orthodox Church in view of their reunification were a constant priority in their ecumenical strategy. For them the Orthodoxy was the assurance and support they needed to attain their goal. In its turn, the Orthodox Church manifested a keen interest in the Old Catholics, from the very beginning, as it saw in them the key to the virtual reestablishment of the Old Undivided Church in the West.

The Orthodox-Old Catholic relationships had a positive influence on both sides. On one hand, the Old Catholics found support with the Orthodox, whereas on the other hand, the Orthodox were determined to have more intense discussions with the Western theologians and to study their teachings of faith in detail. The results of this confrontation were materialised in the profusion of theological-scientific works produced by both the Old Catholics, as well as the Greek, Russian, Romanian, Bulgarian, Serb, Czech, Polish, Finnish and, lately, the American Orthodox.

Seen from the point of view of the commitment of the two Churches, the history of the effort put into their dialogue can be divided into two great phases, namely an unofficial and an official one. Chronologically, there are four periods to be discerned in the history of this dialogue that are more or less clearly outlined:

¹ J. Fr. von Schulte, *Der Altkatholizismus*, Giessen, 1885, reed. Aalen, 1965; Urs Küry, *Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, in col. *Die Kirchen der Welt*, Bd. III, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1966; Ioan-Vasile Leab, *Ortodoxie și vechi-catolicism sau ecumenism înainte de Mișcarea Ecumenică* (Orthodoxy and Old-Catholicism or ecumenism before the Ecumenical Movement), PUC, Cluj-Napoca, 1996.

² Victor Conzemius, *Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft*, Benziger Verlag, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1969.

³ Gerhard Rauschen, *Des heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium*, in 'Bibliothek der Kirchenväter' (BKV), Bd. XX, p. 19 and p. 9, note 1; Marinus Kok, *Vincenz von Lerinum und sein Commonitorium*, in 'Internationale Kirchliche Zeitschrift' (further on IKZ), 52, 1962, p. 75–85.

⁴ I.V. Leab, *Ortodoxie și vechi-catolicism...*, p. 19.

a) The first period (1871-1888)

This was the period for explorations that was later marked by the union conferences held in Bonn, from 1874 to 1875, summoned and presided by the great historian and theologian Ignaz von Döllinger⁵, who in 1872 had held his famous speeches in Munich, on the reunification of the Christian Churches, which have had a great echo in all the contemporary milieus⁶. At the Bonn conferences Old Catholic, Orthodox, Anglican and Protestants theologians participated without having an official commission from their churches. The topics of the discussions were concerned with a number of innovations in the fields of ecclesiastical teachings and practices the Roman Catholic Church had initiated, as well as some highly controversial issues the Western Churches had had to deal with ever since the Reformation, issues which had to be settled in the spirit of the Tradition of the early Church. As a result of these deliberations held during the first Bonn conference of 1874, the Orthodox, the Anglicans and the Old Catholics agreed upon the following points:

1. While the Holy Scripture is acknowledged to be the primary source of the faith, we admit that the true Tradition, namely the continuous, partly oral, partly written transmission of the teachings first preached by the Christ and the Apostles is an authoritative source of knowledge, intended as such by God for all the future generations of Christians. This Tradition may be identified in part in the consensus of the great churches in direct continuity with the early Church, while another part of it is transmitted scientifically in the written documents of all ages.

2. We reject the new Roman teaching of the 'Immaculate conception' (conception without sin) of the Holy Virgin Mary, as something contradicting the first 13 centuries, according to which Christ alone was born without sin.

3. We agree that the practice of confessing one's sins before the community or to a priest, in conjunction with exercising the power to forgive, came down to us from the early Church and it should be preserved within the Church, free from abuse and obligation.

4. We agree that the penances may only be exercised over atonements imposed by the Church itself.

5. We acknowledge the fact that the practice of praying for the dead, namely the supplication that Christ may dispense an even greater grace onto them, came down to us from the early Church and it should be kept by the Church.

6. Performing the sacrament of the Holy Eucharist in the Church is not a continuous repetition or a renewal Christ's expiatory sacrifice on the Cross once and for all; its sacrificial character resides in the fact that it is its continuous remembrance and the representation and the realisation on earth of Christ's sacrifice for the salvation of humankind, a sacrifice perpetually brought by Him in Heavens (Heb. 9,11-12) as He appears in the presence of

⁵ J. Finsterhölzl, *Ignaz von Döllinger*, Styria Verlag, Graz, Wien, Köln, 1969; Peter Neuner, *Döllinger als Theologe der Ökumene*, Paderborn, München, 1979.

⁶ Ignaz von Döllinger, *Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahr 1872*, Nördlingen, 1888. Soon these speeches were translated into English (1872) and French (1880).

God for us (Heb.9,24). Since this is the feature of the Holy Eucharist with reference to the Sacrifice, it is simultaneously a Supper of the sanctified sacrifice, where the faithful receiving the Blood and the Body of the Lord enter a communion with others (1 Cor. 10,17)⁷.

During the same conference the Old Catholics proposed the adoption of yet another thesis which stated that it should be acknowledged that the English Church and the churches born from it have kept an unbroken apostolic succession. However, the Orthodox responded they could not accept this because they did not possess sufficient information in this matter. Finally, the thesis on the veneration of the saints was withdrawn because the Orthodox and the Old Catholics had different views, the latter believing that invoking the saints was not compulsory to every Christian⁸.

Although no accord was reached on all the points put forward, this first conference was a promising start. There was no agreement on the issues of Filioque and papal primacy either, a fact attesting to the inability of the westerners of those times to abandon the old Catholic tradition in which they had been formed. Because even though they agreed on eliminating the Filioque from the Credo, they did not forgo the Catholic understanding of Holy Trinity. On the other hand, the Orthodox manifested their conviction that the teaching of their Church was that which had always been preached by the Church and that they did not wish to make any compromises in this matter; for this reason the efforts had to be carried on by arranging new debates in view of reaching a full accord⁹.

The second union conference of Bonn, held between August 10th and 16th 1875 dealt chiefly with the issue of Filioque¹⁰. Based on the teachings of Saint John of Damascus, the discussions resulted in the following theses: 1). The Holy Spirit proceeds from the Father, as from a unique principle and cause of the Godhead; 2). The Holy Spirit does not proceed from the Son because within the Holy Trinity there is only one principle, one cause, by which all that is within the Godhead is being made manifest; 3). The Holy Spirit proceeds from the Father by the Son; 4). The Holy Spirit is the image of the Son, who is the image of the Father, proceeding from the Father and abiding with the Son, as his resplendent power; 5). The Holy Spirit is personally born from the Father, belongs to the Son, yet he is not from the Son, as he is the Spirit of God's mouth, who expresses the Word; 6). The Holy Spirit is the intercessor between the Father and the Son and is connected to the Father through the Son¹¹. Though the proceedings should have also addressed the questions on the Anglican ordinations and the Purgatory, these issues were not discussed¹². In spite of

⁷ Friedrich Heinrich Reusch, *Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unionskonferenzen. Im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger*, Bonn, 1874, p. 33–50 (further on *B.I.*); I.V. Leb, *Ortodoxie și vechi-catolicism...*, p.35-36.

⁸ *B.I.*, p.34-50.

⁹ I.V. Leb, *Ortodoxie și vechi-catolicism...*, p.36-37.

¹⁰ Taking part in this conference, just as in the previous one, there were Old Catholic, Orthodox, and Anglican delegates. Bishops Ghenadie Țeposu of Argeș and Melchisedec Ștefănescu of Lower Danube were present on behalf of the Romanian Orthodox Church. – Cf. *Ibidem*, p.40 and F.H. Reusch, *Bericht über die vom 10. bis 16. August zu Bonn gehaltenen Unionskonferenzen, im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger*, Bonn, 1875 (further on *B.II*). The theses of the two conferences are also found in Urs Küry, *Die altkatholische Kirche...*, p.462-465.

¹¹ I.V. Leb, *op.cit.*, p. 45-46.

¹² *B.II*, p.94-96.

all this, the two conferences made extraordinary progress, considering those times and the circumstances under which the debates had been held. Although the results of these discussions did not have the desired impact, they did point the direction in which the Old Catholics had to channel their ecumenical endeavours, particularly turning to the teachings of the ancient, undivided Church¹³. Nevertheless, it seems that this criterion employed by the Old Catholics both in their talks with the Anglicans as well as with the Orthodox, provided them with varying results¹⁴.

b) The second phase (1889-1919)

This phase marks the beginning of the official dialogue between the Russian Orthodox Church and the Old Catholic Churches belonging to the Utrecht Union established in 1889 by a decision of the bishops of Holland, Germany and Switzerland, who were joined shortly thereafter by the vicar bishop of Austria¹⁵. This dialogue was led by two commissions: The Commission of Sankt Petersburg designated in 1893 by the Holy Synod and The Commission of Rotterdam, established in 1894 by the International Conference of the Old Catholic Bishops (IBK). The two commissions have never met in a joined session, but did have an exchange of reports between 1894 and 1913, four of which had been drafted by the Orthodox, and three by the Old Catholics¹⁶. These documents repeatedly debated the issue of Filioque, deemed a theologumenon that did not stand in the way of achieving ecclesiastic unity, the terminology concerning the transformation of the Eucharistic Gifts and the statute of the Utrecht hierarchy from which the other Old Catholic churches and bishops received the apostolic succession. The last report of the Sankt Petersburg Commission considered, at that time, that the explanations provided thus far by the Old Catholics were sufficient elements for an agreement between the two churches. The Russian commission also expressed its belief that in its report there

¹³ In the very invitation sent for the 1874 conference, Döllinger was saying, among other things that 'as fundament and principle of what must be accomplished and of what (the participants, A/N) are striving to achieve, we need to consider the formulas of the confessions of faith of the first centuries and those teachings and institutions which were essential and indispensable to the universal Eastern and Western Church prior to their separation.' – Cf. I.V. Leeb, *op.cit.*, p. 29.

¹⁴ Urs von Arx, *Kurze Einführung in die Geschichte des orthodox-alkatholischen Dialogs*, in *Koinonia auf altkirchlicher Basis*, Bern, 1989, Beiheft zur IKZ, 79 Jahrg (1989), 4 Heft, p.13. (We have borrowed this structure from Urs von Arx).

¹⁵ Nowadays the Utrecht Union reunites the bishops of the Old Catholic Churches in Holland, Germany, Switzerland, Austria, the Czech Republic, Slovakia, USA, Canada, Poland, and Croatia/Yugoslavia. - Cf. Urs von Arx, *Kurze Einführung...*, p.14, note 6.

¹⁶ Here they are, in chronological order: 1893/1894 1. *The report of the Sankt Petersburg Commission*
 1896 2. *The report of the Rotterdam Commission*
 1897 3. *The report of the Sankt Petersburg Commission*
 1898 4. *The report of the Rotterdam Commission*
 1907 5. *The report of the Sankt Petersburg Commission*
 1908 6. *The report of the Rotterdam Commission*
 1912/1913 7. *The report of the Sankt Petersburg Commission*

Due to the historical circumstances, only the first four were published, whereas only the first two documents of the Rotterdam Commission were ever translated in the West, in 'Revue Internationale de Théologie' (RITH), 5 (1897), p.1-7 and (1899), p.1-11. The others can be found in U.Kürz, *Die letzte Antwort der orthodoxen Petersburger Kommission an die altkatholische Rotterdamer Kommission*, IKY, 58 (1968), p.29-44.

weren't any point that the Old Catholics might consider hard to accept or that were inconsistent with the previously made declarations. The outbreak of the First World War and the subsequent establishment of the Bolshevik regime in Moscow impeded on the discussions from being continued any further. The task of reinitiating the dialogue now rested with the Ecumenical Patriarchy, which carried it out remarkably¹⁷. It should be noted that during this period a special contribution was brought to fostering the exchange of ideas by the International Old Catholic Congress, from 1890 onwards, and from 1893 by *Revue Internationale de Theologie*, which in 1911 became *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, issued to this day.

c). The third phase (1920-1960)

The third phase bore the mark of the effort the Ecumenical Patriarchy made to re-launch the dialogue in view of recreating the Orthodox-Old Catholic communion. The first step in this enterprise was the publication of the Synodal Encyclicals of the Church of Constantinople to all the Churches of Christ in January 1920¹⁸. Focusing on accomplishing a *koinonia* among the churches, the letter proposed an 11-points-programme. There are three sides to its importance:

1. The Church of Constantinople was the first Church to suggest the creation of a permanent association or Council of Churches.

2. The letter was addressed to all the Churches which are 'coheirs and members of the same body and equal partakers of Christ's promise' (Eph. 3,6). This clearly showed that the Ecumenical Patriarchy was opened towards all the Churches of the world.

3. Church of Constantinople enounced a principle of cooperation between Churches which may open the way for their reunification; this became the fundamental principle of the Ecumenical Movement¹⁹. This principle has allowed the Orthodox to enjoy a substantial participation to the ecumenical debates held at that time and also to closely follow the relations the other denominations established with one another. This is how in the autumn of 1931 – after almost four months since the intercommunion between the Old Catholics and the Anglicans had been achieved – a new conference for the unification of the Orthodox and the Old Catholics was convened in Bonn²⁰. After two days of rather imprecise discussions on

¹⁷ I.V. Leb, *op.cit.*, p. 48-65.

¹⁸ Gennadios Zervos, *Il contributo del Patriarcato ecumenico per l'unità dei cristiani* (The contribution of the Ecumenical Patriarchate to the unity of the Christians), Roma, 1974, p.33-37; *BOR*, XLI (1923), p.712-713.

¹⁹ Constantin G. Patelos, *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, Geneva, 1978, p.41-43; *Dokumente zur kirchlichen Unionsbewegung. Enzyklika der Kirche von Konstantinopel an alle irchen der Welt* in *IKZ*, 12 (1922), p.40-43; Grigorios Larentzakis, *Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel im Dienste der kirchlichen Einheit und der Vereinigung Europas*, in *KNA-OKI*, 27.Juni 1995, p.5-11.

²⁰ Nine Orthodox Churches took part in this conference. The Romanian Orthodox Church was represented by Metropolitan Nicolae Cotlarciuc. The following churches were did not have representatives: the Russian Patriarchy, the Churches of Bulgaria, Georgia, Czechoslovakia, Finland, some of them having an uncertain status. Cf. A. Küry, *Bericht über die Verhandlungen der altkatholischen und der orthodoxen Kommission in Bonn am 27. Und 28. Oktober 1931*, in *IKZ*, 22 (1932), p.18-27; U. Küry, *Die altkatholische Kirche*, p. 479-484. The Greek translation of the protocol is found in *Ortodoxia*, 7 (1932), p.156-162, 210-211, in English in 'The Christian East', 13 (1932), p.91-98, and in Romanian in: Nectarie, Arhiepiscop și Mitropolit al Bucovinei, *Referat despre ședința Comisiunii mixte de studii a Catolicilor vechi și a ortodocșilor ținută la Bonn de la 27 și 28 octombrie 1931, privitor la Intercomuniune între aceste două Biserici* (Report on the session of the Old Catholic and Orthodox Mixed Study Commission held in Bonn, on the 27th and the 28th of October 1931, regarding the intercommunion of these two Churches) in *BOR*, 3rd series, L (1932), nr.6, p.439 and the following.

13 topics regarding the teachings and the liturgical practices of the two sides, they reached the conclusion that there already was a sufficient base for the intercommunion and the union of the two Churches, respectively²¹. However, although both the Old Catholics and some of the Orthodox²² believed that this union was going to become a reality soon, it has never come to that. The causes thereof are believed to be the announcement that a future Orthodox Pro-synod was to take place and take an official decision in this matter and the achievement of the Old Catholic-Anglican intercommunion which the Orthodox believed to have been decided on problematical dogmatical bases. To this respect, in his report addressed to the Holy Synod of the Orthodox Church of Greece Metropolitan Polykarpos of Trikke and Stagoi wrote the following, on August 9th 1932: 'We have been cautious not only because the sacramental communion needs to be preceded by dogmatical unity – a unity that now seems unattainable due to the dogmatical differences – but also because we are considering the fact that the Old Catholics have approved of and already practiced the sacramental communion with the Anglicans in their Church, although there are still some dogmatical differences'²³. The same reserve was shared by the Archbishop Germanos of Thyatira, who in an article of 1932 wrote he believed that point III of the Old Catholic-Anglican intercommunion treaty may lead to the conclusion that in fact, 'the contents of the faith are mere theological opinions or historically determined particularities, the acceptance of which is not compulsory'²⁴. It is understandable how such standpoints generated disappointment and resignation among the Old Catholics²⁵. And even if the mutual relationships have not been completely severed, the dialogue would be reopened much later.

d). The fourth phase (from 1961 onwards)

The beginning of the new phase of the bilateral discussions was marked by the First Panorthodox Conference of Rhodes in 1961, which decided that the relationships with the Old Catholics were to be nurtured 'in the spirit of the discussions we have had so far'²⁶. The two sides initially prepared separately for the negotiations' reopening²⁷. At the

²¹ Urs von Arx, *Kurze Einführung...*, p.15.

²² For instance prof. Nicolae Arseniev and Metropolitan Nectarie. – Cf. I.V. Leb, *Ortodoxie și vechi-catolicism...*, p. 266, note 323.

²³ I. Karmiris, *Die dritte Panorthodoxe Konferenz von Rhodos. Der Dialog zwischen der orthodoxen und altkatholischen Kirchen*, in IKZ, 57 (1967), p.81 note 1 and Maximos of Sardes, *Palaikatholokismos kai Orthodoxia* (Old Catholicism and Orthodoxy), in *Orthodoxia*, 37, (1962), p.169.

²⁴ That point stipulates the following: 'The intercommunion does not require from any other ecclesiastical community the acceptance of all the opinions regarding doctrine, sacramental piety or liturgical practice belonging to the others, but instead it involves the fact that each believes the other side preserves the essential elements of the Christian faith'. The document is found in Urs Küry, *Die altkatholische Kirche*, Stuttgart, 1978, p.477-478.

²⁵ Urs von Arx, *Kurze Einführung...*, p.16.

²⁶ I. Karmiris, *Die Panorthodoxe Konferenz von Rhodos*, in *Theologia*, Oct./Dec. 1961, p.517; L.Stan, *Soborul Panortodox de la Rhodos (24 sept.-4 oct. 1961)* (The Panorthodox Synod of Rhodes, September 24th – October 4th 1961), in *MO*, XIII (1961), nr.10-12, p.716-733.

²⁷ Karmiris We should mention here the efforts of the Old Catholic Archbishop Andreas Rinkel of Utrecht (1889-1979, archbishop in 1937-1970) and those of the Bonn professor Werner Küppers (1905-1980, professor from 1939 to 1972), as well as the *Salutation of the International Conference of the Old Catholic bishops addressed to the Rhodes Conference*, in 1961. – Cf. Urs von Arx, *Kurze Einführung...*, p.16, note 10.

Orthodox's request, demanding that the Old Catholics provided them with an official profession of faith, the latter published two declarations in 1970 regarding a number of teachings that remained unclear, namely: The letter on the Old Catholic faith which expounded on the teachings referring to the Revelation and its transmission; The Church and its Sacraments; On the principle of unity and The declaration on the issue of Filioque²⁸. Furthermore, the Orthodox have also paid close attention to the Declaration of the Old Catholic Bishops regarding primacy within the Church²⁹ in which they declared that they acknowledged the primacy of the Roman Bishop 'as it had been acknowledged according to the Holy Scripture, by the Holy Fathers and the Councils, in the old, undivided Church', namely as 'primus inter pares, without the recognition of the decrees on the Pope's infallibility and universal Episcopate'.

Here is a brief timeline of the preliminary stages of the dialogue, from 1961 until the closure of 1973³⁰:

1961 The First Panorthodox Conference in Rhodes;

1962 The visit of the IBK delegation to the Ecumenical Patriarchy in Constantinople;

1963 The Third Panorthodox Conference in Rhodes (it was decided that an Inter-Orthodox Theological Commission was to be designated in order to launch the debates with the Old Catholics);

1966 The first meeting of the Inter-Orthodox Theological Commission for the dialogue with the Old Catholics at Belgrade (it issued a long list containing the points on which the Orthodox and the Old Catholic teachings agreed or were in disagreement);

1966 The assembly of the Old Catholic bishops and theologians in Bonn (they temporarily formed an Old Catholic Theological Commission and they drafted the project of a working programme for the common dialogue);

1967 The Fourth Panorthodox Conference in Chambésy/Geneva (the Orthodox reiterated their wish that the Old Catholic provide a Profession of faith);

1968 The publication, in agreement with IBK, of a Memorandum written by Bishop Urs Küry regarding The present state of the Orthodox-Old Catholic relations, which all the leaders of the Orthodox Churches were presented with³¹;

1969 A delegation of the IBK presented the Ecumenical Patriarch Athenagoras I with the official declarations (The letter of the Old Catholic faith and The declaration on the issue of the Filioque); the second Session of the Inter-Orthodox Theological Commission for the Dialogue with the Old Catholic Commission at Chambésy/Geneva (the list of nuclear issues diminished);

1970 The International Commission of the Utrecht Union for the Orthodox- Old Catholic Dialogue was constituted and approved by the IBK, in Bonn; the third session of the Inter-Orthodox Theological Commission for the Dialogue with the Old Catholics took place in Bonn (it was proposed that the two commissions meet in a common session);

²⁸ For the texts see Urs Küry, *Die altkatholische Kirche...*, p.485. Dokumente zum orthodox-alkatholischen Dialog, Glaubensbrief der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz, in *IKZ*, 61 (1971), p.65, with a Romanian translation by I. Săbăuș and P.I.David in *Ortodoxia*, XXIII (1971). Nr.4, p.658.

²⁹ *Erklärung der altkatholischen Bischöfe zum Primat in der Kirche*, in *IKZ*, 60 (1960), p.57-59.

³⁰ Urs von Arx, *Kurze Einführung...*, p.17-18 and I.V. Leb, *op.cit.*, p. 172-211.

³¹ See *IKZ* 59 (1969), p.89-99 and 63 (1973), p.182-192.

1971 The first meeting of the Mixed Orthodox-Old Catholic Theological Commission in Penteli/Athens (The completion of the separate preparations and the definition of the method and contents of the theological dialogue).

Thus in 1974, following a long effort of preparing it, the official dialogue between the between the 14 Orthodox Churches and 8 Old Catholic Churches, members of the Utrecht Union – could finally begin with the first General Assembly of the Joint Orthodox-Old Catholic Theological Commission. After overcoming the initial obstacles, the dialogue continued on three levels: certain theologians from each side were commissioned to prepare the text concept for a particular topic in the dialogue agenda established in 1973; this concept was later sent to a Joint Sub-commission, which in its turn drafted the common text that was to be submitted to the Joint Commission later on; this Commission discussed it, and if necessary, modified the project and then sanctioned the final text that was to be signed by all the members of the commission. Finally, the text was forwarded to the leaders of the two Churches. Every text was drafted in the two official languages, Greek and German, and both were presented to the members of the Joint Commission. Here is a timeline of the debates:

1974 The first assembly of the Joint Committee for Coordination in Penteli/Athens; the Working session of the Joint Orthodox-Old Catholic Theological Commission in Morschach/Switzerland (Presentation and discussions on the text projects);

1975 The second assembly of the Joint Committee for Coordination in Zurich; The first General Assembly of the Joint Orthodox-Old Catholic Theological Commission in Chambésy/Geneva. The adoption of the texts on

1. The Holy Trinity;
2. The Divine Revelation and Its Transmission;
3. Canon of the Holy Scripture;
4. The Incarnation of the Word of God;
5. The Hypostatic Union.

1976 The Session of the Joint Sub-commission in Penteli/Athens.

1977 The Second General Assembly of the Joint Commission, in Chambésy/Geneva. The adoption of the texts regarding

1. The Virgin Mary;
2. The Being and Characteristics of the Church;

1978 The Session of the Joint Sub-commission in Penteli/Athens.

1978 The Third General Assembly of the Joint Commission, in Bonn. The adoption of the following texts:

1. The Unity of the Church and the Local Churches;
2. The Boundaries of the Church.

1981 The Session of the Joint Sub-commission in Bern; The Fourth General Assembly of the Joint Commission in Zagorsk/Moscow. The adoption of the texts regarding

1. The Authority of the Church and in the Church;
2. The Infallibility of the Church;
3. The Councils of the Church;
4. The Need for Apostolic Succession.

1983 The Session of the Joint Sub-commission in Penteli/Athens. The Fifth General Assembly of the Joint Commission in Chambésy/Geneva. The adoption of the texts regarding

1. The Head of the Church;
2. The Lord's Work of Salvation;
3. The Work of the Holy Spirit in the Church and Gaining Salvation;

1984 The Session of the Joint Sub-commission in Thassos/Greece.

1985 The Sixth General Assembly of the Joint Commission in Amersfoort/Holland. The adoption of the texts concerning

1. The Sacraments of the Church;
2. The Baptism;
3. The Chrismation;
4. The Holy Communion.

1986 The Session of the Joint Sub-commission in Minsk. The Seventh General Assembly of the Joint Commission in Kavala/Greece. The adoption of the texts on

1. The Sacrament of Confession;
2. The Sacrament of the Holy Unction;
3. The Sacrament of Ordination;
4. The Sacrament of Marriage;
5. The Church and the End of the World;
6. The Afterlife;
7. The Resurrection of the Dead and the Renewal of the World;
8. Church Communion. Premises and Consequences.

That same year a delegation of the IBK visited the Ecumenical Patriarchy in Constantinople and the Seventh General Assembly of the Joint Commission completed the theological dialogue as planned.

e). Current status and perspectives

Thus, nowadays, the leaders of the Orthodox and the Old Catholic Churches have 26 texts at their disposal documenting their substantial consensus. However, although the theological work is now over, 'severe problems' remain pending. His Eminence Metropolitan Damaskinos pointed them out in October 1986, at Chambésy: 'do the theological agreements we reach actually engage the Churches we represent? How can they be incorporated in the life of the Church without risking a schism? Are we talking about the mutual relationship between the bilateral and multilateral dialogues and, if so, which are they? For instance, can an agreement between the Old Catholic Church and the Orthodox Church on church authority or the head of the Church actually fasten the official dialogue between the Orthodox and the Old Catholics? What may be the theological and ecclesiological consequences of the 1931 statements of the Old Catholic representatives and of those of the Anglican Communion for our dialogue, or even more so, what does the "Bonn Agreement Concerning Inter-communion" (1931) mean to us?'³²

Although the Joint Commission answered these questions, 'the problem still stands with regard to how these answers will be incorporated in the teaching and life of our two Churches'³³. And although this task exceeds the competence of the Joint Commission, as it is up to the officials of the Churches participating in the dialogue to address it, the dialogue must be 'completed by a responsible report, submitted to the Churches and

³² *Ibidem*, p.12.

³³ *Ibidem*, p.13.

showing the methods worth considering, in order to harness the theological consensus needed for the ecclesiastic communion³⁴. According to His Eminence Metropolitan Damaskinos, such a report drafted by each group must 'reflect the spirit prevailing during the discussions of the seven General Assemblies of the Theological Commission and be the result of the common texts' contents which we all signed together³⁵.

On these lines, each report should take into account the following six points:

1. to turn to good account, the ensemble of the commission's work, pointing out the common theses adopted on every theological difference, as they have been included in the text;

2. to harness the theological content of the common texts, referring to the purpose of the official theological dialogue, namely the reestablishment of the ecclesiastic communion between the Old Catholic and the Orthodox Church;

3. to highlight the patristic infrastructure of the method employed by the commission in its work and especially in drafting the common text to every topic;

4. to suggest the need for and the way of incorporating the theology of the common texts into the Church's official education and in its life, namely in its catechesis and rite. In order to do so, the common texts must be published in several languages³⁶ in order to facilitate their progressive insertion in the life of the local Churches;

5. to clearly indicate the difficulties present beyond the common texts for restoring the ecclesiastic communion between the Orthodox and the Old Catholic Church, such as the latter's sacramental inter-communion with the Anglicans, the agreement between the Evangelical Church of Germany and the Old Catholic Diocese of Germany in view of their participation in the Eucharist, the agreement of some Old-Catholic theologians in Louvain (1987) and

6. to express the common conscience and desire of all the members of the Commission concerning the possibility that our Churches may make good use of the theological work of this commission in view of re-establishing the unity that will enrich the spiritual experience of the two Churches'.³⁷

While pointing out that 'the conclusion of the sessions of the Theological Commission established the conditions for following a common path towards ecclesiastic communion', His Eminence drew the attention to the fact that as the discussions had shown, 'any unilateral digression or dishonest application of the common theology would neutralise the work the Joint Commission had achieved at great expense'. Then, referring to the Old Catholics, His Eminence noted: 'We understand the difficulties of the Old Catholic Church, but it would be hard for us to accept that deacony could develop harmoniously without a consistent reference to the fundamental principles of our faith, even to those we formulated and signed together in all the common texts of our dialogue, thanks to the criterion of the patristic tradition of the Old Church.'³⁸

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ In Romanian these texts were translated by Fr. Ștefan Alexe, a member of the Joint Commission, and published in *Ortodoxia* review along with the reports on the proceedings of those sessions.

³⁷ *Ibidem*, p.13.

³⁸ *Ibidem*, p.13-14.

The successful completion of the theological dialogue between the Orthodox and Old Catholics gave the Orthodox hierarch the hope that the Joint Commission 'would have a positive multi-directional influence, so that the effort for unity should be harnessed within the Church with the same spirit of love and mutual understanding that guarded our dialogue'.³⁹

Unfortunately, the hope expressed by His Eminence Metropolitan Damaskinos, remained a mere desire, as instead of using the results of the dialogue, new issues emerged which stopped the reception process of the common texts. We have mentioned only the problem of the relations between the Old Catholics and the Anglicans and Lutherans, and the ordination of women⁴⁰, all of them generating disagreements even among the Old Catholics. And while much was written for or against this, so far there is no full consensus within the Utrecht Union⁴¹. Therefore, it is expected that the Old Catholics clarify their internal issues first, so as to then be able to discuss with the Orthodox.

Furthermore, the reception of the common texts proved to be extremely difficult, if not almost non-existent, making some people wonder, with good reason, if this dialogue still has any perspectives, because, the discussion of these texts among the Old Catholics aside – a sphere where these documents have even been met with harsh criticism⁴² – in the Orthodox literature they were hardly ever debated⁴³.

It is true that one of the main causes which influenced this state of facts was the fall of the iron curtain and the liberation of the Orthodox countries from the chains of Communism, states which then had to reorganise themselves in order to lead a new free life. In addition, it seemed that some time seemed was needed for their own standpoints to decant and be identified in various fields of life, in which the Churches were called upon to express their opinion.

³⁹ *Ibidem*, p.14.

⁴⁰ The most recent piece of information we possess on this matter is the ordination of Ms. Anne-Marie Kaufmann on 21 May 2005, in the Old Catholic Church of La Chaux-de-Fonds/Switzerland. - Cf. *Présence. Mensuel des paroisses catholiques-chrétiennes de Suisse romande*, Supplément nr. 3/2005, p. I-III.

⁴¹ Here are just a few articles published on the theme: *120 Session der Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz 7. und 8. Juni 1991 in Liestal*, p. 98–105; *121 Session der Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz 12. und 13. Juni in Starrkirch/Dulliken*, p. 83–103; Urs von Arx, *Koinonia auf altkirchlicher Basis*, Beiheft zur IKZ, 79 Jahrg (1989), 4 Heft, 259p.; Urs von Arx und Anastasios Kallis (ed.), *Bild Christi und Geschlecht*, 'Gemeinsame Überlegungen' und Referate der Orthodox-Alt-katholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem, 25 Februar – 1 März 1996 in Levidia (Griechenland) und 10–15 Dezember in Konstancin (Polen), Sonderdruck IKZ 88 (1998), Heft 2, 334p.; Urs von Arx, *Der orthodox-altkatholische Dialog. Anmerkungen zu einer schwierigen Rezeption*, IKZ, 87 (1997), Heft 3, p. 184–185. Idem, *Eine verpasste Chance*, IKZ, 87 (1997), Heft 4, p. 292–297; Idem, *Neuer Aufbruch? Bericht über die Anglikanisch – Alt-katholische Theologenkonferenz von Guildford*, 1993, IKZ 84 (1994), 2 Heft, p. 66–76.

⁴² Abraham Rudolph Heyligers, *Die Wiedervereinigungs-verhandlungen zwischen der Alt-katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche des Ostens als ökumenisches Problem*, Diss., Strasbourg 1983; Chr. Oeyen, *Ekklesiologische Fragen in den orthodox – alt-katholischen Kommissionstexten*, IKZ, 79 (1989) 237–265; Herwig Aldenhoven, *Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte, in Koinonia auf altkirchlicher Basis*, 27–44; Franz Jörg Staffenberger, *Der orthodox-altkatholische Dialog*, Diss. Theol. Graz 1994, 238p.

⁴³ Georges Tsetsis, *The Bilateral Dialogues of the Orthodox Churches. Problems arising from the Reception of their Agreed Statements*, in 'Orthodoxos Forum', 9 (1995) p. 231–241; Ioan-Vasile Leab, *Ortodoxie și Vechi-Catolicism* (Orthodoxy and Old Catholicism), Cluj-Napoca, 1996, 330 p.

However, a rather long period time has passed, following which it would be necessary to resume the Orthodox–Old Catholic dialogue, this time at the inter-ecclesiastic level. In this respect, it would be essential to publish the texts in the languages of the Churches taking part in this dialogue, so that they could also be known within the parishes; it is equally crucial that works popularising the results of the bilateral discussions also be published. It is also necessary to resume the mutual exchange of students, professors or priests, or to set in motion a programme of visits for the hierarchs or communities, in order to gain mutual knowledge and overcome present disinterest. These are only a few of the possibilities at hand for both churches, which make us avow that this dialogue can overcome the present difficulties and bring its contribution to smoothing the path for the inter-ecclesiastic rapprochement.

BIBLIOGRAPHY

1. Arx, Urs von, *Koinonia auf altkirchlicher Basis*, Beiheft zur IKZ, 79 Jahrg (1989), 4 Heft.
2. Berlis, Angela, *Überlegungen zur Realisierung weiterer Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Kirchengemeinschaft von Alt-Katholischer Kirche in Deutschland und Vereinigter Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands*, in *Ökumenische Rundschau* 60 (4-2011), p.500-512.
3. *Dokumente zur kirchlichen Unionsbewegung. Enzyklika der Kirche von Konstantinopel an alle irchen der Welt* in *IKZ*, 12 (1922), p.40-43.
4. Döllinger, Ignaz von, *Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahr 1872*, Nördlingen.
5. *Erklärung der altkatholischen Bischöfe zum Primat in der Kirche*, in *IKZ*, 60 (1960), p.57-59.
6. Finsterhölzl, J. *Ignaz von Döllinger*, Styria Verlag, Graz, Wien, Köln, 1969.
7. Larentzakis, Grigorios, *Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel im Dienste der kirchlichen Einheit und der Vereinigung Europas*, in *KNA-OKI*, 27. Juni 1995, p.5-11.
8. Leb, Ioan-Vasile, *Dialogul ortodoxo-vechi catolic – stadiul actual și perspectivele sale -*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2000.
9. Leb, Ioan-Vasile, *Orthodoxie und Altkatholizismus. Eine hundert Jahre ökumenische Zusammenarbeit (1870-1970)*, PUC, Cluj-Napoca, 1995.
10. Leb, Ioan-Vasile, *Orthodoxie și vechi-catolicism sau ecumenism înainte de Mișcarea Ecumenică (Orthodoxy and Old-Catholicism or ecumenism before the Ecumenical Movement)*, PUC, Cluj-Napoca, 1996.
11. Neuner, Peter, *Döllinger als Theologe der Ökumene*, Paderborn, München, 1979.
12. Patelos, Constantin G., *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, Geneva, 1978.
13. Rauschen, Gerhard, *Des heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium*, in ‘Bibliothek der Kirchenväter’ (BKV), Bd.XX.
14. Reusch, F.H., *Bericht über die vom 10. bis 16. August zu Bonn gehaltenen Unionskonferenzen, im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger*, Bonn, 1875.
15. Reusch, Friedrich Heinrich, *Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unionskonferenzen. Im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger*, Bonn, 1874.

16. Schulte, J. Fr. von, *Der Altkatholizismus*, Giessen, 1885, reed. Aalen, 1965.
17. Staffenberger, Franz Jörg, *Der orthodox – altkatholische Dialod*, Diss. Theol. Graz, 1994.
18. Zervos, Gennadios, *Il contributo del Patriarcato ecumenico per l'unità dei cristiani* (The contribution of teh Ecumenical Patriarchate to the unity of the Christians), Roma, 1974.

COMUNITATEA EVREILOR SEFARZI DIN TIMIȘOARA ÎN SECOLELE XVIII-XX. EVOLUȚII DEMOGRAFICE

VALERIU ALEXANDRU MORARU*

ABSTRACT. *The Sephardic Jewish Community from Timișoara During the 18th and 20th Centuries. Demographic Evolutions.* The paper's main goal is to offer an image of the Sephardic Jews' demographic evolution in the city of Timișoara, between 1716 (the year of the Austrian conquest) and the interwar period of the 20th century. The conclusions point to the fact that after a century of struggle (1716-1822), the Sephardic Jews lost the demographic race against the Ashkenazi immigration and during the 19th century the community slowly regressed, up to the point in which they weren't even able to perform the religious duties (1890s). A case study in the school archives of Timișoara dating from the interwar period shows how, at that time, the presence of the Sephardi children was incidental, supporting the image of an already disappeared community. The main causes of this historical outcome have been identified in the draining of the Sephardic demographical reservoir South of Danube during the 19th century, corroborated with the growing immigration of Ashkenazi from the Northern Habsburg lands; but the more conservatory social attitude of the Sephardic Jews might have also played an important role.

Keywords: *Sephardic Jews, Timișoara, demography, family, conscriptions*

REZUMAT. Principalul scop al acestei lucrări este să ofere o imagine a evoluției demografice a evreilor sefarzi în Timișoara, între 1716 (anul cuceririi austriece) și perioada interbelică din secolul XX. Concluziile indică faptul că după un secol de lupte (1716-1822) evreii sefarzi au pierdut competiția demografică în fața imigrației evreilor așchenazi și în secolul XIX comunitatea a regresat până acolo încât nu mai erau în stare să își îndeplinească datoriile religioase (1890). Un studiu de caz la arhivele școlare din Timișoara, datând din perioada interbelică, arată cum, în acel timp, prezența copiilor sefarzi era incidentală, susținând imaginea unei comunități deja dispărute. Cauza principală a acestui rezultat istoric a fost identificată ca fiind golirea rezervorului demografic de la Sudul Dunării în timpul secolului XIX, coroborată cu creșterea imigrației așchenazi din teritoriile habsburgice de nord; dar și atitudinea mai conservatoare a evreilor sefarzi se poate să fi jucat un rol important.

Cuvinte cheie: *Evrei sefarzi, Timișoara, demografie, familie, conscripții*

Trecutul evreilor din Banat s-a bucurat în ultimele două decenii de o atenție sporită din partea istoricilor, interesul acestora concretizându-se în câteva solide monografii¹ și într-o pleiadă de studii de variate dimensiuni. Istoria instituțiilor comunitare, a relațiilor cu autoritățile,

* Doctorand la Universitatea Babeș-Bolyai, sub coordonarea Prof. Dr. Ladislau Gyémánt. E-mail: vmoraru_ro@yahoo.com

¹ Victor Neumann, *Istoria evreilor din Banat*, Atlas, București, 1999; Ionel Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)*, Excelsior Art, Timișoara, 2007; Eugen Glück, *Comunitatea evreilor de-a lungul secolelor*, lucrare în mss.

evoluțiile demografice, domeniul culturii și al sinuoaselor relații interetnice au reprezentat tot atâtea câmpuri de cercetare deschise de către cei interesați de subiect². Acestor cercetări recente li se adaugă lucrări mai vechi, unele chiar „de epocă”, oferind o solidă și documentată informație³, chiar dacă uneori angajată ideologic⁴. Cu toate acestea petele albe rămân, una dintre ele fiind reprezentată de evoluția demografică a sefarzilor din Timișoara. Acesta este motivul pentru care am ales să abordăm subiectul de față, în speranța de a aduce o contribuție la cunoașterea evoluției demografice a acestei comunități, astăzi dispărute.

Dimensiunea cantitativă a prezenței sefarzilor în Timișoara (sec. XVIII-XIX)

Cel mai important aspect al analizelor socio-demografice îl reprezintă, bineînțeles, cuantificarea populației. În continuare vom încerca să oferim o imagine a evoluției numerice a sefarzilor timișoreni, cu accent pe influența sporului migrator și pe sinuoșitățile raportului demografic față de așchenazi pe parcursul secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Știm că în anul 1716 comunitatea evreilor spanioli din Timișoara număra 144 de persoane, grupate în 12 familii și locuind în trei case⁵. La 1728 erau 32 de familii sefarde⁶, iar peste trei decenii, în 1739, întreaga comunitate israelită din localitate număra 46 de familii, dintre care doar 15 de sefarzi, însumând 94 sau 81 persoane. Utilizând surse diferite, E. Glück și I. Popescu oferă fiecare o altă cifră: Glück (94) își ia datele din procesele verbale aflate în Arhiva Comunității Evreiești din Timișoara⁷, Popescu (81) din scrierile lui Felix Milleker⁸. Din tabelul conscripției oferit de Jakab Singer rezultă că cifra era de 79 persoane, o greșeală de tipar indicând 81, probabil aceasta fiind și sursa lui Milleker și a ulterioarelor preluări⁹. Dintre cele 15 familii 11 erau locale, 2 din Țara Românească, 1 din

² A. Paulian, „Sefarzi la Timișoara”, în *Revista Culturii Mozaic*, XXXIII, 1988, 15 septembrie; Moshe Carmilly, „Spanish (Sephard) communities in Transylvania and Banat in the XVIIth-XIXth century”, în *Studia Judaica*, I, 1991, p. 39-52; József Schweitzer, „Exploring the Sephard's track in Hungary and Transylvania”, în *Studia Judaica*, II, 1993, p. 65-77; M. Carmilly-Weinberger, „The Jewish reform Movement in Transylvania and Banat: Rabbi Aaron Chorin”, în *Studia Judaica*, V, 1996, p. 13-60; E. Glück, „Contribuții cu privire la populația evreiască a Banatului în secolele X-XVIII (până în 1779)”, în *Studii și materiale de istorie medie*, XV, 1997, p. 97-110; Idem, „Evreii din Timișoara între anii 1848 și 1918. Aspecte economico-sociale, politice și demografice”, în vol. *Studia et Acta Historiae Judaeorum Romaniae*, III, Hasefer, București, 1998, p. 127-146; Louis Roman, „Imigrarea evreilor și situația provinciilor românești și a Ungariei (secolele XVIII-XIX)”, în vol. *Studia et Acta Historiae Judaeorum Romaniae*, VI, Hasefer, București, 2001, p. 48-107; V. Neumann, „Temeswarer Zeitung” și propagarea civismului kakaniei”, în vol. *Studii bănățene*, Mirton, Timișoara, 2007, p. 395-409, reluat în vol. *Identitate și cultură. Studii privind istoria Banatului*, Editura Academiei Române, București, 2009, p. 77-87.

³ Jakab Singer, *Temesmegye és a Zsidók polgárosítása*, Budapest, 1907; Idem, *Temesvári rabbik a XVIII és XIX-ik században*, Wieder Jakob Könyvnyomdája, Seini, 1928; Alexander Büchler, *Die Emanzipation der Juden in Ungarn*, în vol. *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum*, Herausgaben und redigiert von Leo Winz, Berlin, 1918; Franz Binder, *Alt-Temeswar. Geschichtliche Entwicklung - Historische Bauwerke und Denkmäler*, Das Volksschulwesen, Timișoara-Temeswar, 1934.

⁴ Hans Wolf, *Zur Geschichte der Juden im Banat 1716-1767*, Druck der Schwäbascher Verlag, Temeswar, 1940.

⁵ I. Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat...*, p. 53.

⁶ Direcția Județeană Timiș a Arhivelor Naționale (DJTAN), Fond Primăria Municipiului Timișoara (FPMT), dos. 1728/1.

⁷ E. Glück, *Contribuții cu privire la populația evreiască a Banatului...*, p. 99-102.

⁸ I. Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat...*, p. 54.

⁹ J. Singer, *Temesvári rabbik ...*, p. 61.

Istanbul și 1 din Belgrad, toți locuind într-o casă denumită „Castel hispanic”, „Farmacia poloneză” și ulterior „Căluțul”¹⁰.

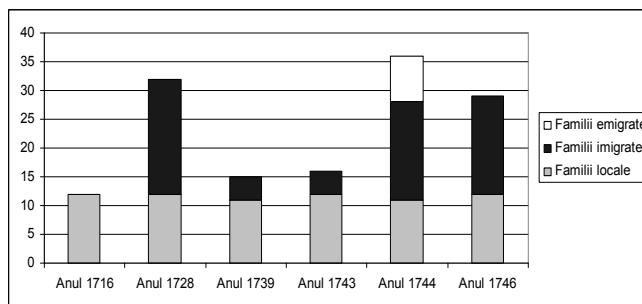
Într-o conscripție din 8 ianuarie 1743 apar 16 capi de familie, 38 de copii, 12 slugi, 5 părinți, 5 frați¹¹, în total 92 de persoane, dacă socotim că și slugile erau evrei și toate cele 16 soții erau în viață. 12 familii apar menționate ca rămase din 1716, ceea ce demonstrează că majoritatea sefarzilor au preferat să rămână cu bunurile lor sub noua orânduire, o familie provenea din Transilvania, imigrând în 1723, încă două venind din Belgrad în 1740. De remarcat că toți sefarzii apar ca fiind tolerați, spre deosebire de așchenazi. Aceștia din urmă numărau tot 16 capi de familie tolerați, cu un total de 100 de persoane, din care însă 34 de servitori față de 12 ai sefarzilor. Așchenazilor tolerați li se adăugau 23 de netolerați, despre care însă documentul nu ne dă și alte date.

Anul următor însă, în 1744, apar menționate 28 de familii sefarde, încă 8 emigrate și două care trăiau „la țară”, adică în Lugoj. Cei emigrați s-au îndreptat înspre Alba Iulia (2), Serbia (2), Ungaria (1), Imperiul otoman (1), unul a fost ucis de tâlhari și unul s-a înrolat în armata regală¹². Raportat la celelalte informații oferite de surse rezultă că, la jumătatea secolului al XVIII-lea exista un echilibru demografic între sefarzii și așchenazii timișoreni, comunitatea celor dintâi fiind constituită atât din urmașii celor rămași la 1716, cât și din imigranți, în proporții egale.

În 1746 sursele indică prezența în oraș a 29 familii sefarde (23 tolerate și 6 netolerate), însumând un număr de 130 persoane (113 tolerați și 17 netolerați)¹³. Trebuie remarcat numărul redus al persoanelor netolerate raportat la numărul mare de familii netolerate (17 persoane în 6 familii). Anul următor, în 1747, în Timișoara mai rămăseseră 117 sefarzi dintre care 5 netolerați¹⁴.

Considerăm instructiv să reprezentăm grafic evoluția numărului de familii sefarde în primii 30 de ani ce au urmat cuceririi austriece, conform Graficului nr. 1, mai jos reprezentat.

Graficul nr. 1. Evoluția demografică a familiilor sefarde în perioada 1716-1746



Se poate ușor observa că numărul familiilor locale rămâne relativ constant (cu o ușoară scădere de o unitate în 1739 și 1744), ceea ce înseamnă însă că fie o parte din urmașii vechilor sefarzi au emigrat, fie sporul natural al comunității a fost foarte redus, deoarece în 30 de ani – perioada unei generații – numărul familiilor ar fi trebuit să crească natural cu minim 25%.

¹⁰ I. Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat...*, p. 54.

¹¹ DJTAN, FPMT, dosar 1743/1, f. 1-35.

¹² *Ibidem*, dos. 1744/7, f. 6-7.

¹³ *Ibidem*, dos. 1746/3, f. 34-35.

¹⁴ *Ibidem*, dos. 1747/2, f. 3.

Intervalul cu cel mai mare spor migrator este 1716-1728 – din nou o reprezentare ce confirmă sursele istorice – căci perioada guvernatorului Mercy evreei s-au bucurat de un tratament mai permisiv – și care poate fi explicată prin condițiile istorice generale: era normal ca în perioada triumfurilor militare austriece evreei din Imperiul Otoman, din zona Dunării, să încerce să treacă în Banat, atât pentru a scăpa de spectrul războiului cât și datorită anterior amintitei permisivități a guvernatorului.

Diferența negativă semnificativă dintre 1728 și 1743 este mai greu de explicat căci, la o prima vedere, autoritățile au părut interesate de atragerea sefarzilor. Un act de privilegiu datează din 1737, fiind eliberat de curtea vieneză, un altul, din 1739, aparține contelui George Olivier Graf v. Wallis, guvernator al Serbiei¹⁵. Însă deoarece cifrele noastre indică doar numărul de evrei spanioli aflați în Cetatea Timișoarei, este posibil ca diferența să se regăsească – neidentificată de documente – în suburbiile orașului.

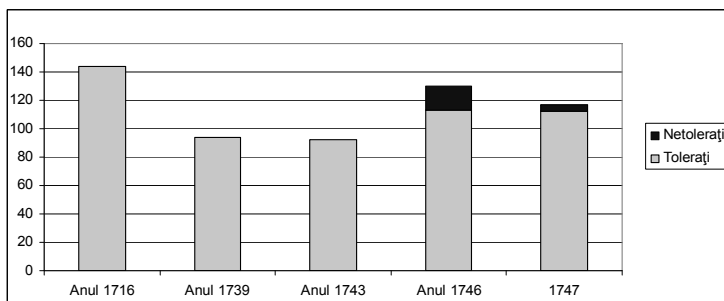
Interesantă este și creșterea bruscă dintre 1743 și 1744. Dacă luăm în considerare și fluxul migrator (reprezentat cu alb pe graficul anului 1744) constatăm că într-un singur an numărul de familii sefarde din Timișoara practic s-a dublat. Anul 1746 indică la rândul său o ușoară creștere datorată imigrației.

Concluzia ce se poate trage din analiza demografică a primelor trei decenii de stăpânire austriacă este aceea că sefarzii timișoreni au cunoscut acum, în ciuda tuturor restricțiilor inerente, o epocă de prosperitate și relativă liniște, marcată de o dublare a numărului familiilor prin imigrare, probabil datorită unei politici permisive în acest sens a autorităților imperiale.

Evoluția numărului familiilor nu se reflectă însă în evoluția numărului de persoane, (conform Graficului nr. 2).

După cum se poate observa (deși documentele nu se suprapun perfect), creșterea numărului familiilor nu a însemnat și o explozie a numărului de persoane. Dimpotrivă, în 1747, se înregistra încă un spor negativ de -27 persoane față de 1716. Evoluția numărului mediu de persoane într-o familie, conform surselor ar fi:

Graficul nr. 2. Evoluția numerică a sefarzilor din Timișoara 1716-1746



- 1716: 12 membri/familie
- 1739: 6,29 membri/familie
- 1743: 5,75 membri/familie
- 1746: 4,48 membri/familie.

În acest sens pot fi enunțate mai multe explicații.

¹⁵ I. Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat...*, p. 53-54.

În primul rând credem că este foarte probabil să existe diferențe majore între structura familiei așa cum a fost ea conșcrisă la 1716 față de următoarele statistici. Mai precis, avansăm ideea că la data respectivă s-a înțeles prin familie formula extinsă, incluzând fii căsătoriți și fiicele/nururile văduve dacă locuiau sub același acoperiș. Probabil că modelul acesta fusese folosit în evidențele otomane și pe moment a fost considerat oportun. Faptul că toți sefarzii locuiau atunci în doar 3 case, deci erau practic organizați în familii extinse, întărește această ipoteză. În consecință, considerăm că nu este exclus ca la debutul stăpânirii austriece numărul familiilor sefarde să fi fost practic cel puțin dublu față de cel înregistrat oficial.

În al doilea rând, este evidentă scăderea constantă a numărului mediu de membri ai unei familii în perioada 1739-1746. Această evoluție, coroborată cu sporul imigraționist foarte mare ne conduce spre conturarea unei schițe-model a familiilor sefarde acceptate spre a se așeza în Cetate: oameni tineri, cu suficientă energie și capabili de a presta activități lucrative pe care statul să le poată impozita. Media de vârstă redusă a familiilor poate fi pusă în legătură cu numărul mai redus de copii, la fel cum tendința de imigrare, coroborată cu o stare materială cel puțin decentă (în lipsa căreia nu ar fi fost acceptați în Cetate) conduce spre aceeași imagine a familiei tinere, cu puțini copii și deci mai puțin împovărată material de obligațiile creșterii acestora. Nu putem de asemenea exclude cazurile de imigrare a celibatarilor – numărați ca „familie” în statistici – un important element demografic ce reduce media membrilor pe familie.

În al treilea, dar nu în ultimul rând, credem că profilul familial anterior conturat este posibil să fi fost susținut de politica imigraționistă austriacă deoarece era cel mai profitabil economic, putându-se vorbi foarte probabil despre o politică de selecție a imigranților.

După anul 1750 distincția sefarzi/așchenazi nu mai apare în documente pentru o perioadă de mai bine de jumătate de secol. Aflăm de exemplu, din recensământul populației Timișoarei făcut în anul 1783 că în oraș trăiau 369 evrei: 118 bărbați, 115 femei și 146 copii, însă nu apar diferențieri confesionale¹⁶. Cu toate acestea, ținând cont de faptul că în 1794 cei 10 membri ai comitetului executiv al Consiliului evreiesc erau egal repartizați¹⁷ trebuie să credem că evreii spanioli își păstrau încă un statut demografic relativ solid, care le permitea să solicite împărțirea egală a funcțiilor de conducere.

Nu în ultimul rând, măsura obligativității germanizării numelor în anul 1787 ridică o problemă majoră: cea a detectării ulterioare a sefarzilor în documente, inclusiv în conșcripții. Dacă unii dintre ei păstrează nume cu inflexiuni spaniole, în cazul altora germanizarea nu mai permite asocieri etnice. Există de asemenea pericolul identificării greșite ca fiind „germanizate” a unor nume așchenade. Oferim un singur exemplu: dacă într-un document ulterior anului 1787 am întâlni numele Moyses Löwel ar fi destul de dificil să ne dăm seama, în lipsa altor informații, dacă respectivul e un urmaș al negustorului omonim timișorean de la jumătatea secolului al XVIII-lea¹⁸, sau un fost sefard al cărui nume „Leon” a fost germanizat. Cu atât mai dificilă devine situația după trecerea câtorva generații, când în urma legăturilor maritale multe patronime nu mai reflectă deloc, sau reflectă prea puțin originea purtătorului lor. Să amintim doar că pe ultimul sefard din Timișoara, decedat la mijlocul anilor 1990, îl chema David Magyar...

¹⁶ DJTAN, FPMT, dos. 1784/4, f. 2.

¹⁷ Arhiva Comunității Evreiești din Timișoara (ACT), dosar 2/1794, f. 120 r.-121 r.

¹⁸ DJATN, FPMT, dos. 1744/3, f. 5-20.

Chiar și așa, evreii spanioli mai pot fi încă identificați, izolat, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în documente. Analizăm ca studiu de caz, un act datat 30 martie 1807 și întocmit de comunitatea evreilor timișoreni, care cuantifică evreii imigrați în Timișoara¹⁹. Rubricatura tabelului cuprinde numele, locul nașterii, starea materială și însemnări despre comportament și caracterul moral, astfel că pe baza sa se poate schița un sumar tablou al câtorva dintre membrii comunității. Actul cuprinde 31 de nume, capi de familie, însă doar analiza onomastică nu este pe deplin revelatoare, din cauza obligativității schimbării patronimului survenită la sfârșitul secolului precedent. Rămâne astfel ca din combinația numelor cu cea a locului nașterii să evidențiem sefarzii.

a. sefarzi:

- Benjamin Esztruk (nr. 4), născut la Vidin, în Bulgaria, locuitor de 10 ani în Timișoara;
- Gerson Major (nr. 7), din Niș, Serbia, de 12 ani în Timișoara, mic comerciant, având un comportament foarte bun;
- Jacob Albaly (nr. 10), născut la Belgrad în Serbia, locuitor de 16 ani în Timișoara, mic comerciant, având un comportament exemplar;
- Raphael Talvi (nr. 11), născut la Belgrad în Serbia, locuitor de 8 ani în Timișoara, mic comerciant, având un comportament exemplar;
- Lazar Emanuel (nr. 24), din Semlin în Syrmium, locuitor din 1788 al Timișoarei, negustor de cereale, având un comportament foarte rău, comunitatea dorea să fie expulzat;

b. posibili sefarzi:

- Longinus Marcus (nr. 19), din Simand, comitatul Arad, aflat de 12 ani în Timișoara, negustor, cu un comportament imoral, comunitatea dorind să fie expulzat.
- Mayer Policzer (nr. 30), din Vârșeț, nu se ocupă cu nimic, un om tânăr căsătorit fără avere, „*povară pentru comunitate*”, care îl dorea expulzat;

Analizând datele anterioare rezultă că din 31 de capi de familie înregistrați 5 sunt cu siguranță sefarzi, alți 2 fiind posibili aparținători ai comunității. Raportul este deci de aproximativ 4 la 1 în favoarea așchenazilor, situație normală ținând cont de sporul migrator. De remarcat faptul că din 31 de persoane, liderii comunității cer expulzarea pentru 13 (3 sefarzi/posibili sefarzi și 10 așchenazi), ceea ce reprezintă un procent relativ mare din imigranți și ne permite să identificăm una dintre cauzele permanentelor modificări demografice în sânul comunităților israelite: faptul că în interiorul acestora are loc un proces de selecție, fiind acceptați și doriți doar cei care se pot integra și care pot ajuta comunitatea, sau cei cu adevărat bătrâni și nevoiași. Cei tineri dar incapabili, sau cu o viață morală neconformă standardelor sunt înaintați autorităților cu propunere de expulzare.

Deși nu mai apar explicit identificați ca atare, sefarzii sunt prezenți și printre cele 128 familii ce locuiau în Timișoara anulului 1820, așa cum sunt ele surprinse de o conscripție internă a comunității²⁰. Numele evident **sefarde** sunt următoarele: Iosef Amigo, David și Elias Baruch (treceți sub același număr, deci în aceeași familie), Menachen Baruch, Abraham Amigo, Abraham Gerzon, Samuel M[.]Jak²¹ (venit din Belgrad în anul 1800), Abraham Elias (venit

¹⁹ ACT, dosar 2/1807, f. 33-37.

²⁰ DJTAN, FPMT, dos. 1820/11, f. 91-117.

²¹ Numele pătat cu cerneală [n. a.].

din Belgrad în anul 1780), Mordohai Iachiel (venit din Belgrad în anul 1804), Marcus Gabay (venit din Belgrad în anul 1805), Gerzon Maior (venit în oraș în anul 1794), Iacob Alabala (venit în oraș în anul 1790), Ioel Jupes (venit din Caransebeș, în anul 1812), David Rofes (venit din Caransebeș în anul 1814), Iontof Koronyo (venit din Constantinopol în anul 1805). Numele **posibil sefarde** sunt: Mayer Iacob, Solomon Iacob, Simeon Abraham, Iachiel Szemo (venit din Belgrad în anul 1805), Abraham Szemo (venit în oraș din Belgrad, în anul 1805), Heim Szemo (venit din Belgrad în anul 1805), Lazar Manoly.

După cum se observă, chiar presupunând că toți cei enumerați anterior ar fi cu siguranță evrei spanioli, numărul lor rămâne foarte scăzut (21 de familii), situându-se procentual la 16% din totalul familiilor. Am arătat mai sus, pentru prima jumătate a secolului al XVIII-lea, cum numărul familiilor nu exprimă în mod necesar și situația demografică reală, dar chiar și așa este evident regresul demografic al comunității sefarde. Mai mult, aceasta pare să subziste în mare parte datorită imigrărilor din sudul Dunării (7 din Belgrad, 1 din Constantinopol) sau din teritoriu (2 din Caransebeș și încă 2 cu origine neidentificabilă).

O mult mai complexă conscripție, realizată doar doi ani mai târziu, identifică nominal și componenții familiilor²², însă, se pare, doar în Cetate. Aflăm spre exemplu că printre evreii spanioli se număra „casa Amigo”, incluzând trei familii și 10 membri: văduva Ester Amigo de 52 de ani cu un copil de 12 ani, Abraham Amigo (26 ani) cu soția Theresia (24 ani), un fiu de 1 an și un slujitor de 17 ani și Joseph Amigo, de 40 ani, cu soția Hanni de 28 și doi copii de 4 și 2 ani.

O altă „casă” sefardă este cea a familiilor Baruch. Elias Baruch avea o familie formată din șase membri, dintre care un posibil copil dintr-o altă căsătorie. Alături de el mai este înregistrată și familia lui Daniel Baruch, formată din 4 membri și un servitor posibil așchenad (Stein Levi). În fine, Menachem Baruch de 24 de ani și soția sa Luna (18 ani) aveau un copil de 2 ani și un servitor așchenad. Un caz interesant este cel al familiei lui Iuda Baruch (47 ani) și a soției sale Ester (45 ani): deși numele indică o apartenență sefardă, prenumele copiilor ne fac să credem că originea lor ar fi așchenadă (Rupenberg, Maragretha, Hanna, Derl). O posibilă explicație ar fi că mama, Ester, era așchenadă și a ales prenumele copiilor.

Văduva Ester Madocha de 30 de ani, cu fiul său Joseph, de 9 ani sunt de asemenea sefarzi. O altă văduvă sefardă este Blanka Leon Magyar (27 ani) cu fiul ei Menachem (7 ani). Posibili evrei spanioli sunt și cei din familia lui David Magyar (chiar dacă onomastica nu indică în acest caz apartenența confesională, numele este atestat la sefarzii din Timișoara în secolul XX și exemplul anterior indică înrudirea cu o familie sefardă stinsă: Leon), unde de asemenea funcționează doi servitori: un așchenad și sefardul de 17 ani Avram Amigo. Alt posibil sefard este Majer Jacob cu soția Rosa. Cu siguranță sefardă, familia lui Avram Gerson număra șase membri (soția și 4 copii), încheind șirul evreilor spanioli menționați în Cetatea Timișoarei în 1822.

Referindu-ne strict la familiile anterior menționate (11 la număr) observăm că 1/2 din ele sunt de fapt rude (Amigo și Baruch), urmași ai marilor familii sefarde din secolul al XVIII-lea. Dacă îi considerăm și pe cei din familia Magyar ca fiind sefarzi, statistica evreilor spanioli din Cetatea Timișoarei indică pentru anul 1822 un număr de 40 de persoane, cu o medie de vârstă de aproximativ 22 de ani – deci destul de scăzută, la această situație contribuind atât numărul mare de copii cât și vârsta tânără a văduvelor.

Aceiași document continuă cu conscripția evreilor din cartierul timișorean Fabric. Amintim familiile: Isaia Gabay – 8 membri și o servitoare așchenadă, Iacob Albala – 4 membri, Abraham Derrere – 4 membri, Abraham Alsandeli, necăsătorit (19 ani), Avram Elias (55

²² DJTAN, FPMT, dos. 1822/13, f. 59-72.

ani) cu fiica/soția Mariam (18 ani), Ioseph Baruch – 5 membri, inclusiv servitoarea de 55 de ani Safira Kaloo, văduva Lea David Magyar (36 de ani) cu 4 copii, Gerson Maior – 4 membri și un servitor așchenad.

Trebuie menționat și cazul fetei sefarde Rachel Amigo, înregistrată ca făcând parte (probabil ca slujnică sau ca rudă înfiată) din familia Polluk. De asemenea, Devora Sarsiglii, în vârstă de 12 ani este înregistrată în cadrul familiei Abraham și Malka Simon (familie posibil sefardă, dar pe care nu am luat-o în evidență pentru calculele demografice), iar așchenada Clari Nachmann, de aceeași vârstă, apare în familia sefardă Markus și Lea Sarsigli.

În total 37 de persoane, cu o medie de vârstă de 26,2 ani – acesta este profilul demografic al comunității sefarde din Timișoara-Fabric la 1822.

O medie a calculelor anterioare ne conduce la concluzia că în capitala Banatului locuiau în anul respectiv un total de 20 sau 21 familii sefarde, însumând aproximativ 80 de persoane, egal repartizate în cele două cartiere consacrate²³, cu o medie de vârstă de aproximativ 24 de ani. Aceasta reprezintă un procent sefard de aproximativ 13%, mult diferit de situația de la sfârșitul secolului anterior. De asemenea, se poate observa că o parte în evreii spanioli menționați nominal în 1820 nu mai sunt prezenți, după doi ani, în zona orașului Timișoara, ceea ce indică o flux migrator destul de ridicat (este posibil ca orașul de pe Bega să fi reprezentat doar o etapă într-un drum mai lung spre Europa Centrală).

De altfel fenomenul imigrației regionale se manifestă și în secolul al XIX-lea: în 1833 obștea evreiască din Timișoara a solicitat încetățenirea a 10 familii de sefarzi și 10 de așchenazi²⁴, iar în 1848 aflăm că se ceruse expulzarea celor șase familii de evrei sosite în Timișoara de la Belgrad în ultimii ani (posibili sefarzi)²⁵.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea sursele arhivistice care vorbesc despre situația demografică a sefarzilor timișoreni devin din ce în ce mai rare. Nu mai există conscripții, iar problema delimitării sefarzi-așchenazi nu se mai ridică. S-au păstrat totuși, deși foarte fragmentar, o categorie de surse utile cercetării: registrele de stare civilă. Pornind de la analiza acestora am încercat să creionăm portretul demografic al micii comunități sefarde din Timișoara anilor 1870-1890.

Trebuie să menționăm de la început că ne-am îndreptat atenția asupra cartierului Fabric, unde știm că mai funcționa, în perioada cercetată, o comunitate sefardă. O dificultate suplimentară a constituit-o faptul că după 1870 apar primele semne de maghiarizare a numelor în cazul nou-născuților, proces ce se desfășoară din propria inițiativă a comunităților, probabil în speranța unei cât mai facile integrări sociale a copiilor. Consultând registrele sinagogii ortodoxe din Fabric (din păcate incomplete) am identificat următoarea situație:

- pentru intervalul 1870-1895 nr. total al nașterilor posibililor sefarzi: 26²⁶
- pentru intervalul 1878-1882 nr. total al deceselor posibililor sefarzi: 3²⁷
- pentru intervalul 1869-1895 nr. total al cununiilor: 6²⁸, dintre care:

²³ Conscrierea cuprinde de fapt și cartierul Josefin, unde însă trăiau doar 4 evrei așchenazi, astfel că nu l-am mai menționat [n. a.].

²⁴ V. Neumann, *Istoria evreilor din Banat*, p. 100.

²⁵ E. Glük, *Evreii din Timișoara între anii 1848 și 1918...*, p. 127.

²⁶ DJTAN, Colecția Registrele Parohiale de Stare Civilă, Comunitatea Mozaică Timișoara-Fabric, Registru de botez pe anii 1870-1895.

²⁷ *Ibidem*, Registru de decese pe anii 1878-1881.

²⁸ *Ibidem*, Registru de cununii pe anii 1860-1895.

- cu ambii parteneri sefarzi: 1 și
- cu un singur partener sefard: 5.

Desigur, disparitatea datelor păstrate nu permite o analiză serială, dar există câteva concluzii ce se pot trage. În primul rând, la această dată în Timișoara-Fabric mai existau foarte puține familii de sefarzi: estimăm numărul lor la maxim 10-15, unele fiind ramuri ale aceleiași „neam”. În al doilea rând, față de familiile menționate la 1822 mai apar doar patru nume noi: Cohen, Sydon, Lion și Naftali – fără a avea cu adevărat siguranța că este vorba despre sefarzi în cazul ultimelor două. Apoi, numărul nașterilor este foarte mic, fiind în medie de 1/an. Aceeași medie o constatăm și în cazul deceselor, cu o relevanță mai scăzută din cauza perioadei scurte acoperite de registrele păstrate. Cununiile au de asemenea o frecvență medie foarte redusă: 1/4,5 ani și, mai mult decât atât, majoritatea sunt „exogame”, unul dintre parteneri fiind așchenad. Există un singur caz de căsătorie endogamă sefardă, în ambii soți sunt imigranți: Cohen Jakab din belgrad și Cohen Sara din Vidin, în anul 1895.

Toate aceste informații și concluziile aferente, puține la număr, ne îndeamnă totuși să avansăm o serie de concluzii privind caracterul comunității sefarde din Timișoara-Fabric în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Este evident că avem de-a face cu o comunitate formată din câteva vechi familii (Albala, Baruch, Magyar) dintre care unele sunt pe cale de a se stinge (Gerson, Gabay), cărora li se alătură într-un număr redus imigranți sud-dunăreni (Cohen, Lion, Sydon, Naftali). Aprecierea privind numărul lor nu poate fi decât foarte aproximativă, dar îndrăznim să avansăm o cifră de maxim 40-50 persoane, cu o medie de vârstă mult mai ridicată decât cea din 1822. De fapt, ceea ce surprind registrele parohiale ale perioadei este exact stingerea generației menționate în conscripția anului 1822, într-un caz existând chiar posibila identificarea nominală a Lunei Magyar, soția lui David Magyar, născută la Belgrad, având 25 de ani la data primei conscripții și decedată în anul 1881. Cu alte cuvinte, Timișoara sfârșitului de secol XIX pare să adăpostească o obște sefardă îmbătrânită, a cărei reîmprospătare nu mai putea veni, ca în deceniile trecute, dinspre imigrările sud-dunărene deoarece și capacitatea acestui rezervor demografic scăzuse și condițiile politice se modificaseră.

Un interesant studiu de caz: sefarii în școlile timișorene (sec. XX)

Sursele pentru identificarea evreilor spanioli din Timișoara devenind tot mai restrictive pe măsură ce ne apropiem de zilele noastre și fiind evident că nu mai pot fi reperați la nivel comunitar ci doar individual, ne-am propus, ca ipoteză de lucru, să îi căutăm în cadrul instituțiilor școlare timișorene. Rezultatele cuantificabile au fost sub așteptări, dar acest fapt nu a făcut decât să confirme ipotezele noastre, motiv pentru care redăm mai jos sumara cercetare pe care am întreprins-o. Ne-am orientat atât asupra școlilor românești, cât și asupra celor evreiești, în perioada interbelică, folosind ca surse fondurile arhivistice și anuarele școlare. Desigur, ar fi fost imposibil să parcurgem toate școlile timișorene, așa că le-am selectat pe acelea în care existau șanse sporite de a fi identificați copii evrei: școlile de comerț, de arte și meserii precum și, evident, școlile comunitare izraelite.

În cadrul Școlii Primare Confesionale Israelite din Timișoara II, nu am identificat, la sfârșitul anilor 1920 nici un elev sefard²⁹.

La Liceul Israelit de Fete din Timișoara am cercetat matricolele pentru anii 1923/24³⁰ și 1925/26³¹, identificând următoarele eleve sefarde:

²⁹ *Ibidem*, Fond Școala Primară Confesională Izraelită Timișoara II, dosar 2.

³⁰ *Ibidem*, Fond Liceul Izraelit de Fete din Timișoara, dosar 1.

³¹ *Ibidem*, dosar 8.

- Aurelia Baruch, 11 ani, fiica lui Solomon Baruch, comerciant și a Margaretei Drucker, notată cu „slab” la Matematică și Limba Ebraică și „foarte bine” la restul materiilor³².

- Magdalena Farago, 12 ani, născută la Lugoj, fiica lui Jakab Farago, funcționar și a Nanettei (născută Hirschl), notată în general cu „bine”³³.

- Renée Catalan, 17 ani, născută la Caracal, fiica lui Iosif Catalan, comerciant și a Herminei Catalan, notată cu „bine” și „foarte bine”³⁴.

O instituție care momentan nu poate fi cercetată este Liceul Comercial Izraelit din Timișoara, deoarece documentele sunt astfel legate încât dosarele conțin și acte ce intră sub incidența interdicțiilor menționate de legea arhivelor. Am avut posibilitatea să verificăm pentru această instituție doar evidența cadrelor didactice și subliniem lipsa prezenței sefarzilor în corpul didactic³⁵.

În ceea ce privește școlile românești, la Școala de Arte și Meserii în anii 1919-1921 am identificat un număr mic de evrei (sub 10)³⁶. Cu toate că la fondul de binefacere al instituției contribuiau și izraeliți (firma Hirsch et comp.)³⁷ între 1921-1924 numărul elevilor mozaici se menține redus, fiind repartizați astfel: 1921/22 - 6 evrei, 1922/23 - 3 evrei, 1923/24 - 0 evrei³⁸. Pentru anul școlar 1924/25 apare un elev de „altă confesiune”, ceea ce nu înseamnă că e obligatoriu mozaic, deoarece în anuarul precedent prezența elevilor izraeliți era explicit menționată³⁹. Tragem de aici concluzia că această instituție nu a fost frecventată de evrei decât în mică măsură și deloc de către sefarzi.

Școala Superioară de Comerț din Timișoara (concurrenta Liceului Comercial Izraelit) fusese frecventată în secolul al XIX-lea de câțiva posibili sefarzi, după cum rezultă din listele publicate retrospectiv în anul 1923:

1878/79 – Baruch Micșa din Timișoara,

1883/84 – Baruch Rudolf din Timișoara,

1898/99 – Elias Rudolf din Pecica⁴⁰.

În 1921/22 și 1922/23 în școală sunt prezenți 9, respectiv 4 elevi mozaici, între care avem un posibil sefard: Alexandru Zavella⁴¹ [Zavala?]. În 1923/24 nu a frecventat școala nici un evreu⁴². În 1924/25 este menționat în corpul profesoral Saly Alexandru (profesor titular provizoriu, în concediu pe anul respectiv, posibil sefard). În același an școlar sunt menționați 4 elevi evrei, în anul 1925/26 apar 2 și încă 5, dintre care o fată, care dau examenele după ce se

³² *Ibidem*, dosar 1, f. 59; *Ibidem*, dosar 8, f. 103.

³³ *Ibidem*, dosar 1, f. 107.

³⁴ *Ibidem*, f. 182.

³⁵ *Ibidem*, Fond Liceul Comercial Izraelit Timișoara, dosar 10: Registrul Personalului Didactic 1924-1929.

³⁶ *Anuarul Școlii inferioare și superioare de arte și meserii din Timișoara. Anii școlari 1919-20 și 1920-21, publicat de Cornel Liuba, director, s.n., Timișoara, s. a. [1921?], p. 3-36.*

³⁷ *Anuarul Școlii de stat superioare de arte și meserii din Timișoara. Anii școlari 1921-1922, 1922-23 și 1923-24, publicat de Cornel Liuba, director, s.n., Timișoara, 1924, p. 5.*

³⁸ *Ibidem*, p. 51-56.

³⁹ *Anuarul Școlii de stat superioare de arte și meserii și școlii de arte și meserii din Timișoara. Anii școlari 1924-25 și 1925-26, publicat de Cornel Liuba, director, s.n., Timișoara, s. a. [1926?], p. 27, 42.*

⁴⁰ *Anuarul Școlii Superioare de comerț Timișoara pe anii 1921-1922 și 1922-1923, s.n., Timișoara, s. a. [1923?], p. 32-33, 38.*

⁴¹ *Anuarul Școlii Superioare de comerț Timișoara pe anii școlari 1921-22 și 1922-23, s.n., Timișoara, s. a. [1923?], p. 30, 53, 59.*

⁴² *Anuarul Școlii Superioare de comerț „Principele Carol” din Timișoara pe anul școlar 1923-1924, s.n., Timișoara, 1925, p. 18.*

pregătiseră în particular, în 1926/27 sunt elevi 2 evrei și încă 1 pregătit în particular⁴³, iar în 1927/28 2 elevi evrei și 5 pregătiți în particular care susțin examenul la această școală⁴⁴. Dintre aceștia însă nici unul nu pare a fi, după nume, sefard.

Aici se încheie sumara prospecțiune pe care am realizat-o în școlile Timișoarei anilor 1920 în speranța de a identifica urmele sefarzilor. Rezultatele cuantificabile, după ce am analizat două școli evreiești și două licee românești sunt revelatoare pentru situația generală a comunității izraelite de rit spaniol din acest oraș: 4 elevi și un profesor, alături de încă 3 elevi menționați pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Desigur, aceste cifre nu pot fi interpretate ca absolute, dar ele reflectă o situație demografică precară, cu atât mai mult cu cât dintre cei 4 elevi doi sunt imigranți: o fată din Lugoj și una din Caracal.

Progres și regres natural. Cauze și explicații

Urmărind evoluția demografică a sefarzilor din Timișoara observăm că de la un statut preeminential la începutul secolului al XVIII-lea ajung la sfârșitul secolului al XIX-lea la un număr foarte redus de membri. Care sunt cauzele acestei involuții și cum a decurs ea? De ce pe parcursul a două secole sefarzii au scăzut demografic într-o asemenea măsură încât să se pună problema desființării obștii?

Din datele pe care le avem acum la dispoziție se pot trage doar concluzii de ordin general, fără a putea înainta cifre și procente exacte. La jumătatea secolului al XVIII-lea comunitatea sefardă era, în mod cert, mai înstărită și mai stabilă decât cea așchenadă, deși numărul membrilor era aproximativ egal. Acest fapt reiese atât din valoarea aproape dublă a taxelor plătite, cât și din faptul că fluctuația demografică este, în cazul sefarzilor, mai scăzută. Dacă numărul lor crește de la 92 la 117 între 1743-1747, în schimb numărul așchenazilor scade de la 100 la 62 în aceeași perioadă⁴⁵.

Paradoxal însă, deși mai săraci, așchenazii aveau un număr aproape triplu de servitori la 1743. În condițiile diferențierilor economice și de statut social apare evident faptul că avem de-a face cu o comunitate sefardă înstărită și legată puternic de orașul în care locuia, am putea spune conservatoare și mai puțin mobilă, față de o comunitate așchenadă mai săracă, fluctuantă din cauza expulzărilor, dar tocmai de aceea obligată să devină mai mobilă și mai întreprinzătoare. Chiar raportul dintre numărul servitorilor indică un model de politică demografică comunitară prin atragerea rudelor/prietenilor și ajutorarea lor în a se stabili în oraș eludând legislația restrictivă a timpului, dar și un spirit mai „burghez” decât cel al sefarzilor. Pe termen scurt starea materială le-a permis evreilor „spanioli” să păstreze statutul comunității, dar pe termen lung au cedat demografic în fața sporului migrator așchenad.

Soarta sefarzilor timișoreni nu a depins atât de ei, cât de răsturnarea totală a raportului de forțe în regiune de-a lungul secolului al XVIII-lea și de deteriorarea situației interne a Imperiului Otoman, principalul rezervor demografic al acestei comunități. În primul rând, evreii spanioli nu puteau emigra decât din Balcani. În al doilea rând, era normal ca în teritoriile austriece să emigreze mai ușor evrei din Imperiul Habsburgic, favorizați și de

⁴³ *Anuarul Școlii Superioare de comerț „Principele Carol” din Timișoara pe anul școlar 1924-1925, 1925-1926 și 1926-1927*, s.n., Timișoara, 1927, p. 25,65, 71-72, 79-80.

⁴⁴ *Anuarul Școlii Superioare de comerț Timișoara pe anul școlar 1927-1928*, s.n., Timișoara, 1928, p. 42-43.

⁴⁵ DJTAN, FPMT, dosar 1747/2, f. 3.

administrația care probabil avea mai mare încredere în ei decât în foști cetățeni turci. Or, în aceste condiții, sefarzii sărăciți dintr-un Imperiu Otoman aflat în derivă nu puteau concura în nici un caz cu așchenazii central-europeni, a căror situație materială tindea constant spre prosperitate și care se puteau mișca mult mai ușor, în ciuda tuturor opreliștilor administrative interne. Comunitatea evreilor spanioli din Timișoara a supraviețuit un timp datorită situației sale materiale și statutului câtorva dintre membri, dar pare să fi devenit, în timp, o comunitate semi-închisă, iar sporul demografic migrator așchenad a înăbușit sporul demografic natural sefard.

Trebuie luate în considerare și acele mecanisme de selecție ce reies din documentul de la 1807⁴⁶: dacă într-adevăr procesul de asistență socială funcționează el este evident selectiv, cu atât mai mult într-o comunitate urbană, cu statut și rigori mai ridicate⁴⁷. În aceste condiții, eventualii imigranți sefarzi balcanici, cu o stare materială inferioară și provenind dintr-o lume a altor realități cotidiene erau, evident, mai greu integrabili unei comunități „elitiste” (la nivel regional) precum cea timișoreană. Același document permite observația că, în Timișoara anilor 1790-1807 sporul migrator sefard reprezenta doar 1/4 din cel așchenad, dezechilibrul fiind evident.

În 1822 obștea evreilor spanioli părea a cunoaște un moment de reviriment, însă nu cantitativ, ci din punct de vedere al vârstei membrilor. În aceste condiții, chiar dacă se asigura continuitatea încă unei generații era evident că după stingerea din viață a celor care erau tineri la acea dată avea să urmeze și prăbușirea comunitară (ceea ce s-a și întâmplat în 1890. Faptul că în 1833 numărul familiilor pentru care se cerea încetățenirea era egal repartizat poate însemna că exista încă un echilibru de statut (puțin probabil demografic) între cele două rituri, ceea ce din nou ne impune imaginea sefarzilor ca grup restrâns numeric, dar elitist și cu o situație materială bună.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea a avut loc adevărata cădere demografică, acest fenomen reflectându-se în indicatori precum rata anuală a natalității (1/an) sau a cununiilor (1/4,5 ani). Totodată, lipsa conscripțiilor ne împiedică să mai identificăm cifra exactă a membrilor comunității. Faptul că ulterior, inclusiv în perioada interbelică, copiii sefarzi apar în actele școlilor timișorene absolut întâmplător, „numărabili pe degete” practic, iar dintre aceștia jumătate sunt imigranți, iar cealaltă jumătate provin din familii mixte (cu un părinte așchenad), întregeste imaginea unei comunități ale cărei rămășițe erau deja integrate celorlalte rituri mozaice și care se mențineau absolut artificial, prin imigrări sporadice.

⁴⁶ ACT, dosar 2/1807, f. 33-37.

⁴⁷ V. Neumann atrage de asemenea atenția asupra faptului că în orașele Banatului procesul de selecție a evreilor era unul mai riguros. Vezi ****, Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, Hasefer, București, 1996, p. 79.

CONCORDATUL DE LA WORMS (1122), O EXPRESIE A RELAȚIEI BISERICĂ-STAT ÎN EVUL MEDIU

CIPRIAN CÂMPEAN*

ABSTRACT. *The Concordat of Worms (1122), as an Expression of Church-State Relation in the Middle-Ages.* Relations between the temporal and spiritual, in the aftermath of the Gregorian reformation were extremely tense, due to the will of papacy to free the Church institutions from secular domination, to the desire of the Pope to assert the independence of spiritual power from temporal power. For these reasons the well known quarrel for the investiture began, in which the competitors were Pope Gregory VII and Emperor Henry IV of Germany. Later on, the intransigence of popes regarding lay investiture led to rough discussions between Western sovereigns and the Pope, discussions that sometimes led to the ceasing of relations between Pope and sovereigns.

The one who managed to resolve differences between temporal and spiritual powers was bishop Yves of Chartres, by the theory of the two acts of investiture, lay investiture, on the ground of which the feudal right was provided, and spiritual investiture, which granted religious privileges. In other words, according to this theory, the king was able to invest the bishop elected by the clergy and the people, under the condition that he had no intention to provide him spiritual powers, his investiture having no sacramental power.

Following the theory mentioned above, arrangements with the French king and with the king of England are made, and eventually the first concordat in history, the concordat of Worms, 1122, or "the calixtine transition", which marks the end of the struggle for investiture. Concluded between Pope Callixtus II and the German Emperor Henry V, the document of Worms was a bilateral agreement of two equal powers, having the legal nature of a peacekeeping contract. It put an end to a concept and even military quarrel, and its decisions have become mandatory for all Western states until 1303.

Keywords: *concordate of Worms, struggle for investiture, Church an State in Middle-Ages.*

REZUMAT. Relațiile dintre puterea temporală și cea spirituală, în perioada imediat următoare reformei gregoriene, au fost extrem de tensionate datorită dorinței papalității de a elibera instituțiile Bisericii de sub dominația laică, de a-și afirma independența puterii spirituale și deplinătatea puterii pontificale asupra celei temporale. Din această cauză s-a ajuns la binecunoscuta ceartă pentru investitură în care s-au înfruntat, pentru început, papa Grigorie al VII-lea și împăratul Germaniei, Henric al IV-lea. Ulterior, datorită intransigenței papilor în ceea ce privește investitura laică, s-a ajuns la discuții aprinse între suveranii occidentali și papalitate, discuții care au dus la ruptura relațiilor dintre papă și suverani.

Cel care a reușit să soluționeze divergențele dintre puterea temporală și cea spirituală a fost episcopul Yves de Chartres, prin teoria celor două acte de investitură, investitura laică, pe baza căreia se acorda feuda și investitura spirituală care acorda prerogativele religioase. Altfel spus, potrivit acestei teorii regele putea investi pe episcopul ales de cler și de popor cu condiția ca el să nu aibă intenția de a-i conferi și prerogativele spirituale, investitura sa neavând nici o forță sacramentală.

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România,
cbmcip2002@yahoo.com

Ca urmare a teoriei amintite anterior se încheie acorduri cu regele Franței, cu regele Angliei și în cele din urmă Concordatul de la Worms din 1122 sau „tranzacția calixtină”, care pune capăt luptei pentru investitură. Încheiat între papa Calixt al II-lea și împăratul Germaniei Henric al V-lea, actul de la Worms a fost o convenție bilaterală a două puteri egale, având caracterul juridic de contract pacificator. Prin el se pune capăt unor lupte de concepții și chiar militare, iar hotărârile lui au devenit obligatorii pentru toate statele apusene până la 1303.

Cuvinte cheie: *Concordatul de la Worms, lupta pentru investitură, Biserică și Stat în Evul Mediu*

Studiul de față își propune o analiză detaliată a primului act concordatar din istorie, Concordatul de la Worms, din anul 1122, încheiat între papa Calixt al II-lea (1119-1124) și împăratul Germaniei Henric al V-lea (1105-1125), care pune capăt pentru o perioadă relativ scurtă de timp așa numitei cerți pentru investitură, declanșate încă din timpul papei Grigorie al VII-lea (1073-1085) și a împăratului Henric al IV-lea (1056-1106). Înainte de prezentarea Concordatului de la Worms, doresc să clarific, în câteva cuvinte, ceea ce se înțelege prin termenul de concordat, pentru o cât mai bună percepere a fenomenului concordatar.

Cuvântul „*concordat*” își are originea în limba latină (*concordatum*) și a trecut în toate limbile ca termen tehnic juridic, pentru a numi o categorie aparte de tratate internaționale. El este folosit deseori atât în limbajul juridic, cât și în cel economic, având deci un sens „*laic*” și unul „*religios*”. Întrebuițat în domeniul economic, termenul „*concordat*” desemnează un contract între debitor și masa creditorilor, având ca obiect stabilirea condițiilor de stingere a datoriilor fără compromiterea posibilităților de redresare a situației financiare a debitorului. În legislația românească, în dreptul comercial, concordatul preventiv este „*un contract încheiat între debitor, pe de o parte, și creditorii care dețin cel puțin două treimi din valoarea creanțelor acceptate și necontestate, pe de alta parte, prin care debitorul propune un plan de redresare a întreprinderii sale și de acoperire a creanțelor acestor creditori împotriva sa, iar creditorii acceptă să sprijine eforturile debitorului de depășire a dificultății în care se află întreprinderea debitorului*”¹. În sens religios-politic, prin termenul de „*concordat*” sau prin pactul concordatar se înțelege, în mod obișnuit, un acord, o convenție intervenită între papă, ca șef al Bisericii Romano-Catolice, și puterea laică a unui stat, pentru reglementarea relațiilor dintre acel stat și religia catolică ce funcționează pe teritoriul său. De fapt, prin concordat se înțelege punerea de acord a inimilor sau a cugetelor, exprimându-se astfel noțiunea de înțelegere mai temeinică și mai cuprinzătoare decât un simplu contract sau acord².

În dreptul canonic, cuvântul „*concordat*” are sensul precis de înțelegere între autoritatea eclesiască și puterea civilă, având ca scop organizarea raporturilor dintre Biserică și Stat. Fiecare dintre puterile care intervin în actul de înțelegere îi promulgă textul și îi conferă caracterul obligatoriu, care se atașează legilor. Orice concordat este în același timp o lege civilă și o lege religioasă. Privite din acest din urmă punct de vedere, concordatele apar ca una dintre sursele legislative ale dreptului canonic³.

¹ *Legea nr. 381/2009 privind introducerea concordatului preventiv și mandatului ad-hoc*, publicată în Monitorul Oficial, Partea I, nr. 870 din 14 decembrie 2009, p. 1.

² Ioan Flocă, *Din istoria dreptului românesc*, Editura Polsib S.A., Sibiu, 1993, p. 3.

³ Raoul Naz, *Concordat*, în *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. 3, Paris, 1942, p. 1353.

De-a lungul timpului, concordatului i s-au dat mai multe definiții, elementul constant fiind acela că, printr-un concordat, nu atât Statul, cât Biserica este aceea care-și reglementează interesele, actul proiectându-se mai întotdeauna în favoarea Bisericii. După Louis le Fur, concordatul apare ca un tratat veritabil din punct de vedere formal, în sensul că el constituie un acord între două puteri suverane, dar din punct de vedere al conținutului diferă, pentru că el reglementează numai „materii” bisericești⁴. Dominicanul Ambrose Farrel definește concordatul ca având drept obiect „problemele ce privesc interesele romano-catolice”. El menționează opinia catolicilor italieni extremiști, după care concordatele sunt „privilegii pe care papa le acordă temporar, fără ca ele să reprezinte obligații contractuale propriu-zise”⁵. Profesorul George Sofronie spune că „tratatele concordatate sunt convențiile intervenite între Scaunul apostolic și guvernele unor state, cu populația în totalitate sau în parte catolică și „poartă” asupra disciplinei și organizării eclesiastice”⁶. O definiție de dată mai nouă și mai concludentă îi aparține cardinalului A. Ottaviani: „Prin concordat se înțelege o convenție internațională al cărei obiect îl constituie, dintr-o parte, privilegiile pe care Biserica le concede Statului (privilegia quae ab Ecclesia conceduntur), iar din altă parte, obligațiile care se recunosc sau se iau din nou de către Stat”⁷.

Referindu-se la definiția lui Yves de la Brière, care consideră concordatul „un aranjament, un acord încheiat între puterea religioasă și puterea civilă pentru a reglementa numeroase materii care interesează în același timp activitatea respectivă a uneia sau alteia dintre puteri”⁸, istoricul Moldovan Ștefan atrage atenția asupra a două aspecte: primul se referă la expresia „puterea religioasă”, care nu e întrebuintată corect, deoarece nu toate Bisericile încheie concordate⁹, ci doar Biserica catolică, iar cel de-al doilea aspect se referă la faptul că actul concordatar reglementează numeroase probleme care interesează ambele părți. Este o afirmație greșită – afirmă istoricul Moldovan Ștefan - deoarece concordatul reglementează numai materii bisericești, Statul știind să-și reglementeze și singur afacerile lui interne¹⁰.

Făcând precizările amintite, istoricul Ștefan Moldovan definește concordatul ca fiind „un acord de voințe, un tratat între papalitate, ca persoană de drept internațional și un Stat respectiv, pentru a reglementa împreună interesele Bisericii catolice din acel Stat”¹¹.

Sensul actual al concordatului este acela de înțelegere cu caracter de convenție internațională, care se încheie între papă, ca reprezentant al Bisericii Catolice, și un Stat suveran, pentru reglementarea situației Bisericii catolice de pe teritoriul Statului respectiv. Trebuie însă făcută precizarea că toate tipurile de înțelegeri internaționale (convenții, tratate) se pot referi la probleme religioase, dar nici una dintre acestea nu are ca obiect numai chestiuni religioase. Astfel, Concordatul reprezintă o înțelegere aparte, o convenție specială, cu fond religios.

⁴ Louis le Fur, *Precis de droit international public*, Paris, 1937, p. 146.

⁵ Apud I.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, *Pro memoria. Acțiunea catolicismului în România interbelică*, București, 1992, p. 10.

⁶ George Sofronie, *Curs de drept internațional public*, Cluj-Napoca, 1935, p. 328.

⁷ *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici*, vol. II, ad. 2, 1936, p. 271, apud Pr. Haralambie Cojocaru, „Problema catolică în Republica Populară Română”, în *Ortodoxia*, 1949, nr. 2-3, p. 107.

⁸ Yves de la Brière, *Le droit concordataire dans la nouvelle Europe*, Paris, 1939, p. 5.

⁹ Întâlnim în istorie doar câteva cazuri când alte Biserici în afara celei catolice au încheiat acte concordatate. În Biserica Ortodoxă spre exemplu se cunoaște un concordat încheiat între patriarhul de Constantinopol și Serbia în 1832 și altul cu Austria în ce privește Bosnia și Herțegovina în 1850. Pentru mai multe detalii vezi: E. Popovici, *Istoria bisericească universală*, v. IV, București, 1928, p. 516, 518.

¹⁰ Ștefan Moldovan, *Concordatul în dreptul internațional și Concordatul Statului Român cu Vaticanul*, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, 1942, p. 20.

¹¹ *Ibidem*, p. 21.

Așadar, concordatul este o „convenție religioasă bilaterală cu caracter internațional, încheiată între Vatican și un Stat suveran”¹², el este „un mijloc pașnic de a asigura consensul juridic între catolicismul papal și un Stat asupra următoarelor chestiuni: căsătoria, educația religioasă, organizarea eparhiilor, numirea clerului superior și parohial, purtarea registrelor, cetățenia clerului, educarea viitorilor clerici, organizarea congregațiilor și ordinelor monahale, recunoașterea bisericii romano-catolice ca persoană de drept public spre a fi subiect de drepturi juridice, pentru a putea dobândi venituri și salarizări și altele”¹³.

Ca tratat juridic bilateral, concordatul venea cu cereri și oferte privitoare la drepturi și obligații, în vederea unei înțelegeri sau a unui compromis. Deci, fiecare dintre cele două părți oferea ceva și totodată cerea ceva în schimb (Vaticanul cerea favoruri religioase, statele laice cereau favoruri de ordin politic și economic), lozinka teoretică a unui concordat fiind aceea ca „nimenea să nu păgubească, ci toți să profite”¹⁴. Cu toate acestea, tendința Statului papal, de-a lungul istoriei, după cum am observat în definițiile anterioare a fost de a obține privilegii unilaterale, profesorul Emilian Vasilescu definindu-l ca un „monument de nedreptate”, fiind un „instrument de propagandă antidemocratică și lezând profund atât interesele și suveranitatea Statului, cât și a celorlalte confesiuni”¹⁵.

În prezent, termenul „concordat” este întrebuintat în Dreptul internațional numai pentru a desemna acest fel de convenție, care se încheie între Vatican și un stat laic.

Problematika concordatului de la Worms din 1122. Lupta pentru investitură

Una dintre temele importante ale reformei gregoriene¹⁶, inițiată de papa Grigorie al VII-lea Hildebrand (1073-1085), consta în dorința eliberării instituțiilor Bisericii de sub dominația laică, afirmarea independenței puterii spirituale și demonstrarea concomitentă a naturii sale superioare; este vorba de tema afirmării deplinătății puterii pontificale asupra puterii temporale, temă expusă foarte clar în cele 28 de propoziții din documentul „*Dictatus papae*”, dintre care amintim câteva mai importante: I. Biserica romană a fost fondată numai de Dumnezeu; II. Numai pontiful roman este numit pe drept cuvânt universal; VIII. Numai el poate folosi însemnele imperiale; IX. Papa este singurul om căruia principii îi sărută picioarele; XI. Numele său este unic în lume; XII. Poate să-i dea jos pe împărați; XVIII. Preceptele sale nu pot fi reformate de nimeni și numai el poate reforma preceptele tuturor; XIX. Nu poate să fie judecat de nimeni¹⁷.

Când aceste principii de politică bisericească s-au transpus în practică, au început conflictele cu Statul, în care s-au înfruntat împăratul german Henric al IV-lea (1056-1105) și papa Grigorie al VII-lea (scoaterea reciprocă din funcție, excomunicările pe care a trebuit

¹² Ioan Floca, *op. cit.*, p. 4.

¹³ Milan Šesan, *Despre concordatul papal*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, XXXV (1959), nr. 7-8, p. 455.

¹⁴ Hilling, *Die Konkordatsfrage*, în *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 1930, p. 121, apud Milan Šesan, *art. cit.*, p. 455.

¹⁵ Emilian Vasilescu, *Denunțarea Concordatului român cu Vaticanul*, în „*Telegraful român*”, anul 1948, nr. 19, p. 2. Se vede aici epoca în care scria autorul articolului.

¹⁶ Pentru o documentare exhaustivă în privința reformei gregoriene vezi: Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. La réforme grégorienne et la reconquete chrétienne (1057-1123)*, vol. 8, Bloud & Gay, Paris, 1944.

¹⁷ Jacques Loew; Michel Meslin, *Histoire de l'Eglise*, Ed. Fayard, Paris, 1978, p. 242-243; Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 79; Jean-Baptiste Duroselle, *Istoria catolicismului*, traducere de Teodora Pavel, Editura Științifică, București, 1999, p. 44.

să le suporte Henric al IV-lea, umilirea acestuia la Canossa, izgonirea papei Grigorie al VII-lea în exil). Acum împăratul se ridică împotriva papei și astfel începe așa zisa luptă pentru investitură, deoarece papa pretindea că împărații sau regii nu au dreptul să investească pe episcopi cu „*pallium*”, „*cârjă*” sau „*inel*”, sau cu alte insigne pe abați¹⁸.

Investitura îmbrăca o formă absolut asemănătoare celei feudale, fiind actul prin care regele sau marele senior pune pe episcop în posesia bunurilor aparținătoare eparhiei sale. Ea se făcea prin „*cârjă și inel*”, simboluri care reprezintă jurisdicția spirituală a episcopului; inelul simboliza logodirea episcopului cu Biserica, iar cârja îndoită simboliza puterea de jurisdicție pe care o primea episcopul¹⁹.

În privința investiturii s-a exprimat și înaintașul papei Grigorie al VII-lea, Nicolae al II-lea (1058-1061), care în Conciliul de la Lateran din 1059 a propus ca „*nici un cleric sau preot să nu primească de nici o manieră o biserică din mâinile unui laic, fie gratuit, fie pentru bani*”²⁰. Ulterior, adevăratul adversar al investiturii, Grigorie al VII-lea, la Conciliul roman din 1075, confirmă interdicția înaintașului său și extinde aplicarea acesteia și la episcopi și abați. Apoi, decretul din anii 1078 și 1080 îl reproduc pe cel din 1075 interzicând pur și simplu „*primirea unei episcopii sau a unei abații de la un laic, fără a face cea mai mică distincție între funcția spirituală și bunurile atașate ei*”²¹. Prin urmare, orice cleric care primea de la vreun laic o mănăstire sau un episcopat era excomunicat. Orice persoană, împărat, rege, care îndrăznea să acorde investitura într-un episcopat sau orice altă demnitate ecleziastică era, de asemenea, excomunicat.

Aceeași atitudine intransigentă cu privire la investitura laică o au și urmașii papei Grigorie al VII-lea, Urban al II-lea (1088-1099) și Pascal al II-lea (1099-1118), prin decretul date la Conciliul de la Melfi din 1089, Conciliul de la Clermont din 1095, Conciliul de la Bari din 1089, Conciliul de la Roma din 1099 și 1102, care mențin legislația gregoriană²².

Prin refuzul papilor de a-i lăsa pe împărați să-i numească și să-i investească pe episcopi se renunța pur și simplu la conducerea Bisericii de către împărați, prerogativă pe care aceștia o dețineau din timpul lui Carol cel Mare și care era aferentă caracterului quasi sacerdotal atribuit puterii lor²³. Așadar, consecințele politice ale acestor hotărâri erau extrem de grave, dovadă fiind și faptul că disputele pe tema investiturii s-au întins pe o perioadă de timp destul de îndelungată, de la papa Grigorie al VII-lea (1073-1085) până la papa Calixt al II-lea (1119-1124).

Întrucât obiectul studiului de față este Concordatul de la Worms, nu am să analizez întreaga luptă pentru investitură, ci am să încerc să ating punctele mai importante ale acestei problematice și mai cu seamă negocierile între puterea temporală și cea spirituală din timpul papilor Pascal al II-lea (1099-1118) și Calixt al II-lea (1119-1124), care în cele din urmă duc la încheierea actului de la Worms din 1122.

¹⁸ Ioan Floca, *op. cit.*, p. 7; Grigore Popescu, *Raportul dintre Stat și Biserică în Franța*, „Tipografiile Române Unite” S.A. București, 1923, p. 7.

¹⁹ Vacant A.; Mangenet E.; Amann E., *Dictionnaire de théologie catholique*, Tome troisième, Paris, 1923, p. 730; Ștefan Moldovan, *op. cit.*, p. 48.

²⁰ ****Monumenta Germaniae Historica*, Hanovra, 1826, p. 547, apud Paul Jacques, *Biserica și cultura în Occident*, traducere de Elena Liliana Ionescu, Editura Meridiane, 1996, p. 376.

²¹ Paul Jacques, *op. cit.*, p. 376.

²² Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les Documents Originaux*, nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par Dom H. Leclercq, tom. 5, Paris, 1916, p. 388-465.

²³ Horia Vintilă, *Dicționarul papilor*, traducere de Ana Vădeanu, Editura Saeculum, București, 1999, p. 87.

Urcarea pe scaunul pontifical a papei Pascal al II-lea (1099-1118) a dus la reînnoirea legislației gregoriene legate de investitura laică și totodată la o ostilitate susținută a suveranilor occidentali, care încercau să apere prerogativele tradiționale ale regalității. Observăm în acest sens opoziția regelui Angliei Henric I Beauclerc (1100-1131) care, în ciuda faptului că a fost înștiințat că decretele de la Conciliul roman din 1102 trebuie respectate și pe teritoriul țării sale, s-a revoltat contra dorinței pontificale și a hotărât să-și mențină în continuare prerogativa investiturii laice, pe care au avut-o și înaintașii săi. De fapt, conflictul în ceea ce privește investitura laică în Anglia e anterior anului 1102. Amintim conflictul dintre regele Wilhem al II-lea Rufus (1087-1100) și arhiepiscopul Anselm de Canterbury (1033-1109)²⁴ care, potrivit rânduielii eclesiastice, a cerut permisiunea regelui să plece la Roma pentru a primi pallium-ul din mâinile papei²⁵. Întrucât regele s-a opus, dorind ca el să-i „confere această demnitate și odată cu dânsa să-l constrângă la anumite compromisuri”²⁶, s-a ajuns la un conflict încheiat cu exilarea arhiepiscopului, care se va reîntoarce la Canterbury abia după moartea lui William al II-lea Rufus (1100), la cererea lui Henric I Beauclerc (1100-1131)²⁷.

Atenționarea regelui Henric I Beauclerc (1100-1131) în privința investiturii laice vine și prin intermediul arhiepiscopului Anselm, care primește o scrisoare de la papa Pascal al II-lea în care acesta menține legislația gregoriană legată de subiectul investiturii laice²⁸. Nemulțumit de insistența papalității, regele îl somează pe arhiepiscopul de Canterbury să-i recunoască drepturile sale regale sau să părăsească Anglia deoarece el nu va renunța niciodată la investitură. Prins între un papă intransigent și un rege lipsit de scrupule, arhiepiscopul acceptă pentru a doua oară exilul²⁹, ajungându-se astfel la o ruptură totală între regele Angliei și papă, soluționată de marele canonist francez Yves de Chartres (1040-1116).

Dacă papa Pascal al II-lea proclama într-un sinod ținut la Lateran faptul că „*orice formă de investitură făcută de către un laic este o erezie*”³⁰, Yves de Chartres, reformist moderat care vroia să realizeze armonia între cele două puteri, preciza că investitura nu este o erezie; ceea ce constituie o erezie este „*credința diabolică*” potrivit căreia investitura conferă și drepturile spirituale în același timp cu bunurile materiale³¹; regele poate investi pe episcopul ales de cler și de popor cu condiția ca el să nu aibă intenția de a-i conferi și prerogativele spirituale, investitura sa neavând nici o forță sacramentală³². Prin urmare, episcopul Yves de Chartres distingea două acte în investirea unui episcop: investirea laică pe baza căreia se acorda feuda și investirea spirituală care acordă prerogativele religioase³³.

²⁴ Pentru informații suplimentare asupra vieții și activității arhiepiscopului Anselm vezi: P. Ragey, *Histoire de Saint Anselme*, Paris, 1890; <http://www.patzinakia.ro/libri/ModenaArtur/modena17.ANSELM.htm>, la 12.06.2007; http://ro.wikipedia.org/wiki/Anselm_de_Canterbury, la 12.08.2012

²⁵ Fernand Mourret, *Histoire générale de l'Église. La Chrétienté*, vol 4, Bloud & Gay, Paris, 1921, p. 232.

²⁶ Emil Dumea, *Istoria Bisericii. Teme*, Editura Institutului Teologic Romano-Catolic, vol. I, Iași, 1999, p. 368.

²⁷ <http://www.patzinakia.ro/libri/ModenaArtur/modena17.ANSELM.htm>, la 12.06.2007.

²⁸ Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 341.

²⁹ L. J. Rogier; R. Aubert; M. D. Knowles, *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. II, Éditions du Seuil, 1968, p. 243.

³⁰ Jean Jugl, *L'Église et les États. Histoire des concordats*, Nouvelle Cité, Paris, 1990, p. 37.

³¹ Grigore Popescu, *op. cit.*, p. 13; Jean-Marie Mayeur; Andre Vauchez; Marc Venard, *Histoire du christianisme dès origines à nos jours. Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, tomul V, Paris, 1993, p. 110.

³² Jean-Marie Mayeur; Andre Vauchez; Marc Venard, *op. cit.*, p. 109.

³³ Jean-Baptiste Duroselle, *op. cit.*, p. 45.

După ruptura dintre Pascal al II-lea (1099-1118) și regele Henric I Beauclerc (1100-1131), episcopul Yves de Chartres, animat de dorința de a promova o soluție de împăcare, a încercat printr-o scrisoare adresată regelui Henric I Beauclerc (1100-1131) să-i reamintească faptul că puterea temporală trebuie să se încline înaintea superiorității puterii spirituale: „*Așa cum simțul animal trebuie să fie subordonat rațiunii, la fel puterea pământescă trebuie să fie supusă guvernării eclesiastice. La fel cum trupul nu poate nimic dacă nu e condus de suflet, tot așa puterea temporală nu poate nimic dacă nu se lasă eliberată și îndrumată de către doctrina Bisericii*”³⁴. Totodată însă îi face cunoscută regelui opinia sa referitoare la investitură, deschizând astfel drumul episcopului Anselm pentru rezolvarea divergențelor.

Fiind obligat să-și părăsească scaunul episcopal și țara din cauza conflictului cu regele, arhiepiscopul Anselm de Canterbury se reîntoarce în Anglia abia în anul 1105 ca urmare a tratatelor dintre William de Reverel, reprezentantul regelui Angliei, și papa Pascal al II-lea, care ajung la un compromis în ceea ce privește situația creată³⁵. În drum spre Anglia, Anselm o vizitează pe sora împăratului, Adèle de Blois, care era pe patul de moarte. Preocupată de a pune capăt conflictului dintre Biserică și Stat, prințesa a făcut posibilă o întâlnire între Anselm și fratele său la Aquila în 21 iulie 1105. Cu această ocazie regele a restituit arhiepiscopului bunurile bisericii sale și, ținând cont de teoria episcopului Yves de Chartres, a recunoscut Bisericii dreptul de a numi episcopi cu condiția ca aceștia să depună jurământ de fidelitate regelui pentru fiefurile primite din partea regalității. Ulterior acestei întâlniri, o delegație a fost trimisă la papa Pascal al II-lea pentru a-l informa în legătură cu cele discutate. În primăvara anului 1106 cei trimiși reveneau cu o scrisoare din partea papei, în care se stipula dorința acestuia de a se pune capăt conflictului³⁶.

În urma mai multor tratative purtate în abația din Bec, acordul între puterea temporală și cea spirituală se încheie la Londra în 1 august 1107³⁷, prin renunțarea regelui la investitura cu cârjă și inel și prin păstrarea dreptului de a primi de la episcopi, înainte de consacrare, omagiul feudal de vasalitate: „*episcopul nu va putea primi investitura cu cârjă și inel nici de la rege, nici de la altă persoană laică, iar pe de altă parte consacrarea episcopală nu va putea avea loc înainte ca alesul să depună în fața regelui jurământ de vasalitate pentru fiefurile sale*”³⁸.

Printre suveranii occidentali care s-au opus legislației gregoriene se numără și regele Filip I (1060-1108), însă în Franța nu s-a ajuns la o ruptură totală între puterea spirituală și cea temporală. Divergențele au fost legate de alegerea episcopului de Beauvais. La moartea episcopului Anseau (21 noiembrie 1099), clerul diocezei de Beauvais l-a ales pe Étienne de Garlande, cu acordul regelui Filip I. Deoarece alegerea nu era pe placul papei, Pascal al II-lea a cerut alegerea unui nou episcop. Astfel, a fost ales Galon, la a cărui consacrare arhiepiscopul de Reims reamintea regelui că al optulea conciliu de la Roma preciza că: „*regele nu se poate amesteca și nici împiedica alegerea episcopilor*”, el având atribuții doar în ceea ce privește investirea temporală³⁹. Reacția regelui a fost promptă: „*Galon nu va fi niciodată episcop de*

³⁴ Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 348.

³⁵ <http://www.patzinakia.ro/libri/ModenaArtur/modena17.ANSELM.htm>, la 12.06.2007.

³⁶ Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 350.

³⁷ Fernand Mourret, *Histoire générale de l' Eglise...*, p. 294.

³⁸ Augustin Fliche, *Y-a-t-il eu en France et en Angleterre une querelles des investitures ?* dans *Revue bénédictine*, t. XLVI, 1934, p. 293-294.

³⁹ Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 343.

*Beauvais și nu va putea intra în posesia bunurilor episcopale*⁴⁰.

Divergențele în ceea ce privește alegerea episcopului de Beauvais sunt soluționate abia în anul 1104 prin ideea inspirată papei de Yves de Chartres. Astfel, întrucât Filip I (1060-1108) era consecvent hotărârii sale de a nu-l pune pe Galon în posesia bunurilor episcopale, la moartea episcopului de Paris, Foulque, episcopul Galon e transferat în scaunul de Paris. Conflictul era rezolvat, însă pentru evitarea pe viitor a unor astfel de dispute era indispensabil un acord prin care să se stabilească un modus vivendi între spiritual și temporal. Soluția, ca și în Anglia, a venit prin teoria lui Yves de Chartres. Regele păstrează investitura laică, transmițând noului ales doar puterile temporale fără înmânarea cârjei episcopale și a inelului, însemne specifice puterii spirituale și jurisdicționale a episcopilor⁴¹.

În Germania, conflictul dintre puterea temporală și cea spirituală, pentru investitură, a continuat și după moartea împăratului Henric al IV-lea (1056-1106) și a papei Grigorie al VII-lea (1073-1085). Amintim faptul că împăratul Henric al V-lea (1106-1125) a hotărât, cu de la sine putere, numirea unui număr destul de mare de episcopi la Minden, Würzburg, Ratisbona (Regensburg), Spira (Speyer), Salzburg, ceea ce a atras reacția dură a papei Pascal al II-lea și a dus la concluzia că nici urmașul împăratului Henric al IV-lea nu era dispus să recunoască legislația gregoriană⁴². Prin urmare, erau necesare negocieri care să ducă la un compromis și la încetarea divergențelor.

Cu gândul la negocieri, papa Pascal al II-lea (1099-1118) a meditat la o posibilă plecare în Germania. A renunțat în cele din urmă și a plecat în Franța unde Henric al V-lea (1106-1125) a trimis un grup de negociatori format din clerici și laici în fruntea cărora era arhiepiscopul Brun de Trèves (Trier). Întâlnirea a avut loc la Châlons sur Marne în luna mai a anului 1107, unde papa a fost însoțit de episcopi francezi, de abatele Adam de la mănăstirea Saint Denis și de călugărul Suger⁴³.

Datorită călugărului Suger, care a fost delegat să redacteze cele întâmplate, ni s-a păstrat discursul arhiepiscopului Brun de Trèves⁴⁴, șeful delegației trimise de împărat, și

⁴⁰ *Ibidem*, p. 343.

⁴¹ Emil Dumea, *op. cit.*, p. 367.

⁴² Charles-Joseph Hefele, *op. cit.*, tom. 5, p. 503.

⁴³ Monika Minninger, *Von Clermont zum Wormser Konkordat*, Böhlau verlag Köln Wien, 1978, p. 194-195; Fernand Mourret, *Histoire générale de l'Église...*, p. 283; Charles-Joseph Hefele, *op. cit.*, tom. 5, p. 498-499.

⁴⁴ Discursul arhiepiscopului Brun de Trèves, reprezentantul împăratului Henric al V-lea (1106-1125) preciza: „Iată pentru care motiv domnul nostru împăratul ne trimite la timpul predecesorilor noștri și a bărbaților sfinți apostolici Grigorie cel Mare și ceilalți; este un fapt binecunoscut că în virtutea dreptului imperial ordinea următoare trebuie să fie observată în orice alegere: înainte de a proceda în public la alegere să se anunțe numele candidatului în urechile domnului împărat și dacă persoana convine să se ia asentimentul său înainte de alegerea propriu-zisă; apoi într-o adunare ținută canonic, la cererea poporului, după alegerea făcută de cler, cu asentimentul suzeranului, să se proclame alesul; acesta din urmă odată consacrat, în mod liber și fără simonie, să fie adus la domnul împărat pentru regalii, astfel încât să primească investitura inelului și a cârjei și să depună jurământ de fidelitate și de omagiu. Nimic uluitor în aceasta; altfel nu s-ar putea intra în posesia nici a cetăților, nici a castelelor, a piețelor și a altor lucruri care țin de demnitatea imperială. Dacă papa admite acest mod de a proceda, Imperiul și Biserica vor rămâne strâns unite spre slava lui Dumnezeu în prosperitate și în bună pace”. Vezi: Suger. *Vie de Louis VI le Gros*, traducere de H. Waquet în *Les classiques de l'Histoire de France au moyen âge*, Paris, 1929, p. 57-59, apud Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 354.

discursul episcopului de Plaisance⁴⁵, reprezentantul papei Calixt al II-lea (1119-1124), discursuri care ne duc la concluzia că nu s-a ajuns, în urma acestei întâlniri, decât la reafirmarea tezelor obișnuite. Împăratul își menține prerogativa investirii cu regaliile, cu cârja și inelul, iar papalitatea rămâne fidelă legislației gregorieni. Deci, soluțiile adoptate în Anglia și Franța erau ignorate de Germania.

Situația politică dificilă existentă în Germania în jurul anului 1110, precum și dorința de a primi consacrarea și coroana imperială⁴⁶, l-au determinat pe Henric al V-lea (1106-1125) să plece la Roma, unde, pentru a-și atinge scopul, trebuia să negocieze și problema investiturii. Așa se face că în iarna anului 1110 împăratul sărbătorea Nașterea Domnului la Florența, iar ulterior, de la Arezzo trimite o delegație la Pascal al II-lea (1099-1118). Condușă de cancelarul Adalbert, delegația se întâlnește cu trimișii acreditați de papă la data de 4 februarie 1111, în biserica Sainte Marie de la Tour⁴⁷.

În cursul negocierilor reprezentanții papei au propus o soluție radicală, care era în contradicție cu legislația gregoriană. Atât episcopii cât și abații de pe teritoriul imperiului urmau să intre doar în posesia bunurilor eclesiastice, renunțându-se astfel la regaliile⁴⁸ pe care regele Henric al V-lea (1106-1125) le atribuia prin investitură clerului⁴⁹.

Acceptând propunerea făcută de reprezentanții papei, se ajunge la încheierea unui acord sub forma a două declarații, una în numele regelui și alta în numele papei. Iată declarația făcută în numele regelui: „În ziua încoronării sale, regele va renunța în scris la orice investitură de biserică, în prezența clerului și a poporului; apoi după ce papa va face în privința regaliilor declarația prevăzută în cealaltă cartă, el va promite prin jurământ că nu se va mai amesteca în viitor în investituri. El va lasa libere bisericile cu cele ale ofrandelor lor și ale posesiunilor lor, care în mod manifest nu aparțineau regatului. El va dezlega popoarele de jurămintele pe care le-au făcut împotriva episcopilor lor. El va da și va conceda patrimoniile și posesiunile preafericitului Petru, așa cum a fost făcut de către Carol, Ludovic, Henric și ceilalți împărați și îl va ajuta să le conserve pe măsura mijloacelor sale”⁵⁰.

Iată și declarația făcută în numele papei: „Dacă regele își va ține promisiunile conținute în cealaltă cartă, papa, în ziua încoronării sale, va ordona tuturor episcopilor prezenți

⁴⁵ Discursul episcopului de Plaisance, reprezentantul papei Calixt al II-lea (1119-1124) preciza: „Biserica a fost răscumpărată și eliberată prin scumpul sânge al lui Iisus Hristos. Cu nici un preț ea nu trebuie să recadă în servitute. Dacă nu îi este posibil să aleagă un prelat fără să îl consulte pe împărat, ea îi este subordonată lui ca o sclavă, iar Hristos a murit pentru nimic. Investitura prin inel și cârjă, de vreme ce aceste lucruri aparțin altarelor, este o uzurpare a drepturilor lui Dumnezeu însuși. Ca mâinile consacrate trupului și sângelui Domnului să fie, pentru a contracta o obligație, lăsate în mâinile unui laic, însângerate de folosirea sabiei, aceasta constituie o derogare de la sacramentul ordinii și de la ungera sfântă”. Vezi: Suger. *Vie de Louis VI le Gros*, traducere de H. Waquet în *Les classiques de l' Histoire de France au moyen âge*, Paris, 1929, p. 57-59, apud Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 354.

⁴⁶ Jean-Marie Mayeur; Andre Vauchez; Marc Venard, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁷ Fritz Wolfgang, *Quellen zum Wormser Konkordat*, Berlin, 1968, p. 73-74; Charles-Joseph Hefele, *op. cit.*, tom. 5, p. 510-512.

⁴⁸ Regaliile erau bunurile materiale pe care le primeau episcopii și abaiții de la rege sau de la marele senior. Această punere în posesie a bunurilor, această investitură se făcea prin sceptru, simbolul puterii feudale. Vezi: Jean Jugl, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁹ Emil Dumea, *op. cit.*, p. 369; Jean-Marie Mayeur; Andre Vauchez; Marc Venard, *op. cit.*, p. 127.

⁵⁰ Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 360.

să-i dea regelui regaliile și regatului tot ceea ce aparținea regatului în timpul lui Carol, Ludovic, Henric și în timpul celorlalți predecesori ai săi. El (papa) va interzice de asemenea, în scris, sub pedeapsa anatemei, în virtutea autorității și justiției sale, tuturor episcopilor prezenți sau absenți și succesorilor lor să-și însușească sau să invadeze aceste regalii, adică orașele, ducatele, târgurile, comitatele, monedele, impozitele, zeciuielile, castelele care în mod manifest țineau de regat cu dependențele lor, la fel ca și serviciul militar și castelele întărite. El (papa) nu-l va tulbura niciodată în această privință, în viitor, nici pe rege, nici regatul, și se va angaja sub pedeapsa anatemei ca succesorii săi să nu aibă prezumpția de a le deranja”⁵¹.

Textul stabilit a fost ratificat la Sutri, la 12 februarie 1111⁵², dar ratificarea era valabilă doar în cazul în care clauzele referitoare la investitură vor fi acceptate de episcopii germani care nu aflaseră nimic de acest pact.

Acordul de la Sutri sau Concordatul de la Sutri, cum mai este numit, nu putea decât să provoace opoziția episcopatului german deoarece acesta era nevoit să renunțe la majoritatea bunurilor pe care le deținea. Reacția a fost promptă. În momentul în care papa a început în biserica Sfântul Petru ceremonia încoronării împăratului și a dat citire pactului semnat în secret, episcopii și principii germani s-au revoltat. Papa a refuzat să continue ceremonia încoronării împăratului, iar acesta a poruncit ca Pascal al II-lea să fie întemnițat⁵³.

Ulterior acestor evenimente, papa a fost constrâns de împărat să semneze tratatul de la Ponte Manuolo, prin care împăratul își păstra prerogativa investirii atât cu regaliile cât și cu cârja și inelul: „Noi am dăruit afecțiunii voastre această prerogativă a demnității voastre pe care predecesorii noștri au dăruit-o predecesorilor voștri, împărații catolici și pe care ei au confirmat-o prin privilegii; și noi, de asemenea, confirmăm prin acest privilegiu dreptul vostru de a conferi episcopilor și abaților din regatul vostru, aleși în mod liber, fără violență și fără simonie, investitura prin cârjă și inel. După investitură, ei să primească în mod canonic consacrarea episcopului de care țin. Dacă cineva a fost ales de către cler și de către popor fără asentimentul vostru, să nu fie hirotonit de nimeni înainte de a fi investit de voi. Arhiepiscopii și episcopii să aibă libertatea de a-i consacra în mod canonic pe episcopii și abații investiți de către voi. Predecesorii voștri au îmbogățit într-adevăr bisericile din regat cu regaliile lor, încât trebuie să așezăm regatul însuși pe forța episcopilor și a abaților și încât este necesar ca maiestatea regală să aplaneze disensiunile care adesea se ivesc în privința alegerilor”⁵⁴. Chiar mai mult, papa Pascal al II-lea a fost constrâns să accepte și încoronarea lui Henric al V-lea⁵⁵.

Regele și-a păstrat, așadar, dreptul de investitură cu inelul și cârja (baculum), rezervând papei dreptul liberei alegeri a episcopilor⁵⁶. Ca urmare a acestor evenimente, sinoadele din Vienne și Köln l-au excomunicat pe împărat⁵⁷, iar conciliile întrunite la Lateran în 1112 și 1116 anulează această convenție încheiată sub dominația violenței⁵⁸.

⁵¹ Ibidem, p. 360.

⁵² Charles-Joseph Hefele, *op. cit.*, tom. 5, p. 516; Fernand Mourret, *Histoire générale de l' Eglise...*, p. 284.

⁵³ Monika Minninger, *op. cit.*, p. 202.

⁵⁴ Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 363; Charles-Joseph Hefele, *op. cit.*, tom. 5, p. 524-525.

⁵⁵ Charles-Joseph Hefele, *op. cit.*, tom. 5, p. 526.

⁵⁶ <http://www.regard.eu.org/Livres.6/Histoire.du.christianisme/Tome.3/07.html#n1>, la 15.04.2007.

⁵⁷ Emil Dumea, *op. cit.*, p.369.

⁵⁸ Vacant A.; Mangenot E.; Amann E., *op. cit.*, p. 730.

Concordatul de la Worms din 1122. Istoric și analiză

După eșecul tratatului din 12 februarie 1111 dintre papa Pascal al II-lea (1099-1118) și regele Henric al V-lea (1106-1125), care au încercat o soluționare a crizei pentru investitură, papa Calixt al II-lea (1119-1124) și împăratul Germaniei Henric al V-lea, conștienți fiind de efectele dezastruoase ale acestui diferend atât pentru Biserică cât și pentru Stat, au început din anul 1119 o nouă rundă de negocieri pentru aplanarea conflictului.

Dificultățile cu care se confrunta Henric al V-lea după întoarcerea din Italia, precum și faptul că Biserica din Germania a început să se detașeze de împărat, datorită reformei gregoriene, l-au determinat pe acesta să reflecteze asupra situației și să-i convoace pe principii germani, la data de 14 iunie 1119, în regiunea Mainz, pentru găsirea unor soluții în ce privește restabilirea păcii între puterea temporală și cea spirituală. Adunarea, la care au participat și ambasadorii papei Calixt al II-lea, a fost de acord cu propunerea împăratului de a se găsi soluții pentru încheierea divergențelor cu Biserica și a hotărât amânarea negocierilor, care priveau această pace, până după Conciliul de la Reims, deschis în octombrie 1119⁵⁹.

Fiind informat de cele petrecute la Mainz, de faptul că împăratul și principii germani sunt de acord cu începerea unor tratative pentru a pune capăt conflictelor existente, papa Calixt al II-lea a trimis din Toulouse, unde se afla la un conciliu, o delegație formată din principalii negociatori ai concordatului, abatele Pontius de Cluny și episcopul Guillaume de Champeaux, la Strasbourg pentru a avea o întrevedere cu împăratul⁶⁰.

Informațiile legate de negocierile de la Strasbourg sunt păstrate într-o scrisoare a unui martor ocular, Hesson, care precizează faptul că episcopul de Châlons, Guillaume de Champeaux, s-a adresat împăratului spunând: „*Dacă doriți o pace veritabilă, trebuie să renunțați la investitura episcopilor și abaților...*”⁶¹.

Informat fiind de atitudinea pozitivă a împăratului Henric al V-lea (1106-1125), după această misiune preliminară a abatelui Pontius de Cluny și a episcopului Guillaume de Champeaux, papa Calixt al II-lea l-a rugat pe cardinalul Lambert, episcop de Ostia și pe cardinalul Grigorie să redacteze, împreună cu împăratul Henric, un proiect de tratat⁶². Conform dorinței papei, întâlnirea are loc între Metz și Verdun, unde promisiunile de la Strasbourg sunt reînnoite și se semnează o dublă declarație:

1. „*Eu, Henric, prin harul lui Dumnezeu împărat august al romanilor, pentru dragostea lui Dumnezeu, a preafericitului Petru și a papei Calixt, renunț la orice investitură asupra tuturor bisericilor și garantez o pace adevărată tuturor celor care, de la începutul acestui conflict au luptat sau luptă pentru Biserică. Restitui toate bunurile bisericilor pe care le posed și bunurile celor care au luptat pentru Biserică; în privința acelor care nu sunt în posesia mea voi acorda concursul meu fidel în vederea restituirilor. Dacă o problemă apare în această privință, lucrurile eclesiastice să fie încheiate printr-o sentință canonică, lucrurile seculare printr-o sentință seculară*”.

2. „*Eu, Calixt, prin harul lui Dumnezeu episcop catolic al Bisericii romane, dau adevărata pace lui Henric, împărat august al romanilor și tuturor celor care au fost sau sunt pentru el contra Bisericii...*”⁶³.

⁵⁹ Monika Minninger, *op. cit.*, p. 201; Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 379.

⁶⁰ <http://worldroots.com/brigitte/famous/p/popecalixtusbio.htm>, la 10.03.2007.

⁶¹ Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 380.

⁶² Charles-Joseph Hefele, *op. cit.*, tom. 5, p. 611-612.

⁶³ Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 381.

Ulterior acestor negocieri, papa Calixt al II-lea a deschis la 20 octombrie 1119 conciliul de la Reims unde, în discursul de debut, anunța intenția de a „*extirpa erezia simoniei care este peste tot introdusă prin calea investiturii*”⁶⁴. Apoi, punându-i la curent pe episcopii din Franța, Germania, Anglia, Spania în privința negocierilor legate de investitură, a plecat în 22 octombrie la Mouzon unde trebuia să-l întâlnească pe împărat și să semneze tratatul mult așteptat.

Ajuns la Mouzon, papa a constatat că împăratul era deja sosit cu o armată de treizeci de mii de oameni⁶⁵. Speriat de mulțimea oamenilor și având în memorie încă evenimentele din 1111, care puseseră capăt încercării de împăcare dintre papa Pascal al II-lea și regele Henric al V-lea, Calixt al II-lea a hotărât să se închidă în castelul din Mouzon, care aparținea arhiepiscopului de Reims, și să negocieze prin intermediari. Episcopul Guillaume de Champeaux a fost și de această dată principalul negociator care, la cerința papei, trebuia să propună câteva modificări la textul adoptat anterior acestei întâlniri de către Henric al V-lea și cardinalii trimiși de papă. Din păcate noua formulă a tratatului, propusă la Mouzon, nu este cunoscută⁶⁶. Se cunoaște doar faptul că precizările cerute de către papa Calixt al II-lea aveau ca scop să stipuleze că împăratul, renunțând la investitură, nu putea înlătura pe episcopi din fiefurile Imperiului și că pacea acordată de papă nu implică menținerea clerului ilegal numit de Henric al V-lea⁶⁷.

În ziua de 24 octombrie 1119 cardinalul Lambert de Ostia, cardinalul Jean de Crème, episcopul Haton de Viviers, episcopul Guillaume de Champeaux și abatele Pontius de Cluny s-au prezentat în fața împăratului și i-au expus noul proiect de tratat, încercând să-l convingă de corectitudinea celor stipulate. Nemulțumit de cele auzite, împăratul cere o nouă amânare pentru a se putea consulta cu principii înainte de semnarea documentului prin care el renunță la investitură. Deși promisese că oferă un răspuns definitiv în 27 octombrie, papa Calixt al II-lea nu acceptă amânarea⁶⁸ și se reîntoarce la conciliul de la Reims. Prin urmare, Guillaume de Champeaux declară negocierile întrerupte⁶⁹.

După cum observăm din cele expuse mai sus, o mare parte din vina pentru întreruperea negocierilor îi aparține papei Calixt al II-lea care pe de o parte a dorit modificarea textului tratatului, față de care până să ajungă la Mouzon nu a avut de făcut reproșuri, iar pe de altă parte nu a acceptat amânarea negocierilor cu câteva zile. Chiar mai mult, producându-se un reviriment în favoarea împăratului, Calixt al II-lea îl excomunică pe Henric al V-lea (1106-1125) înainte de a părăsi orașul Reims⁷⁰.

După aceste evenimente, raporturile dintre papă și împărat au devenit din nou foarte tensionate, dar numai până în toamna anului 1121 când principii germani s-au reunit la Würzburg

⁶⁴ *Ibidem*, p. 381.

⁶⁵ <http://worldroots.com/brigitte/famous/p/popecalixtusbio.htm>, la 10.03.2007.

⁶⁶ Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 382.

⁶⁷ *Hessonis relatia* (Libelli de lite, t. III, p. 25), apud Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 382.

⁶⁸ Prelungirea negocierilor de către Henric al V-lea a fost percepută de papă ca o lipsă de respect, deoarece Calixt al II-lea preciza împăratului că „*pentru dragostea păcii el a părăsit un conciliu general*”. Cu toate acestea, amintea și faptul că este gata oricând să reînceapă negocierile. Vezi: Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 382.

⁶⁹ Monika Minninger, *op.cit.*, p. 200; <http://worldroots.com/brigitte/famous/p/popecalixtusbio.htm>, la 10.03.2007; *Hessonis relatia* (Libelli de lite, t. III, p. 25), apud Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 383.

⁷⁰ http://www.bible.ca/history/philip-schaff/5_ch03.htm, la 20.04.2007; Fernand Mourret, *op. cit.*, p. 290.

și au hotărât să pună capăt divergențelor dintre Biserică și Stat⁷¹. Deplângând excomunicarea împăratului, principii, cu acordul lui Henric al V-lea care a recunoscut autoritatea supremă a papei, au trimis pe episcopul de Spira și pe abatele de Fulda la papă cu mesajul de a convoca un conciliu ecumenic unde „*Sfântul Spirit să hotărască ceea ce oamenii nu au reușit să rezolve*”⁷².

Ca răspuns la mesajul primit de la principii, în 19 februarie 1122 papa trimite împăratului prin episcopul de Acqui, Azzon, o scrisoare afectuoasă și emoționantă în care își exprimă regretul că nu a putut încă să-i trimită binecuvântarea apostolică, îi reamintește liniile de înrudire care există între ei și vine să întărească paternitatea spirituală exercitată prin pontiful roman față de împărat. Apoi, împăratul este îndemnat: „*Abandonați ceea ce nu ține de administrarea voastră pentru a putea administra în mod demn ceea ce vă aparține. Biserica să obțină ceea ce este al lui Hristos, împăratul să aibă ceea ce este al lui. Fiecare din cele două părți să se mulțumească să-și îndeplinească oficiul său; cei care trebuie să păstreze dreptatea pentru toți să nu se lipsească reciproc din ambiție*”⁷³.

Următorul pas era încheierea negocierilor și semnarea tratatului. În acest sens, papa Calixt al II-lea a trimis în Germania pe cardinalul Lambert de Ostia, cardinalul Saxon și pe cardinalul Grigorie care au avut un rol hotărâtor în semnarea acordului mai ales datorită faptului că împăratul ia o hotărâre supărătoare prin desemnarea unui tânăr student Gebhard, care nu primise nici o demnitate ecleziastică, în funcția de episcop de Würzburg, în locul episcopului decedat Erlung⁷⁴.

Negocierile, care trebuiau să fie deschise la Mainz la 8 septembrie, sunt transferate la Worms unde se desfășoară într-o atmosferă foarte calmă și se încheie la data de 23 septembrie 1122, când se parafează așa numita „*tranzacție calixtină*”⁷⁵ sau primul concordat din istorie, „*Concordatul de la Worms*”⁷⁶, care pune capăt certeii pentru investitură.

Parafarea celor două declarații, una din partea puterii temporale și alta din partea puterii spirituale, de către împărat și legații papei, este sărbătorită prin oficierea unei Sfinte Liturghii la finalul căreia cardinalul Lambert de Ostia se îmbrățișează cu împăratul Henric al V-lea dându-și sărutul păcii. Astfel, împăratul este reintegrat în sânul Bisericii fără a fi nevoit să facă penitență⁷⁷.

Concordatul de la Worms, care aparține celor mai bune tratate de conciliere din istoria Bisericii Apusene⁷⁸, era compus din două documente, unul al împăratului Henric al V-lea și celălalt al papei Calixt al II-lea, și delimita sfera de acțiune a celor doi contractanți: papa rămâne șeful Bisericii, iar regele șeful statului, al puterii lumești.

⁷¹ Jean Julg, *op. cit.*, p. 40; http://www.bible.ca/history/philip-schaff/5_ch03.htm, la 20.04.2007; Fernand Mourret, *op. cit.*, p. 290.

⁷² Meyer von Knonau, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV und Heinrich V*, t. VII, Leipzig, 1898, p. 174-175.

⁷³ Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 386.

⁷⁴ Meyer von Knonau, *op. cit.*, p. 188.

⁷⁵ Milan Šesan, *art. cit.*, p. 458; <http://worldroots.com/brigitte/famous/p/popecalixtusbio.htm>, la 10.03.2007.

⁷⁶ Jean Julg, *op. cit.*, p. 40.

⁷⁷ Charles-Joseph Hefele, *op. cit.*, tom. 5, p. 625; http://www.bible.ca/history/philip-schaff/5_ch03.htm, la 20.04.2007; Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 388.

⁷⁸ August Franzen; Remigius Baumer, *Istoria papilor*, traducere de Romulus Pop, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1996, p. 177.

Documentul imperial are forma unei confesiuni față de Dumnezeu, față de Sfinții Apostoli Petru și Pavel și față de Biserică, cuprinzând 5 puncte:

„1. Eu, Henric, din mila lui Dumnezeu, augustul împărat al Romanilor, din dragoste pentru Dumnezeu și pentru Sfânta Biserică Romană și pentru domnul papă Calixt, și ca tămăduire a sufletului meu, predau lui Dumnezeu și sfinților apostoli Petru și Pavel și Sfintei Biserici Catolice orice investitură cu inel și cu cârjă și conced ca în toate bisericile care sunt în țară sau în împărăția mea, alegerea canonică și hirotonia să se facă în mod liber.

2. Posesiunile și veniturile numite regaliile Sfântului Petru, care de la începutul acestei neînțelegeri până în ziua de astăzi au fost luate fie în vremea tatălui meu fie chiar în vremea mea, le restituți aceleiași Sfinte Biserici Romane, pe cele care le am, iar pe cele pe care nu le am, voi porunci să fie restituite cu fidelitate.

3. De asemenea și posesiunile tuturor celorlalte Biserici și ale principilor și ale altor clerici și laici, care au fost pierdute în răfuiala aceasta, le voi reda pe cele pe care le am, fie prin consiliul principilor fie prin justiție, iar pe cele pe care nu le am, voi porunci să fie restituite cu fidelitate.

4. Și-i dau adevărată pace Domnului papă Calixt și Sfintei Biserici Romane și tuturor celor care sunt sau au fost de partea lui.

5. Și în treburile în care Sfânta Biserică Romană va cere ajutor, voi porunci să se dea cu fidelitate, iar în treburile în care îmi va face mie rugare, am să-i fac dreptatea cuvenită ei”.

Documentul lui Calixt al II-lea îi era adresat personal lui Henric al V-lea și numai lui singur, ceea ce a dat naștere la opinia că o dată cu moartea împăratului privilegiul papal avea să fie șters. El cuprindea următoarele 4 puncte:

„1. Eu, episcopul Calixt, slujitorul slujitorilor lui Dumnezeu îți conced ție cu sfințenie - iubitului fiu Henric, din mila lui Dumnezeu împărat al Romanilor, - ca alegerile episcopilor și ale abaților din regatul Teutonic, care aparțin regatului, să se facă în prezența ta fără simonie sau vreo violență oarecare, așa încât dacă între părți s-ar isca vreo violență oarecare, după sfatul și după chibzuința mitropolitului și a episcopilor provinciei, să-ți dai consimțământul și să-ți oferi ajutorul părții celei mai sănătoase. Iar cel ales să primească de la tine, prin sceptru, veniturile numite regale și să-ți facă ție cele ce cu dreptate îți datorește din acestea.

2. Iar cel ce va fi hirotonit în alte părți ale imperiului, acela, prin sceptru, să primească de la tine în termen de șase luni, veniturile numite regalii, iar el să-ți facă ție cele ce cu dreptate îți datorește din acestea, cu excepția tuturor care se știu că aparțin Bisericii Romane.

3. Iar în treburile în care îmi vei face mie rugare și îmi vei cere ajutor, îți voi oferi ajutorul cuvenit potrivit îndatoririi mele.

4. Îți dau ție pace adevărată, de asemenea și tuturor celor care sunt sau au fost de partea ta în timpul acestei neînțelegeri”⁷⁹.

Cele două documente, expuse anterior, care formează textul concordatului de la Worms, soluționează încă de la început problema investiturii. Observăm că atât primul punct din textul emis de autoritatea temporală, cât și primul punct din textul emis de autoritatea spirituală se referă la soluționarea divergențelor legate de investitură. Soluția găsită de cele două puteri pentru aplanarea conflictului a fost inspirată de marele canonist francez Yves de Chartres, care a elaborat teoria celor două acte de investitură, investitura laică pe baza căreia se acorda feuda și investitura spirituală care acorda prerogativele religioase. Tocmai această distincție este stipulată în cele două texte: „Eu, Henric... predau lui Dumnezeu și sfinților apostoli

⁷⁹ Fritz Wolfgang, *op.cit.*, p. 71-72; Ioan Floca, *op. cit.*, p. 48; Jean Julg, *op. cit.*, p. 291-292.

Petru și Pavel și Sfintei Biserici Catolice orice investitură cu inel și cu cârjă...”, Eu, episcopul Calixt... îți conced... ca cel ales să primească de la tine, prin sceptru, veniturile numite regale”. Așadar, actul concordatar din 1122 rezolvă controversata problemă a investiturii, care a tulburat relațiile dintre puterea spirituală și cea temporală de la papa Grigorie al VII-lea (1073 – 1085) și împăratul Henric al IV-lea (1056 – 1106) până la papa Calixt al II-lea (1119 – 1124) și împăratul Henric al V-lea (1106 – 1125), în sensul că împăratul renunță pentru totdeauna la investitura cu cârjă și inel, simboluri care reprezentau jurisdicția spirituală a episcopului, și primește în schimb dreptul de a investi cu sceptrul, semn al înzestrării cu feudă seniorială, cu regaliile. Altfel spus, regele putea investi pe episcopul ales de cler și de popor cu condiția ca el să nu aibă intenția de a-i conferi și prerogativele spirituale, investitura sa neavând nici o forță sacramentală⁸⁰.

O altă problemă abordată de actul de la Worms e legată de alegerea clerului. Dacă împăratul promite că alegerea canonică și hirotonia se va face în mod liber „în toate bisericile care sunt în țară sau în împărăția sa”, papa promite că alegerea episcopilor și abajilor, subordonați direct Imperiului, se va face în prezența împăratului „fără simonie sau vreo violență oarecare”. Tot legat de problema alegerii clerului, textul precizează că în cazul unui rezultat echivoc, hotărârea urma să fie luată de împărat împreună cu mitropoliții și sufraganii lor: „dacă între părți s-ar isca vreo violență oarecare, după sfatul și după chibzuința mitropolitului și a episcopilor provinciei, să-ți dai consimțământul și să-ți oferi ajutorul părții celei mai sănătoase”.

Asupra acestui punct, redactarea textului nu este foarte clară, existând anumite incertitudini. Reproșul se îndreaptă mai ales către declarația pontificală care recunoaște împăratului dreptul de a participa la alegerea episcopilor și abajilor, fără să precizeze exact în ce constă implicarea lui. Prin această formulare a textului, regelui i se dădea posibilitatea să profite de prezența sa la alegerea episcopilor și abajilor și să influențeze într-o măsură sau alta decizia clerului și a poporului în privința alegerii candidatului dorit. Acest lucru se va întâmpla de fapt în timpul urmașilor lui Henric al V-lea, care vor profita de netranșarea acestei probleme în textul concordatului, încercând să anuleze practica alegerii libere a clerului, instituită la Worms⁸¹.

Un ultim punct important al concordatului de la Worms e legat de problema regaliilor pe care împăratul Henric al V-lea se obligă să le restituie Bisericii Romane: „*Posesiunile și veniturile numite regaliile Sfântului Petru, care de la începutul acestei neînțelegeri până în ziua de astăzi au fost luate fie în vremea tatălui meu fie chiar în vremea mea, le restituie aceleiași Sfinte Biserici Romane, pe cele pe care le am, iar pe cele pe care nu le am, voi porunci să fie restituite cu fidelitate*”. Este vorba despre bunurile materiale care au fost luate de către reprezentanții puterii imperiale pe parcursul celor 50 de ani de divergențe, despre posesiunile care au fost pierdute „în răfuiala aceasta”. Neclaritatea acestui punct din documentul imperial a fost legată de nedefinirea precisă a ceea ce trebuia să se înțeleagă prin regaliile care aparțineau Bisericii Romane, în sensul că era necesară o precizare mult mai clară a bunurilor care urmau să fie restituite⁸².

Concordatul de la Worms a fost recunoscut de Imperiu în data de 11 noiembrie 1122, la dieta curții ținută la Bamberg⁸³, unde principii germani și-au exprimat adeziunea față de hotărârile acestuia, conferindu-i un caracter constituțional prin ratificarea lui.

⁸⁰ Charles-Joseph Hefele, *op. cit.*, tom. 5, p. 626-627.

⁸¹ Augustin Fliche; Victor Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours. La réforme grégorienne...*, vol. 8, p. 389.

⁸² *Ibidem*, p. 389.

⁸³ August Franzen; Remigius Baumer, *op. cit.*, p. 178; Jean Julg, *op. cit.*, p. 40.

De asemenea, papa a ținut să ratifice hotărârile Concordatului de la Worms, în acest sens întrunind în anul 1123 sinodul de la Lateran. Cu toate îndoielile existente în legătură cu stipularea prezenței împăratului la alegerea episcopilor, actul concordatar a fost ratificat în martie 1123, el impunându-și hotărârile ca legi obligatorii pentru toate statele apusene până la anul 1303⁸⁴.

Actul încheiat la Worms este o convenție bilaterală a două puteri egale, având caracterul juridic de contract pacificator, deoarece prin el se pune capăt unor lupte de concepții și chiar militare⁸⁵. Cu toate că restabilește, cel puțin pentru un timp, pacea între puterea temporală și cea spirituală, între *imperium* și *sacerdotium*, remarcăm totuși faptul că Concordatul de la Worms nu stipulează care este raportul dintre cele două puteri. Observăm pe de o parte că papalitatea nu renunță la principiile formulate de papa Grigorie al VII-lea referitoare la supremația Sfântului Scaun, la controlul moral revendicat de papalitate, iar pe de altă parte nici puterea temporală reprezentată de împărat nu se înclină înaintea teocrației romane. Tocmai acest fapt duce la nesocotirea promisiunilor făcute de reprezentanții Statului și ai Bisericii în actul de la 1122.

Încălcarea Concordatului de la Worms are loc relativ repede, el fiind nesocotit de ambele părți. Lupta începe chiar de la alegerea lui Inocențiu al III-lea (1198-1216) pe scaunul pontifical. Socotindu-se „*regele regilor*” și deplin stăpân al puterii spirituale și seculare, papa – susținerea Inocențiu al III-lea – se poate amesteca în treburile interne ale oricărui stat, lucru interzis regilor a-l face în Biserică⁸⁶. Acum papa Inocențiu lansează ideea înființării imperiului universal⁸⁷, acum el, precum și papa Bonifaciu al VIII-lea (1294-1303), susține, în privința raporturilor dintre puterea bisericească și cea civilă, „*teoria puterii directe*” a Bisericii asupra Statului⁸⁸:

„*Societatea este guvernată de două săbii: una spirituală, cealaltă temporală și amândouă trebuie puse în serviciul Bisericii lui Iisus Hristos. Biserica ține ea însăși una din aceste săbii, cealaltă este ținută de regi, atâta vreme cât papa poruncește sau tolerează acest lucru. Regii într-adevăr primesc puterea de la Biserică, care-i încoronează, precum luna primește lumina de la soare; ei nu posedă regatele lor decât ca fiefuri pe care le țin de la Dumnezeu, pe care Biserica îl reprezintă pe pământ. Papalitatea care guvernează sufletele și are putere în cer este superioară regalității, care nu guvernează decât trupurile și n-are putere decât pe pământ. Papalitatea poate deci să retragă regalității sabia ei*”⁸⁹.

După mai puțin de un deceniu lucrurile s-au răzbunat, ajungându-se la situația nefericită dintre anii 1304-1417, când din cauza captivității babilonice și a schismei papale, papii au fost într-o decădere și subordonare nedemnă. În această epocă, datorită dezordinii din Biserică se constituie teoria „*puterii directe*” a Statului⁹⁰, regii exercitându-și autoritatea și asupra Bisericii.

⁸⁴ Fritz Wolfgang, *op. cit.*, p. 79; <http://worldroots.com/brigitte/famous/p/popecalixtusbio.htm>, la 10.03.2007.

⁸⁵ Ștefan Moldovan, *op. cit.*, p. 48.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁸⁷ Eusebiu Popovici, *Istoria bisericii universale și statistica bisericească*, curs oral în limba germană, traducere de Atanasie Mironescu, Ediția a II-a, Vol III, București, 1925, p. 96-97; Stănescu, G. Gheorghe, *Studii de Istorie Bisericească Universală și Patristică*, îngrijirea ediției, studiu introductiv, bibliografie suplimentară și indice de nume și locuri, de Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile Leb, Editura Arhidiecezană, Cluj-Napoca, 1998, p. 157-158.

⁸⁸ Pentru aprofundarea problemei legate de superioritatea puterii spirituale față de cea temporală vezi: Joseph Lecler, *L'Église et la souveraineté de L'État*, Imprimerie de Lagny, Paris, 1946, p. 69-115.

⁸⁹ Emile Chénon, *Histoire des rapports de l'Église et de l'Etat*, Paris, 1913, p. 90.

⁹⁰ Grigore Popescu, *op. cit.*, p. 16.

THE DAMNATION OF HISTORY SOCIAL-HISTORICAL ASPECTS OF THE LAST JUDGEMENT IN THE ICONOGRAPHY OF THE VORONEȚ AND HUREZI MONASTERIES (16TH-17TH C.)

LAURA-LIANA TURCAN*

ABSTRACT. The Last Judgement, a widely spread iconographical theme in the Romanian frescoes of Byzantine influence, illustrates the Orthodox eschatology focusing on the after-life destiny of the good and the wicked. The moral and the theological accents are intertwined with historical presences that are judged both from the point of view of the true faith and from that of being friends or foes of the Romanians. This paper underlines the presence and the meaning of the social-historical aspects found in frescoes depicting the Last Judgement and the Ship of Christianity from the monasteries of Hurezi and Voroneț, between the 14th and 17th centuries. These aspects highlight the changes taking place at that time and the perils threatening national and Orthodox identity.

Keywords: *Last Judgement, Orthodox iconography, Hurezi Monastery, Voroneț Monastery.*

REZUMAT. Temă iconografică răspândită în frescele românești de factură bizantină, Judecata de Apoi redă în imagini eshatologia ortodoxă, cuprinzând destinul după moarte al celor buni și al celor răi. Accentele morale și teologice sunt însă întrețesute cu prezențe istorice care sunt judecate atât din perspectiva dreptei credințe, cât și din cea a prieteniei sau dușmăniei politice față de români. Textul de față pune în evidență prezența și sensul aspectelor social-istorice întâlnite în frescele Judecății de Apoi și Corăbiei creștinătății la Mănăstirile Hurezi și Voroneț, din perioada secolelor XVI-XVII, aspecte ce evidențiază schimbările vremii și pericolele ce amenințau identitatea națională și, totodată, de credință ortodoxă.

Cuvinte cheie: *Judecata de Apoi, iconografie ortodoxă, Mănăstirea Hurezi, Mănăstirea Voroneț*

History and depiction

In the Middle Ages, both Wallachia and Moldavia had fallen under Ottoman rule. Basically, by the end of the 15th century there were no free Christian states left in South-Eastern Europe, with the notable exception of the Romanian Principalities that continued to have a well-determined territory, their own political, administrative, economic and social structures as well as their own cultural and artistic traditions. The artistic and cultural life of Wallachia and Moldavia (not so much that of the Romanians living in the inner territories of the Carpathian arc) continued to grow and the Romanian ruling princes perceived it as a defensive crusade, a form of retaliation for Ottoman aggression. Despite the Turkish threat, art and especially painting have flourished, as it is shown by the Moldavian frescoes (Lujeni, built by prince Vitold, Milișăuți, Voroneț, Saint Elijah of Suceava, Saint Nicholas of Popăuți, the church in Bălinești, Pătrăuți as well as others, all forming what could be called a Romanian

* Drd., Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, llurcan@gmail.com

school of painting) and those of Wallachia (the frescoes of Hurezi, Polovragi, Filipeștii de Pădure, Măgureni, Râmnicu Sărat, Biserica Doamnei of Bucharest, the Princiarly Church of Târgoviște and the one in Mogoșoaia).

The Last Judgement, also known as the scene of the Lord's Second Advent, is a theme typically set in the exonarthex¹ or the porch² (also called the vestibule). This scene is often found in religious painting and it is supported by the belief that Christ will return again. It is comprised of the heavenly court, the throne of *Hetoimasia*, the groups of the righteous and the sinners, the Paradise, the river of fire, the Leviathan and the resurrection of the dead³. The theme of the Last Judgement⁴ is highly frequent in the religious paintings of both Orthodox and Catholic Churches⁵, decorating both sides of the entrance doors as 'a stern warning meant to remind all who come near the sacred place of man's demise and of what awaits them after death'⁶. It is based on the Holy Scripture's eschatological texts, such as the prophecy of Daniel (Dan. 7, 9-10), the words of St. Paul the Apostle to the Thessalonians on the general resurrection and the Lord's second coming (I Thes. 4, 13-17 and II Thes. 1, 7-10), the vision of the book of Revelation (Rev. 6, 12 et passim) and especially the description of the Last Judgement given by the Saviour Himself (Math. 25,31-46)⁷.

Although the scene has been painted throughout various periods, it is present both in Wallachia and in Moldavia: in the latter it seems to have appeared earlier (15th c.), whereas in the former it has been consistently represented only from the 17th century onwards. In Wallachia it bears the powerful mark of the Athonite and Bulgarian styles of the 16th century, whereas the Moldavian churches preferred both the style of Constantinople and that of the Balkans⁸. It needs to be mentioned that all the representations use the compositional structure found in Byzantine anonymous manuscripts that would later be recorded in the *Hermeneia* (a painter's manual) of Dionysius of Fourna.

¹ Ene Braniște, *Liturgica generală* [General liturgics], Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 501.

² The porch is introduced for the first time at the last edifices commissioned by Stephen the Great (Putna, Dobrovăț), as an enclosed space, whereas from the 16th century onwards, during the reign of Petru Rareș, it will be opened 'with large arches spanned between columns' such as the porches of Probota, Humor, Moldovița. Later on the architects return to the closed exonarthex such as the ones at St. George's church in Suceava, the church built by prince Lăpușneanu, Slatina, Sucevița. In the 17th century the exonarthex disappears or diminishes. In Wallachia it only appears around the 16th century at the Snagov monastery and the spital of Cozia, where it has a roof, it is opened on three sides and 'it is supported by columns connected by arches'. The churches built during the reign of Brâncoveanu, its form finally settles, a shape preserved in the following centuries. (See *Ibidem*).

³ Ion M. Stoian, *Dicționar religios* [Religious dictionary], Garamond, București, 1994, p. 148.

⁴ The Last Judgement isn't always painted on the western wall of the churches in Bukovina: in order to attract the attention of the faithful from the very moment they enter the church's courtyard, it is placed on the exterior surface of the wall facing the main entrance on the premises. At the monastery of Voroneț it is painted on the western wall, but at Sucevița it covers the northern wall because the entrance faces north; at Arbore the Last Judgement is placed on the southern wall, because that is where the entrance used to be (see Ene Braniște, *Liturgica generală* [General liturgics], p. 503).

⁵ Marius Porumb, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII-XVIII* [Art dictionary of old Romanian painting in Transylvania. 13th-18th centuries], Editura Academiei Române, București, 1998, p. 197.

⁶ *Ibidem*, p. 501.

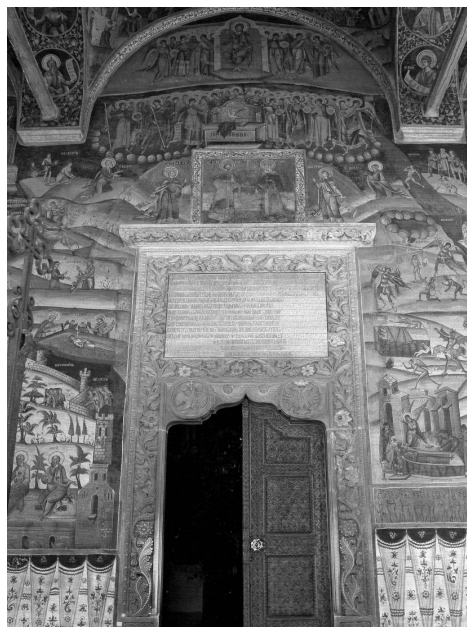
⁷ *Ibidem*, p. 502.

⁸ *Ibidem*.

The next section is dedicated to the analysis of the most important frescoes with the Last Judgement scene, from Hurezi and Voroneț. In addition to that, the analysis will also focus on a related scene, the Ship of Christianity, because among the damned it portrays those who, at that time, posed a threat to national and religious identity. My intention is to emphasise the presence of social-historical aspects in the composition, aspects which in their turn will point out the changes occurring at that time and the dangers threatening national identity, primarily the Ottomans.

The Last Judgement from the Monastery of Hurezi

Prince Constantin Brâncoveanu took it upon himself to support Orthodoxy both in Wallachia and in the countries that used to belong to the former Byzantine Empire, and this concern was made manifest in his donations to Mount Athos, Sinai, Serbia, Bulgaria, and Transylvania. In his country he led a powerful cultural campaign aimed both against the Ottomans and the propaganda of the Calvinists and of the Counterreformation, which were threatening the very existence of his state. The fact that the Catholic and Calvinist propaganda had become more aggressive, prompted the prince to make an attempt at rapprochement with Russia and the Ukraine in view of consolidating Orthodoxy and the Orthodox Church. His predecessors, Matei Basarab and Vasile Lupu, had been in close connection with the Metropolitan of Kiev, Peter Mohila, with whose support they had been able to put up printing presses and publish liturgical books used against the ever stronger Catholic and Calvinist propagandas⁹. Moreover, his preoccupation with preserving the true faith also took the form of the support he



Judecata de Apoi, Mănăstirea Hurezi.

Foto: Bogdan Teodor, Vlad Bedros,
Carmen Anetrei

gave to the hierarchs of his time, such as the Metropolitans of Wallachia Stephen and Balaam, and Metropolitan Dosoftei of Moldavia. What's more, in those troubled times Metropolitans Dosoftei and Anthim the Iberian 'initiate a dogmatic crusade' and for this purpose the Wallachian courts invited patriarchs of the Orthodox East, like Dositheos of Jerusalem and Dionysus of Constantinople, who had helped consolidate Orthodoxy by their polemic writings¹⁰.

At Hurezi, 'the "dogmatic crusade" promoted by the prince receives a visual expression in painting¹¹'. There are many themes meant to mobilise the masses that have been elaborated following the prince's initiative; by means of their religious, historical and moralising images

⁹ Corina Popa, Ioana Iancovescu, *Mănăstirea Hurezi* [Hurezi Monastery], Simetria, București, 2009, p. 118.

¹⁰ *Ibidem*, p. 120.

¹¹ *Ibidem*, p. 121.

they had to kindle the believers' aspiration for freedom. During this time new themes are born, while others change and gain a richness which denotes the unambiguous intention of the painter or of the commissioner, namely the prince. Take, for instance, the fame enjoyed by the representation of the Holy Emperors Constantine and Helen¹², a theme 'belonging to the Byzantine tradition of the "New Constantine"', along other themes such as the Cavalcade of the Holy Cross¹³ (found in just two places: at Pătrăuți in Moldavia and later at Hurezi, in Wallachia), or the mariological themes¹⁴ with the frequent representation of the Protecting Veil of the Theotokos (in the porch of the parecclesion and on the facade of the Hurezi refectory, as well as at Polovragi and Govora), the Last Judgement¹⁵, the unusual scene of the Ship of Christianity¹⁶ (painted in the portico of the spital at the Hurezi monastery) and last but not least, the representation of local saints¹⁷ such as Saint Gregory of Dekapolis, Saint Nicodemus of Tismania¹⁸ and Saint Eustace Plachida with his family: all these give testimony to the aspirations of the rulers of that time and of the message they wanted to convey to the believers attending the holy services by means of the images¹⁹.

Next we will focus our attention on the scene of the Last Judgement painted in the porch of the large church at Hurezi monastery, by a group of painters lead by the Greek master Constantinos. This theme, along with the Ship of Christianity and the Life of the true

¹² A similar attention has been given in Serbian art to the representation of Saints Sabbas and Simon and of Saint Boris and Gleb in Russian art. At Hurezi a new iconographical type is created: it is present in the image of the catholicon's nave, in the pages of the St. Constantine Panegyric of 1692, in the icon of the Holy Emperors in the parecclesion, 'instead of the cross symbolising the Sacrifice and the Resurrection, the representation depicts the crucified Jesus: the symbol is replaced with a narrative representation'. See Florentina Dumitrescu et al., *Istoria artelor plastice în România* [The history of fine arts in Romania], Meridiane, Bucuresti, 1970, p. 69. See also Corina Popa, Ioana Iancovescu, *Mănăstirea Hurezi* [Hurezi Monastery], p. 132.

¹³ Corina Popa, Ioana Iancovescu, *Mănăstirea Hurezi* [Hurezi Monastery], p. 236.

¹⁴ The Virgin Mary appears at Hurezi as an intercessor and protector of Wallachian society. The art developed during the reign of Brâncoveanu there appear a series of her representations, such as the Protecting Veil or the image of Mary – Life-giving Spring: in these representation 'the images combine the atemporality specific to sacred representations with the historicity of the representation of the political and spiritual rulers of those times'. We can easily notice the clothes worn by figures reminding us of the social categories of 17th century Wallachian world, such as boyars, monks, and hierarchs. See *Ibidem*, p. 135.

¹⁵ *Ibidem*, p. 121.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ The recurrent representation of certain saints shows the devotion of those who commissioned the works and the importance of their protection. For instance, St. Procopius is shown near the Deësis scene – his relics are kept in the monastery of Hurezi where they were brought to by Jacob, patriarch of Constantinople. Another saint portrayed both at his skete and in the spital's porch is Saint Stephen, the patron of one of the prince's sons. Saints Constantine and Helen are frequently depicted, alongside Saint Eustace Plachida and his family, an iconographic association which turned into a prototype that would last a long time and be represented on many other religious edifices in the Vâlcea region. 'The former saints are the protectors of the commissioner and the military saint and his family can be considered to be the patrons of the prince's family, united by faith.' (See *Ibidem*, p. 135).

¹⁸ *Ibidem*, p. 128.

¹⁹ Daniel Barbu believes these themes 'belong to an artistic demarche similar to the one initiated by Anthim the Iberian in literature'. See Daniel Barbu, 'Arta brâncovenească: semnele timpului și structurile spațiului' [Brâncoveanu art: signs of time and structures of space], in Paul Cernovodeanu, Florin Constantiniu (ed.), *Constantin Brâncoveanu*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1989, p. 254.

monk, is endowed with eschatological dimensions²⁰. Elaborated in the Athonite tradition (see the refectories at the Great Lavra and Dionisiou monasteries), it would soon become a prototype 'due to the simplicity of its order and its moralising contents', which 'will persist until the end of the 18th century, becoming simpler and gradually losing some of its theological substance'²¹.

The scene of the Last Judgement painted in the porch of the Hurezi monastery is located on the eastern wall, framing the entrance, and is structured in multiple registers. The relevant registers for the presence of social-historical aspects begin from the third onward. The third register, situated directly above the door, has the saint emperors Constantine and Helen represented in the middle, elegantly and humbly holding the Saviour's cross in their hands. The fact that they appear in the scene of the Last Judgement stresses once more the reverence the commissioners had for them, as protectors of the ruling prince's family. Integrating the icon of the titular saints within the Judgement composition determined the painter to come up with an innovation: he replaced prophets Daniel and Malachi, who are usually supposed to be painted here, with the royal prophets David and Solomon²². Though obvious, the polemical accents of the composition 'never shadow the liturgical import' and the theological meaning always takes precedence over the historical sense, which is merely 'the context of the affirmation of the Orthodox faith'²³.

The well-known river of fire, also to be found at Voroneț, springs from underneath the Saviour's throne in the Deësis scene, according to the painters' manuals of that time. It begins in the first and reaches across to the third and last register, and it engulfs the tormented souls, those punished by the evil angels and drives them into the enormous opened mouth of the terrifying dragon.

The hell scene is depicted in an extremely imaginative manner, 'having incomparably more dramatic, more violent lines and colours than the tranquil paradise on the other side'²⁴. Valeriu Anania's explanation suggests that suffering 'has many more forms and stages than bliss', just as Dante's *Inferno* 'is much more inspired that the other two books of the Divine Comedy'²⁵ for the same reason. On the whole, hell, just as heaven, are painted in perfect compliance to the canons of representation provided in the *hermeneias*. However, it seems as though Hades was painted more freely²⁶ and with the use of a rich imagination, sometimes stretched to the point of caricature. For instance, it can be noticed that the painter takes great liberty in depicting the type of punishment reserved for every sinner, burdening some with harsher retributions than they would deserve and administering smaller one to others: whereas the 'deceiving grocer and the dishonest tailor are portrayed as male prototypes, the sin of cutting wine with water is not embodied by the tavern keeper, but by the alewife'; the depraved woman is spanked and the smoking monk is depicted near a narghile. Other women

²⁰ Corina Popa, Ioana Iancovescu, *Mănăstirea Hurezi* [Hurezi Monastery], p. 139.

²¹ Florentina Dumitrescu et al., *Istoria artelor plastice în România* [The history of fine arts in Romania], p. 69.

²² Corina Popa, Ioana Iancovescu, *Mănăstirea Hurezi* [Hurezi Monastery], p. 248.

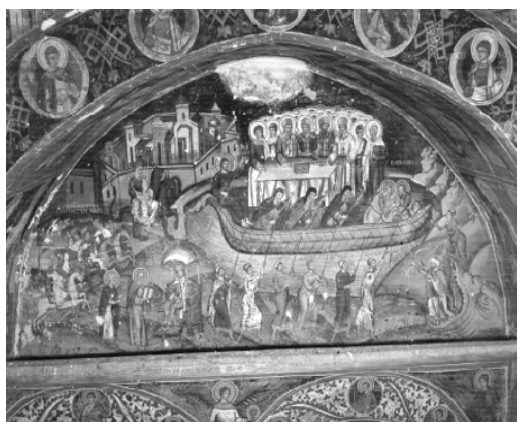
²³ *Ibidem*.

²⁴ Valeriu Anania, *Cerurile Oltului* [The Heavens of the Olt], Episcopia Râmnicului și Argeșului, Râmnicu Vâlcea, 1990, p. 256.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ The hell scene is 'less subjected to the restraints of the *hermeneias*' being an opportunity for the artist to unleash 'social satire and engage in a direct expression of more personal views and opinions'. See Ion Miclea, Radu Florescu, *Hurezi*, Meridiane, București, 1989, p. 20.

dressed in black – nuns – are carried around by a devil in ‘a sphere or flames’. Heretics burn in hell’s fire and are forced into Gehenna by dark angels poking them with tridents; they wear ‘priestly garments’ but their faces are blackened and tormented. Arius is depicted as if the very ‘matter of his being’ were ‘borrowed from that of the dark fire’²⁷. Below him there is the Antichrist flanked by two hideous demons and at the far left of the scene there is a scene representing the sinner’s death, painted so as to hint at the contemporary historical and religious circumstances: the dying man is a heretic, a Catholic, and right next to him there is another subject of the Pope. The same as the heretics, the witches invoking saints’ names in their spells are also tortured by black angels²⁸. Hence, what can be observed in the representation of the Limbo is that the demons’ distorted faces²⁹ are mirrored by the darkened and deformed features of the agonising souls³⁰.



Judecata de Apoi, Mănăstirea Hurezi.

Foto: Bogdan Teodor, Vlad Bedros, Carmen Apetrei

Under the image of hell there are five other scenes showing the punishment of the damned, set against a monochrome background; their titles read: Tartarus, The sleepless worm, The gnashing of teeth and The depths of hell. The damned writhe crammed together in a complete lack of communication and identity. The deep and distressing colour surrounding them suggests ‘de-personalisation and nothingness’ and they themselves are ‘the metaphor translating the impossibility of communication’³¹. Valeriu Anania believes that the author of the Hurezi frescoes ‘was ahead of his time by at least two centuries’ having created a ‘surprisingly modern’ work³².

²⁷ Valeriu Anania, *Cerurile Oltului* [The Heavens of the Olt], p. 258.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Here the demons have monstrous hirsute faces, their legs resembling those of birds of prey and their heads adorned with goat’s ears and horns. See Ion Miclea, Radu Florescu, *Hurezi*, p. 20.

³⁰ ‘Every culture has always accompanied its own concept of Beauty with its own idea of Ugliness’. Ancient civilisations such as the Greeks had in their mythology all kinds of creatures: cyclops, chimaeras, minotaurs, but their attitude towards them was not always one of rejection. Plato tackles the issue of what is beautiful and what ugly many times throughout his *Dialogues*, however, ‘faced with the moral greatness of Socrates he smiles at the latter’s ill-favoured appearance’. Countless aesthetic theories from Antiquity to the Middle Ages have seen Ugliness as an ‘a lack of something that a creature should by nature possess’. Nevertheless, without denying the fact that Ugliness remains Ugliness, it can actually become acceptable and even fascinating through art and through the accuracy with which it is illustrated. This view is supported by a host of philosophers, from Aristotle to Kant. During the Christian era ‘the problem of Ugliness becomes more complex’ (see Umberto Eco, *Istoria frumuseții* [On Beauty. A history of a western idea, translated by Alastair McEwen, Secker&Warburg, London, 2004, pp.131-133], Enciclopedia Rao, București, 2005, p. 133).

³¹ Valeriu Anania, *Cerurile Oltului* [The Heavens of the Olt], p. 260.

³² *Ibidem*.

In the parecclesion there is a theme associated with the Last Judgement, namely the Ship of Christianity³³ – ‘an exemplary militant art’³⁴ – the work of Preda, Nicolae and Ephrem, apprentices of Contantinos. This is an allegorical composition illustrating a ship with Jesus Christ at its helm³⁵ and Apostles Peter and Paul standing watch at the bow. A multitude of saints and hierarchs stand on the deck around an altar table, all dressed for the service of the Divine Liturgy. On the altar there is just one object: the tabernacle, a metal box containing the Holy Communion. The city of Jerusalem appears in the distance. Several heretics, such as Arius, Nestorius or Calvin (who is placed directly onto the mouth of the Leviathan) are on shore attempting to overturn the ship with very long hooks. The Leviathan is depicted in the inferior corner and in its opened mouth we see Mohamed – the archenemy of the Romanians and of the Christians in that period. The painters stressed his identity by writing his name around his turban. The arrow he wishes to release – his stance implies he will shoot – is aimed at the ship. ‘Here we have an aggressive Mohamed targeting Christianity painted in the church of a prince who had sworn allegiance to the Sultan and in a country where the Ottoman power would thrust its yataghan at will. The militancy, the courage of this iconographic representation placed in an opened porch is more than astounding’³⁶. In Valeriu Anania’s view, Mohamed’s arrow isn’t aimed at Jesus Christ, but at the tabernacle: ‘the heathen aims not at the historical but at the Eucharistic Logos’; in other words, ‘the Ottomans strove to destroy neither the Scriptures nor the dogmas and not even Christ Himself, but – simply and more directly – the holiness of the Church’³⁷.

Beside the episode of the Arch, this composition also shows fragments of the Apocalypse and the Last Judgement, placed in the left section of the scene. There, enthroned and honoured by the apostates, the emperors who had persecuted the Church – Maximilian, Nero, Trajan, Julian and Diocletian – embody the horsemen of the Revelation, accompanied by the Woman of Babylon³⁸ (Rev. 17, 4-5). The allegorical pictorial language, specific to this period, employed at Hurezi is also to be found in Moldavia, at Dragomirna and Sucevița. Therefore, ‘the threat against Christianity is perceived in an apocalyptic perspective’³⁹ and this perspective is clearly seen in the scenes of the Ship of Christianity and the Stoning of Saint Stephen: in the former scene, it is emphasised by the presence of the symbolical space of earthly Jerusalem and in the latter, through the Holy Trinity and the angels who ‘build the city of the heavenly Jerusalem out of the stones of torture’⁴⁰.

³³ The Ship of Christianity is an allegorical theme which reflects the dangers lying in wait for the Orthodox Church and the true faith, threatened by the ‘propaganda of the other denominations’. It has a ‘complex message and a composite iconographical structure’ which reunites scenes from the Last Judgement as well as the Apocalypse (see Corina Popa, Ioana Iancovescu, *Mănăstirea Hurezi* [Hurezi Monastery], p. 121).

³⁴ Valeriu Anania, *Cerurile Olteului* [The Heavens of the Olt], p. 254.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 256.

³⁸ The Holy Fathers of the Church believe this whore of Babylon to be ‘the entire culture of latter days, anti-Christian and sensual to the point of savagery, belonging to a humankind for whom a complete destruction is prepared in the Christ’s Second Advent’. See AverchieTausev, Serafim Rose, *Apocalipsa în învățătura Sfinților Părinți* [The Apocalypse: In the Teachings of Ancient Christianity], traducere de Cristian Maxim, Icos, Cluj-Napoca, 2000, p. 192.

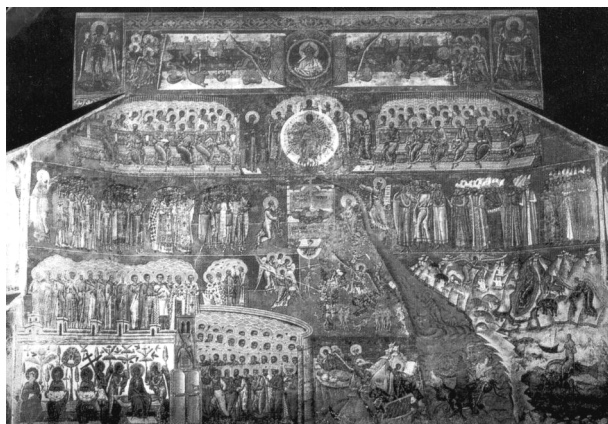
³⁹ Corina Popa, Ioana Iancovescu, *Mănăstirea Hurezi* [Hurezi Monastery], p. 124.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 142.

The mural painting at Hurezi distinguishes itself stylistically⁴¹ through its sobriety and balance, restraint, sternness, gracious figures and elegant gestures; the colours are warm, vivid, soft, the composition is harmonious and the iconographical scheme is interpreted in a free manner.

The Last Judgement at Voroneț

The Last Judgement at the monastery of Voroneț - 'one of the chef d'oeuvres of Christian mediaeval art'⁴² - occupies the western wall and has a number of similarities to the same scene painted in 1512 in the refectory of the Great Lavra in Athos, but it also benefited from 'considerable improvements'⁴³. From top to bottom, the entire composition seems to have been painted following the rules found in the manuscripts later used by Dyonisus'



Judecata de Apoi, Mănăstirea Voroneț.

Foto: Sorin Ulea

Hermeneia: the heavenly throne, the throne of *Hetoimasia*, the righteous lead by Saint Paul, the sinners, the Paradise, the river of fire, the Leviathan, the resurrection from the dead⁴⁴ etc. The Bogomilic influence should not be disregarded, because 'many details betray a contamination' with this belief⁴⁵.

Our main interest is focused on the scene of the third register, where right of the empty throne of *Hetoimasia* the martyrs, hierarchs and monks are assembled and led by Saint Paul the Apostle, with expressions of noble serenity on their faces, in a world 'imbued with an atmosphere of festive calm'⁴⁶.

By contrast, there are those on the left side of the throne of judgement: the Jews, led by Moses, the Armenians, the Ethiopians, the Nestorians, the Monophysites and the Catholic. Among them there are also Turks and Tatars dressed in Byzantine clothes: the Turks wear white bonnets and the Tatar leaders, fur hats. They all look at Christ and they are not depicted in hell, but somewhere near it⁴⁷. Comarnescu believes that the author of this fresco used a 'linear' construction

⁴¹ 'The style of Brâncoveanu's period can be placed at the junction point of the post-classical phase of Romanian style and central European middle and late Baroque'. See Ion Miclea, Radu Florescu, *Hurezi*, p. 14.

⁴² Maria Ana Musicescu, Sorin Ulea, *Voroneț*, with an introductory text by Maria Ana Musicescu and the selection of images by Sorin Ulea, Meridiane, București, 1969, p. 18.

⁴³ Sorin Ulea, 'Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești' [The origin and ideological significance of Moldavian exterior painting], *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, 1 (1963), p. 77.

⁴⁴ Ion M. Stoian, *Dicționar religios* [Religious dictionary], p. 148.

⁴⁵ Virgil Vătășianu, *Pictura murală din Nordul Moldovei* [Mural painting in northern Moldavia], Meridiane, București, 1974, p. 27.

⁴⁶ Maria Ana Musicescu, Sorin Ulea, *Voroneț*, p. 18.

⁴⁷ Ene Braniște, *Liturgica generală* [General liturgics], p. 503.

for the silhouettes of the sinners agonizing in the river of fire, almost an incision on the 'claret red background' and 'an almost modern drawing asserting itself through the simplicity and virtuosity of the expressions'⁴⁸.

From underneath the throne of the Judge a menacing divine hand appears, holding a scale with which to weigh the sins of the souls that were brought before to be judged. To the right there are the angels set against a Voroneț-blue background and left of the scales, on a deep olive green background, there are the devils. Under the scales there is a small naked man, symbolising the soul, who 'looks in terror to the devils who fight over him with the benevolent angels'. Several devils carry scrolls of paper with sins recorded in them and throw them onto one of the pans in order to tip the scale in their favour. As Comarnescu notes, the devil is 'ridiculed rather than shown as a terrifying creature'⁴⁹ in the Voroneț frescoes.

A giant, threatening river of fire – springing from underneath the throne in the second register – flows across the scene down to the last register, into the mouth of a dragon. Dozens of known or fantastic animals wander around and regurgitate pieces of human flesh they had swallowed sometime during their life.



Judecata de Apoi, detaliu, Mănăstirea Voroneț.

Foto: Sorin Ulea

The social-political aspect of the Last Judgement scene is clearly noticeable especially in the third register populated with figures that were considered to be dangerous from an ethnic and religious point of view. We share the views expressed by Anca Vasiliu when she wrote that in the Last Judgement of Voroneț, unlike other representations in Byzantine art where the major iconographical part was played by moral vices, what prevailed were 'the religious contradictions and the ethnical-national confrontations [...] under the guise of the symbolic-allegorical form provided by the language of mediaeval religious painting'⁵⁰. In the mentioned registers the contrasts between the good and the

wicked, hell and heaven, the rewards bestowed upon the friends of God and the awful punishments received by those who hate the good and the truth are intentionally accentuated. Among the damned there are the enemies of the true faith from the ancient ones, such as Herod, Maximilian, Julian, to the more recent: Turks, Tatars, Armenians and Catholics. Closely examining the fresco on the eastern facade, Sorin Ulea concludes that the actual 'major concern' of the Moldavian painters is the very faith, whereas the theme of the Judgement appears 'like a warning the Church of Moldavia gives to the masses,

⁴⁸ Petru Comarnescu, *Îndreptar artistic al monumentelor din nordul Moldovei* [Artistic handbook of the monuments in northern Moldavia], Casa Regională a Creației Populare, Suceava, 1961, p. 199.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Anca Vasiliu, 'Fresca din Moldova medievală. Prezentare istoriografică' [The Mediaeval Moldavian fresco. A historiographical presentation], http://www.monument.md/sculptura/fresce/fresca_moldova, accessed June 19th 2010.

urging them to abide by the Christian moral teachings under the threat of after-life punishment'⁵¹. The ancient enemies of the faith are depicted differently from the recent ones: the painters paid the former less attention and gave them a schematic rendition, but proved to be very careful when representing the latter, portraying them in an over-expressive manner so that they would stand out and be noticed by the viewers. In this case we're not only dealing with the enemies of the faith, the Armenians and the Catholic, but also with the enemies of the state, the Turks and Tatars. They are all led by the Jews, who in their turn, follow Moses. By means of associating the actual enemies of their country with the Jews, the painters suggested the idea that the Turks and the Tatars, as foes of Moldavia, deserved to be placed 'alongside Christ's persecutors'⁵². The artists represent them in far larger numbers, wearing opulent oriental costumes 'heavy with all the riches of the East' thus making them the centre of attention for the viewers⁵³. Ulea believes that the painters' diligence in depicting the damned is also made clear by the fact that their figures have been 'carefully individualised' in striking portrayals of 'vigorous realism', with 'greed and cruelty' easily decipherable on their dark countenances⁵⁴.

The Armenians are also among the damned and their being illustrated there reflects the policy endorsed by Prince Petru Rareș and 'the centralised state's attitude with regard to heresies'⁵⁵. Two aims were pursued: the country's independence and the preservation of the true faith, as any heresy could only 'undermine' 'the centralising actions of the prince'. As a matter of fact, the Armenians being counted with the damned is a foreshadowing of the persecution which was to befall them during the reign of Ștefan Rareș⁵⁶.

The Catholics are also painted amid the damned souls⁵⁷ because just like the Armenians they are considered to be heretics and consequently 'an undermining factor of national unity and strength'. During this time Rareș occupied Pokkutya and this caused the relations with the Polish, and subsequently those with the Roman-Catholics, to deteriorate. The fact that the Catholic clergy in Moldavia harboured an obvious sympathy towards the northern kingdom's policy kindled the older resentments of the local Orthodox Romanian population and of the ruling princes who 'for two centuries had grown accustomed to seeing Catholicism as an instrument of Polish and Hungarian feudal expansionism'⁵⁸. Ivan Peresvetov wrote in his work 'The Great Supplication' that Rareș strongly believed that Byzantium fell because the Greeks had accepted the Latin 'heresy'⁵⁹. Moreover, the Last Judgement scene showed how much keeping

⁵¹ Sorin Ulea, 'Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești' [The origin and ideological significance of Moldavian exterior painting], p. 77.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ The anti-Ottoman message of the fresco is plain to see here at Voroneț, just as it is in the frescoes of the entire Moldavia and those of Wallachia, Transylvania and Maramureș. The frequent representation of the country's enemies is widely spread in all these territories, because in it 'one can recognise the unwavering belief in freedom, the exhortation to fight to defend one's country'. (See Vasile Drăguț, *Arta românească. Preistorie. Antichitate. Ev Mediu. Renaștere. Baroc* [Romanian art. Prehistory. Antiquity. The middle ages. Renaissance. Baroque], Vremea, București, 2000, p. 223).

⁵⁸ Sorin Ulea, 'Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești' [The origin and ideological significance of Moldavian exterior painting], p. 79.

⁵⁹ *Ibidem*.

the true faith meant for the common people, who would otherwise be destined for hell's blazes. What's more, the enemies of Moldavia, who did not respect this faith, deserved to be 'stigmatised' in everybody's eyes, as the artists set out to transform the scene 'into an instrument that mobilized the masses for the political purposes of the rulers'⁶⁰.

What impresses the most in the Last Judgement scene at Voroneţ, from a stylistic point of view, is the vitality and the impetuous movements of certain characters, the calm grace of others, the 'crude realism of some faces in sharp contrast to others' noble serenity', 'the indescribable beauty of the saints gone to heaven' and the 'countenances of the heathen damned', all attesting to the Moldavian painters' extraordinary freedom of expression⁶¹.

The chromatic scheme is also very important, since through 'the preponderant role it plays, the shapes are spatially enhanced and become lifelike'⁶². The dominant colours of the Voroneţ frescoes painted during the reign of prince Rareş are blue and golden yellow, dark green, claret red, grey, olive green and ochre, more precisely dark ochre⁶³. However, the oriental colouring of these frescoes (often compared to the local Moldavian rugs) isn't the only impressive aspect: the special pictorial techniques, 'those free, graphic and compelling lines of those agonizing in Gehenna' or the way the faces are shaped 'with shadows and half-shades, in which Millet and Diehl perceive similarities to the technique of the Impressionism'⁶⁴. In Comarnescu's view, the Voroneţ frescoes are undoubtedly superior both through 'the size and the confidence of the decorative effect' and through 'the colours' brilliance and compositional skills' to the contemporary frescoes in Athos as well as Italy, visited by tourists from around the world, such as those in Camposanto in Pisa (14th-15th c., by Francesco Traini); they could even be compared to the Last Judgement by the famous Michelangelo Buonarroti in the Sistine Chapel⁶⁵.

Conclusions: The Last Judgement and the damnation of history

The aim of analysing the Last Judgement scene was primarily to highlight the non-religious elements belonging to the historical and political realities of that period. Themes with a historical-political underlayer that does not lessen their religious import appear in order to preserve the identity of the Romanian people faced with the danger of being occupied. Threatened in their very being by the Hungarian domination, the Catholic Church and later on, the Turks, the Romanians attempt to defend who they are by means of religious art, bringing to the fore theological themes that had fallen into oblivion and had not been given great importance: new as well as older themes are deliberately amplified precisely so that they would serve the ideal of Romanian identity.

Thus, in the scene of the Last Judgement at Hurezi and Voroneţ there are historical-social aspects reflecting the state of the Romanian society of that time. Many themes are meant to serve as means of propaganda, to mobilize the masses and they were created at the initiative of rulers who wanted to foster their subjects' longing for freedom through

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Maria Ana Musicescu, Sorin Ulea, *Voroneţ*, p. 19.

⁶² Petru Comarnescu, *Îndreptar artistic al monumentelor din nordul Moldovei* [Artistic handbook of the monuments in northern Moldavia], p. 203.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 204.

⁶⁵ *Ibidem*.

religious, historical and moralizing images. In the Last Judgement at Hurezi the social, political and confessional aspects are underlined: there are obvious intimations of the society's sins and of the political dangers. An equally relevant theme for the historical and political context of the age has proven to be the allegory of the Ship of Christianity. At the Voroneţ monastery the theme of the Last Judgement has a strong social-political message as well as a prevailing religious one: it can be noticed in the third register of the scene, illustrating the Romanians' religious and national enemies.

To conclude, the connections between history and iconography are obvious, as are the intentions of the painter and his commissionaire's: the enemies are damned, filling the ranks of those standing before the walls of Heaven, thus making the scene of the Last Judgement (while at the same time preserving its theological value untouched) gain a historical and political relevance worthy of attention.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

SENSUL CREȘTIN AL MARTIRIULUI

VALER BEL*

ABSTRACT. The Christian Meaning of Martyrdom. Based on a series of biblical and patristic testimonies, the study presents the meaning given to suffering and martyrdom in Christianity. The martyrs confess to the truth of the Gospel through their suffering and by sacrificing their lives following the example of Christ. Suffering is inevitable in the mission of the Church; however the Church does not recommend seeking a martyr's death, because an effective Christian witness can also be given by an authentic Christian life, in pursuit of holiness.

Keywords: *martyrdom, witness, suffering, mission*

REZUMAT. Studiul acesta prezintă, bazându-se pe o serie de mărturii biblice și patristice sensul pe care îl are în creștinism suferința și martiriul. Martirul este mărturisitorul Evangheliei prin suferințele sale și prin jertfirea vieții asemenea lui Hristos. Suferința este inevitabilă pe calea misiunii Bisericii însă Biserica nu recomandă căutarea morții martirice, mărturia creștină înțelege ca viață creștină autentică, trăită în căutarea sfințeniei, este suficientă pentru mărturisirea lui Hristos și comunicarea Evangheliei

Cuvinte cheie: *martiriu, mărturie, suferință, misiune*

Se vorbește în lumea de astăzi mult despre martiriu și martiri. Și, într-adevăr, mulți au suferit și mulți suferă, mulți și-au dat viața de-a lungul veacurilor pentru diferite cauze și multora le este periclitată viața și astăzi din multe cauze.

Epistola către Evrei (9,12,14,15,26 și 28) ne arată însă că Iisus Hristos, Arhiereul cel veșnic, S-a adus «o dată pentru totdeauna»(12) Jertfă lui Dumnezeu, pentru ca prin Jertfa Sa «să ridice păcatele»(28) noastre, făcând de prisos oricare altă jertfă omenească. Dar întrucât «stăpânitorul lumii acesteia»(In.12,31) își continuă activitatea malefică în lume, Jertfa cea una a lui Hristos este împărțită de către «frații prea mici ai Lui»(cf.Mt.25,40), care suferă și sunt aduși jertfă pe altarul lumii. Creștinii adaugă suferința lor la suferința lui Hristos sau,cum spune Apostolul Pavel:«Acum mă bucur de suferințele mele pentru voi și împlinesc în trupul meu lipsurile necazurilor lui Hristos, pentru trupul Lui, adică Biserica, al cărei slujitor m-am făcut, potrivit iconomiei lui Dumnezeu, ce mi-a fost dată mie pentru voi, ca să aduc la îndeplinire cuvântul lui Dumnezeu»(Col.1,24-25).

* Pr. Prof. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, belteol@yahoo.com

Apocalipsa vorbește despre cei înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia pe care au dat-o/pe care o au: «...am văzut, sub jertfelnic, sufletele celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia pe care au dat-o/o aveau (gr. marturia). Și strigau cu glas mare și ziceau: Până când, Stăpâne Sfinte și adevărate nu vei judeca și nu vei răzbuna sângele nostru, față de cei ce locuiesc pe pământ? Și fiecareia dintre ei i s-a dat un veșmânt alb și li s-a spus ca să stea în tihnă, încă puțină vreme, până când vor împlini numărul și cei împreună-slujitori cu ei și frații lor, cei ce aveau să fie omorâți ca și ei»(Apoc.6,9-11).

Din cele expuse rezultă că, în sens creștin, martirul este mărturisorul Evangheliei prin suferințele sale și prin jertfirea vieții asemenea lui Hristos, Care ne-a împăcat cu Dumnezeu «prin sângele crucii Sale»(Col.1,20), prin «moartea Sa» (Col.1,22), de aceea, după Apostolul Pavel, quintesența propovăduirii Evangheliei este «Hristos-Cel Răstignit» (1Cor.1,23;2,2). Cartea Faptele Apostolilor relatează martiriul diaconului Ștefan, primul martir al Bisericii, care a fost ucis cu pietre pentru că a mărturisit pe Hristos, în timp ce el se ruga, asemenea Mântuitorului, pentru cei ce-l ucideau: «Doamne, nu le socoti lor păcatul acesta»(FA 7,55-60).

Începând cu secolul al II-lea, Biserica a recunoscut martiriul, adică suferințele creștinilor împotriva cărora s-a pronunțat o sentință de condamnare la moarte, din cauza credinței lor¹, ca imitare a suferințelor lui Hristos. În timpul persecuțiilor sângeroase din primele veacuri, Biserica a existat, s-a întărit și s-a extins datorită jertfei martirilor. Drept urmare, s-a dezvoltat o literatură a martiriului, conținând procesele verbale oficiale ale interogatoriilor sau relatările martorilor oculari². Sfântul Ignatie, episcopul Siriei (†107) caută cu perseverență momentul martiriului, pentru a fi «adus libație lui Dumnezeu cât timp jertfelnicul este gata», căci «Frumos lucru este a te desface de lume pentru Dumnezeu, ca să răsari în El»³ «Grâu al lui Dumnezeu sunt și sunt măcinat de dinții fiarelor ca să fiu găsit pâine curată a lui Dumnezeu», spunea el⁴.

Scrisoarea Bisericii din Smyrna despre martiriul episcopului Policarp (†155) vorbește despre «martiriul potrivit Evangheliei» (I,1)⁵. În fața rugului, mărturia sfântului Policarp se transformă în rugăciune: «Te binecuvântează că m-ai învrednicit de ziua și ceasul acesta ca să iau parte în numărul martorilor/ martirilor la paharul Hristosului Tău spre învierea vieții veșnice a sufletului și a trupului în nestrăciunea Duhului sfânt»(XIV,2)⁶. *Epistola către Diognet* subliniază rezistența și suferințele primilor creștini, ca dovezi manifeste ale înălțării Domnului: «Nu vezi că, pe cât sunt pedepsiți mai mult, pe atât se înmulțesc? Acestea nu par fapte de om, acestea sunt o putere a lui Dumnezeu, acestea sunt o dovadă a prezenței Lui» (VII,8-9)⁷. Origen, fiu de martir, el însuși întemnițat și torturat în timpul persecuției lui Decius (250), a

¹ *Herma Păstorul*, Pilda a IX-a, 28, 4: „Toți cei care au fost duși în fața stăpânirii și au fost cercetați și nu s-au lepădat, ci au suferit cu drag, aceștia sunt mai slăviți înaintea Domnului; rodul lor este mai bogat”, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB, 1, trad.Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, p.340.

² *Actele Martirice*, PSB 11, trad. Pr.prof. Ioan Rămureanu, Ed. IBMBOR, București, 1982; Diac. Ioan I.Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I: Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p.321-394.

³ Ignatie Teoforul, episcopul Siriei, *Către Romani*, II, 2, în Ioan I, Ică jr., *op. cit.*, p.444.

⁴ *Ibidem*, IV, 1, în : Ioan I.Ică jr., *op. cit.*, p.444.

⁵ În: Ioan I.Ică jr., *op. cit.*, p. 369.

⁶ *Scrisoarea Bisericii din Smyrna despre martiriul episcopului Policarp* (23 februarie 155), XIV, 2, în Ioan I.Ică jr., *op.cit.*, p.373.

⁷ *Epistola către Diognet* (Alexandria, cca. 190-200 sau Smyrna, înainte de 150), VII, 8-9, în: Ioan I.Ică jr., *op.cit.*, p.385.

scris un *Îndemn către martiri* în care elogiază «pasiunea martirului» pe care Domnul o numea «un alt botez»⁸. Eusebiu de Cezareea, în *Istoria bisericească* face o listă a martirilor și un expozeu asupra semnificației mărturiei martirilor în misiunea apostolică a Bisericii. Martirii au completat mărturia apostolilor⁹. Tertulian (+226) spune că «sângele martirilor este o sămânță a creștinismului»¹⁰. Mai târziu, Biserica din Răsărit și cea din Apus au compus martirologii sau sinaxare.

În ceea ce privește sensul biblic, istoric și teologic al martiriului, se pot reține următoarele aspecte:

În propovăduirea Evangheliei, Biserica întâlnește întotdeauna împotrivire, suferință și persecuție, căci transmiterea Evangheliei constituie o confruntare din care rezultă atât primirea cât și respingerea acesteia. În această luptă cu «stăpâniile și puterile acestei lumi» (Ef.6,12), creștinii au ca apărător pe Sfântul Duh (In.14,16-24), dar ei nu trebuie să se lase pradă provocărilor. Biserica a combătut orice incitare fanatică spre martiriu (spre exemplu, cea a sectei montaniste din secolul al II-lea). Creștinii au respins, în numele Domnului atotputernic (gr. Pantokrator), idolatria, sacrificiile sângeroase și cultul Cezarului. Constrânși de alternativa mărturisirii sau trădării credinței, ei au acceptat riscul de a fi «ridicați din lume»(cf.Lc.9,51). Biserica a recunoscut de la începutul ei botezul sângelui sau pecetea martiriului, botezul focului (Eusebiu de Cezareea, *Historia ecclesiastica*, 6, 4,3)¹¹. Mai mult, în teologia postapostolică, martiriul are un sens euharistic; aceasta vede în martiriu oferirea trupului ca ofrandă. Martirul, «pironit cu trupul și cu duhul de crucea Domnului Iisus Hristos și întărit în iubire de sângele lui Hristos»¹² este preotul care se asociază jertfei Arhiereului veșnic și cersesc (Evr.6,20;7,9). Astfel martirul nu are numai o valoare exemplară, de ordin etic, ci și o valoare simbolică, în sensul mijlocirii euharistice. Hristos este Cel Care suferă în martiri și cu martirii, rugăciunea pentru iertarea călăilor lor este cea care le dă puterea de a-L urma pe Hristos până la sfârșit.

Cultul adus martirilor și venerarea moaștelor lor, ca «încoronăți» de Hristos, sunt deja atestate de *Scrisoarea Bisericii din Smyrna despre martiriul episcopului Policarp* (XVII,1;XIX,2). După sfântul Policarp, precum și după sfântul Ioan Hrisostom¹³ synaxa creștină și Liturgia euharistică se celebrează pe mormintele martirilor. Fiecare biserică are «sub altar» (Apoc.6,9) moaște ale martirilor sau ale sfinților. Sfântul Chiril al Ierusalimului menționează martirii printre cei care sunt pomeniți după anafora liturgică «pentru ca Dumnezeu, pentru rugăciunile și mijlocirea lor să primească rugăciunile noastre»¹⁴.

Eusebiu de Cezareea face distincție între martiri și mărturisitori (cei care au supraviețuit torturilor) și subliniază diferența fundamentală dintre cultul de adorare (gr. latreia), adus Fiului lui Dumnezeu și venerarea (gr. proskynesis) sfinților. «Căci pe El îl adorăm, pentru că este Fiul lui Dumnezeu; în timp ce pe martiri îi iubim ca discipoli și imitatori ai Domnului»¹⁵.

⁸ Pr.prof. Ion Bria, *Martyre*, în Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission, Ed. du Cerf, Paris, 2001, p.197.

⁹ Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, PSB 13, trad. Pr.prof. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1988.

¹⁰ Tertulian de Cartagina, *Apologeticum*, 50, 13.

¹¹ Pr.prof. Ion Bria, *op. cit.*, p. 197.

¹² Ignatie Teoforul, *Către Smyrneni*, I, 1, în Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, p.452.

¹³ Ioan Hrisostom, *Cateheze baptismale*, 7, 1-10; 8, 16.

¹⁴ Ciril al Ierusalimului, *Cateheza mistagogică*, 5, 9.

¹⁵ Pr.prof. Ion Bria, *op. cit.*, p.198.

Misiunea conduce Biserica pe drumul crucii, deoarece ea propovăduiește pe Hristos – Cel Răstignit, piatră de poticnire pentru iudei și nebulie pentru neamuri (1 Cor.1,18-24). În timp ce Biserica propovăduiește Evanghelia, rezumată în scandalul Crucii lui Hristos (1Cor. 1,8-25; 2,1-2; Gal. 6,14), respingerea sau acceptarea predicii și misiunii ei devine realitate istorică durabilă. Pe de o parte, Biserica are nevoie de mărturisitori puternici, de martiri, de sfinți, de comuniunea sfinților, căci fidelitatea lor extremă este cea care constituie tăria propovăduirii, stânca indestructibilă (Mt. 7, 24-25; 16-18). Pe de altă parte, însă, trebuie să se țină seama și de rezistența sau opoziția omului și a lumii față de venirea Împărăției lui Dumnezeu. În acest context, conștiința Bisericii spune că nu trebuie să se facă din martiriu un ideal absolut, nici nu trebuie să fie împinși credincioșii până la limitele extreme ale suferințelor lor. După *Epistola către Diognet* (150 sau 190-200), calitatea vieții creștine, simpla ei prezență este suficientă pentru primirea și înțelegerea mesajului Evangheliei.

Experiențele din arenele antice se repetă frecvent și în zilele noastre, în numeroase regiuni ale lumii, unde conducători civili, personalități religioase și numeroși credincioși simpli au plătit cu suferințele sau cu viața lor prețul apărării libertății religioase, a drepturilor omului sau pentru simplul fapt că au fost creștini. *Osservatore Romano* anunță, spre exemplu, că în ultimii treizeci de ani, la nivel mondial, au fost uciși peste o mie de misionari creștini.¹⁶

Biserica întregă are mărturia ei în dublu sens biblic, de mărturisire și de sacrificiu. Biserica trăiește și iradiază prin membrii ei, care își asumă, zilnic, riscul de a înfrunta puterile nedrepte ale lumii. Trebuie, în același timp, să distingem, după cele două sensuri ale cuvântului grecesc *martus*, între mărturie «nor de mărturii»(Evr. 12,1) și martiri, care din cauza credinței lor au suferit focul, sabia, fiarele sălbatice, tortura etc., dându-și viața pentru credința lor. Trebuie denunțată cu tărie, însă, deformarea și degradarea conceptului de martir de către sectele și cultele amatoare sau chiar averse după video-martiri.

În concluzie, Biserica nu recomandă căutarea martiriului, mărturia creștină înțeleasă ca viață creștină autentică, trăită în căutarea sfințeniei, este suficientă pentru mărturisirea lui Hristos și comunicarea Evangheliei: «Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu care este în ceruri» (Mt. 10,32). În același timp, creștinul știe că: «cel ce-și va pierde viața pentru Mine [Hristos] și pentru Evanghelia acela o va câștiga. Că ce-i folosește omului să câștige lumea întreagă dacă-și pierde sufletul? Sau ce ar putea să dea omul, în schimb, pentru sufletul său?» (Mc. 8,35-37).

¹⁶ *Christ in der Gegenwart*, 64 Jahrgang, Freiburg, Nr.14, 1 April 2012, p.142.

ASUMAREA CRUCII LUI HRISTOS CA PARADIGMA ADEVĂRATEI CALITĂȚI DE UCENIC ÎN EVANGHELIA DUPĂ MARCU*

CRISTIAN SONEA**

ABSTRACT. *Assuming the Cross of Christ as Paradigm of the True Quality of a Disciple According to Mark the Evangelist.* This study analyzes a few characteristics of Christ's disciples as they are seen by Saint Mark, the Evangelist. The calling to apostleship, the first apostles' paradigmatic answer and the assuming of the cross are a few elements which can generally define the authentic image of a disciple. Thus, the love for God, the authentic faith, the courage of telling the truth and of assuming the cross are identified as being characteristics of Christ's disciples.

Keywords: *disciple, calling, apostleship, cross*

REZUMAT. Studiul analizează câteva repere ale calității de ucenic a lui Hristos în viziunea evanghelistului Marcu. Chemarea la apostolat, răspunsul paradigmatic al primilor ucenici și asumarea crucii lui Hristos sunt câteva elemente ce pot defini în linii generale chipul ucenicului autentic. Astfel, dragostea de Dumnezeu, credința autentică, curajul mărturisirii adevărului și al asumării crucii sunt identificate ca fiind calități ale ucenicului lui Hristos.

Cuvinte cheie: *Evanghelie, ucenic, chemare, apostolat, cruce*

În Evanghelia după Marcu, jertfa dătătoare de viață a Mântuitorului Iisus Hristos este fundamentul Bisericii înseși, scopul misiunii și mediul în care aceasta se actualizează. De aceea, slujirea răscumpărătoare a Mântuitorului este modelul de slujire a fiecărui ucenic în raport cu semenii. Problema aceasta este lămurită de Hristos în răspunsul dat ucenicilor la cererea sfinților apostoli Ioan și Iacob de a sta de-a dreapta și de-a stânga Lui: „Și Iisus, chemându-i la Sine, le-a zis: Știți că cei ce se socotesc cârmuitori ai neamurilor domnesc peste ele și cei mai mari ai lor le stăpânesc. Dar între voi nu trebuie să fie așa, ci care va vrea să fie mare între voi, să fie slujitor al vostru. Și care va vrea să fie întâi între voi, să fie tuturor slugă. Că nici Fiul Omului n-a venit să l se slujească, ci să slujească și să-Și dea viața răscumpărare pentru mulți” (Mc 10, 41-45).¹ Slujirea semenilor se face după chipul slujirii

* Studiul de față este o dezvoltare pe bază patristică a unui subcapitol dintr-o comunicare susținută la *Al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, organizat la Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010 și publicată cu titlul „Repere ale vocației misionare a creștinilor în scrierile Sfinților Evangheliști”, în Valer Bel, Cristian Sonea (ed.), *Revelație, Dogmă și Spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp. 293-339.

** Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, cristisonea@gmail.com

¹ Expresia „... să-și dea viața răscumpărare pentru mulți” (v. 45) este interpretată în sensul unui model slujire pe care ucenicii trebuie să-l urmeze, dar și în sensul unei forme a slujirii substitutive a lui Hristos pentru ucenicii Săi. Vezi: William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Mark*, Grand Rapids: Baker Book House, 1953-2001 (New Testament Commentary 10), p. 414.

lui Hristos. Precizarea titlului de „Fiul Omului” indică clar actul de smerenie a lui Hristos în locul și pentru poporul Său, El fiind împlinirea profeției de la Daniel 7, 14.

Astfel, măsura în care ucenicii sunt capabili să înțeleagă locul slujirii semenilor în această lume este modul în care ei înțeleg semnificația Împărăției lui Dumnezeu. Acest mesaj al kerigmei stă la baza felului în care evanghelistul Marcu îi zugrăvește pe ucenici. De la început este evident că ei reprezintă comunitatea creștină însăși. Ei primesc chemarea de a-l urma pe Hristos și să fie părtași ai misiunii Lui eshatologice ca „pescari de oameni” (Mc 1, 16-20; 2, 14). Aceasta este *tipologia* poporului pe care Domnul l-a ales pentru a fi temelie Bisericii Sale (Apoc 21, 14, 19, 20), iar în opinia noastră, într-un anumit grad, a fi „pescar de oameni” este o calitate a tuturor creștinilor. Aceasta în măsura în care creștinul își asumă conștient și responsabil calitate de ucenic al lui Hristos.

Evanghelia după Marcu relatează faptul că în timpul activității publice a Mântuitorului n-au lipsit credincioși care, cu toate că nu făceau parte din grupul consacrat al ucenicilor Lui, mărturiseau și răspândeau cuvântul Evangheliei. Spre exemplu, leprosul vindecat de Mântuitorul a început să propovăduiască în pofida faptului că Hristos i-a cerut să nu spună nimănui nimic: „Și i-a zis: Vezi, nimănui să nu spui nimic, ci mergi de te arată preotului și adu, pentru curățirea ta, cele ce a rânduit Moise, spre mărturie lor. Iar el, ieșind, a început să propovăduiască multe și să răspândească cuvântul, încât Iisus nu mai putea să intre pe față în cetate, ci stătea afară, în locuri pustii, și veneau la El de pretutindeni” (Mc 1, 40-45). Pe alții Iisus Hristos nu i-a oprit de la propovăduire, ba chiar i-a trimis să-L vestească. Astfel, când Apostolul Ioan l-a adus la cunoștință că cineva scoate demoni în numele Lui (Mc 9, 38), „Iisus a zis: Nu-l opriți, că nu este nimeni care să facă o minune în numele Meu și după aceea să poată degrabă să Mă vorbească de rău. Fiindcă cel ce nu-i împotriva noastră este pentru noi” (Mc 9, 39-40). Pe demonizatul din Gadara, după ce l-a vindecat, l-a trimis acasă, cerându-i să vestească printre ai săi credința în El: „Mergi la casa ta, la ai tăi și spune-le cât a făcut Domnul pentru tine și cum te-a miluit. Iar el a plecat și a început să vestească în Decopole câte a făcut Iisus pentru el; și toți se minunau” (Mc 5, 19-20).²

Toate aceste exemple susțin existența unei mărturisiri a adevărului revelat în Iisus Hristos, care se realizează prin toți aceia cărora Dumnezeu li s-a descoperit. Întâlnirea cu Mesia produce o schimbare radicală în cel care l-a cunoscut pe El și face ca vestirea bucuriei venirii mântuirii în Hristos să fie de neoprit. Aceste evenimente creionează o tipologie specifică a discipolului, care, de dragul lui Dumnezeu, renunță la tot pentru a-și asuma condiția ucenicului mărturisitor. Apoi, faptul că „în epicentrul [...] teologiei evanghelistului Marcu” stă „evenimentul Crucii” și „Pătimirea lui Iisus [...] și a ucenicilor Lui, atât în înțelesul restrâns al celor doisprezece, cât și în sensul larg al adepților Săi”³, ne îndreptățește să vorbim despre asumarea crucii lui Hristos ca paradigmă a calității de ucenic.

² Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2003, p. 172.

³ Ioannis Karavidopoulos, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, traducere de Lect. dr. Sabin Preda, după ERMHNEIA KAINHS 2, Ἰωάννης Καραβιδόπουλος, *Τό κατά Μάρκον Εὐαγγέλιο*, Ἐκδόσεις Πουρνώρας, Θεσσαλονίκη 2001, Ed. Bizantină, București, f.a., p. 33.

a. Tipologia ucenicului lui Hristos (Mc 1, 16-20)

Chemarea primilor patru ucenici la apostolat are un caracter paradigmatic⁴. Prin răspunsul imediat la chemarea lui Iisus, ei devin model de încredere în chemarea lui Dumnezeu. Cu toate că grupul celor doisprezece ocupă un loc cu totul special în lucrarea misionară a Bisericii, răspunsul primilor apostoli este tipologic. Astfel, se poate vorbi de o tipologie a ucenicului lui Hristos, care, la auzul chemării Lui, lăsând deoparte preocupările cotidiene, îl urmează imediat (v. 18). Ioannis Karavidopoulos, după Teofilact și alți interpreți⁵, care presupun o întâlnire anterioară a lui Simon și a lui Andrei cu Iisus, relatată de evanghelistul Ioan (In 1, 35-43), susține posibilitatea ca decizia celor doi frați să fie stadiul final al unui dialog desfășurat pe parcursul mai multor etape, în urma cărora primii doi apostoli se hotărăsc să-l urmeze pe Iisus în calitate de ucenici.⁶ Chiar presupunând că a mai existat o întâlnire sau mai multe între Iisus și primii doi ucenici, aceasta nu explică hotărârea de a-l urma. Ei nu erau chemați doar să-l urmeze, ci să fie ei înșiși, mai târziu, învățători pentru alții. Cum puteau niște oameni simpli, fără educație să învețe pe alții și chiar să predice celor din alte neamuri?

Tradiția patristică insistă pe lucrarea lui Dumnezeu asupra celor chemați la apostolat și pe decizia fermă de a urma chemării lui Dumnezeu, chiar cu prețul martiriului. Eusebiu de Cezareea ne spune că în momentul în care Mântuitorul i-a chemat pe aceștia pentru a-i fi ucenici (verbul *avkoloūqw*/ are sensul de a urma pe cineva ca discipol⁷), le-a insuflat putere divină și i-a umplut de curaj. Ca Dumnezeu însuși, El le-a transmis adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu, făcând din ei mari săvârșitori de minuni și dându-le putere să aducă la Hristos toate neamurile.⁸

Origen vede în aceeași lucrare divină marea răspândire a creștinismului, care a stat la baza misiunii ucenicilor lui Iisus. În ciuda faptului că au fost persecutați, li s-au confiscat averile și nu erau foarte numeroși, Evanghelia a fost vestită la „greci și barbari, înțelepți și neînțelepți”, care s-au adăugat la credința în Iisus Hristos.⁹ Tertulian și Sfântul Vasile cel Mare insistă pe faptul că, după modelul Apostolilor Iacob și Ioan, de dragul Domnului, creștinii trebuie să fie capabili să lase în urmă totul, copiii, soție, profesie.¹⁰

Ieronim vorbește despre marea întâlnire cu Dumnezeu. Presupunând că nu a existat o întrevvedere prealabilă a primilor ucenici cu Mântuitorul, aceștia au trăit o întâlnire revelatoare. Chipul divin al lui Iisus Hristos trebuie să-i fi transformat, încât să-și părăsească tatăl după trup și să-l urmeze pe Cel în care au văzut pe Tatăl după duh.¹¹

⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Oden, T.C. & Hall, C.A., *Mark*, Ancient Christian Commentary on Scripture NT 2, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005, p. 19.

⁹ Origen, *Despre Principii*, în coll. *PSB*, vol. 8, Studiu introductiv, traducere, note de Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 263; Oden, T.C. & Hall, C.A. *Mark*, Ancient Christian Commentary on Scripture NT 2, p. 20.

¹⁰ Oden, T.C. & Hall, C.A., *Mark*, Ancient Christian Commentary on Scripture NT 2, p. 20.

¹¹ *Ibidem*.

Exegeți moderni, precum Hendriksen și Kistemaker, susțin că cei chemați pentru a fi ucenicii Lui, dacă ar fi văzut în El un simplu om, dintre cei asemenea lor, cu siguranță hotărârea de a-L urma ar fi întârziat. Dar ei nu își pun deloc problema în acest fel, îl părăsesc pe tatăl lor și-L urmează pe Iisus Hristos. Această decizie imediată arată puternicul magnetism și adevărata măreție pe care le-o transmite Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos asupra celor ce-L ascultă.¹²

Ucenicii devin de acum *însoțitorii Lui și martori privilegiați* ai actelor Sale mântuitoare. Dintre aceștia, Iisus Hristos îi alege pe cei doisprezece, un semn al răscumpărării promise a lui Israel (Mc 3, 13-19). Îi alege, mai întâi, pentru a petrece câțva timp alături de Învățătorul, pe care văzându-L și auzindu-L, își formează o „educație duhovnicească”, începând să cunoască taina Persoanei lui Hristos. Apoi, aceștia sunt trimiși ca misionari să facă ceea ce și Iisus Hristos făcea, să vindece bolile și să alunge demonii (Mc. 3, 15; 6, 13, 30).¹³ Ucenicii sunt cei care primesc învățătura de la Însuși Mântuitorul (Mc 4, 10-11; 7, 17; 9, 28; 10, 10, 23, 32, 42; 12, 43; 13,1-2) și, totodată, cei cărora li se promite ca *răsplată împărăția* (Mc 10, 28-30). La Sfântul Marcu se vede foarte limpede că promisiunea este făcută tuturor celor care-l urmează pe Hristos, nu doar celor doisprezece ca la Mt 19, 28. Răsplata împărăției cerurilor este pentru toți cei care l-au ales pe Hristos în locul celorlalte bunuri pământești (Mc 10, 29-30).¹⁴

Întregul spectru de experiențe ale ucenicilor – chemarea, părtășia cu Hristos, participarea la slujirea Sa arhierescă și promisiunea răsplătirii – reflectă, în mod evident, chiar viața creștină.¹⁵

b. Asumarea Crucii sau ucenicia misionară (Mc 8, 34)

În a doua parte a Evangheliei sale (Mc 8, 21-10, 52), tema slujirii dătătoare de viață apare în mod evident legată de adevăratele calități ale ucenicului lui Hristos. Întrebării cheie din sfânta Evanghelie: „Cine zic oamenii că sunt?” (Mc 8, 27), Petru îi răspunde: „Tu ești Hristosul” (Mc 8, 29). În secțiunea următoare (Mc 8, 31-33), se vedește faptul că percepția Sfântului Petru despre Mesia este greșită, aceasta pentru că nu include legătura esențială cu patima: „Și a început să-i învețe că Fiul Omului trebuie să pătimească multe și să fie defăimat de bătrâni, de arhierii și de cărturari și să fie omorât, iar după trei zile să învieze. Și spunea acest cuvânt pe față. Și luându-L Petru de o parte, a început să-L dojenească” (Mc. 8, 31-32). Petru protestează împotriva faptului că Fiul Omului trebuie să pătimească. Iisus Hristos respinge dur atitudinea apostolului: „Mergi, înapoia mea, satano! Că tu nu cugești cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor” (Mc 8, 33).

În acest moment, Iisus Hristos cheamă la Sine mulțimile pentru a fi împreună cu Apostolii: „Și chemând la Sine mulțimea împreună cu ucenicii Săi le-a zis:...” (Mc 8, 34a). Importanța exortației ce urmează este fundamentală pentru toți cei care îl ascultă. „Este, în fond pentru toți o problemă de viață și de moarte – viața veșnică versus moartea veșnică”¹⁶.

¹² Vezi mai multe la: Vezi: William Hendriksen; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Mark*, Grand Rapids: Baker Book House, 1953-2001 (New Testament Commentary 10), p. 60.

¹³ *Ibidem*, p. 123.

¹⁴ *Ibidem*, p. 401.

¹⁵ Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 226.

¹⁶ William Hendriksen; Simon J. Kistemaker: *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Mark*, p. 330.

De aceea, toți trebuie să o audă, nu doar cei doisprezece. Esența discursului este aceea că toți trebuie să devină ucenicii Lui, subliniind ceea ce trebuie să facă aceștia pentru a deveni ucenici adevărați ai Lui. „...Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (Mc 8, 34b).

Fericitul Augustin, referindu-se la versetul scripturistic citat, sublinia că acest lucru, deși pare greu, *dragostea* îl face să devină ușor. Ceea ce Domnul a poruncit nu este nici greu, nici dureros atunci când El însuși intervine și face ca lepădarea de sine și purtarea crucii să poată fi realizată¹⁷. Pentru Fericitul Augustin, viața trăită în umbra crucii lui Hristos este singurul mod de-a urma Domnului și singura cale prin care moartea va fi biruită.¹⁸

Caesarie de Arles invocă *ajutorul* pe care-l dă Dumnezeu ucenicilor ce doresc să-l împlinească poruncile. Aceasta, având în vedere faptul că încălcarea poruncii și iubirea de sine au fost cauzele căderii în păcat a primului om. Explicând mai departe ce înseamnă a lua crucea, teologul din Chalons insistă asupra unui mod de viață autentic creștin, în care corupția și păcatul trebuie condamnate, iar falsele valori deconspirate¹⁹. *Curajul* asumării unei astfel de vieți este identificat cu însuși acceptarea crucii. Dintr-o altă perspectivă, una subiectivă, Tertulian asimilează neliniștile proprii și suferințele din propriul trup purtării crucii²⁰.

Încercând o sintetizare a acestor poziții, putem spune că pentru a-l „urma pe Hristos” sunt necesare trei condiții. Prima este *lepădarea de sine*. Ucenicul lui Hristos trebuie să renunțe la sinele vechi, care, așa cum este acum, se află în afara renașterii prin har. O persoană care neagă faptul că el însuși este măsura propriei sale existențe își dăruiește viața lui Dumnezeu, Cel de care este legată mântuirea lui.

În al doilea rând, El trebuie să-și ia crucea. Imaginea de bază este aceea a unui om condamnat, care este obligat să-și ridice și să-și ducă propria cruce până la locul execuției. Totuși, ceea ce condamnatul face constrâns, ucenicul lui Hristos face de bunăvoie. El acceptă în mod voluntar și decisiv durerea, rușinea și persecuția care va fi nota sa particulară și nu a altuia, din cauza dragostei sale pentru Hristos și viața Lui.

În sfârșit, el trebuie să înceapă să-L urmeze și în continuare pe Iisus. Aici, a-L urma pe Învățătorul înseamnă a avea încredere în El, a-l călca pe urme și a-l asculta poruncile, din recunoștință pentru mântuirea venită prin El (Efes 4, 32-5,2). Trebuie să fim atenți să nu înțelegem această lepădare de sine într-o manieră cronologică, ca și cum Domnul i-ar îndemna pe ascultătorii Săi să practice auto-negarea pentru o vreme, apoi, după o anumită perioadă de timp, să-și ducă crucea, și, după ce au luat pe umeri această sarcină pentru o altă perioadă de timp, să-L urmeze pe Iisus. Ordinea nu este una cronologică, ci una logică. Împreună, cele trei indică adevărata convertire, urmată de sfințirea vieții.²¹

Metafora luării crucii nu trebuie interpretată numai în sensul suportării greutății cu răbdare. În acest context, după versetul 31 din capitolul 8, aceasta este o extensie a pregătirii lui Iisus pentru moarte la cei care-L urmează, și versetele următoare vor completa tot în sensul de pierdere a vieții pentru Hristos, nu doar de acceptare a disconfortului. În timp

¹⁷ Oden, T.C. & Hall, C.A., *Mark. Ancient Christian Commentary on Scripture NT 2*. (112). Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005, pp. 35-36.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ William Hendriksen; Simon J. Kistemaker: *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Mark*, p. 330.

ce poate fi, fără îndoială, în mod legitim aplicată și altor aspecte mai mici de suferință în legătură cu urmarea lui Iisus, însemnătatea primară, în context, este aceea a posibilității morții în sens literal.

Chemarea de a lua crucea este precedată de lepădarea de sine *ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν*, o frază fără paralele în tradiția Evangheliei. Verbul *ἀπαρνέομαι* este asociat în special cu eventuala negare a lui Petru nu față de el însuși, ci față de Stăpânul său; în acest context, înseamnă să te disociezi complet de cineva, să rupi relația. Deci, utilizarea reflexivului implică, probabil, refuzul de a fi ghidat de interesele proprii, renunțarea controlului asupra propriului destin. În *2 Tim 2, 13*, Dumnezeu *ἀρνήσασθαι ἑαυτόν* „nu se poate tăgădui pe Sine”. Aceasta ar însemna că ar acționa contrar naturii Sale, ar înceta să fie Dumnezeu. Ceea ce Iisus a cerut aici este, așadar, un abandon radical al propriei identități și auto-determinării. Nu este negarea unui lucru în sine, ci chiar negarea de sine.²²

Aceleași însușiri ale adevăratului misionar apar și în dialogul Mântuitorului cu tânărul bogat: „Un lucru îți mai lipsește: Mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor și vei avea comoară în cer; și apoi, luând *crucea*, vino și urmează Mie” (*Mc 10, 22*), însoțită fiind și de răsplata celor care și-au purtat cu curaj *crucea* lor: „Adevărat grăiesc vouă: Nu este nimeni care și-a lăsat casă, sau frați, sau surori, sau mamă, sau tată, sau copii, sau țarine pentru Mine și pentru Evanghelie, și să nu ia însutit - acum, în vremea aceasta, de prigoniri - case și frați și surori și mame și copii și țarine, iar în veacul ce va să vină: viață veșnică. Și mulți dintre cei dintâi vor fi pe urmă, și din cei de pe urmă întâi” (*Mc 10, 29-30*).

Sfântul Evanghelist Marcu face, astfel, din asumarea *crucii lui Hristos* paradigma adevăratei calități de ucenic²³. Asumarea *crucii* înseamnă martiriu, înseamnă a bea cu adevărat paharul pe care Hristos l-a băut și botezarea cu botezul cu care El s-a botezat (*Mc 10, 39*) pentru ca Evanghelia să se propovăduiască la toate neamurile: „Luați seama la voi înșivă. Că vă vor da în adunări și veți fi bătuți în sinagogi și veți sta înaintea conducătorilor și a regilor, pentru Mine, spre mărturie lor. Ci mai întâi Evanghelia trebuie să se propovăduiască la toate neamurile” (*Mc 13, 9-10*).

În acest context, evanghelistul Marcu introduce tema pnevmatologică. Motivul este faptul că Duhul Sfânt le va inspira cuvintele necesare cu „înțelepciune, căreia toți potriviticii voștri nu-i vor putea sta împotrivă, nici să-i răspundă” (*Lc 21, 15*). Acest lucru nu înseamnă că mintea apostolilor persecutați este o *tabula rasa* și că apoi, într-un mod mecanic, Dumnezeu va începe brusc să scrie cuvinte pe acest spațiu. Dimpotrivă, nici atunci când acești martori sunt aduși la proces, nici atunci când vor scrie cărți sau epistole, personalitatea nu va fi suprimată și nici învățătura pe care au primit-o de la Iisus nu va fi anulată. Toate acestea vor fi animate, ascuțite și ridicate la un plan superior al activității. Ceea ce vor trebui să vorbească le va fi dat lor în acel ceas, în mod organic. Duhul Tatălui va vorbi în ei și același Duh, și anume Duhul Sfânt, a treia Persoană a Sfintei Treimi, le va aminti de tot ceea ce le-a spus Iisus (*In 14, 26*). Acest Duh lucra cu mult înainte de Cincizecime (*Ps 51, 11*), dar de la Cincizecime și după aceea va fi „turnat” în întreaga Sa plenitudine.

²² R.T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich.; Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 2002, p. 338.

²³ Donald Senior; Carroll Stuhlmueller, *op.cit.*, p. 227.

Faptul că această profeție a fost împlinită în mod extraordinar reiese din cuvântările Sfântului Apostol Petru, sau ale Sfântului Ioan (FA 4, 8-12, 19, 20 cu efectul asupra ascultătorilor descriși în 4, 13-14) și cele ale lui Pavel (FA 21, 39 – 22, 31; 23, 1, 6; 24, 10 – 21; 26, 1 – 23).²⁴

Prin urmare, ucenicii nu sunt singuri în misiunea lor, și nici nu vestesc cele ale oamenilor, ci pe cele ale lui Dumnezeu. Iar Cel ce gărește prin ei este Duhul Sfânt: „Iar când vă vor duce ca să vă predea, nu vă îngrijiiți dinainte ce veți vorbi, ci să vorbiți ceea ce se va da vouă în ceasul acela. Căci nu voi sunteți cei care veți vorbi, ci Duhul Sfânt” (Mc 13, 9-11). De aici putem trage o concluzie simplă: misiunea se face în numele lui Iisus Hristos, este un dar de la Dumnezeu și se face cu și în Duhul Sfânt.

Sfântul Evanghelist Marcu înceie Evaghelia sa cu următoarele cuvinte: „La urmă, pe când cei unsprezece ședeau la masă, li S-a arătat și I-a mustrat pentru necredința și împietrirea inimii lor, căci n-au crezut pe cei ce-L văzuseră înviat. Și le-a zis: Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evaghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi. Iar celor ce vor crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu, demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, șerpi vor lua în mână și chiar ceva dătător de moarte de vor bea nu-i va vătăma, peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși” (Mc 16, 14-18).

Așadar la Sfântul Evanghelist Marcu, Mântuitorul Iisus Hristos îi trimite pe ucenicii pe care i-a mustrat pentru necredința lor la predicarea Evagheliei. Aceștia sunt acum întăriți în credință și din niște oameni fricoși și plini de îndoială devin adevărați mărturisitori ai Lui. Mărturisirea lor a fost totală, asumându-și *crucea lui Hristos* până la moarte. Acest aspect al mărturisirii lor arată că învierea lui Hristos, întâlnirea cu El înviat și înălțarea Sa cu trupul la cer a produs în ființa ucenicilor o „mutație” internă. Fricoșii dinainte sunt acum curajoșii mărturisitori, cei ce cu adevărat au fost încredințați de taina persoanei divino-umane a lui Hristos. În măsura în care convingerea lor nu era totală, ne putem întreba dacă L-ar fi mărturisit pe Hristos chiar cu prețul vieții?

Mărturia lor are în vedere propovăduirea Evagheliei împărăției cerurilor. Această acțiune, prima exigență a misiunii creștine²⁵, vizează convertirea prin credință²⁶ și botezul, acte care duc la mântuire (Mc 16, 14). Semnele ce urmează credinței în Hristos și botezului (Mc 16, 16-17) îi fac pe toți creștinii să fie moștenitorii puterii de a vindeca bolile și de a alunga demonii, putere dată de Hristos apostolilor Săi (Mc 3, 15). Deci, după evanghelistul Marcu, cei care se îmbracă în botezul lui Hristos și asumă *crucea* Lui poartă semnele puterii apostolice: izgonirea demonilor, vorbirea în limbi, puterea asupra duhurilor necurate, vindecarea bolnavilor (Mc 16, 17-18).

²⁴ William Hendriksen; Simon J. Kistemaker: *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Mark*, p. 520.

²⁵ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2003, p. 15.

²⁶ *Ibidem*, p. 19.

ACCENTUL ESHATOLOGIC AL MISIUNII CREȘTINE

ADRIAN CHERHAȚ*

ABSTRACT. The Eschatological Accent of Christian Mission. The study presents the significance of the eschatology in Orthodox theology and shows that the life of the Church is fundamentally eschatological because the Church is not an isolated and individual institution in this world: it is the life of the Holy Trinity extended in history. The eternal life is part of the cult by the saints' intercession, remembering the dead and being united with God.

Keywords: *eschatology, theology, mission of the Church, liturgy*

REZUMAT. Studiul prezintă importanța pe care o are eshatologia în teologia ortodoxă și arată că viața Bisericii este una fundamental eshatologică, pentru că Biserica nu este o instituție izolată și individuală în această lume, ci reprezintă tocmai deschiderea și prelungirea în istorie a vieții Sfintei Treimi. Viața veșnică este pregustată în cultul divin prin unirea cu Dumnezeu, mijlocirile sfinților și pomenirea celor adormiți în Domnul.

Cuvinte cheie: *eshatologie, teologie, misiunea Bisericii, liturgie*

a) Trăsătura fundamental eshatologică a vieții Bisericii ca țintă ultimă a misiunii creștine

Viața Bisericii nu este altceva decât extinderea relațiilor afective, spirituale ale Persoanelor Sfintei Treimi din veșnicie în planul creației, după măsura făpturilor umane, și participarea acestora la comuniunea de iubire treimică aici, în istorie. Pentru că Biserica este viața de iubire comunitară a Sfintei Treimi, deschisă spre umanitatea pe care o implică prin participare, prezența reală a Persoanelor treimice în sânul umanității și lucrarea ei constituie o certitudine. Lucrarea activă a Sfântului Duh, care îl face prezent pe Fiul în relația Sa cu Tatăl și chemarea oamenilor pentru integrarea în această relație descoperă Bisericii o fundamentală trăsătură eshatologică, actualizată prin menirea ei de a transfigura omul și lumea după planul lui Dumnezeu. Această trăsătură eshatologică a vieții Bisericii este determinată de „prezența în așteptare” a lui Dumnezeu în spațiul eclezial, pentru unirea cu oamenii.

Eshatologia (de la termenul ἔσχατον – sfârșit, capăt, margine), în gândirea ortodoxă, nu este doar o parte a învățăturii și a vieții creștine, referitoare la lucrurile din urmă sau viața de dincolo, ci ea este, mai degrabă, „o constantă care străbate ca un fir roșu întreaga teologie ortodoxă”¹. Ea corespunde cel mai bine experienței ecleziale ortodoxe, fiind „o eshatologie

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania,
adrian_cherhat@yahoo.com

¹ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 311.

prezenteistă, potrivit căreia împlinirea parțială încă de «acum» reaprinde și ține trează dorința mereu reînnoită după o împlinire tot mai profundă și mai desăvârșită². Prezența reală a Sfintei Treimi în viața Bisericii, care este „trupul lui Hristos” extins în umanitate, face ca intervalul dintre Cincizecime și Parusie, în care se desfășoară viața creștină, să fie o împletire tainică între timp și eternitate, când, după modelul paradisiac, „ *timpul omului participă la eternitatea Domnului*”³. Astfel, chiar dacă viața Bisericii, ca participare a omului la iubirea trinitară, se desfășoară în istorie, ea comportă o prezență a eternității care o transformă.

Structura temporală a Bisericii aici, pe pământ este insuficientă, întrucât condiția esențială a ei ca „trup al lui Hristos” și „templu al Duhului Sfânt” o orientează firesc către eternitate, viața ei având o dimensiune atemporală. Așa cum oamenii pe care Tatăl i-a dăruit Fiului din mijlocul lumii, rămân în lume, dar nu sunt ai lumii (Ioan 17, 11-16), tot astfel și Biserica, există în timp, dar nu aparține timpului. Exprimându-i credința și manifestându-i ființa, ritualul liturgic conferă timpului cantitativ un atribut calitativ aparte din sânul veșniciei divine. Chiar dacă viața Bisericii se desfășoară în timp, ea înfățișează, prin cultul divin, în fiecare clipă, eternitatea, adăugând cantității temporale germenul roditor și proniator al transcendentului⁴.

În terminologia biblică se folosesc două cuvinte pentru a exprima timpul: χρόνος (– durată, perioadă, epocă), care are în vedere cantitatea matematică a timpului, și καιρός (– clipă, moment, prilej, vreme), care se referă la calitatea structurală a timpului, ca șansă divină care permite sublimarea timpului istoric prin accesul la viața eternă. Hristos, Fiul trimis al Tatălui în lume, nu este numai întemeietorul și capul nevăzut al Bisericii, ci și axa eshatologică a timpului în istoria umanității. Paul Evdokimov consideră că este necesar ca în gândirea Bisericii termenul „eshatologic” să fie înțeles în sensul lui Berdiaev, de eshatologie calitativă, nu cronologică. „*După Cincizecime timpul Bisericii este deja timpul ἔσχατον-ului, căci inaugurează Parusia. Dacă înainte toate epocile erau mesianice, după venirea lui Hristos toate epocile sunt eshatologice, ceea ce înseamnă că fiecare epocă își are propria criză-judecată în lumina Sfârșitului*”⁵.

Hristos conferă, așadar, adevăratul conținut al istoriei, fiind prezent veșnic în timp, căci după Întrupare a început „*buna rânduială a plinirii vremilor*” (οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν – Efeseni 1, 10). Această veșnică prezență a lui Hristos în Biserică și în istorie face ca ceremonialul liturgic să nu fie doar o amintire a trecutului, ci el ne face prezente evenimentele din trecut, sugerându-le pe cele din viitor. Această capacitate de a transcende fracționarea

² *Ibidem*, p. 310.

³ Răzvan Ionescu, *Timpul omului din eternitatea Domnului*, ed. Nemira, București, 2003, p. 206.

⁴ *Ibidem*, p. 205.

⁵ Paul Evdokimov, *Viața spirituală în cetate*, trad. rom. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, ed. Nemira, București, 2010, p. 222. „Înainte de Hristos, istoria se îndreaptă spre El, este mecanic orientată și tensionată spre El, este timpul gestației, al preînchipuirilor și al așteptării. După Întrupare, totul se interiorizează, totul este dirijat de categoriile vidului și plinului, ale absenței și prezenței, ale neisprăvirii și împlinirii, iar în cazul acesta singurul conținut adevărat al timpului este prezența lui Hristos de-a lungul extinderii Sale; în jurul Său se rotește totul, văzut sau nevăzut, și se îndreaptă spre împlinirea finală a timpului însuși, care în același timp este deja și va fi la Sfârșit. Acest «în același timp» pune în toată amploarea sa problema adevărată a timpului, care este misterul coexistenței a doi oameni într-o singură ființă și care trăiesc în timpuri diferite: «Când omul din afară pierе, omul lăuntric se înnoiește pe zi ce trece» (II Corinteni 4, 16). Hristos a sfârșit acel continuum istoric, dar nu a desființat însuși timpul, ci numai l-a deschis” (Idem, *Ortodoxia*, trad. rom. de P.S. Irineu Popa, ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 225).

timpului este specifică vieții treimice din Biserică, actualizată de om prin cultul divin, în timpul căruia este înălțat într-un punct în care eternitatea se intersectează cu timpul, unde omul devine contemporan cu evenimentele mântuirii. Fiecare act al lucrării dumnezeiești petrecut odată, într-un moment al istoriei, devine continuu prezent în taina misterului liturgic⁶. „*Hristos nu distruge timpul, ci îl împlinește, îl valorifică din nou și îl răscumpără... Formula sfântă «în vremea aceea», cu care începe orice citire liturgică a Evangheliei, înseamnă timpul sfânt – in illo tempore – ceea ce se petrece acum, ceea ce este contemporan... Trecutul vicios este desființat prin Botez și prin Pocăință, iar veacul ce va să fie este deja prezent în Euharistie, este timpul «orientat»; noi trăim în el chiar de pe acum Răsăritul nostru, Veșnicia noastră*”⁷.

Această trăsătură fundamental eshatologică a vieții Bisericii este dată în mod logic de faptul că Biserica nu este o instituție izolată și individuală în această lume, ci reprezintă tocmai deschiderea și prelungirea în istorie a vieții Sfintei Treimi. De aceea, Părintele Alexander Schmemmann precizează că formula familiară oricărui ortodox referitoare la Biserică este „*cerul pe pământ*”, care exprimă din plin experiența creștină fundamentală a Ortodoxiei. Acest lucru se manifestă concret în relațiile de iubire dintre Dumnezeu și oameni, care statornicesc ființa Bisericii și îi dau caracterul trinitar. „*Biserica este, în primul rând, o realitate creată și dăruită de Dumnezeu, prezența noii vieți în Hristos, a celui «eon» al Duhului Sfânt. Ortodoxul, în contemplarea Bisericii, o vede, în primul rând, ca fiind dar divin, apoi o vede ca fiind răspuns uman la acest dar. Biserica poate fi descrisă, pe bună dreptate, ca realitate eshatologică, pentru că rolul ei esențial este de a manifesta și actualiza în această lume εσχάτων-ul, realitatea ultimă a mântuirii și răscumpărării*”⁸.

Acest fapt însumează două aspecte fundamentale inseparabile ale vieții Bisericii, care se condiționează reciproc și determină împreună întreaga dinamică a existenței și misiunii creștine. Primul aspect, centrat pe Dumnezeu, este îndumnezeirea atât a persoanei, cât și a comunității creștine începută încă din această lume, ca transformare lentă sub lucrarea harului a omului căzut, prin redobândirea frumuseții originare imaculate și biruința treptată asupra puterilor demonice, dobândind pacea și bucuria, care aici și acum ne fac participanți la Împărăția și viața eternă. Al doilea aspect, centrat pe om sau pe lume, este răspunsul pe măsură a persoanei umane dat chemării lui Dumnezeu, în urma căruia omul este integrat în Biserică și devine o persoană eshatologică care urcă spre o comuniune tot mai deplină cu Dumnezeu. „*Natura eshatologică a Bisericii nu e negarea lumii, ci, dimpotrivă, afirmarea și acceptarea ei ca obiect al iubirii divine..., semnul și realitatea iubirii lui Dumnezeu față de această lume, condiția misiunii Bisericii în lume*”⁹. În credința și trăirea creștină ortodoxă, Biserica nu este o comunitate egocentristă, ci o comunitate prin excelență misionară, al cărei scop este transformarea treptată a lumii în Împărăția lui Dumnezeu.

Taina și ființa Bisericii, ca realitate eshatologică, e cea care face posibilă misiunea ei, ca prelungire în acest veac a economiei Fiului și a Sfântului Duh, al cărei scop este tocmai călăuzirea lumii spre εσχάτων. Începutul concret al acestui proces a fost marcat de ziua

⁶ „Astăzi Hristos se naște din Fecioara...”; „Astăzi Stăpânul este botezat de către slugă...”; „Astăzi este începutul mântuirii noastre...” sunt expresii liturgice auzite în cultul divin al Bisericii, cu prilejul marilor sărbători creștine, care denotă această funcție duhovnicească a trăirii în Biserică.

⁷ Paul Evdokimov, *op.cit.*, p. 225-226.

⁸ Alexander Schmemmann, *Biserică, lume, misiune*, trad. rom. de Maria Vințel, ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 302.

⁹ *Ibidem*, p. 305.

Cincizecimii, când Biserica a fost sădită în timpul și spațiul acestei lumi, și garantat de prezența lucrătoare a Duhului Sfânt¹⁰, care oferă posibilitatea prezenței prin har a veșniciei în timp. Acum, când timpul a trecut spre ultimul și crucialul segment al istoriei mântuirii, singura noutate din punct de vedere ontologic este misiunea: proclamarea și comunicarea ἔσχατον-ului, care este ființa Bisericii. Biserica este cea care, în misiunea ei, stabilește reala semnificație a timpului și adevăratul sens al istoriei și cea care acordă răspunsului uman validitatea, făcându-ne co-lucrători sau colaboratori în lucrarea lui Hristos¹¹.

Biserica este o realitate a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, în care omul ca membru al său, călătorește în acest veac mereu spre Tatăl, pe Calea numită Hristos, în lucrarea transfiguratoare a Duhului Sfânt. Părintele Dumitru Stăniloae spune că în viața Bisericii există o tensiune spre Tatăl, pentru că Hristos, prezent în Biserică, tinde mereu spre Tatăl și noi primim de la Hristos această tensiune ca mădulare ale „trupului Său”. „*Dar mai e un drum de făcut, Hristos fiind tot mai mult împreună cu noi, Duhul Sfânt fiind și El tot mai mult împreună cu noi. Hristos ne conduce la Tatăl, adică la capătul drumului: acolo vom afla odihna deplină, vom fi sfârșit drumul, ne vom bucura desăvârșit de iubirea Tatălui... în stadiul deplin de fii, plini de Duhul Fiului*”¹².

Ființa Bisericii este alcătuită din acest set de relații care depășesc limita temporală, incluzând în totalitate și misiunea creștină. Scopul final al misiunii Bisericii este arătat de „*efortul nostru mereu crescând de a ne uni cu Tatăl prin harul divin redobândit de Hristos prin toate actele mântuirii obiective și împărtășit de Sfântul Duh, care odihnește în trupul Său îndumnezeit, har pe care-l primim în Biserică, în Sfintele Taine, prin lucrarea ierarhiei bisericești sacramentale*”¹³. Acest efort misionar în Biserica peregrină în timp și spațiu relevă voința divină exercitată prin oameni și arată adevărata funcție creatoare a creștinului, când trăirea liturgică a oamenilor trebuie să ajungă la o asemenea intensitate, încât χρόνοσ să fie prefăcut în καιρός, iar vasta întindere a acestei lumi să devină cosmosul Împărăției lui Dumnezeu. De aceea, experiența aceasta în lucrarea Duhului Sfânt nu sustrage oamenii din timp, ci îi deschide pentru viitorul timpului, aducându-i mai degrabă în solidaritate deschisă cu întreaga lume¹⁴.

¹⁰ „Cu Învierea, transfigurarea, transformarea și preaslăvirea lui Iisus începe revărsarea universală a Duhului Sfânt peste «tot trupul». Această experiență a fost și este interpretată în creștinătate în mod eshatologic. Duhul este, mai întâi, «pârğa» specială (Romani 8, 23) și «arvuna» sigură (II Corinteni 1, 22) a slavei viitoare, care umple universul. În Duhul se experiază deja acum ceea ce încă nu a sosit. În Duhul se anticipează ceea ce va fi în viitor. Cu Duhul începe timpul de pe urmă. Timpul mesianic începe acolo unde puterile și energiile Duhului lui Dumnezeu vin peste tot trupul și îl învie în mod veșnic. De aceea, în lucrarea Duhului se experiază înnoirea vieții, noua ascultare și noua comuniune a oamenilor. Libertatea nelimitată, bucuria debordantă și iubirea inepuizabilă, acestea caracterizează experiența eshatologică a Duhului” (Jürgen Moltmann, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu. Contribuții la învățătura trinitară despre Dumnezeu*, trad. rom. de Lect. Dr. Daniel Munteanu, ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007, p. 162).

¹¹ Alexander Schmemmann, *op.cit.*, p. 306.

¹² Pr. Marc-Antoine Costa de Beaugard, Pr. Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. rom. de Maria-Cornelia Ică jr., ediția a II-a, ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 76.

¹³ Pr. Mihai Himcinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar. Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană*, ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004, p. 339.

¹⁴ Jürgen Moltmann, *op.cit.*, p. 163.

b) Pregustarea vieții veșnice în cultul divin prin unirea cu Dumnezeu, mijlocirile sfinților și pomenirea celor adormiți în Domnul

Întrucât Biserica este transpunerea în planul uman a vieții Sfintei Treimi prin calitatea ei de „trup al lui Hristos” în care „odihnește” activ Duhul Sfânt, scopul existenței sale în această lume nu poate fi decât chemarea iubitoare a oamenilor spre părtășia cu viața treimică și realizarea acesteia prin integrarea lor eclezială. Pentru că Tatăl este prezent în mod real în Biserică prin Hristos în lucrarea Duhului Sfânt, spațiul eclezial devine mediul prin excelență în care omul intră în relație cu Dumnezeu, unindu-se cu El prin harul divin și înaintând treptat spre îndumnezeire, după modelul și în unire cu natura umană a lui Hristos, îndumnezeită și preaslăvită în sânul Treimii, dar prezentă și în Biserică prin Euharistie. Modalitatea prin care făptura omenească se unește prin harul divin cu Dumnezeu și participă încă de aici la viața de comuniune a Sfintei Treimi este cea dată de cultul divin liturgic al Bisericii. Acesta constituie, în spațiul eclezial, calea prin care Dumnezeu Se comunică omului, iar omul se împărtășește de această comunicare și înaintează spre o unire cât mai strânsă cu El.

Cultul divin, ca expresia esențială a vieții Bisericii, este o componentă fundamentală a misiunii creștine în lume, pentru că atât chemarea oamenilor spre Dumnezeu, cât și stabilirea unei relații cu El și îndrumarea în întărirea și aprofundarea ei comportă o importantă dimensiune liturgică. Așa cum am văzut în marea poruncă misionară (Matei 28, 19-20), integrarea omului, care răspunde liber chemării lui Dumnezeu, în viața liturgică a Bisericii sau în modul de viață din „trupul lui Hristos” prin Botez reprezintă scopul imediat al oricărei acțiuni misionare. Jürgen Moltmann spune că răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu se arată doxologic în preamărirea liturgică a Bisericii, căci „*teologia propriu-zisă, adică cunoașterea lui Dumnezeu, se exprimă în mulțumire, în preamărire și în adorare; și ceea ce se exprimă prin doxologie aceasta este teologia veritabilă... În ea, cunoscătorul ia parte la cele cunoscute și este transformat în faptul cunoscut prin cunoașterea sa uimită, pentru că aici cunoaștem în măsura în care iubim și aici cunoaștem pentru a lua parte. A cunoaște pe Dumnezeu înseamnă, atunci, a lua parte la plinătatea vieții lui Dumnezeu*”¹⁵.

Prin urmare, a fi integrat liturgic în viața Bisericii înseamnă a lua parte la viața lui Dumnezeu, pentru că Biserica nu este o structură creată de oameni, ci are obârșie dumnezeiască. Prin harul dumnezeiesc transmis prin Sfintele Taine, omul credincios intră în comuniune cu Hristos, ca fiu adoptiv al Tatălui în legătura Duhului Sfânt și trăiește din plin în viața sa „*procesul veșnic al iubirii născătoare, sponsorice și fericite*”¹⁶, manifestat de cele trei Persoane dumnezeiești în comuniunea lor. Ca mădulare active ale „trupului lui Hristos”, credincioșii nu se luptă să creeze o comunitate, ci sunt chemați să intre prin cultul divin în comunitatea pregătită pentru ei de la întemeierea lumii (Matei 25, 35). „*Dumnezeu Treime, existența Lui treimică, având caracterul unei Biserici cerești veșnice, ca o comuniune-comunitate a Persoanelor dumnezeiești ale Sfintei Treimi, creează Biserica-comunitate-comuniune cerească înainte chiar de crearea lumii materiale. Prima comuniune-comunitate pe care Dumnezeu Treime o creează, integrând-o în Biserica Lui, este lumea duhurilor, a inteligențelor spirituale, îngerii. Aceasta este «Biserica celor întâi-născuți în ceruri», «Ierusalimul ceresc» (Evrei 12, 22-23). În această Biserică cerească sunt chemați să se integreze și «sfinții din toate veacurile» (Efeseni 1, 4)*”¹⁷.

¹⁵ Jürgen Moltmann, *op.cit.*, p. 196-197.

¹⁶ *Ibidem*, p. 202.

¹⁷ Gheorghios D. Metallinos, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 44-45.

Adevărata viață comunitară creștină decurge, astfel, din comuniunea și participarea la harul necreat al lui Dumnezeu, împărțit prin cultul divin, care devine o „matrice” a vieții în Hristos. Integrarea în „trupul lui Hristos” este o premisă esențială a mântuirii, pentru că nimeni nu se mântuiește singur, individual, ci doar în comuniune cu frații lui în umanitate. De aceea, „niciodată cultul nu a fost pentru Biserică o chestiune «spiritualistă» și idealistă sau o simplă adunare religioasă, cum este înțeles astăzi din cauza alienării de-a lungul veacurilor a caracterului său, ci el este legat în chip nemijlocit de problemele vieții, la care se referă întotdeauna rugăciunile Bisericii”¹⁸. În cadrul cultului divin, harul divin adapă întreaga viață creștină, punând-o în unire cu viața lui Dumnezeu Treime, astfel încât această unire să continue și în afara limitelor „sinaxei” liturgice, ca o „Liturghie după Liturghie”, prin transformarea întregii vieți a credincioșilor într-un cult adus lui Dumnezeu.

Deci, părtășia credincioșilor cu viața dumnezeiască se petrece în Biserică prin intermediul Sfințelor Taine și a celorlalte acte liturgice, care sunt „torente de har și mijloace de manifestare a vieții treimice” sau „sursele de comunicare a vieții divine în făptura umană”¹⁹. De aceea, o trăsătură fundamentală a cultului divin este „realismul” lui, căci nu e vorba numai de pomenirea sau amintirea într-o formă artistică a evenimentelor evanghelice, ci de actualizarea acestor fapte, așa cum sunt ele prezente în conștiința atemporală a lui Dumnezeu²⁰. Părintele Alexander Schmemmann deosebește două aspecte ale cultului divin al Bisericii: sfințirea timpului și a istoriei, prin transformarea timpului „trecerii” (χρόνος) în timpul „devenirii” (καιρός), și depășirea timpului, prin participarea directă în har la veșnicia lui Dumnezeu²¹. Expresia „cerul pe pământ” se referă în mod special la dimensiunea eshatologică a cultului, căci potrivit înțelegerii ortodoxe, în el se desființează granița dintre cer și pământ, așa încât, pe bună dreptate, cântăm la cultul divin: „În Biserică slavei Tale stând, în cer ni se pare a sta”²².

Această „plenitudine eshatologică” a Bisericii, manifestată în cultul divin, constituie rădăcina „absolutismului ecleziologic” al credinței ortodoxe răsăritene, greșit înțeles și fals interpretat de protestanți, prin care Biserică, holistic, în întregul ei, este mijlocirea, calea harului și taina Împărăției. „De aceea, structura sa – ierarhică, sacramentală, liturgică – nu are alt rol decât acela de a face ca Biserică să fie capabilă mereu să se împlinescă, să fie trupul lui Hristos, templu al Duhului Sfânt, să actualizeze harul. Căci Biserică – ca plenitudine – iar acesta este un aspect esențial al ecleziologiei Ortodoxe – nu se poate manifesta în afara acestor structuri ecleziastice. Nu există separare sau diviziune între Biserică invizibilă (in statu patriae) și cea vizibilă (in statu viae), cea din urmă fiind expresia și actualizarea celei dintâi, însemnul sacramental al realității ei”²³.

¹⁸ *Ibidem*, p. 47-48.

¹⁹ Arhim. Conf. Univ. Dr. Vasile Miron, *Biserică și cult. Factori de promovare a vieții liturgice și religioase în Ortodoxie*, ed. Paideia, București, 2009, p. 70-71.

²⁰ Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. rom. de Nicolae Grosu, ed. Paideia, București, 1996, p. 144.

²¹ Alexander Schmemmann, *Introducere în teologia liturgică*, trad. rom. de Ierom. Vasile Bârză, ed. Sophia, București, 2009, p. 100-101.

²² Tropar din cartea Triodului cântat la slujba Utreniei de luni, din prima săptămână a Postului Mare.

²³ Alexander Schmemmann, *Biserică, lume, misiune, ...*, p. 302-303. Erezia *Filioque* și, mai ales, concepția teologică apuseană despre mântuire ca act juridic de îndreptare prin excelență au condus firesc la o separare a celor două aspecte ale Bisericii: catolicismul pune accent pe latura văzută a Bisericii, cu nevoia de a fi condusă de un *vicarius Christi*, iar protestanții se axează pe ideea Bisericii considerate prin natura ei invizibilă, ajungând la concluzia logică a existenței Tainelor doar ca simboluri și amintiri ale unor acte mântuitoare săvârșite în trecut.

De aici derivă semnificația unică, ecleziologică și misionară a Euharistiei, actul central în λειτουργία (– funcție, slujbă, slujire, cult) Bisericii, în care Biserica devine ceea ce este, adică Trupul lui Hristos, παρουσία (– prezență, venire, înfățișare) divină, prin prezența și comunicarea lui Hristos și a Împărăției Sale. Biserica realizează, mai ales prin cultul euharistic, trecerea din această lume în lumea ce va să vină, participă la ospățul mesianic, gustând din pacea și bucuria Împărăției: „... pe toate făcându-le până ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit Împărăția Ta ce va să fie”²⁴. Datorită acestui „prezenteism eshatologic” în cultul divin al Bisericii, este firesc realizabilă pregustarea de către om a vieții veșnice încă de aici, prin unirea harică cu Dumnezeu, mijlocirile sfinților și pomenirea celor adormiți în Domnul, trecuți din viața aceasta.

Comuniunea dragostei realizată între credincioși și Mântuitorul Hristos, care-i îndreaptă spre Tatăl în lucrarea Duhului Sfânt din cultul divin nu este, așadar, încadrată de limitele temporale, ci ea trece în veșnicie. Biserica luptătoare de pe pământ și cea triumfătoare din ceruri reprezintă cele două laturi ale Bisericii celei una, care se manifestă în istorie, dar trece, în același timp, și dincolo de ea, în veșnicie. De aceea, în comuniunea harului ei, este „un schimb de rugăciuni, cereri și cinstire de la cei de pe pământ către sfinții din cer și de ajutoare de bunuri duhovnicești și de mijlociri realizate de sfinții din ceruri pentru credincioșii de pe pământ. Această legătură prin mijlocirea Bisericii între noi și sfinți, precum și legătura noastră cu sufletele celor adormiți, se numește «comuniunea sfinților»”²⁵.

Această legătură se poate realiza datorită comuniunii reale cu Mântuitorul Hristos în „trupul Său” tainic, Biserica, așa cum ne arată Sfântul Apostol Pavel când ne învață că pe orice plan de existență am viețui, facem parte din organismul viu al Bisericii: „Căci dacă trăim, pentru Domnul trăim; și dacă murim, pentru Domnul murim. Așadar, și dacă trăim și dacă murim, ai Domnului suntem. Căci pentru aceasta a trăit și a murit și a înviat Hristos, ca El să stăpânească și peste morți și peste vii” (Romani 14, 8-9). În comuniunea Bisericii, nimeni nu moare, ci „trece în veșnicie” sau „trece la Domnul”, iar legătura dragostei în Hristos depășește timpul. „Prin urmare, nu există bariere spirituale de netrecut între cei vii și cei repausați, ci, dimpotrivă, dragostea manifestată prin rugăciunile noastre și harul divin ne unește într-o comuniune desăvârșită”²⁶.

Cinstirea și invocarea ajutorului sfinților nu afectează în niciun fel preaslăvirea lui Dumnezeu, căci ea nu se săvârșește independent de aceasta, sfinții fiind mai înaintați în unirea cu Dumnezeu și având slava pe care Hristos a primit-o de la Tatăl (Ioan 17, 22). Pe deplin convingătoare sunt, în această privință, cuvintele teologului ortodox Alexis Homiakov: „Noi știm că atunci când cineva cade, el cade singur, dar de mântuit nimeni nu se mântuiește singur. Cel ce se mântuiește se mântuiește în Biserică, ca membru al ei, și în unitate cu toți ceilalți membri ai ei. Dacă cineva crede, el este în comuniunea credinței; dacă iubește cineva, este în comuniunea iubirii; dacă se roagă, este în comuniunea rugăciunii. De aceea, nimeni nu se poate baza doar pe rugăciunea sa și fiecare rugându-se cere mijlocirea întregii Biserici, nu pentru că s-ar îndoi de mijlocirea lui Hristos singurul Mijlocitor (cf. I Timotei 2, 5), dar cu convingerea că întreaga Biserică se roagă întotdeauna pentru toți membrii săi. Se roagă pentru noi toți îngerii și apostolii și mucenicii și patriarhii și, mai presus de toți, Maica Domnului nostru, iar această unitate sfântă

²⁴ Rugăciune euharistică din Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur.

²⁵ Arhim. Prof. Vasile Prescure, *În duhul credinței și al evlaviei ortodoxe*, ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006, p. 229.

²⁶ *Ibidem*, p. 229-230.

este viața adevărată a Bisericii”²⁷.

Aceeași „eshatologie prezenteistă” este experiabilă în cultul divin pentru credinciosul ortodox și în ceea ce privește rugăciunile pentru „veșnica pomenire” de către Dumnezeu a celor „trecuți în veșnicie”. În comuniunea Bisericii ne oferim sprijin și ajutor duhovnicesc unii altora: dacă în cazul sfinților noi, cei aflați pe cale, cerem mijlocirea lor pentru nevoințele noastre, în cazul celor adormiți, prin puterea rugăciunii stăruitoare, noi suntem cei care oferim mijlocirea și ajutorul duhovnicesc, fără însă a-i putea măsura în vreun fel necesitatea și eficiența. Mijlocirea pentru cei adormiți în Domnul are la baza tot această comuniune nelimitată a întregii Biserici cu Hristos în Duhul Sfânt, căci moartea pentru cei uniți în iubire cu Hristos nu înseamnă nimic, după cuvântul apostolului: „Fiindcă sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele viitoare, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nicio altă făptură nu va putea să ne despartă de iubirea lui Dumnezeu cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru” (Romani 8, 38-39).

Un autor ortodox al secolului trecut precizează că temeiul fundamental al legăturii spirituale între cei de pe pământ și cei plecați la Domnul este chiar prezența reală a Mântuitorului Hristos și a Împărăției Sale „spiritual-morale” în viața cultică a Bisericii, care stabilește o relație morală tainică și eficientă între cele două „lumi”²⁸. Lucrarea Sfântului Duh în Biserică se extinde și dincolo de lumea aceasta și depășește hotarele morții, tocmai datorită aspectului trinitar al acesteia, ca prezență veșnică. „Rugăciunile înălțate de Biserică pentru iertarea păcatelor celor morți au drept temei atât răscumpărarea îndeplinită de Hristos, cât și prezența harului Sfântului Duh, a Cărui lucrare tămăduitoare se continuă dincolo de mormânt pentru aceia care au murit creștini. Astfel se explică locul ocupat în slujba de la Cincizecime de rugăciunile pentru morți, zi în care Biserica se roagă pentru toți decedații, chiar și pentru sinucigași”²⁹.

Din această perspectivă, în viața Bisericii, „Cincizecimea permanentă” se arată ca un eveniment, care, potrivit expresiei lui Serghei Bulgakov, „nu are limite nici în profunzime, nici în întindere”³⁰. Pentru că este vorba despre o lucrare a lui Dumnezeu, în cele din urmă, noi nu o putem cunoaște în eficiența și modul ei de mișcare în spațiul extins al Bisericii. Acest lucru este amintit de către Vladimir Lossky, care arată și trăsătura apofatică a credinței creștine ortodoxe, care, în reprezentanții ei cei mai buni, n-a pretins niciodată că știe „totul”: „Limitele Bisericii dincolo de moarte și posibilitățile mântuirii, pentru cei care nu au cunoscut lumina în această viață, rămân pentru noi taina milostivirii dumnezeiești pe care nu îndrăznim să ne bizuim, dar pe care nu putem deloc să o limităm la măsura limitelor noastre omenești”³¹. Astfel, prin viața cultică a Bisericii, noi pregustăm încă de aici nemurirea și veșnicia, dar atâta vreme cât suntem încă „pe cale”, acestea rămân pentru noi marea taină a milei lui Dumnezeu.

²⁷ Alexis Homiakov, *Biserica este una*, trad. rom. de Elena Derevici și Lucia Mureșan, ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004, p. 45. „Aceeași plinătate a Duhului, același avânt către împlinirea finală, care, depășind tot ceea ce se oprește și se mărginește, se face recunoscută în eclesiologia răsăriteană. Biserica istorică, concretă, bine delimitată în timp și în spațiu, unește în ea cerul și pământul, oamenii și îngerii, pe cei vii și pe cei morți, pe păcătoși și pe sfinți, creatul și necreatul” (Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. rom. de Pr. Dr. Vasile Răducă, ed. Anastasia, București 1990, p. 275).

²⁸ Părintele Mitrofan, *Viața repausaților noștri și viața noastră după moarte*, vol. I, trad. rom. de Mitrop. Iosif Gheorghian, ediția a II-a, ed. Anastasia, București, 2003, p. 39 ș.u.

²⁹ Natalia Dinu-Manoilescu, *Sfântul Duh în spiritualitatea ortodoxă*, ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 82.

³⁰ Serghei Bulgakov, *Le Paraclet*, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1947, p. 339, apud Natalia Dinu-Manoilescu, *op.cit.*, p. 82.

³¹ Vladimir Lossky, *op.cit.*, p. 264.

c) Biserica lui Hristos ca prezență a Împărăției lui Dumnezeu în modul „deja” și „nu încă” al împlinirii lucrării divine în lume

Dacă prin cultul divin Biserica devine în viața și conștiința creștină „cerul pe pământ”, locul în care timpul este legat de veșnicie³², experiența ei trebuie legată de prezența reală a Împărăției lui Dumnezeu în această lume. Ca „*mediu particular al energiilor necreate introduse în lume de Duhul Sfânt*”³³ după Cincizecime, Biserica întrupează o prezență de viață a Sfintei Treimi spre folosul și desăvârșirea umanului încă din acest timp istoric al creației. De aceea, timpul „răscumpărat” al Bisericii poate fi interpretat ca un „*mod particular al prezenței lui Dumnezeu*”³⁴ în interiorul istoriei omenirii, pentru chemarea oamenilor la împărtășirea de viață Sa. Mântuitorul Hristos și-a început propovăduirea Sa prin cuvintele: „*Pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția cerurilor*” (Matei 4, 17), referindu-se atât la prezența Sa istorică de atunci în trup vizibil, cât și la prezența Sa spirituală ulterioară în trup euharistic. Astfel, „*proximitatea Împărăției constituie situația ecleziologică fundamentală și nicio diacronie nu o afectează*”³⁵.

Având în vedere această înțelegere a Bisericii ca „prezență” a Dumnezeirii în lume, precum și calitatea cultului divin de a transfigura timpul, putem afirma că „*în și prin Biserică, Împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă și i se comunică omului*”³⁶. Totuși, această „prezență” istorică a Împărăției veșnice a lui Dumnezeu, deși reală, este una nedeplină și nedesăvârșită, supusă oarecum condițiilor temporale și așezată pe axa „devenirii” spre împlinirea ei finală în ἔσχατον. Mântuitorul Hristos spune că „*s-a apropiat Împărăția cerurilor*” (Matei 4, 17), nu că este realizată în mod deplin, iar acest fapt presupune o lucrare a „devenirii”, dar și o „prezență” reală nedeplină a coordonatelor ei: „*Că-n parte cunoaștem și-n parte profețim; dar când va veni ceea ce-i desăvârșit, atunci ceea ce-i în parte se va desființa... Căci acum vedem prin oglindă, ca-n ghicitoră, dar atunci față către față; acum cunosc în parte, atunci însă deplin voi cunoaște așa cum și eu deplin sunt cunoscut*” (I Corinteni 13, 9-10, 12).

Biserica nu este total diferită și separată de ceea ce înseamnă Împărăția lui Dumnezeu, dar nici identică cu aceasta, ci între aceste două realități există o „identitate a devenirii”, în sensul că Biserica este prezența istorică în stare misionară a Împărăției lui Dumnezeu, pentru că ea face prezent în această lume ἔσχατον-ul. Relația dintre cele două realități dumnezeiești este prezentată într-un studiu de către Părintele Dumitru Belu, care dezvoltă remarcabil asemănările și deosebirile dintre ele, precum și diferitele concepții privitoare la această legătură³⁷. Pornind de la textele Revelației, Dumitru Belu arată că întemeierea Împărăției lui

³² „Cultul liturgic este o chemare de participare la epifanie – și aceasta tocmai pentru că el cuprinde istoria evenimentului și evenimentul însuși; nu are nimic dintr-un obiect de muzeu sau dintr-o simplă comemorare. El nu repetă nimic, ci celebrează realitatea care dăinuie, suprimă cursul efemer al timpului, îl «răscumpără» situându-l în timpul sacru; relatarea instituirii euharistice introduce în însăși Sfânta Cină. «Acum-ul» Evangheliei lui Ioan aparține unei măsuri diferite – eonului liturgic” (Paul Evdokimov, *Viața spirituală în cetate*, ..., p. 189).

³³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, trad. rom. de Maria-Cornelia Ică jr., ediția a II-a, ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 129.

³⁴ Jean-Yves Lacoste, *Timpul – o fenomenologie teologică*, trad. rom. de Maria-Cornelia Ică jr., ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 227.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Alexander Schmemmann, *op.cit.*, p. 302.

³⁷ A se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *Împărăția lui Dumnezeu și Biserica*, în rev. „Studii teologice”, an. VIII (1956), nr. 9-10, p. 539-553.

Dumnezeu, despre care vorbesc profeții Vechiului Testament și care este tema centrală a propovăduirii Mântuitorului Iisus Hristos, coincide cu întemeierea Bisericii, forma în care ea este prezentă în această lume, pentru că „unde credincioșii trăiesc după învățătura lui Hristos și a Bisericii, poți fi sigur că acolo este Împărăția lui Dumnezeu și acolo este Biserica”³⁸.

În cuvântările Sale, Mântuitorul Hristos ne arată că Împărăția cerurilor nu este doar o realitate viitoare, ci una existentă deja în istorie prin prezența și lucrarea tainică a Sfintei Treimi în creație. „Formulând porunci valabile pentru viața credincioșilor de aici, Domnul a arătat că Împărăția cerurilor e un mod de viață menit a lua ființă nu dincolo de lumea aceasta, nu prin izolarea și tăgăduirea ei, ci în cadrul și în legătură cu ea”³⁹. Prezența Tatălui prin Fiul și Duhul Sfânt în viața și lucrarea Bisericii face ca Împărăția lui Dumnezeu să fie deja o realitate trăită aici și acum, nu ca realizare deplină, ci ca lucrare în curs de realizare prin experiența personală a comuniunii omului cu Dumnezeu, ca un proces interior al inimii, după cuvântul Domnului: „Căci iată, Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru” (Luca 17, 21). De aceea, Serghei Bulgakov spune că Biserica nu se poate defini, ci doar trăi: „Vino și vezi: aceasta înseamnă că nu se poate concepe Biserica decât prin experiență, prin har, participând la viața ei”, pentru că natura ei este „expresia eternului în temporal, manifestarea necreatului în creat..., viața divină descoperindu-se în viața făpturilor”⁴⁰.

În același timp, tot cuvintele Mântuitorului ne arată că Împărăția cerurilor depășește prezentul, extinzându-se în viitor și apoi în veșnicie, unde va fi realizată deplin. Ea este o realitate prezentă deja între credincioși, dar și o realitate care se împlinește în veșnicie, exprimată în cuvintele: „Vie Împărăția Ta!” (Matei 6, 10). Această împlinire a Împărăției în veșnicie este lucrarea Duhului Sfânt începută aici, în Biserică, în mod direct și real, prin care este prezentă, în mediul nostru de viață, întreaga Sfântă Treime⁴¹. Din această perspectivă, pe de o parte, Împărăția lui Dumnezeu este prezentă aici și acum, pe de altă parte, ea va veni în viitorul eshatologic, o dată cu a doua venire a Mântuitorului Hristos. „Conștiința că Împărăția lui Dumnezeu se manifestă în prezent, dar ea este o realitate care se va realiza în viitorul eshatologic, constituie perspectiva esențială a Noului Testament. Nu numai predica lui Iisus Hristos, ci întreg Noul Testament, cu tot accentul pus pe manifestarea Împărăției lui Dumnezeu în prezent și pe decizia prezentă a omului pentru această Împărăție, subliniază faptul că Împărăția lui Dumnezeu se va desăvârși în eshatologie”⁴².

³⁸ *Ibidem*, p. 546.

³⁹ *Ibidem*, p. 547.

⁴⁰ Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, ..., p. 9-10.

⁴¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, tâlcuind rugăciunea „Tatăl nostru”, ne arată că prin cuvintele: „Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se Numele Tău, vie Împărăția Ta” este exprimată învățătura privitoare la lucrarea Sfintei Treimi în legătură cu omul și cu lumea. „Prin cuvintele rugăciunii e arătat «Tatăl», «Numele» Tatălui și «Împărăția» Tatălui, ca să învățăm de la început să chemăm și să venerăm Treimea Cea Una. Căci «Numele» lui Dumnezeu și Tatăl, Care subzistă ființial, este însuși Fiul Cel Unul-Născut, iar «Împărăția» lui Dumnezeu și Tatăl, Care de asemenea subzistă ființial, este Duhul Sfânt” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos*, în *Filocalia rom.*, vol. II, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, ed. Harisma, București, 1993, p. 267). Așadar, după această interpretare, *Tatăl* Cel din ceruri este prezent în mijlocul nostru și I ne putem adresa ca fii după har, pentru că Numele Său se sfințește în lucrarea mântuitoare a *Fiului* și Împărăția Sa se realizează de aici prin acțiunea *Duhului Sfânt*.

⁴² Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 96.

Chiar dacă Împărăția lui Dumnezeu, ca mediu în care răul este învins definitiv, se va arăta deplin în ἔσχατον, la sfârșitul veacurilor, ea este prezentă în mod real și aici, sub forma Bisericii, ca mediu în care lupta împotriva păcatului este în plină desfășurare. În Biserică, desfășurându-se „războiul nevăzut”, în decursul acestei vieți, va continua să bântuie și moartea, ca realitate a firii căzute. În acest răstimp, puterea Domnului înviat și înălțat este împărtășită și primită în „vase pământesti”, în oameni slujitori, supuși încă păcatului și morții. Biserica este „trupul lui Hristos” cel preaslăvit, care luptă încă în această lume împotriva păcatului și a morții, până la sfârșitul veacurilor. *„Dacă în Împărăția cerurilor Domnul este prezent numai ca unul care triumfă, în Biserică este prezent și ca unul care suferă și luptă până ce va supune pe toți potrivnicii Săi”*⁴³. Cu alte cuvinte, prin prezența și lucrarea Domnului în Biserică cu harul Sfântului Duh, Împărăția lui Dumnezeu este un viitor pe care îl avem deja în Biserică, însă numai ca arvună sau pregustare în mod anticipativ⁴⁴.

Biserica „trupul lui Hristos” nu este o societate religioasă de convertiți sau o organizație care satisface nevoile religioase ale omului, ci este viața nouă a omului în și cu Hristos, al cărui scop este răscumpărarea întregii existențe umane și includerea ei în Împărăția lui Dumnezeu. Părintele Alexander Schmemmann accentuează această relație tainică dintre Biserică și Împărăție în mijlocul căreia se află omul, care nu numai că are întâietate, dar este și „obiectul” esențial al misiunii creștine. *„Prin om Biserica mântuiește și răscumpără lumea. Se poate spune că această lume este mântuită și răscumpărată ori de câte ori omul răspunde la harul divin, îl acceptă și trăiește conform acestuia. Acest lucru nu transformă lumea în Împărăția lui Dumnezeu sau societatea în Biserică; abisul ontologic dintre vechi și nou rămâne neschimbat și nu poate fi simțit în acest eon. Împărăția sosește deja, dar biserica nu e din această lume; Împărăția ce va să vină e deja prezentă, iar Biserica este împlinită în această lume. Ele sunt prezente efectiv, nu numai proclamate în realitatea lor, iar prin agapele (euharistia) divine, care sunt rodul lor, ele realizează mereu aceeași transformare tainică a «vechilui» în «noutate» și fac posibilă acțiunea, activitatea reală în această lume”*⁴⁵.

Astfel, Biserica se înfățișează în această lume ca „formă” a Împărăției lui Dumnezeu, prezente, în istorie, după Înălțarea la cer și până la cea de-a doua venire a Mântuitorului Hristos. Actul misionar prin care Dumnezeu „așteaptă” răbdător răspunsul liber al omului la chemarea Sa prin oameni cuprinde în sine necesitatea ca Împărăția lui Dumnezeu să-și croiască un drum în lume în forma Bisericii. *„Ca Biserică Împărăția lui Dumnezeu e supusă vicisitudinilor istorice, înălțărilor și căderilor, biruințelor și înfrângerilor, bucuriilor și întristării, progresului și stagnării. Ea are de împlinit rolul aluatului în frământătură, dar nu se poate sustrage cu totul năvălirii neghinei în lanurile sale. Viața de acum și de aici este de aceea o continuă luptă purtată atât în sufletul credinciosului singular, cât și în spațiul larg al comunității. Biserica cheamă pe fiecare credincios care acceptă a rămâne în sfera ei de viață să-și dea seama, pe de o parte, de elementul uman al ei, pe de alta, de elementul divin dintr-însa, arătându-i, în același timp, că misiunea lui este aceea de a lupta pentru cât mai deplina adaptare a elementului uman la cel divin, de a lupta consecvent pentru eliminarea păcatului și înstăpânirea vieții îmbunătățite”*⁴⁶.

⁴³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *op.cit.*, p. 550.

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, ed. I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 121.

⁴⁵ Alexander Schmemmann, *op.cit.*, p. 308.

⁴⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *op.cit.*, p. 552.

Biserica este, așadar, Împărăția lui Dumnezeu în forma ei misionară de lucrare în lume a lui Dumnezeu prin oamenii aflați în comuniune harică cu El. Ea nu este Împărăția în stare desăvârșită a ἔσχατον-ului, ci Împărăția în stare misionară a istoriei îndreptată spre ἔσχατον, care se manifestă deja aici și acum, dar încă nu deplin. De aceea, tensiunea între *deja* și *încă nu* marchează și determină nu numai existența individuală a omului, ci întreaga perioadă de după venirea lui Hristos până la a doua Sa venire⁴⁷. Pentru că lucrarea Bisericii ca Împărăție a lui Dumnezeu în stare misionară are ca scop cuprinderea întregii lumi în comuniunea cu Dumnezeu pentru definitivarea Împărăției eshatologice și veșnice, putem spune că conținutul fundamental al misiunii ei este „liturghizarea” și „filocalizarea” existenței umane în toată complexitatea ei prin înnoirea și integrarea acesteia într-un „ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic și pascal” în așteptarea activă a înnoirii ultime din Împărăția lui Dumnezeu⁴⁸.

Jürgen Moltmann numește această perioadă a lucrării Bisericii în lume Împărăție „provizorie” a Sfintei Treimi, în care Tatăl încredințează stăpânirea Fiului, Care în Biserică prin Duhul Sfânt va transfigura creația, pe care o va „preda” curată Tatălui în Împărăția „eshatologică”. Sfântul Apostol Pavel vorbește clar despre această perioadă a stăpânirii hristice⁴⁹: „Căci El trebuie să împărătească până ce-și va pune pe toți vrăjmașii sub picioarele Sale; cel din urmă vrăjmaș care va fi nimicit este moartea; căci pe toate l le-a supus sub picioarele Sale... Iar când toate-l vor fi supuse Lui, atunci și Fiul l se va supune Celui care l le-a supus Lui pe toate, pentru ca Dumnezeu să fie totul întru toate” (I Corinteni 15, 25-28). „Stăpânirea lui Dumnezeu a fost transferată de către Tatăl asupra Fiului prin Învierea lui Hristos. Ea va fi înmănată Tatălui de către Fiul în desăvârșire și atunci din «Împărăția Fiului» devine «Împărăția slavei» Dumnezeului treimic... Stăpânirea lui Hristos servește însă, la rândul ei, marelui scop de a face loc Împărăției slavei și de a pregăti inhabitarea lui Dumnezeu în noua creație, «ca Dumnezeu să fie totul în toate»”⁵⁰.

Această prezență *deja* în Biserică a Împărăției lui Dumnezeu, dar *nu încă* în forma ei deplină, conferă misiunii creștine o importantă trăsătură eshatologică, având ca scop împlinirea definitivă a lucrării lui Dumnezeu în creație prin conlucrarea omului. Mai ales Sfânta Euharistie reprezintă mărturia și experiența reală, dar nu deplină încă a Împărăției lui Dumnezeu, pentru că deși ne unim cu Hristos, Îi cerem: „Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai adevărat în ziua cea neînserată a Împărăției Tale”⁵¹. De aceea, ființa Bisericii se descoperă cu precădere în Taina Euharistiei, iar Euharistia revelează Biserica ca sacrament sau prezență misionară a Împărăției lui Dumnezeu în lume.

⁴⁷ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *op.cit.*, p. 96.

⁴⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *Dreifaltigkeit und Mission*, în rev. „Studia UBB Theol. Orth.”, an. XLII (1997), nr. 1-2, p. 18.

⁴⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că în Biserică nu trăim o simplă comemorare a mântuirii, „ci toate și întru toate este Hristos, care zăgrăvește în Duh forma (μόρφωσιν) Împărăției fără de început, prin cele mai presus de fire și de lege. Această formă e caracterizată prin smerenia și blândețea inimii, a căror unire desăvârșește pe omul zidit după Hristos” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op.cit.*, p. 275).

⁵⁰ Jürgen Moltmann, *op.cit.*, p. 126.

⁵¹ Fragment dintr-o rugăciune rostită la Sfânta Liturghie imediat după actul împărtășirii preotului.

SUFERINȚĂ ȘI VINDECARE. O PERSPECTIVĂ INTERDISCIPLINARĂ

LILIANA-ELENA BOAMFĂ*

ABSTRACT. Suffering and Healing. An Interdisciplinary Perspective. Conformably with the Christian doctrine, the man has been created by God „in His own image” (Gn 1, 27). As a consequence of his disobedience, he has estranged from his Creator and, therefore, had entered into the world suffering, sickness and, eventually, death, as an unavoidable end of life. Refusing this imminent reality, man tries very often to overcome sorrow and everyday problems by „powerless” means of modern science and technics, but he finds out, painfully, most of the times too late, that the healing comes, actually, elsewhere, being conditioned by the help of a Higher Power who works into the world both through physician and minister.

Taking into account that the present study implies an interdisciplinary research it is intended that the approach of the suggested subject to have in view, primarily, a biblical and patristic ground developed through the elaboration of a methodology based on the review and the interpretation of the data from the medicine, psychology, sociology and philosophy, all these being complemented by a missionary sight which gives to the paper a topical character, especially if we have in mind the fact that this year was proclaimed by the Holy Synod as homagial year of the Sacrament of Holy Unction and anointing of the sick.

Keywords: *death, suffering, healing, missionary sight, Sacrament of Holy Unction, physician, minister.*

REZUMAT. Conform învățăturii creștine omul a fost creat de Dumnezeu după „chipul său” (Fc 1,27). Prin neascultare omul a intrat în lumea suferinței și a bolii și a morții inevitabile. Refuzând realitatea iminentă omul încercă să foarte adesea să depășească durerea și problemele zilnice prin mijloacele lipsite de putere ale științei și tehnicii moderne. În cele din urmă află într-un mod dureros și adesea prea târziu că vindecarea vine de altundeva, fiind condiționată de o Putere mai mare care lucrează în lume atât prin medic, cât și prin preot.

Ținând seama că prezentul studiu implică cercetare interdisciplinară se dorește ca abordarea subiectului să aibă în primul rând în vedere o baza biblică și patristică dezvoltată prin elaborarea unei metodologii bazată pe interpretarea datelor din medicină, psihologie, sociologie și filozofie, toate acestea fiind completate de o perspectivă misionară.

Cuvinte cheie: *moarte, suferință, vindecare, misiune, Taina Maslului, medic, preot*

Preliminarii. Între deznădejdea bolii și nădejdea vindecării

După învățătura creștină, omul, fiind duală – în sensul că nu e doar trup, ci și suflet – a fost creat de Dumnezeu având întipărit în structura sa ființială chipul Celui care la „plinirea vremii” (Ga 4, 4) avea să se întrupeze¹ pentru a vindeca neascultarea noastră, aducând mântuirea

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania,
liliana_boamfa@yahoo.com

¹ Irineu de Lyon, „Adversus haeresis,” în *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, ed. Alexander Roberts et al. (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 507, 544.

din robia stricăciunii și a morții în care eram ținuți și reșezându-ne din nou în demnitatea de fii ai Părintelui Său și frați mai mici ai Lui. Această mântuire avea să fie concepută ceva mai târziu ca o vindecare a firii umane bolnave, urmărind restaurarea sănătății sale primordiale.

Una din direcțiile caracteristice acestui început de secol XXI o reprezintă, „fără doar și poate”, nevoia omenirii de bioetică.

În mod autonom, omul zilelor noastre, ca unul care își concepe viața fără de Dumnezeu, înlăturând sau chiar negând cu desăvârșire perspectiva eshatologică a istoriei, refuză cel mai adesea sfârșitul acesteia și în încercările lui, zadarnice de altfel, se străduiește din răspuțeri să învingă suferința și nedesăvârșirile lumii căzute prin mijloacele „neputincioase” ale științei și tehnicii moderne. Constată, însă, cu durere și de cele mai multe ori poate prea târziu că există un prag peste care medicina nu poate trece – hotarul dintre viață și moarte – și că, de fapt, vindecarea vine din cu totul altă parte, fiind condiționată de ajutorul unei Puteri superioare.

În rândul oamenilor de știință, și nu numai, există numeroase păreri conform cărora boala și – în genere – suferința de orice fel nu poate fi abordată decât unilateral, fiind analizată fie medical, fie prin prisma teologiei. Pentru care fapt se impune găsirea unui punct de vedere comun între știință și credință, astfel încât cele două domenii să devină complementare și să se întregească reciproc, dar nu atât în ceea ce privește natura suferinței, cât mai ales față de cauzele care o generează.

Dialogul dintre știința medicală și viața Bisericii, dintre medici și preoți, se dovedește a fi, așadar, mai mult decât viabil, ba chiar foarte necesar, întrucât vedem cum și unii și alții se întâlnesc cu omul suferind, fie el bolnav trupește, ori sufletește, fie deopotrivă chinuit și împovărat de suferință, luptându-se cu ea și căutând resursele redobândirii sănătății nu atât în știința și practica medicală, cât mai ales în Biserică, cu ajutorul lui Dumnezeu, prin medic și preot totodată.

Privite din această perspectivă instituțiile medicale devin, astfel, spațiul de interferență dintre știința medicală și credință în scopul vindecării bolnavului, fapt realizat atât prin administrarea tratamentului medical corespunzător, cât și prin faptele credinței, lucrare ce reface omul în întregul său, restabilind legătura lui cu Dumnezeu prin mijlocirea harului divin.

Având în vedere faptul că studiul de față presupune o cercetare interdisciplinară se dorește astfel ca abordarea subiectului propus să vizeze mai întâi de toate o fundamentare biblică și patristică, dezvoltată prin elaborarea unei metodologii fundamentate pe analiza și interpretarea datelor care provin din domeniul medicinei, al psihologiei, sociologiei și filosofiei, toate acestea fiind întregite de o perspectivă misionară, care de altfel îi și dă lucrării o notă de actualitate.

1. Premise biblice

Potrivit cuvântului Sfinților Părinți care îndeamnă ca întru toate să avem mărturia Sfintei Scripturi am găsit cu cale să ofer drept punct de plecare al expunerii mele o fundamentare biblică succintă prin care să încerc a pune în lumină ceea ce noi numim și este îndeobște cunoscut prin termenul de „nihilism” ca rădăcină a suferințelor omului din zilele noastre.

Doresc să fac precizarea că referatele scripturistice cu relevanță deosebită în tratarea subiectului propus se regăsesc în cea mai mare parte în Cartea Psalmilor, locul prin excelență (alături de Cartea lui Iov) în care este oglindită tema suferinței, calea cea mai la îndemână – deși pare un paradox – în vederea tămăduirii. Astfel, între principalele texte se numără:

- **Ps 6, 2-4, 6:** „Miluiește-mă, Doamne, că sunt neputincios; vindecă-mă, Doamne, că oasele mele s’au tulburat, și sufletul mi s’a tulburat foarte; dar Tu, Doamne, până când? Întoarce-Te spre mine, Doamne, izbăvește-mi sufletul, de dragul milei Tale mântuiește-mă. (...) Ostenit-am întru suspinul meu, în fiecă noapte scâlda-voi patul meu, în lacrimi așternutul mi-l voi uda”.
- **Ps 30, 9-10:** „Miluiește-mă, Dumnezeule, că sunt în necaz; ochiul îmi e tulburat de supărare, și tot astfel sufletul și inima mea. Că’ntru dureri mi se cheltuie viața și’ntru suspine anii mei; tăria mea s’a slăbit în sărăcie și oasele mele s’au tulburat”.
- **Ps 37, 3-4:** „...Nu este vindecare în trupul meu de la fața mâniei Tale, nu este pace în oasele mele de la fața păcatelor mele. Că fărădelegile mele au covârșit capul meu, ca o sarcină grea mă apasă”.
- **Ps 68, 20:** „...ocară a așteptat sufletul meu, și suferință. Și am așteptat pe cineva care să îndure împreună cu mine, dar nimeni nu era; și pe cei ce m’ar fi mângâiat, dar n’am aflat pe nimeni”.
- **Ps 87, 14-18:** „Dar eu către Tine, Doamne, am strigat și dimineața rugăciunea mea Te va întâmpina. De ce, Doamne, lepezi Tu sufletul meu și-Ți întorci fața de la mine? Sărac sunt eu și’n suferințe din tinerețile mele, înălțat am fost, dar și umilit și mâhnit. Furiile Tale au trecut peste mine, înfricoșările Tale m’au tulburat, ca niște ape m’au împresurat, toată ziua laolaltă m’au cuprins. Depărtat-ai de la mine pe prieten și pe vecin și pe cunoscuții mei de la suferință”.
- **Iov 6, 15:** „Ai mei cei de aproape n’au căutat spre mine; ca pe o albie seacă de râu m’au părăsit, ca valul m’au trecut”.
- **Iov 19, 13-15:** „... s’au depărtat de mine, da, chiar și frații mei: la cei străini ei cată mai mult decât la mine; prietenii mei, iată-i, îmi sunt nemilostivi. Cei ce mi-au fost aproape se uită’n altă parte și cei ce mă știură pe nume m’au uitat; vecinilor de-acasă și slujnicilor mele le-am devenit străin”.
- **Ir 4, 20-22:** „Suferință peste suferință: tot pământul se pustiește și fără de veste mi s-au stricat corturile și într-o clipeală sălaşurile mele. (...) Și toate acestea sunt numai pentru că poporul Meu e fără minte și nu Mă cunoaște, sunt copiii nepricepuți și n-au înțelegere; sunt pricepuți numai la rele, iar binele nu știu să-l facă”.
- **Ir 6, 19-21:** „Ascultă, pământule: lată, asupra acestui popor Eu voi aduce rele – roada răzvrătirii lor –, pentru că ei n’au luat aminte la cuvintele Mele, iar Legea Mea au lepădat-o. (...) De aceea zice Domnul: lată, asupra acestui popor Eu voi aduce boală și vor boli părinții împreună cu copiii; vecinul și prietenul său vor pieri”.
- **Sir 38, 9:** „Fiule, dacă ești bolnav, n’o lua în ușor, ci roagă-te Domnului, iar Domnul te va vindeca”.
- **Mt 8, 16-17:** „Și făcându-se seară, I s’au adus mulți demonizați și El a scos duhurile prin cuvânt și pe toți cei bolnavi i-a vindecat, ca să se plinească ceea ce s’a spus prin profetul Isaia ce zice: "Acesta neputințele noastre le-a luat și bolile noastre le-a purtat”.
- **2 Cor 12, 7-9:** „...datu-mi-s’a mie un ghimpe în trup, un înger al Satanei să mă bată peste obraz, ca să nu mă trufesc. Pentru aceasta de trei ori L-am rugat pe Domnul, ca să-l îndepărteze de la mine; și mi-a zis: De-ajuns îți este harul Meu, căci puterea Mea întru slăbiciune se desăvârșește!”.
- **Iac 5, 13-16:** „Este vreunul dintre voi în suferință?: să se roage. (...) Este cineva’n tre voi bolnav?: să-i cheme pe preoții Bisericii, și ei să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului; și rugăciunea credinței îl va mântui pe cel bolnav, și Domnul îl va ridica; și de va fi făcut păcate, i se vor ierta. Mărturișiți-vă așadar unul altuia păcatele și rugați-vă unul pentru altul, ca să vă vindecați...”.

2. Premise patristice

În unanimitate, Sfinții Părinți pun sănătatea omului pe seama stării de desăvârșire căreia acesta îi era sortit prin însăși natura sa.

Vorbind la modul general, vom spune că rădăcina suferințelor omenești își are obârșia, întâi de toate, în necunoașterea lui Dumnezeu, urmată de o a doua pricină care e dată de iubirea de sine, acea iubire egoistă și pătimășă, care se limitează numai la eul propriu, desconsiderându-i și marginalizându-i pe toți ceilalți. Această „boală a secolului” o întâlnim în gândirea patristică sub denumirea de *filautia* (φιλαυτία), fiind privită de majoritatea Părinților drept izvorul tuturor răutăților sufletului² și maica patimilor³, căci prin ea viața oamenilor e sortită să devină precum zicea Sfântul Maxim Mărturisitorul – „plină de suspine, cinstind pricinile care o pierd (...) datorită neștiinței”⁴.

În legătură, așadar, cu ceea ce numim suferință, Părinții Bisericii noastre pun în lumină cuvintele lor, care deși rostite cu mult timp în urmă sunt astăzi poate chiar mai actuale decât în vremea lor.

- „Orice suferință fără voie să te învețe să-ți aduci aminte de Dumnezeu...”⁵.
- „Fiecare să poarte de grijă de cei din apropierea lui. Nu lăsa pe cei din jurul tău să fie îngrijiți de altcineva! Să nu cumva să ia altul comoara care se află lângă tine! Îmbrățișează pe cel căzut în suferință ca și cum ai îndrăgi aurul. lubește pe cel împovărat ca și cum îți iubești propria sănătate. (...) Nu fi nepăsător față de cei ce zac ca și cum n-ar fi vrednici de nimic! Gândește-te bine cine sunt ei și vei afla valoarea lor ca unii care și ei sunt îmbrăcați cu chipul Mântuitorului. (...) Căci felul cum ne purtăm cu ei strigă înaintea Cunoscătorului de inimi mai puternic decât orice crainic”⁶.
- „Vrei să cinstești trupul lui Hristos? Nu-L trece cu vederea când este dezbrăcat! Nu-L cinsti aici în biserică cu haine de mătase (n.n. acoperămintele Sfintelor Vase), iar afară Îl lași să degere de frig, că n-are cu ce se îmbrăca! Cel care a spus: «Acesta este trupul Meu», și prin cuvânt a întărit lucrul, Același a spus și: «Flămând M-ați văzut și nu M-ați hrănit» și «Întrucât n-ați făcut unuia dintre acești prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut». Trupul lui Hristos de pe altar n-are nevoie de acoperămintă prețioasă, ci de suflet curat; dar cel gol, cel flămând are nevoie de multă îngrijire. (...) Cinstește-L, deci, pe Hristos cu cinstea pe care El ți-a poruncit-o, cheltuind cu sâracii avuția ta. Dumnezeu n-are nevoie de vase de aur, ci de suflete de aur”⁷.

² Talasie Libianul, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte”, II, 4 în *Filocalia*, vol. 4, trad. Pr. Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 2010), 19.

³ Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste” II, 59; III, 8, 56, 57. Talasie Libianul, „Despre dragoste...” II, 1, 4; III, 79, 86, 87. Ișihe Sinaitul, „Capete despre trezvie”, 200. Nichita Stithatul, „Cele 300 de capete” I, 28; II, 6. Isaac Sirul, „Cuvinte despre nevoință”, 71. Teodor al Edesei, „Una sută capete foarte folositoare”, 65.

⁴ Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie”, în *Filocalia*, vol. 3, trad. Pr. Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 2009), 34.

⁵ Marcu Ascetul, „Despre legea duhovnicească în 200 de capete”, 57 în *Filocalia*, vol. 1, trad. Pr. Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 2010), 285.

⁶ Grigorie de Nyssa, „Despre iubirea față de săraci și despre facerea de bine”, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, trad. Pr. Teodor Bodogae (București: EIBMBOR, 1998), 447-448. Cf. Olivier Clément, *Sources, Les mystique*, 265.

⁷ Ioan Gură de Aur, „Omilia la Matei” L, 3, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, trad. Pr. D. Fecioru (București: EIBMBOR, 1994), 584. Cf. Olivier Clément, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines* (Paris: Stock, 1982), 108-109.

- „Strigăm în gura mare și ne văcărim și plângem și-l chemăm pe cel ce este Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre, bineînțeles în măsura în care suntem conștienți de existența rănilor și neputințelor noastre, pentru că sunt printre noi și unii care nici măcar nu știu că suferă de o boală sau de alta. Îl chemăm pe Cel care ne poate vindeca rănile sufletești, care ne poate însănătoși sufletele ce zac în patul păcatului și al morții. Căci cu toții am păcătuit, așa cum zice apostolul, și cu toții avem trebuință de mila și harul lui Dumnezeu”⁸.

- „Marele Doctor este aproape de cei ce se ostenesc. "El poartă neputințele noastre și cu rana Sa ne-a tămăduit" (Is 53, 5) și ne tămăduiește. De față este și acum, punându-și leacurile Sale mântuitoare. Căci Eu, zice, am lovit prin părăsire, dar Eu voi și tămădui (Os 6, 1). Deci să nu te temi, căci când mânia iușimii Mele va curge, iarăși voi vindeca”⁹.

3. Premise filosofice

Drept urmare a constatării faptului că rolul medicului este nul în vindecarea patimilor sociale, în cadrul acestei secțiuni voi încerca să pun în prim plan câteva din cauzele care determină existența suferinței în lume, subliniind pe această cale câteva din mijloacele profilactice și terapeutice pe care înțelepciunea omenească le-a opus acestor două mari flageluri. Cele dintâi mijloace la care ne referim aici sunt acelea care înlătură condițiile, adică mediul de dezvoltare al patimii respective, pe când cele terapeutice contribuie la eradicarea lor definitivă și „ctitoresc – după expresia lui Paulescu – zărilor de har ale unei vieți înnoite”¹⁰.

Ca obiectiv principal al acestui capitol voi avea în vedere prezentarea sumară a prescripțiilor morale conținute în scrierile marilor filosofi cu directă referire la operele acestora.

PLATON (427-347 î.Hr.)

„Ceea ce dă naștere unui Stat mi se pare că este neputința unui individ izolat de a-și satisface singur trebuințele... Astfel, trebuința unui lucru făcându-l să se asocieze cu un om, iar trebuința altui lucru făcându-l să se asocieze cu un alt om, mulțimea trebuințelor i-a adunat laolaltă pe mai mulți, cu scopul de a se ajuta unii pe alții”¹¹.

La acestea se adaugă faptul că recomanda o purtare cuviincioasă față de cei bolnavi, atâta timp cât se știe prea bine faptul că până și animalele manifestă milă față de „semenii” lor¹², căzuți în suferință.

ARISTOTEL (384-322 î.Hr.)

„Damenii săvârșesc nedreptăți nu doar spre a face față trebuințelor vieții... ei nu-i jefuiesc pe trecători doar pentru a se apăra de frig și de foame, ci și pentru a se veseli și a-și

⁸ Simeon Noul Teolog, „Traité théologiques et éthiques”, Tome 2: Eth. IV-XV, în col. *Sources Chrétiennes*, no. 129 (Paris: Les Editions du Cerf, 1967), 174.

⁹ Ioan Carpatiu, „Cuvânt ascetic și foarte mângâietor” în *Filocalia*, vol. 4, trad. Pr. Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 2010), 183.

¹⁰ Nicolae Mladin, *Doctrina despre viață a profesorului Nicolae Paulescu*, (Iași: Periscop, 1997), 57.

¹¹ Platon, *L'Etat ou la République*, ed. Augustin Bastien (Paris: Garnier, f.a.), Livre II, chap. V, §1, 63. Pt. ed. rom. A se vedea Platon, *Opere V – Republica* (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1986).

¹² Răzvan Codrescu (ed.), *Doctorul Nicolae C. Paulescu sau Știința mărturisitoare* (București: Christiana, 2009), 158.

satisfacă patimile prin plăceri... Cele mai mari crime se comit pentru dobândirea prisosului, iar nu pentru asigurarea necesarului”¹³.

Însă deși Aristotel vede în patimile sociale enunțate principalele cauze ale suferințelor cotidiene, totuși el nu este preocupat temeinic să găsească mijloacele potrivite în vederea remedierii acestor realități „stânjenitoare”, ci – asemeni unui medic obișnuit – se mulțumește doar să consulte bolnavul, fără a căuta să prescrie și tratamentul corespunzător vindecării acestuia. Astfel, filosoful se limitează doar la a spune simplu că „remediul tuturor acestor rele nu constă în a egaliza averile, ci în a face astfel încât oamenii buni de la natură să nu voiască a se îmbogăți, iar cei răi să nu o poată face”¹⁴.

În epoca filosofiei renascentiste și post-renascentiste, amintim între filosofi pe Bacon (1561-1626), Descartes (1596-1650), Pascal (1623-1665), Malebranche (1638-1715), Leibniz (1646-1716), J.J. Rousseau (1712-1778), Kant (1724-1804) ale cărui idei se aseamănă într-o oarecare măsură cu cele ale lui Platon, pe când ideile lui Scheelling (1775-1854) și mai cu seamă cele ale lui Hegel (1770-1831) tind să se apropie de cele ale lui Aristotel.

La rândul său, filosoful Schopenhauer (1788-1860) a făcut din suferință o problemă centrală a filosofiei sale. Dar întrucât respingea teismul, el n-a putut astfel explica suferința printr-o teodicee, fapt care l-a determinat să caute pricina suferinței într-un principiu fundamental al lumii bazat pe primatul „voinței”¹⁵, ca izvor principal al suferinței în lume. Această concluzie nu face altceva decât să îl vadă pe om ca trăind într-o lume lipsită de orice sens, voința lui fiind antrenată deci în devenirea unei voințe cosmice oarbe, care nu cunoaște nici cel mai infim scop, posibil de atins la sfârșitul vieții.

Ajungând cu cronologia până aproape înspre vremea noastră, mai precis în ultima jumătate a secolului trecut, o figură remarcantă este dată în persoana filosofului englez Herbert Spencer (1820-1903), care s-a ocupat și cu sociologia.

Întregind șirul celor mai de seamă filozofi, voi îndrăzni să-l încadrez între ei și pe renumitul savant român dr. Nicolae C. Paulescu (1869-1931) – descoperitorul insulinei – care deși nu a fost filozof în sensul strict al cuvântului, ci medic și profesor de fiziologie medicală la Universitatea din București, totuși a fost recunoscut a fi drept „filozoful care gândește științific adevărul Evangheliei”¹⁶, pentru el iubirea – descoperită printr-o cercetare empirică – fiind „legea supremă a naturii vii”¹⁷, singura în măsură să-l împace pe om cu Dumnezeu.

Aproape necunoscut generațiilor mai tinere, doctorul Nicolae Paulescu rămâne pentru noi cei de astăzi geniu prin excelență al științei creștine.

4. Premise bioetice

Medicina ca știință și artă a vindecării a apărut din nevoia tămăduirii trupului, adică a eliminării durerii din viața omului și a disconfortului produs acestuia de suferință. În goana după performanță, pierzând însă din vedere misiunea ei fundamentală – aceea de a preveni

¹³ Aristotel, *La Politique*, ed. Jean-Francois Thurot (Paris: Garnier, 1881), Livre II, chap. IV §8, 58-59. În rom. Aristotel, *Politica*, ed. Elena Bezdechi (București: Editura Cultura Națională, 1924).

¹⁴ Aristotel, *La Politique*, Livre II, chap. IV §12, 61.

¹⁵ N. Balca, „Sensul suferinței în creștinism” în *Studii Teologice*, 3-4 (1957), 159.

¹⁶ Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrăție*, (București: Albatros, 1997), 131.

¹⁷ Răzvan Codrescu (ed.), *Doctorul Nicolae C. Paulescu*, 28.

bolile și de a le îngriji – știința medicală a căutat să se implice tot mai mult în îmbunătățirea calității vieții, neglijându-l astfel pe om și problemele sale existențiale.

De cele mai multe ori pentru a desemna coordonate de ordin antropologic ne folosim îndeosebi de sintagme precum *homo sapiens*, *homo faber*, *homo religiosus*, structuri prin care sunt evidențiate unele din caracteristicile fundamentale care definesc natura umană. Când însă vorbim despre „omul bioetic” încercăm, de obicei, să surprindem mai ales acele trăsături ce țin de latura acelei umanități pentru care dilemele provocate de progresele științei (cu referire specială la medicină) devin mai totdeauna o provocare majoră¹⁸.

Cel mai adesea, doctorii, în general cei „pozitiviști” – străini de credință – tratează omul ca pe un compus fizio-chimic, iar organismul în mod mecanicist, actul medical nefiind astfel dublat de sensibilitatea sufletului. Noi cunoaștem însă mult prea bine faptul că orice pacient dintr-un spital este un om suferind. Pentru a parcurge astfel drumul de la suferință la vindecare intervenția medicului se impune cu necesitate în viața acestuia. Dar în vederea împlinirii acestui deziderat, medicul trebuie să manifeste o disponibilitate maximă în ceea ce privește realizarea vocației sale, o deschidere totală prin care să ajungă astfel „a lega” competența de dăruire pentru binele omului, spre învingerea dușmanului și spre apropierea prietenului – Iisus Hristos – în omul suferind. Astfel fiind delimitate atribuțiile care-i revin medicului, prin ele ajungem a înțelege crezul de viață al doctorului Nicolae C. Paulescu, cel care adresându-se cu precădere tinerilor medici îi îndemna, zicând: „...dați-vă cu totul bolnavilor, cărora să le fiți recunoscători dacă, îngrijindu-i, vă vor permite să vă instruiți. (...) Urmând preceptele carității, îngrijiți pe bolnavul mizerabil, - nu ca pe un om, nu ca pe un frate ce suferă - ci ca pe însuși Dumnezeu”¹⁹, afirmație ce ne determină să luăm mult în considerare faptul că între știința medicală și arta slujirii preoțești nu există nici o incompatibilitate.

La noi, o bună perioadă de timp, Școala de Medicină a fost influențată de filozofia Școlii Medicale franceze, care și-a pus puternic amprenta pe gândirea medicală a românilor, caracterizată îndeosebi în rândul catolicilor prin ceea ce noi numim „indiferență religioasă” în realizarea actului medical. Însă, în ciuda acestui fapt, s-au găsit printre alții și câteva personalități cu renume între care țin să-i amintesc pe profesorii – medici ai Școlii clujene – Luliu Hațieganu, Victor Papilian, Valeriu Bologa, Luliu Moldovan – care prin felul lor de a fi au știut să realizeze o profundă armonie între arta medicală și cea socială. Într-un mod cu totul deosebit este cunoscut sub acest aspect profesorul Papilian despre care știm că l-a încurajat pe vrednicul de pomenire Înalț Preasfințitul Bartolomeu, pe vremea când se afla închinoviat la Mănăstirea Polovragi, ca să urmeze cursurile de Medicină ale Universității din Cluj²⁰.

Medic a fost, de asemenea, și arhimandritul Irineu Chiorbeja (1924-2000), stareț între anii 1990-1997 al Mănăstirii Neamț, iar în urmă cu câteva decenii – doctorul curant al Patriarhilor Iustinian (1948-1977) și Iustin (1977-1986).

¹⁸ Sebastian Moldovan, „Despre omul bioetic” în *Medicii și biserica. Pentru o bioetică creștină. Aspecte speciale determinate de relația dintre teologie și medicină*, vol. 3, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2005), 67.

¹⁹ Nicolae Paulescu, *Spitalul, Coranul, Talmudul, Cahalul, Francmasoneria*, ediție electronică (Thessalonica – Greece: Society of Orthodox Studies Spoudon, f.a.), 20.

²⁰ A se vedea aici paginile antologice din volumul de evocări *Rotonda plopiiilor aprinși*.

5. Premise misionare²¹

Dacă practicarea cu responsabilitate a științei medicale necesită existența unor medici buni, a unor profesioniști, tot așa stau lucrurile și în ceea ce privește vindecarea omului în integralitatea ființei sale, aspect ce impune conlucrarea cu cei care, slujitori ai Bisericii fiind, au și obligația caritativă de „a-i îngriji sufletește” pe cei aflați în suferință.

Ținând seama de faptul că anul acesta a fost dedicat în Patriarhia Română ca an omagial al Sfântului Maslu și al îngrijirii bolnavilor vom spune că prin poruncă și vocație, Biserica în sine are o veche tradiție de asistență socială, prezentă încă din epoca apostolică. Aceasta a devenit, însă, mai vizibilă abia în secolul al IV-lea, când prin deosebita purtare de grijă a Sfântului Vasile cel Mare au fost întemeiate cele dintâi așezăminte filantropice destinate îngrijirii bolnavilor, orfanilor și bătrânilor aflați în suferințe de multe feluri. Ca urmare a acestui act caritativ, Biserica noastră a preluat încă de timpuriu această tradiție²², înzestrând îndeosebi marile mănăstiri cu așezăminte de binefacere ce vor purta denumirea de *bolnițe*. La scurt timp vor lua avânt *xenodochiile*²³, care vor constitui principalul curent spitalicesc medieval din care se vor inspira atât Occidentul catolic, cât și Orientul musulman. Semnificative, totodată, în latura misionară a Bisericii, au ajuns să fie la noi în țară secțiile de Teologie – Asistență socială sau Teologie socială din cadrul Facultăților de Teologie, specializări prin care se încearcă o fundamentare teologică și spirituală a lucrării social-misionare și filantropice a Bisericii noastre. De asemenea, de consemnat rămâne și redeschiderea sau organizarea acelor spații de rugăciune (capele) cu program liturgic zilnic sau săptămânal din cadrul spitalelor, unităților militare, penitenciarelor, caselor de copii și bătrâni, ș.a., în care preoții misionari promovează legătura interioară ce trebuie să existe între știință și credință, între viața spirituală și cea socială.

Vocația misionară a omului, sădită în ființa sa odată cu actul creației prin suflarea cea dătătoare de viață a Duhului lui Dumnezeu, s-a concretizat astfel în delimitarea a două coordonate fundamentale ale vieții sociale, aspecte asupra cărora Părinții Capadocieni au insistat într-un mod cu totul deosebit: iubirea față de semeni și solidaritatea față de cei aflați în nevoi, disponibilitate care îndreptată fiind spre satisfacerea trebuințelor semenului aflat în suferință nu este altceva decât răspunsul nostru la iubirea lui Dumnezeu, Cel care a înfrumusețat chipul nostru cu scânteia dumnezeiască izvorâtă din Ființa Sa, dându-ne posibilitatea comuniunii cu El.

²¹ Două referințe bibliografice de actualitate în acest sens sunt: Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010), la care se adaugă lucrarea Pr. Iacob Cismaș, *Preotul – misionar în contextul lumii contemporane* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010).

²² Tot Bisericii îi revine meritul de a fi înființat și primele spitale publice. Între acestea țin să amintesc doar câteva mai de seamă între care se numără: cel întemeiat de Mitropolitul Anastasie Crimca din averea Mănăstirii Dragomirna, apoi Spitalul Colțea din București – cel dintâi spital construit în anul 1704 din inițiativa spătarului Mihai Cantacuzino, destinat a fi un așezământ pentru săraci și cel de la Târgu Neamț înființat în anul 1852 prin grija arhimandritul Neonil Buzilă, stareț al Mănăstirea Neamț (1789-1853) și întreținut din averile proprii mănăstirii.

²³ În limbajul nostru acest termen poate fi interpretat cu sensul de *arhondaric* (gr. ξενοσ – „străin”). Cf. Mircea Gelu Buta & Dan Chiachir, *Biserica din spital – dialoguri* (Cluj-Napoca: Eikon, 2005), 51.

Pe acest fond și influențat de un real și profund umanism, Sfântul Vasile va rămâne categoric într-una din numeroasele sale cugetări: „Nu ai avut milă; nimeni nu va avea milă de tine. Nu ți-ai deschis casa (n.n. celui în suferință, străin, sărac), vei fi îndepărtat din împărăție. Nu ai dat pâine celui flămând, nu vei câștiga viața veșnică”²⁴.

*

Deși pe parcursul abordării de față aceste două ultime perspective – cea bioetică, respectiv cea misionară – au fost analizate separat voi spune, însă, că ele se găsesc într-un raport de dependență, neputând fi gândite una fără cealaltă.

Pentru aceasta în cele ce urmează voi încerca să punctez doar câteva aspecte ce țin de relația care se stabilește între medic și preot, ambii în legătură cu omul aflat în suferință și care prin acțiunile lor ajung să-și întregască munca reciproc, fără însă a se exclude sau supune unul celuilalt. Raportul dintre cei doi nu este, deci, unul competitiv, ci de complementaritate, dat fiind faptul că preotul nu va ajunge niciodată să facă ceea ce e de competența medicului și nici invers. Numai doar dacă fiecare dintre ei, la rândul său, va ajunge să dețină – prin oarecare formare profesională – calitatea celuiilalt.

Relația medic – preot – pacient

„...eu nu-L caut pe Dumnezeu, eu pe om l-am pierdut. Vreau să-l pipăi întru dragostea lui și să urlu: ESTE! Începând cu mine”²⁵.

Vom spune mai întâi de toate că această întreită relație poate fi considerată, pe bună dreptate, o temă de actualitate care în orice timp își va menține interesul și aceasta cu atât mai mult cu cât legătura care se stabilește între acești piloni reprezintă unul din aspectele de bază ale bioeticii, ca morală a științei în general și a medicinei în special.

Pornind, astfel, de la realitatea dihotomică a structurii umane recunoaștem faptul că sănătatea și boala reprezintă două stări caracteristice, în mod concomitent, trupului și sufletului.

Ca urmare a acestei stări de fapt, fiecare dintre cei doi – medicul, respectiv preotul – se găsesc față în față cu o prioritate: însă în vreme ce medicul, dinaintea unui suferind, se găsește în față cu un dușman – boala – pe care trebuie să-l învingă prin știință și iscusință, preotul are dinainte un prieten pe care e dator să-l ajute²⁶, întinzându-i mâna. Menirea celui din urmă nu este rezervată doar acestuia, ci ea se dorește a fi o acțiune care să cuprindă deopotrivă întreaga umanitate, căci în virtutea preoției universale – a cărei pecete o au toți oamenii întipărită prin Taina Mirungerii – ei sunt chemați să răspundă prin dragostea și căldura lor sufletească nevoilor semenilor aflați în suferință (cf. Mt 25, 31-46). Căci zice și dumnezeiescul Hrisostom: „Socotește că preot al lui Hristos te faci tu (mirean fiind), cu mâna ta dând, nu Trup, ci pâine, nu Sânge, ci un pahar cu apă rece” (citat din memorie).

²⁴ Vasile cel Mare, *Horn. In divites*, PG XXXI, vol. 292B apud Marius Nechita, „Asistența socială în activitatea Sfântului Vasile cel Mare” în vol. 2009 – *Anul comemorativ-omagial Sfântul Vasile cel Mare și Sfinții Capadocieni*, ed. Adrian Gh. Paul (Baia Mare: Editura Universității de Nord, 2009), 188.

²⁵ Valeriu Anania, *Opera literară 3 – Rotonda plopilor aprinși* (Cluj-Napoca: Limes, 2005), 104.

²⁶ Bartolomeu Anania, „Cuvânt de întâmpinare” în *Medicii și Biserica. Calitatea vieții la omul suferind*, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2004), 6.

A pune, astfel, umărul la alinarea suferinței semenului aflat în necaz nu e totuși puțin lucru – e tocmai simbolul unui suflet nobil, plin de mărinimie, care vibrează de îndată la suferința altuia și-i sare în ajutor fără să pregete nici măcar o clipă. E „arta artelor” și „știința științelor”²⁷. Cu alte cuvinte, am putea spune că înseamnă „a fi în stare să ferești [măcar] un singur om sau [să ajuți] să înflorească un zâmbet [cât de mic] pe buzele unui suferind”²⁸.

În cadrul relației medic – preot – pacient un lucru care merită consemnat, fiind foarte important, ține de încrederea pe care trebuie să o manifeste pacientul, în egală măsură, față de cel care-l îngrijește – fie el doctor sau slujitor al Bisericii. Pentru a ne încredința de acest lucru, Sfânta Scriptură dă mărturie despre faptul că atunci când un bolnav îi cerea Domnului Hristos să-l vindece de suferința lui, Mântuitorul cel mai adesea îl întreba: „*Crezi tu că pot să fac Eu aceasta?*” (cf. Mt 9, 28). Iar la răspunsul: „*Cred, Doamne!*”, acesta era tămăduit și primea confirmarea credinței sale: „*Mergi în pace, credeați-a te-a mântuit!*” (Mt 9, 22; Mc 5, 34; 10, 52; Lc 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42).

Urmând adevărului științei și adevărului religios, medicul și preotul deopotrivă trebuie să privească, de pildă, spitalul²⁹ ca fiind, întâi de toate, un așezământ caritativ, în care fiecare – bolnavul prin răbdare, medicul prin dăruire, iar preotul prin slujire – trebuie să-și arate iubirea față de Dumnezeu, răspunzând iubirii Sale prin împlinirea poruncii: „*Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta și din tot sufletul tău și din toată puterea ta și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși*” (Lc 10, 27).

Însă, oricât ar fi un preot de sărguincios, el nu-i va putea consacra unui bolnav decât numai un număr limitat de minute pe zi, fie în biserică, fie la patul de suferință. Trebuie ținut astfel seama de faptul că pacientul nu suferă doar fizic, ci și moral, și în consecință, spiritual, măcinat fiind de gândul propriei sale boli și, în egală măsură, de sentimentul unei profunde izolări. Rupt de mediul familial și de ambianța socială cu care s-a obișnuit, el se trezește dintr-o dată într-o încăpere pe care n-a mai văzut-o niciodată, alături de oameni pe care nu-i cunoaște, și aici, într-un profund anonimat, cuprins de o cruntă suferință, rămâne în așteptarea „omului” (cf. In 5, 2-9). În acest sens, inițiativa luată³⁰ de către vrednicul de aleasă pomenire – vlădica Bartolomeu – de a introduce în cadrul spitalelor postul de radio Renașterea, la patul fiecărui suferind, cu ajutorul unui aparat dotat cu căști, a fost mai mult decât binevenită.

Roadele acestei mărturii și misiuni creștine le regăsim, de altfel, în cuvintele unui teolog rus din exil, care, la vremea sa scria o carte ce a rămas celebră pentru timpul nostru. E vorba de lucrarea intitulată *Pentru viața lumii* scrisă de Părintele Alexander Schmemmann. Între paginile cărții găsim, la un moment dat, câteva rânduri semnificative pentru contextul nostru și pe care – pentru frumusețea și profunzimea lor – le voi reda aici în întregime:

²⁷ Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, ed. Marinela Bojin (București: Sophia, 2006), 10.

²⁸ Valeriu Anania, *Opera literară 3 – Rotonda plopiilor aprinși*, 101.

²⁹ „Așezământ – fundat de o persoană sau de o asociație de persoane – în care bolnavii săraci găsesc, gratis, îngrijirile medicale de care au trebuință, precum și tot ce le este necesar pentru întreținerea vieții, în timpul bolii lor”. Cf. Nicolae Paulescu, *Spitalul*, 15.

³⁰ Proiectul a demarat în ziua de 21 ianuarie 2003 la Spitalul Clinic de Oncologie din Cluj-Napoca, pacienții de aici având la dispoziție un număr de 350 aparate pentru a asculta Radio Renașterea. Cf. Bartolomeu Anania, „Medicină și Teologie” în *Medicii și Biserica*, vol. 1, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2003), 11-12.

„Iată că un om zace pe patul său de suferință; Biserica vine la el pentru a săvârși sacramentul vindecării. Pentru acest om, ca și pentru orice om din lumea întreagă, suferința poate însemna înfrângere, o cale spre predarea completă în fața întunericului, disperării și singurătății. Ea poate fi moarte în cel mai real sens al cuvântului. (...) Biserica nu vine [însă] ca să refacă sănătatea acestui om, să înlocuiască pur și simplu medicina, atunci când medicina și-a epuizat propriile ei posibilități. Biserica vine ca să-l aducă pe acest om în Dragostea, Lumina și Viața lui Hristos. Ea vine nu doar ca să-l „mângâie” în suferințele sale, nu ca să-l „ajute”, ci să-l transforme în „martir”, o „mărturie” a lui Hristos prin propriile lui suferințe”³¹.

În domeniul medicinei întâlnim frecvent cazuri medicale care nu pot fi rezolvate decât dacă se ia în considerare și dimensiunea spirituală a bolii respective. Făcând trecerea la mărturii asemănătoare, mai apropiate însă epocii în care trăim, mă voi limita la a schița doar două exemple din experiența a doi medici renumiți.

◆ Cazul unui pacient ce suferea de o gravă afecțiune pulmonară: „Fusese internat de urgență cu o septicemie cu șoc toxic. Plămânii săi sufereau cumplit. Practic, nu mai avea suprafață respiratorie; numai ventilația artificială îl mai ținea în viață. (...) Într-una din zile pacientul m-a întrebat șoptit și sacadat – vorbea cu mare greutate din cauza sondei de intubație – dacă aş putea să-i aduc un preot. Am tresărit, surprins că muribundul reușise să-mi citească gândurile. L-am solicitat imediat pe preotul spitalului, un om foarte dăruit chemării sale, care de câțiva ani ne ajută foarte mult. Din cauza stării extrem de grave a pacientului, rămăsesem în ușa salonului. Preotul s-a rugat – îi auzeam și eu rugăciunea – pentru bolnav, creând o atmosferă de încredere și de apropiere de Dumnezeu, dând curaj bolnavului, dar și mie medicului. Au urmat clipe de luptă cu boala. (...) Am avut o discuție cu el după ce starea gravă i s-a ameliorat. Mi-a spus că a simțit acea frică iminentă a morții, dar după ce a căzut într-un somn adânc, a simțit cum organismul i se revitalizează și este din nou capabil să lupte cu boala. Orice medic știe că dacă un organism nu reacționează și nu luptă cu boala, medicamentele și aparatul, oricât de sofisticată, nu pot conduce singure la un bun rezultat terapeutic”³² (Dr. Mircea Gelu Buta, director al Spitalului Județean de Urgență Bistrița-Năsăud).

◆ „...Credința și rugăciunea reprezintă stimuli utili pentru psihologia individului bolnav, dar fără un tratament psihiatric adecvat nu sunt suficiente. În întreaga mea experiență psihiatrică nu am întâlnit vindecări spectaculoase în rândul bolnavilor. Știu însă că pacienții care au făcut temeinic tratamentul medicamentos și au frecventat și biserica în același timp, rugându-se pentru sănătatea și iertarea păcatelor, au avut rezultate extraordinare...”³³ (Dr. Adrian Ionescu, medic-șef al Spitalului de Psihiatrie „Nifon” din comuna Măgura, județul Buzău).

Considerații finale

Cel mai adesea ne întrebăm: „*Oare suferințele noastre apar din întâmplare spre a transforma călătoria noastră pe acest pământ într-o dureroasă încercare sau ele sunt mai curând rezultatul unei logici al cărei sens tainic rămâne să-l descoperim?*”.

³¹ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia* (București: EIBMBOR, 2001), 128-129.

³² Mircea Gelu Buta & Dan Chiachir, *Biserica din spital – dialoguri* (Cluj-Napoca: Eikon, 2005), 22-23.

³³ Mircea Gelu Buta & Dan Chiachir, *Biserica*, 38.

În vremea noastră nimeni nu este scutit de suferință. Fiecare dintre noi, într-o măsură mai mică sau mai mare, poartă pe umerii săi povara unei suferințe care îi este îngăduită de Dumnezeu cu un anume rost. Redusă la minimum prin puterile omului, având ca suport progresele științei, sau fiind alinată de făgăduința unei răsplăți în „lumea cealaltă”, suferința trăită în Hristos capătă valoare semnificativă, căci în Hristos ea nu e „înlăturată”, ci transformată în biruință și atunci înfrângerea însăși devine biruință, o cale de intrare în Împărăție – singura vindecare adevărată³⁴.

Problemele și criza cu care se confruntă lumea în care trăim sunt, pe zi ce trece, tot mai mari. Rezolvarea multora dintre aceste probleme necesită un dialog susținut între toți aceia care au ceva de spus prin oferirea de soluții în vederea depășirii acestor situații critice pentru a putea ajunge astfel la vindecarea rănilor care produc atâta durere în viața persoanei și a societății în ansamblul ei.

După părerea lumii moderne, sănătatea reprezintă starea firească a omului și de aceea împotriva bolii trebuie luptat. În detrimentul sănătății, însă, concepția religioasă consideră boala ca fiind starea cu adevărat „normală” a omului.

Nu ne rămâne altceva decât să afirmăm împreună cu Ernest Bernea următoarele: „Lucrurile sunt în așa fel întocmite că se leagă unul de altul, când suferă într-un loc suferă toate. Vezi, lumea-i întocmită bine, că altfel nici nu s-ar ține. Vine moartea, dar ea nu biruie; biruie viața. Pentru aceasta lumea rămâne lume și noi rămânem oameni...”³⁵.

³⁴ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii*, 128.

³⁵ Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român* (București: Humanitas, 1997), 68.

“VIE ÎMPĂRĂȚIA TA!” – REPERE TEOLOGICE ÎN CADRUL CONFERINȚEI MISIONARE MONDIALE DE LA MELBOURNE (1980)

CORNEL COPREAN*

ABSTRACT. „Your Kingdom Come!” – Theological References within World Missionary Conference in Melbourne (1980). Being the center of all teachings of Jesus Christ, the theme „Your Kingdom Come” has been at the heart of missionary theology, making the subject of the World Missionary Conference in Melbourne, 1980, and also of the Orthodox Missionary Consultation in Paris, 1978. This paper aims to draw general issues of the Melbourne Missionary Conference on the theme „Your Kingdom Come”. Another concern of the paper is to underline the contribution of the Melbourne Conference in deepening missionary theology, which is the reason why I approached the topic of „Your Kingdom Come” from an ecumenical and orthodox perspective.

Keywords: mission, church, Kingdom of God, Good News, Liturgy, Eucharist

REZUMAT. Constituind punctul central al întregii învățătură a Mântuitorului Iisus Hristos, tema „Împărăției lui Dumnezeu” a stat în mijlocul dezbaterilor teologiei misionare, făcând subiectul atât al unei Conferințe Misionare Mondiale desfășurate la Melbourne, în 1980, cât și al unei Consultații Misionare Ortodoxe, ce a avut loc la Paris, în 1978. Acest articol își propune să schițeze aspectele generale ale Conferinței Misionare de la Melbourne. O altă preocupare a articolului este să sublinieze contribuția Conferinței de la Melbourne în aprofundarea teologiei misionare, motiv pentru care, în demersul nostru, am abordat tema „Vie Împărăția Ta!” dintr-o dublă perspectivă, ecumenică și ortodoxă.

Cuvinte cheie: misiune, Biserică, Împărăția lui Dumnezeu, Vestea cea Bună, Liturghie, Euharistie

Preliminarii

Vestirea Împărăției lui Dumnezeu stă în centrul vocației Bisericii în lume¹. „Misiunea” înseamnă proclamarea Veștii Bune, adică a venirii Împărăției lui Dumnezeu: „Plinitu-s-a vremea și împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat. Pocățiți-vă și credeți în Evanghelie!” (Mc. I, 15). Iisus Hristos a propovăduit Vestea cea Bună doar „oilor pierdute ale casei lui Israel” (Mt. 15,24). Doar după Înviere i-a trimis pe Apostoli dincolo de granițele lui Israel: „Drept aceea mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Mt. 28,19). Dar El le poruncește să aștepte în Ierusalim până va trimite asupra lor „făgăduința Tatălui”, când se vor „îmbrăca cu putere de sus” (Lc. 24,49), și apoi îi

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, copeanc@yahoo.com

¹ *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission.* Compiled and edited by Ion Bria, World Council of Churches (WCC) Mission Series No. 7, Geneva, 1986, p. 11.

trimite să îi fie „martori ... până la marginea pământului” (F.A. 1,8)². Astfel, Biserica descoperă măreția Împărăției lui Dumnezeu în persoana lui Iisus cel Înviat, revelat Apostolilor prin venirea Duhului Sfânt, și, în acest fel, ea vestește Împărăția lui Dumnezeu până la marginile pământului³.

Datorită importanței majore în câmpul misiunii și fiind înțeleasă ca punct central în jurul căruia se desfășoară întreaga lucrare misionară⁴, tema „Împărăției lui Dumnezeu” a făcut subiectul atât al unei Conferințe Misionare Mondiale, ce a avut loc la Melbourne⁵ (Australia, 1980), cât și al unei Consultații Misionare Ortodoxe, desfășurate la Paris⁶ (Franța, 1978).

În expunerea noastră, vom încerca să punctăm relevanța temei „Vie împărăția Ta!”, în cadrul conferințelor amintite, concentrându-ne atenția, pe de o parte, pe viziunea ecumenică, iar pe de altă parte, pe înțelegerea acestei teme în cadrul teologiei misionare ortodoxe. Vom apela, în acest sens, la rapoartele din cadrul dezbaterilor celor două conferințe, atât la rapoartele secțiunilor, cât și la cele finale. Aceste surse bibliografice vor oferi cadrul necesar pentru punctarea aspectelor teologice esențiale. Din rațiuni care țin de abordarea acestei teme din perspectiva teologiei sistematice și pentru a oferi coerență expunerii noastre, abordarea celor două viziuni nu va respecta ordinea cronologică a desfășurării celor două conferințe.

„Vie Împărăția Ta!” – viziunea ecumenică

a. Cadru tematic

Conferința de la Melbourne s-a desfășurat în perioada 14-25 mai, 1980 și a adunat peste 600 de participanți, din 83 de țări (40 ortodocși), care și-au îndreptat atenția spre tema centrală a acestei conferințe: „Vie Împărăția Ta!”⁷. În discursul său introductiv, Secretarul General al Consiliului Mondial al Bisericilor, Philip Potter preciza că “tema Împărăției, afirmată în contextul rugăciunii, a fost dominantă în toate Conferințele Misionare Mondiale, inclusiv la Bangkok, 1972, intitulată *Mântuirea Azi*”⁸.

² *Your Kingdom Come*. A Working Document produced by an Orthodox reflection group meeting in the Saint Serge Orthodox Institute of Theology in Paris from September 25-28, 1978, as an Orthodox contribution to the theme of the World Missionary Conference in Melbourne, 1980, în „International Review of Mission”, LXVIII (1979), 270, p. 139.

³ *Ibidem*.

⁴ Johannes Verkul, *The kingdom of God as the Goal of Mission Dei*, în „International Review of Mission”, LXVIII (1979), 270, p. 168.

⁵ Pentru o succintă prezentare a conferințelor misionare mondiale și a temelor dezbătute în cadrul lor, vezi Gheorghe Petraru, *Teologie Fundamentală și Misionară. Ecumenism*, Ed. Performantica, Iași, 2006, pp. 303-307; Philip A. Potter and Jacques Matthey, *Mission*, în Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stranksy, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 783-790; *Your Kingdom Come. Mission Perspectives*. Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Geneva, WCC, 1980, pp. 1-283.

⁶ Consultația desfășurată la Paris, în perioada 25-28 septembrie, 1978, a fost rezultatul întâlnirii unui grup de reflexie ortodox, de la Oxford, în Institutul Teologic Ortodox din Saint Serge. Participanții au elaborat un document de lucru, care a constituit contribuția ortodoxă la lucrările Conferinței Misionare Mondiale de la Melbourne, din 1980, cu tema „Vie Împărăția Ta!”, vezi *Your Kingdom Come*, Paris 1978, pp. 139-147.

⁷ Sol Jacob, *Responding to the Gospel imperative*, în „International Review of Mission”, LXIX (1980-1981), 276-277, p. 483; Won Yong Ji, *World Mission Conference of the WCC*, în “Concordia Journal” 6/5, September 1980, pp. 183-184; David M. Stowe, *What Did Melbourne Say?*, în „Missiology: An International Review”, IX (1981), 1, pp. 23-24.

⁸ Philip Potter, *From Edinburgh to Melbourne*, în *Your Kingdom Come. Mission Perspectives*, p. 7.

Tema conferinței trebuie văzută, în primul rând, ca o chemare la rugăciune, în al doilea rând, ca o chemare la mărturisire. A fost o chemare la mărturisire, pentru a crede că Împărăția lui Dumnezeu a venit prin Împăratul ei, Iisus din Nazaret. Acest lucru a fost subliniat în cea mai mare parte a plenului conferinței. Emilio Castro, directorul Consiliului Mondial al Bisericilor, în alocuțiunea sa, a declarat: “Noi vestim că Împărăția a venit prin Iisus din Nazaret. Leslie Newbiggin a amintit faptul că este mai ușor să spui ‘Vie împărăția Ta!’ decât a te ruga, ‘Maranatha, vino Doamne Iisuse’... Dar când ne mărturisim credința noastră în Iisus Hristos ca Domn, noi facem o anumită afirmație: Noi cerem oamenilor să recunoască în evenimentele de pe Golgota puterea răscumpărătoare și mântuitoare a lui Dumnezeu, cu consecințe pentru întreaga omenire”⁹.

În al treilea rând, “Vie Împărăția Ta!” a fost o chemare la misiune. A fost aspectul care a primit cea mai mare importanță în cadrul dezbaterilor, Împărăția fiind privită ca scop al misiunii, săracii ca un nou criteriu misionar¹⁰, iar Biserica ca factor al misiunii și sacrament al Împărăției¹¹. În cadrul dezbaterilor plenare ale conferinței de la Melbourne, s-au discutat patru aspecte ale temei¹², arătându-se astfel implicațiile pe care “Vie Împărăția Ta!” le are în aria misiunii creștine. Impactul ortodox cu privire la viața liturgică și sacramentală ca proclamare a Împărăției și participare *hic et nunc* la viața Împărăției a fost considerabil¹³.

b. Vestea cea bună săracilor

Problema relației dintre Împărăția lui Dumnezeu și săraci, care reprezintă marea majoritate a locuitorilor și națiunilor pământului și, în același timp, cea mai importantă categorie, cea a oamenilor lipsiți de credință în Hristos, a fost în centrul dezbaterilor plenare¹⁴. În dezbaterile acestui subiect, din cauza părerilor teologice și opțiunilor politice foarte contradictorii, participanții nu au ajuns la o definiție comună biblică sau sociologică a sărăciei. De aceea, secția s-a limitat la afirmații generale, dar radicale: în perspectiva revelației biblice despre Împărăție, Dumnezeu are o preferință pentru săraci, deoarece în Iisus Hristos, El însuși S-a identificat cu cei lipsiți, triști și oprimați. Misiunea a fost percepută în termenii unei teologii a

⁹ Emilio Castro, *Your Kingdom Come: A Missionary Perspective*, în *Your Kingdom Come. Mission Perspectives*, p. 34.

¹⁰ Idem, *Reflection after Melbourne*, în *Your Kingdom Come. Mission Perspectives*, p. 228.

¹¹ *Melbourne: Mission in the Eighties*, în *Your Kingdom Come. Mission Perspectives*, xvi.

¹² Cele patru aspecte ale temei au fost discutate de cele patru secții ale conferinței: Vestea cea bună dată săracilor, Împărăția lui Dumnezeu și luptele acestei lumi, Biserica dă mărturie despre Împărăție (Biserica - sacrament al Împărăției) și Iisus Hristos răstignit și înviat, în confruntare cu puterile acestei lumi. Vezi textul integral al rapoartelor în *Your Kingdom Come. Mission Perspectives*, pp. 171-223.

¹³ Michael Oleksa, *The World Conference on Mission „Thy Kingdom come” in Melbourne, May 12-25, 1980. Notes and Comments*, în „St. Vladimir’s Theological Quarterly”, XXIV (1980), 3, p. 199.

¹⁴ R. Fung a susținut ideea unei mișcări misionare în rândul săracilor, astfel încât mărghinașii orașelor, muncitorii, fermierii și familiile lor să vadă asemănarea dintre ei și Hristos. A subliniat ideea că un om nu este numai un păcătos, dar este și unul asupra căruia se săvârșește păcatul. O persoană lipsită permanent de lucrurile necesare existenței și de drepturile politice este, de asemenea, o persoană lipsită de propriul suflet – respect de sine, demnitate și voință. Evanghelia trebuie să îndemne oamenii nu doar la pocăință, ci și la rezistență împotriva opresiunilor, întărindu-i astfel pe săraci, vezi Raymond Fung, *Good News to the Poor – A case for a Missionary movement*, în *Your Kingdom Come. Mission Perspective*, pp. 83-92, 101.

eliberării¹⁵, caracteristice Americii Latine, în viziunea căreia există un „parti pris”¹⁶ al lui Hristos pentru săracii pământului, prima etapă în procesul mântuirii fiind văzută ca o eliberare din robia social-politică. Pentru cei săraci, judecata lui Dumnezeu este certitudinea că Acesta este cu ei și pentru ei, în schimb, pentru cei bogați, judecata este un verdict aspru de condamnare. Atât unii, cât și ceilalți stau sub aceeași judecată¹⁷.

Trei forme de sărăcie au fost identificate în cadrul rapoartelor conferinței: sărăcia celor care sunt lipsiți de bunuri materiale și culturale; a celor care profită în abundență de bunuri materiale, dar care nu cunosc *binele*, trăind într-un gol etic și a celor care au ales în mod voluntar să devină săraci, ducând o viață de renunțare¹⁸.

Ce înseamnă pentru misiunea Bisericii faptul că Iisus Hristos a anunțat săracilor Evanghelia și că lor le-a făgăduit Împărăția lui Dumnezeu? O nouă eră de evanghelizare se impune, o eră în care Bisericile trebuie să înțeleagă mai bine situația săracilor și să lupte în numele lor și împreună cu ei, nu numai pentru a pune capăt exploatații și a învinge nedreptatea care stă la rădăcina sărăciei, ci și pentru a construi o societate dreaptă și egală pentru toți. Bisericile nu trebuie să rămână indiferente față de situațiile în care sunt exploatați săracii și nici să evite lupta pentru eliminarea oricărei forme de sărăcie. Bisericile trebuie să caute o nouă ordine socială, politică și economică, trebuie să devină solidare cu lupta săracilor de a-și schimba propria lor situație, să se alăture luptei ce se duce împotriva puterilor care creează și perpetuează sărăcia. Biserica mai trebuie să stabilească noi relații cu săracii, înlăuntru ei, mai ales că mulți săraci aparțin Bisericii, dar puțini dintre ei sunt în măsură să-și facă ascultat glasul sau să aibă o oarecare influență în viața Bisericii¹⁹.

Solidaritatea cu cei săraci este o opțiune categorică pentru Biserică, dar această solidaritate nu poate fi înțeleasă ca semn al Împărăției lui Dumnezeu, decât adoptând modelul lui Iisus Hristos răstignit și înviat, ca punct de referință²⁰.

Sărăcia acceptată de bunăvoie pentru demonstrarea solidarității cu Cel Sărac (cf. Zah. 9, 9), postind cu Cel care a spus că „nu doar cu pâine va trăi omul”, „căci împărăția lui Dumnezeu

¹⁵ David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1997, pp. 432-447. Teologia eliberării constituie un model de teologie contextuală, teologie care accentuează aspectele sociale, practice ale vieții creștine, pericolul lor constând în sacralizarea unor evenimente socio-politice ale istoriei profane. Aceste teologii vizează, mai ales, lumea a treia, cu problemele ei multiple, subdezvoltare, sărăcie, boli, vezi Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 320-327; Gheorghe Petraru, *Misiologie ortodoxă, I Revelația divină și misiunea Bisericii*, Ed. Panfilus, Iași, 2002, p. 203.

¹⁶ Vezi Ion Bria, *Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă*, în „Glasul Bisericii”, 1982, 1-3, p. 90.

¹⁷ *Good News to the Poor*, Melbourne Conference Section Reports - Section I, în *Your Kingdom Come. Mission Perspective*, p. 172.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 173-174. A se vedea în acest sens și Canaan Banana, *Good News to the Poor*, în *Your Kingdom Come. Mission Perspective*, p. 106. C. Banana îi definește pe cei săraci ca cei mici, fără putere, fără voce și aflați la mila celor puternici. El subliniază că ceea ce este surprinzător în cazul celor săraci este faptul că indiferent de cât de gravă este dezumanizarea lor, totuși, în interiorul personalității lor, rămâne un element de nezdruccinat, care stă în strânsă legătură cu chipul lui Dumnezeu din om, element pe care el îl identifică cu capacitatea de a fi om.

¹⁹ *Good News to the Poor*, Section I Report, în *Your Kingdom Come. Mission Perspective*, pp. 177-178.

²⁰ T.V. Philip, *Edinburgh to Salvador: Twentieth Century Ecumenical Missiology: A historical study of the ecumenical discussions on mission*, Delhi, Tiruvalla, India: ISPCK Christian Sahitya Samithy, 1999, p. 206, <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=1573&C=1523>.

nu este mâncare și băutură, ci dreptate și pace și bucurie întru Duhul Sfânt” (Rom. 14, 17) și identificarea cu toți cei ce flămânez; castitate nu doar în viața monahală, ci și în dragostea conjugală și procreație; o reevaluare a umilinței care dă posibilitatea celorlalte persoane de a fi înnoită; supunere reciprocă (Ef. 5, 21) în ascultarea de Duhul care vorbește prin Biserică; o libertate ce refuză să se lase intimidată de amenințări sau să se ia după false promisiuni; o rugăciune interioară constantă prin toate vicisitudinile vieții de zi cu zi - toate acestea sunt multe aspecte ale unei vieți bazate pe o viziune eshatologică a existenței²¹.

c. Împărăția lui Dumnezeu și luptele acestei lumi

Participanții la această conferință s-au ocupat și de poziția Bisericii față de luptele actuale ale umanității, examinând în mod special structurile și ideologiile prin care Bisericile sunt legate de puterile acestei lumi. Datorită caracterului ambiguu al procesului care se desfășoară în luptele actuale ale lumii, Bisericile adoptă adesea o atitudine de pasivitate, neștiind cum să definească conținutul mărturiei lor specifice și cum să joace rolul de instrumente ale Împărăției lui Dumnezeu²². Bisericile trebuie să trăiască în mijlocul acestor lupte, exercitând misiunea profetică ce le este proprie, adică de a zice „da” la tot ce este conform cu împărăția lui Dumnezeu, așa cum a descoperit-o în viața lui Iisus Hristos, și a zice „nu” față de tot ce degradează demnitatea și libertatea ființei umane și a întregii creații²³. Ele sunt chemate să devină factor de reconciliere într-o lume divizată, să ia poziții proprii, evanghelice, în luptă și în conflicte²⁴.

Biserica este chemată, de aceea, să dea un sens teonom lumii și o interpretare adecvată evenimentelor care se produc în lume, luptând pentru garantarea nevoilor de bază în unele societăți. În multe părți ale lumii, oamenii nu se luptă pentru o îmbunătățire a condițiilor de viață sau pentru progres social, ci pur și simplu pentru viața însăși. Ei au fost lipsiți de mijloacele de subzistență, de o alimentație suficientă și adecvată, îmbrăcăminte și adăpost și adesea de dreptul lor la iubire și la un mediu în care aceștia ar putea crește și s-ar putea dezvolta ca persoane²⁵.

²¹ *Your Kingdom Come*, Paris 1978, p. 142.

²² *The Kingdom of God and Human Struggles*, Section II Report, în *Your Kingdom Come. Mission Perspective*, p. 179.

²³ *Ibidem*, p. 180.

²⁴ Sunt expuse cinci forme de luptă concretă, în care Bisericile sunt angajate și în care ele pot fi recunoscute ca semn al Împărăției, și anume în luptele pentru eliberarea și autodeterminarea țărilor dependente; pentru căutarea identității culturale și pentru recunoașterea drepturilor omului; în luptele pentru a face față unor tendințe de a considera religia ca o putere politică; în luptele țărilor cu economie planificată și centralizată, care au deschis o nouă pagină în istorie și au dat noi posibilități creștinilor prin participarea lor la edificarea și ameliorarea noii societăți; în luptele țărilor în care există structuri ale societății libere de consum. Bisericile sunt chemate nu numai să dea un sens și o interpretare adevărată evenimentelor care se produc în luptele oamenilor de azi, să proclame reconcilierea, ci au și sarcina profetică de a discerne unde lucrează puterile Împărăției lui Dumnezeu și unde sunt stabilite semnele ei ascunse, vezi Daniel von Allmen, *The Kingdom of God and Human Struggles*, în *Your Kingdom Come. Mission Perspective*, pp. 127-131.

²⁵ T.V. Philip, *op.cit.*, p. 209.

d. Biserica – sacrament al Împărăției

Participanții la conferință au examinat modul în care „Biserica este sacramentul Împărăției”, ajunsă la noi în Iisus Hristos și care se manifestă în plenitudinea ei la a doua Sa venire plină de slavă²⁶.

Iisus S-a văzut pe Sine ca unul în care Împărăția lui Dumnezeu a fost deja realizată²⁷. Sarcina Sa a fost nu numai să anunțe venirea ei, ci și să o inaugureze. Biserica a fost chemată să trăiască viața Împărăției în așteptarea venirii ei²⁸. Dar, în niciun caz, Biserica nu înlocuiește Împărăția lui Dumnezeu. În egală măsură, nu se poate pune problema că Biserica există în afară și după Împărăția lui Dumnezeu. Biserica este o revelare a Împărăției lui Dumnezeu în această lume. Deși distincția dintre Biserică și Împărăția lui Dumnezeu trebuie să fie întotdeauna menținută, cele două nu pot fi niciodată separate²⁹.

Ernst Käsemann, un teolog luteran, vorbind despre Împărăția lui Dumnezeu, arată deosebiri între concepția creștină și cea iudaică, în ce privește această problemă. El susține că viziunea generală, în ceea ce privește așteptările evreilor despre Mesia, era că El este un deschizător de drumuri, în sensul că va aduce eliberarea politică a Israelului. În viziunea creștină, Mântuitorul nu aparține numai Israelului, ci întregii umanități, El fiind un mediator, fața lui Dumnezeu întoarsă către pământ și creație³⁰.

Conferința de la Melbourne nu numai că îl plasează pe Hristos în centrul Împărăției lui Dumnezeu, dar și accentuează că această Împărăție a lui Hristos începe aici, pe pământ, ca împărăție a Celui răstignit³¹. S-a arătat că nu se poate da mărturie despre Împărăția lui Dumnezeu fără Cruce și Înviere³². Hristos nu a venit să l se slujească, ci să slujească și să își dea viața Sa ca răscumpărare pentru mulți. El S-a smerit, chip de rob luând. Mitropolitul Osthathios concluzionează: „Spunem că avem de predicat o Evanghelie a Împărăției, și predicăm despre tot ce există sub soare, mai puțin pe Iisus Hristos cel răstignit”³³. Cea mai importantă mărturie și experiență a Împărăției lui Dumnezeu este Taina Euharistiei, așa cum se arată și în discuțiile plenare ale conferinței³⁴.

Prin urmare, putem spune că “Biserica lui Dumnezeu, din orice loc și timp, este sacrament al Împărăției, care a fost întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, și care se va manifesta în plenitudinea ei la a doua Sa venire”³⁵, fiind totodată mijloc pentru realizarea acestei Împărății.

²⁶ *The Church Witnesses to the Kingdom*, Section III Report, în *Your Kingdom Come. Mission Perspective*, p. 193.

²⁷ T.V. Philip, *op.cit.*, p. 210.

²⁸ Referitor la Împărăția lui Dumnezeu, John V. Taylor a spus că ea nu poate fi delimitată de intervalul istoric, ea aparține unei alte dimensiuni, vezi John V. Taylor, *The Church Witnesses to the Kingdom*, în *Your Kingdom Come. Mission Perspective*, pp. 133-144.

²⁹ Ernst Käsemann, *The Eschatological Royal Reign of God*, în *Your Kingdom Come. Mission Perspective*, p. 69.

³⁰ *Ibidem*, p. 63.

³¹ *Ibidem*, p. 64.

³² John V. Taylor, *art. cit.*, pp. 136-137.

³³ Metropolitan Geevarghese Mar Osthathios, *The Gospel of the Kingdom and the Crucified and Risen Lord*, în *Your Kingdom Come. Mission Perspective*, Geneva: World Council of Churches Publications (WCC), 1980, p. 37.

³⁴ Vezi *The Church Witnesses to the Kingdom*, Section III Report, pp. 203-206.

³⁵ *Ibidem*, p. 193.

În marea parte a dezbaterilor conferinței de la Melbourne, accentul a căzut pe aspectul orizontal, practic, orientat spre lume, ceea ce a adus o critică din partea ortodocșilor. În încercarea sa de a răspunde criticilor ortodoxe, Emilio Castro a precizat că „mărturisim credința noastră într-o Împărăție care nu se limitează doar la orizontul morții noastre istorice”³⁶, articulând astfel și dimensiunea verticală, teologică a mântuirii.

Biserica Ortodoxă, recunoscând importanța și obligația participării creștinilor la problemele sociale, subliniază și realitatea mântuirii ca nădejde dincolo de moarte și ca viață în Dumnezeu.

„Vie Împărăția Ta!” – abordare ortodoxă

Prin trimiterea și pogorârea Duhului Sfânt se întemeiază Biserica și se inaugurează misiunea creștină. Întemeierea Bisericii ca finalizare a lucrării mântuitoare a lui Hristos, prin pogorârea Duhului Sfânt și inaugurarea misiunii creștine evidențiază faptul că Biserica și misiunea sunt legate indisolubil³⁷.

Misiunea ține de însăși natura Bisericii³⁸, în orice condiții ar trăi, fără misiune nu poate exista Biserică, fiindcă Biserica duce mai departe lucrarea de mântuire a lumii descoperită și înfăptuită de Iisus Hristos, Mântuitorul nostru³⁹. Numai prin revărsarea Duhului Sfânt la Cincizecime a devenit posibilă misiunea Bisericii, iar Apostolii au fost înzestrați cu puterea Duhului ca să vestească Evanghelia lui Hristos Cel care a murit și a înviat pentru mântuirea noastră.

Venirea Duhului în Biserică nu este un eveniment istoric izolat din trecut, ci un dar permanent care dă viață Bisericii, asigurându-i existența în istoria omenirii, făcând posibilă mărturia ei despre Împărăția lui Dumnezeu în faza incipientă. Această revărsare a Duhului într-o Cincizecime permanentă în Biserică este o realitate în cultul Bisericii, în rugăciunea ei publică, în slujirea duminicală a Euharistiei, dar ea depășește limitele cultului eclezial și constituie dinamismul launtric ce dă substanță tuturor expresiilor și lucrărilor din viața Bisericii⁴⁰.

a. Biserica și Împărăția lui Dumnezeu

Vocația misionară a Bisericii în lume constă în vestirea Împărăției lui Dumnezeu. În împlinirea poruncii Mântuitorului „Mergând, învățați toate neamurile” (Mt. 28,19), regăsim o înțelegere autentică a Bisericii, de a aduna făptura lui Dumnezeu ca semn și manifestare a Împărăției⁴¹. Împărăția lui Dumnezeu, inaugurată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, se manifestă în prezent, dar ea este o realitate ce se va realiza deplin în viitorul eshatologic, fiind totodată un viitor pe care îl avem în Biserică, însă numai în mod anticipativ⁴². Pentru că Bisericii îi este dată ca o garanție prezența Duhului Sfânt, Împărăția este în mijlocul nostru, ea lucrează deja în lume, fiind o nădejde ce aduce bucurie⁴³.

³⁶ Emilio Castro, *Your Kingdom Come: A Missionary Perspective*, p. 30.

³⁷ *Confesing Christ today. Reports of Groups at a Consultation of Orthodox Theologians*, în „International Review of Mission”, LXIV (1975), 253, p. 80. Vezi Valer Bel, *op. cit.*, p. 88.

³⁸ *Confesing Christ today, Reports of Groups at a Consultation of Orthodox Theologians*, p. 79.

³⁹ *Your Kingdom Come*, Paris 1978, p. 142.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 142-143; *Go Forth in Peace*, pp. 11-12.

⁴¹ *Go Forth in Peace*, p. 10.

⁴² *Your Kingdom Come*, Paris 1978, pp. 139-140. Vezi și Valer Bel, *op. cit.*, p. 110; Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (IBMBOR), București, 1987, p. 121.

⁴³ *Your Kingdom Come*, Paris 1978, p. 139.

Întemeierea Bisericii stă în strânsă legătură cu întemeierea Împărăției lui Dumnezeu, despre care vorbesc profeții Vechiului Testament, Ioan Botezătorul și Iisus însuși. Împărăția lui Dumnezeu este tema centrală a propovăduirii lui Iisus⁴⁴. Conștiința că Împărăția lui Dumnezeu se manifestă în prezent, dar ea este o realitate care se va realiza în viitorul eshatologic constituie perspectiva esențială a Noului Testament⁴⁵.

Împărăția este o realitate dinamică: a venit și va veni deoarece Hristos a venit și va veni. Împărăția, pregătită pentru noi dinaintea de crearea lumii (Mt. 25, 34) și proclamată (vestită) omului în întreaga predică a Mântuitorului, a fost dată lumii de către Mielul lui Dumnezeu prin jertfa Sa pe cruce și prin învierea Sa din morți⁴⁶. Cu învierea lui Hristos, viața și istoria omenirii este orientată spre Împărăția lui Dumnezeu, care, într-o formă anticipată, este deja în mijlocul nostru aici și acum, ca împărăție a Duhului⁴⁷.

Astfel, Biserica este o realitate istorico-eschatologică, ea nu este Împărăția viitoare a lui Dumnezeu, dar ea este în lume pentru a duce lumea în Împărăția lui Dumnezeu.

b. Liturghie și misiune

Liturghia este cheia pentru înțelegerea ortodoxă a Bisericii, fapt pentru care misiunea este strâns legată de Liturghie⁴⁸. Sfânta Liturghie are o structură și un scop misionar⁴⁹ și este celebrată ca un „eveniment misionar”⁵⁰.

Scopul Liturghiei este de a ne călăuzi spre Împărăția lui Dumnezeu, pentru a ne da posibilitatea „să gustăm ... și să vedem că bun este Domnul” (Ps. 34,8; I Ptr. 2,3), motiv pentru care Împărăția este „raison d' être” și scopul Liturghiei⁵¹. Doxologia „Binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh”, cu care se deschide Liturghia, anunță acest scop, de a duce poporul, prin Hristos, prin Biserică, în Împărăția lui Dumnezeu⁵². Liturghia euharistică, prin sfințirea pâinii și a vinului și prin „hristificarea” celor care se împărtășesc, este mijlocul prin care

⁴⁴ Vezi J.D. Douglas, *Împărăția lui Dumnezeu, Împărăția cerurilor*, în *Dicționar biblic*, Ed. Cartea creștină, Oradea, 1995, p. 684.

⁴⁵ Valer Bel, *op. cit.*, p. 110.

⁴⁶ *Your Kingdom Come*, Paris 1978, p. 140. Prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, prin întruparea, viața de ascultare față de Tatăl, prin jertfa Sa, care atinge punctul culminant în răstignirea pe cruce, prin învierea și înălțarea Sa de-a dreapta Tatălui s-a pus în firea umană asumată de El temelia mântuirii omenirii întregi și, în același timp, s-a întemeiat Împărăția lui Dumnezeu. În Iisus Hristos Cel înviat și înălțat, Împărăția lui Dumnezeu este realizată în mod deplin, vezi Valer Bel, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁴⁷ Vezi *Your Kingdom Come*, Paris 1978, pp. 140-142.

⁴⁸ Ion Bria, *The Church's Role in Evangelism / Icon or Platform?*, în „International Review of Mission”, LXIV (1975), 256, p. 248; Idem, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și mărturiei creștine azi*, Ed. Athena, București, 1996, p. 37; David Bosch, *Witness to the World. The Christian Mission in theological perspective*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2006, p. 186; Idem, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, p. 207.

⁴⁹ *Reports from the Orthodox Consultation on Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church today*, în „International Review of Mission”, LXIV (1975), 256, pp. 418-420.

⁵⁰ *Go Forth in Peace*, p. 17.

⁵¹ *Your Kingdom Come*, Paris 1978, p. 140.

⁵² În același sens trebuie privite și Intrarea Mică cu Evanghelia (În Împărăția Ta când vei veni, pomenește-ne pe noi, Doamne) și Intrarea cea Mare cu Sfintele Daruri (Să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru Împărăția Sa), vezi *Your Kingdom Come*, Paris 1978, p. 144; Ion Bria, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și mărturiei creștine azi*, p. 39.

noi experimentăm deplinătatea mântuirii, comuniunea Sfântului Duh, raiul pe pământ⁵³. În Liturgia euharistică se realizează Biserica – Trupul lui Hristos ca sacrament al Împărăției lui Dumnezeu⁵⁴. În Euharistie, Biserica celebrează comuniunea cu Dumnezeu - Sfânta Treime, dăruită prin Hristos în Duhul Sfânt, comuniune prin care ea devine anticipare a comuniunii celei depline a omenirii, transfigurate în Împărăția viitoare a lui Dumnezeu⁵⁵.

Duhul Sfânt, invocat în rugăciunea epiclezei, „trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ... pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși, spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea Împărăției cerurilor ...”⁵⁶, proiectează asupra Bisericii întreaga imagine a Împărăției⁵⁷.

Cea mai importantă mărturie și experiență a Împărăției lui Dumnezeu rămâne Taina Euharistiei, ea este semnul că Hristos vrea să ne unească cu El în însăși misiunea și jertfa Sa, constituind astfel energia ce mișcă Biserica în devenirea ei misionară⁵⁸.

Liturgia nu se încheie atunci când adunarea euharistică se dispersează. Cuvintele de la sfârșitul Sfintei Liturghii „Cu pace să ieșim” semnifică trimiterea fiecărui credincios la propovăduire în lume, acolo unde trăiește sau muncește. Astfel, Liturgia este transpusă într-o altă formă în care continuă, prin cinstirea interioară a inimii, într-o trăire cufundată în viața de zi cu zi a societății umane⁵⁹, depășind astfel acea gândirea care face o distincție absolută între o viață spirituală și una seculară, întrucât întreaga existență umană este sacră. Se remarcă, așadar, două mișcări în Liturghie: una centripetală, de revenire din lume a Bisericii, în sine, în jurul Potirului; și o alta, centrifugală, de ieșire în lume, însă nu pentru a rămâne în lume, ci pentru a aduce lumea în Biserică⁶⁰.

Creștinii care au auzit Cuvântul și au primit Pâinea Vieții ar trebui de acum înainte să trăiască semnele profetice ale Împărăției. Odată sfințiți, întrucât au devenit temple ale Duhului Sfânt, și deificați, deoarece au fost aprinși de focul pogorât din cer, ei aud îndemnul: „Vindecați-i pe bolnavi...și spuneți-le «S-a apropiat de voi împărăția lui Dumnezeu... » Iată, V-am dat putere să călcați...peste toată puterea vrăjmașului” (Luca 10, 9-19). Fiecare creștin este chemat să proclame Împărăția și să demonstreze puterea ei⁶¹ în fiecare domeniu al activității umane.

Deși misiunea Bisericii și vestirea Împărăției sunt, în primul rând, lucrări ale Duhului Sfânt, trebuie reținut că și omul este chemat să coopereze în planul divin pentru mântuirea lumii, „căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem”(I Cor. 3, 9). Fundamentul teologiei misionare ortodoxe este dobândirea Duhului Sfânt, așa cum spunea Sfântul Serafim de Sarov: „dobândește pacea lăuntrică și mii de suflete se vor mântui în jurul tău”⁶².

⁵³ *Confesing Christ today, Reports of Groups at a Consultation of Orthodox Theologians*, p. 85; *Go Forth in Peace*, p. 17.

⁵⁴ *Reports from the Orthodox Consultation on Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church today*, p. 418; Valer Bel, *op. cit.*, p. 369.

⁵⁵ Valer Bel, *op. cit.*, p. 338.

⁵⁶ *Liturghier*, Ed. IBMBOR, București, 1995, pp. 153-155.

⁵⁷ *Your Kingdom Come*, Paris 1978, p. 141.

⁵⁸ *Reports from the Orthodox Consultation on Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church today*, p. 418; Ion Bria, *Curs de Teologie și practică misionară*, Geneva, 1982, p. 39.

⁵⁹ *Your Kingdom Come*, Paris 1972, p. 145.

⁶⁰ *Reports from the Orthodox Consultation on Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church today*, pp. 420-421; Ion Bria, *Curs de Teologie și practică misionară*, p. 43.

⁶¹ *Your Kingdom Come*, Paris 1972, p. 141.

⁶² *Ibidem*, p. 144.

Concluzii

Beneficiind de aportul ortodox, Conferința Misionară Mondială de la Melbourne a dat misiunii un caracter integral, holistic, în care sensul verticalității, teologic, fuzionează cu sensul orizontalității, social, practic.

Aportul real al Conferinței de la Melbourne este acela de a fi accentuat că Împărăția lui Dumnezeu este scopul și motivul misiunii creștine, prin aceasta ajutând mișcarea ecumenică să se îndepărteze de la o percepție îngustă a misiunii, cu accent pe extinderea Bisericii și adăugarea de membri, spre o Biserică instituționalizată. Subliniindu-se că Împărăția lui Dumnezeu este realitatea ultimă a acestei lumi și că ea nu este identică cu Biserica instituționalizată, la Melbourne s-a precizat că scopul misiunii este manifestarea, în această lume, a noii făpturi în Hristos, în concepție ortodoxă, transfigurarea întregii creații în Împărăția lui Dumnezeu.

Misiunea trebuie privită, astfel, în perspectivă eshatologică, în sensul importanței mântuirii și îndumnezeirii omului și a pregătirii tuturor ca Biserică pentru întâlnirea cu Dumnezeu.

COMUNITATEA MĂRTURISITOARE, APOSTOLATUL MIRENILOR ȘI MĂRTURIA CREȘTINĂ ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

MARIA MIHAELA GORCEA*

ABSTRACT. *Community of Faith, Laymen Mission and Christian Witness in Contemporary Society.* The missionary work of the Church is the result of both the clergy and the Christians' action. Along with clergy, laity must be a living element and has to participate actively in the work of the Church. We can speak about Christians' apostolate and about the witness of the laity in contemporary society only if they actively participate in Church mission by the holiness of their lives that is: by their participation at Church religious services, by their communion with Christ in the Eucharist, by teaching the Holy Scripture word, by overcoming the sin and committing virtues.

Keywords: *Church, clergy, laity, mission, Liturgy, Gospel, parish, ministry, Eucharist, witness, holiness.*

REZUMAT. Lucrarea misionară a Bisericii este rezultatul acțiunii clerului dar și al întregului popor credincios. Alături de cler, laicii trebuie să reprezinte un element viu și să participe intens la activitatea Bisericii. Putem vorbi de apostolatul mirenilor și de mărturia creștină în societatea contemporană doar dacă aceștia participă activ la misiunea Bisericii prin sfințenia vieții lor: participare la sfintele slujbe, comuniunea cu Hristos în Euharistie, răspândirea învățăturilor Sfintei Scripturi, biruirea păcatului și săvârșirea virtuților.

Cuvinte cheie: *Biserică, cler, mirean, misiune, Sfânta Liturghie, Evanghelie, parohie, slujire, Euharistie, mărturie, sfințenie.*

I. Misiunea Bisericii în zilele noastre

Biserica este formată din clerici și laici, iar aceștia împreună formează însăși Biserica. Biserica nu este formată doar din cler sau doar din poporul credincios și ea nu poate fi acceptată fără vreuna din aceste două elemente¹, întrucât „precum fără de credincioși nu au rost să existe clericii și să se constituie în biserică, tot așa și fără de clerici nu pot exista credincioșii constituiți în biserică”².

Biserica este cea care continuă lucrarea mântuitoare a lui Hristos iar misiunea pe care o desfășoară aceasta face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Ea este cea care propovăduiește pe Hristos și Evanghelia Sa prin cult și Liturghie³, așa încât doctrina creștină

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania,
mary_gorcea@yahoo.com

¹ Pr. Dr. Liviu Stan, *Mirenii în Biserică, importanța elementului mirean în Biserică și participarea lui la exercitarea puterii bisericesti, studiu canonic-istoric*, Tiparul tipografiei arhiepiscopale Sibiu, 1939, p. 24.

² *Ibidem*, p. 25.

³ Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism*, Editura Trinitas, 2000, p. 44.

este parte integrantă din concepția creștină despre viață⁴. Părintele Gheorghe Petraru, în cartea sa „Ortodoxie și prozelitism”, spune că „scopul misiunii Bisericii este încorporarea prin har a oamenilor în trupul tainic al lui Hristos”⁵ iar părintele profesor Valer Bel afirmă că misiunea Bisericii este „lucrarea de care se folosește Dumnezeu pentru a-i chema pe oameni la mântuirea și desăvârșirea lor în Hristos”⁶. Marea poruncă dată de Domnul nostru Iisus Hristos Apostolilor săi „Mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă” (Mt. 28, 19-20), cuprinde trei coordonate ale misiunii creștine: evanghelizarea, încorporarea în trupul eclesial al lui Hristos și îndemnul de a stărua în dreapta credință⁷. Misiunea Bisericii a avut întotdeauna două direcții: *una externă* care viza propovăduirea Evangheliei popoarelor păgâne și *una internă* prin care Biserica s-a preocupat de credințioșii ei și de organizarea vieții interne a comunității creștine. Trimiterea Bisericii în lume a avut un scop dublu: *universalizarea Evangheliei lui Hristos și comuniunea oamenilor în împărăția lui Dumnezeu*⁸.

Desigur că nu putem separa misiunea Bisericii de pastorație pe care preotul o face prin săvârșirea Sfințelor Taine, prin care credințioșii primesc „hrana duhovnicească”⁹. Cele două aspecte ale misiunii Bisericii, respectiv propovăduirea Evangheliei și încorporarea oamenilor în împărăția lui Dumnezeu, se realizează în cadrul Sfințelor Taine și a Sfintei Liturghii¹⁰. Să nu uităm faptul că, de-a lungul veacurilor, Biserica a vegheat la păstrarea și la cultivarea formelor de cult existente, imprimând Sfintei Liturghii frumusețe și profunzime încât această slujbă poate fi numită „centrul activității lui Hristos în Biserică”¹¹. Misiunea Bisericii Ortodoxe prin Sfânta Liturghie se realizează prin însușirea a trei mari taine pe care aceasta le transmite încă din vremea Apostolilor: învățătura neștirbită despre Sfânta Treime, învățătura despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu și învățătura despre Euharistie¹². Toate acestea le trăim în Sfânta Liturghie care reprezintă tezaurul de mare preț al Ortodoxiei.

În ceea ce privește propovăduirea Evangheliei, aceasta nu poate fi făcută la întâmplare. Clerul trebuie să fie pregătit și, în același timp, conștient de nivelul cultural al ascultătorilor¹³ căci Domnul Iisus Hristos s-a adresat contemporanilor Săi într-un limbaj pe care aceștia l-au înțeles și care i-a atras. Doar în măsura în care preoții respectă cerințele și nivelul cultural al

⁴ Enrique Colom, *Chiesa e società*, Armandi Editore, 1996, p. 154.

⁵ Pr. Gheorghe Petraru, *op. cit.*, p. 45.

⁶ Valer Bel, *Missio Dei*, în Ioan Chirilă (coord.), *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 13.

⁷ Valer Bel, *op. cit.*, p. 18.

⁸ Pr. lect. Univ. Dr. Mihai Himcinschi, *Biserica în societate, aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 53.

⁹ Valer Bel, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰ În vechime toate Tainele se săvârșeau doar în timpul Liturghiei, dar în zilele noastre numai două dintre ele: Hirotonia și Euharistia, se săvârșesc în timpul Sfintei Liturghii. Cf. Pr. lect. Univ. Dr. Mihai Himcinschi, *op. cit.*, p. 53.

¹¹ Arhim. Conf. Univ. Dr. Vasile Miron, *Liturghia Ortodoxă-repere istorice*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, anul CXXVI (2008), nr. 3-6, p. 497.

¹² Pr. lect. Univ. Dr. Mihai Himcinschi, *op. cit.*, p. 54.

¹³ Mesajul lui Dumnezeu a fost transmis din generație în generație prin intermediul culturii, fiind deci necesar ca Evanghelia să fie propovăduită în formele culturale și intelectuale înțelese de cei cărora ne adresăm. Cf. Mircea Basarab, *Biserica în dialog*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2009, p. 167.

credincioșilor lor, Biserica își îndeplinește aspectele misiunii ei. Despre această misiune pe care Biserica o are față de credincioșii ei și despre rolul acestora în cadrul Bisericii vom vorbi în cele ce urmează, deoarece misiunea este parte integrantă a constituției Bisericii. Acest lucru se datorează faptului că acolo unde se vestește Evanghelia și se administrează Sfintele Taine credincioșilor, aceștia devin Trup al lui Hristos¹⁴. În acel loc ia ființă biserica locală, pentru că acolo vine Însuși Dumnezeu. De aceea, putem spune că scopul misiunii Bisericii nu este separat de scopul lui Dumnezeu, care este, așa cum am mai arătat *integrarea umanității în comuniunea cu Dumnezeu*. Între Hristos și Biserică există deci o legătură ontologică: Biserica este Trupul lui Hristos, este comunitatea celor care împreună au un cap – pe Hristos.

II. Parohia și comunitatea mărturisitoare:

Parohia reprezintă, din punct de vedere administrativ, cea mai mică unitate a Bisericii creștine¹⁵, iar în sensul biblic al cuvântului înseamnă a „conlocui”, a fi împreună în comunitate. Parohia reprezintă „celula misionară prin excelență”¹⁶ iar datoria ei este de a răspândi învățătura mântuirii lăsată de Domnul nostru Iisus Hristos. Se poate spune că „întreaga viață a parohiei este misiune”¹⁷, parohia fiind locul unde are loc întreita slujire a lui Hristos prin clerici și credincioși¹⁸. În cadrul parohiei se realizează lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos. Acesta este și motivul pentru care este obligatorie și necesară consolidarea unității spirituale a parohiei iar acest lucru îl pot realiza preoții. Ei sunt cei care dispun de toate mijloacele liturgice și misionare necesare realizării acestei unități. Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre calitățile pe care trebuie să le aibă un adevărat slujitor al lui Hristos: în momentul în care se adresează credincioșilor să disprețuiască laudele și să fie „puternic în cuvânt”¹⁹ deoarece numai astfel poate consolida unitatea spirituală a parohiei.

În acest sens, preotul are datoria de a face o constatare realistă a deficiențelor parohiei. El are obligația de a se apropia de credincioși, astfel încât orice ruptură dintre preot și mireni să fie înlăturată²⁰. El, preotul, trebuie să folosească toate mijloacele pentru ca parohia

¹⁴ Pr. Gheorghe Petraru, *op. cit.*, p. 65.

¹⁵ Denumirea de parohie a fost folosită la început de evreii din diasporă pentru comunitățile evreiești răspândite în lumea păgână. De la evrei, termenul a fost preluat de elini cu scopul de a denumi prima comunitate creștină din orașe. La începutul creștinismului, parohie se numea totalitatea creștinilor dintr-o localitate. Începând cu secolul V-VI a fost numită parohie comunitatea creștină dintr-o anumită circumscripție bisericească, condusă de un preot. Simbolic, parohia este Trupul mistic al lui Hristos și toți creștinii trebuie să aparțină unei parohii. Cf. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană Caransebeș, 2001, p. 350.

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Liturghia după Liturghie*, Editura Athena, 1996, p. 109.

¹⁷ *Ibidem*, p. 109.

¹⁸ Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, Exigențe*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 146.

¹⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Efreem Sirul, *Despre preoție*, tradusă de pr. Dumitru Fecioru, Editura Sofia, București, 2004, p. 151.

²⁰ Cea mai mare parte a mirenilor sunt ocupați cu grijile lumești și acest lucru îi determină să nu se mai îngrijească de cele duhovnicești. De aceea, preotul trebuie să semene cuvântul de învățătură cât mai des posibil, pentru ca acesta să poată fi ținut minte de cei care îl aud. El trebuie să aibă multă răbdare cu credincioșii iar comportamentul lui trebuie să aibă un singur scop: slava lui Dumnezeu. Cf. *Ibidem*, p. 168-171.

lui să devină „o comunitate vie ... mărturisitoare la nivel local”²¹. Este, de asemenea, nevoie de construirea mai multor locașuri de cult în marile orașe, cu scopul de a reuși să realizăm adevărate comunități creștine. Preotul și parohia trebuie să fie într-un permanent dialog.

Parohia își îndeplinește misiunea pe care o are prin săvârșirea Sfintei Liturghii și a Sfintelor Taine. Iar Liturghia nu este numai pentru cel care slujește ci pentru tot poporul care participă, credincioșii și clerul deopotrivă. De aceea, putem spune că rolul preotului într-o parohie este foarte important, întrucât el are datoria de a ajuta pe credincioși să înțeleagă cultul și de a transmite învățătura de credință *nealterată*, așa cum a fost păstrată de Biserică de la începutul veacurilor, conducându-i pe credincioși spre mântuire.

Credincioșii pot înțelege viața, moartea și Învierea Domnului Iisus Hristos numai prin participarea deplină la Liturghie²². Preotul este de un real folos comunității credincioșilor atunci când oficiază slujbele bisericești în mod constant și cu evlavie. Iar cea mai mare contribuție adusă de către preot și credincioși într-o parohie este să-L mărturisească pe Dumnezeu în fața oamenilor și să-L facă accesibil oamenilor din zilele noastre. Și de felul în care reușește sau nu acest lucru, depinde succesul misiunii preotului într-o parohie.

Preotul are datoria de a fi în mijlocul credincioșilor săi prin: vizite pastorale, prin distribuire de cărți religioase, sfințirea caselor și binecuvântarea familiei, predarea lecțiilor de catehism. Dintre toate, cea mai mare lecție de evanghelizare și de misiune este Sfânta Liturghie²³. Preotul trebuie să intervină cu explicații ale acestei slujbe solemne pentru tinerii care, neînțelegând importanța Liturghiei, manifestă un sentiment de plictiseală sau frustrare. Este, de asemenea, important ca preotul să-i îndemne pe credincioși să *participe activ* la Sfânta Liturghie rostind împreună, cu toții, imnele și rugăciunile principale.

Unitatea reală a parohiei este asigurată de credincioșii care participă la sfintele slujbe. Doar aici credincioșii se împărtășesc cu harul lui Dumnezeu. Putem spune că viața parohială are două coordonate: chemarea credincioșilor la Hristos prin vestirea Evangheliei și săvârșirea Sfintelor Taine și transmiterea harului Duhului Sfânt și transformarea tuturor credincioșilor în vestitori și trăitori ai Evangheliei²⁴. Preotul și credincioșii au datoria de a predica atât prin cuvânt cât și prin fapte. Iar pentru a exista acea co-slujire în vederea consolidării unității interne se cuvine să se țină cont de următoarele aspecte:

- ❖ Serviciile religioase să se săvârșească cu regularitate²⁵.
- ❖ Este necesar ca toți credincioșii să fie antrenați în viața liturgică.
- ❖ Preoții au datoria de a-și îndemna mereu credincioșii să participe la Taina Spovedaniei și Împărtășaniei, spre a-și curăța sufletele de păcate și a se uni cu Hristos.
- ❖ Dreapta credință să fie explicată credincioșilor în mod sistematic prin predici și cateheze²⁶.
- ❖ Preotul să mențină o legătură strânsă cu toți credincioșii.

²¹ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 35.

²² Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 70.

²³ *Ibidem*, p. 112.

²⁴ Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii...*, p. 155.

²⁵ Acest lucru implică și modul de săvârșire a serviciilor religioase de către preot, acestea fiind necesar a fi făcute cu smerenie și evlavie. Cf. *Ibidem*, p. 156.

²⁶ Mai întâi să se prezinte credincioșilor istoria mântuirii pe baza Sfintei Scripturi, apoi să se explice Simbolul de credință și nu în ultimul rând importanța Sfintei Liturghii și a întregului cult al Bisericii Ortodoxe. Cf. *Ibidem*, p. 156-157.

- ❖ Credincioșii să fie susținuți în activitatea lor de formare a caracterului moral-religios a tinerei generații în colaborare cu profesorul de religie și cu preotul.
- ❖ Credincioșii să fie la nivel de parohie inițiați în vederea organizării filantropiei creștine.

În concluzie, putem spune că parohia își îndeplinește misiunea sa doar atunci când preotul împreună cu credincioșii îndeplinesc o întreită activitate: de hrănire duhovnicească (pastorală), de slujire (diaconală) și de mărturie creștină (misionară)²⁷.

II.1. Importanța comunității mărturisitoare

a). Rolul și importanța clerului

Relația preotului cu parohia este foarte importantă. Părintele Ion Bria aseamăna această relație cu relația conjugală: „preotul ortodox este hirotonit și «căsătorit» cu o anume parohie, cu implicația că această legătură este pe viață”²⁸. Importanța preotului este subliniată și de rolul pe care îl are într-o parohie: el este cel care se roagă pentru toți, și pentru comunitatea prezentă fizic la Liturghie și pentru cei absenți din motive mai mult sau mai puțin întemeiate. El este alături de noi în toate momentele importante ale vieții noastre: atunci când venim pe lume, preotul este cel care ne dă binecuvântarea în Taina Botezului, el este alături de noi la căsătorie și tot el este cel care ne conduce pe ultimul drum atunci când călătoria noastră în această lume a luat sfârșit. El cunoaște nevoile și necazurile fiecăruia și mijlocește pentru tot poporul: „pe cei pe care nu i-am pomenit, din neștiință sau uitare, sau din cauza mulțimii numelor lor. Tu însuși îi pomenește, Dumnezeuule, Tu cel ce cunoști zilele și numele fiecăruia, cel ce știi pe fiecare din pântecele maicii sale”²⁹.

În Didascalia Apostolilor se spune că după Dumnezeu episcopul este „părintele credincioșilor”³⁰. Iar atunci când comunitățile creștine se vor înmulți, va fi imposibil pentru episcop să fie prezent peste tot. De aceea, în numele său, preotul va săvârși Euharistia și va boteza. Pentru această calitate, de a naște fii duhovnicești, atât preotul cât și episcopul pot fi numiți „părinte”.

În calitate de trimis al lui Hristos, preotul este răspunzător pentru mântuirea tuturor ceea ce confirmă importanța pe care o are în parohia pe care o păstorește.

b) Rolul și importanța mirenilor

Biserica este locul sacru unde se întâlnesc creștinii de toate profesiunile și vârstele. Ei vin aici să se întâlnească cu Dumnezeu și cu ajutorul preotului paroh să afle mai multe despre El și despre ceea ce trebuie să facă spre a intra în comuniune cu El. Astfel, mireni reprezintă un element constitutiv al Bisericii iar rolul lor nu poate fi lipsit de importanță. Ei sunt comunitatea mărturisitoare, un factor viu și un element activ care participă intens la viața bisericească³¹. În acest sens ei au responsabilități pentru biserica din care fac parte și pentru soarta ei.

²⁷ *Ibidem*, p. 158.

²⁸ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 116.

²⁹ *Ibidem*, p. 117.

³⁰ Andrei, episcopul Alba-Luliei, *Sposedanie și comuniune*, Editura Alba-Lulia, 1998, p. 125.

³¹ Pr. Dr. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 25.

Este important de subliniat aici demnitatea și starea privilegiată pe care o au mireni. Ei sunt, în raport cu necredincioșii, „*harismatici*” și se consideră „preoție sfântă” (I Petru 2, 5). Preoția creștinilor mireni se întemeiază pe Taina Botezului prin care aceștia devin membri ai Trupului lui Hristos care este Biserica și pe Taina Mirungerii care îl întărește pe creștin în dezvoltarea darurilor primite la botez³². Și întrucât ei au o misiune pe care trebuie să o îndeplinească în Biserică, credincioșii nu mai sunt „turmă rătăcitoare departe de Dumnezeu, ci sunt dintre cei apropiați ai Lui”³³. Așa cum fiecare membru al trupului nostru își are rolul său, tot așa și membrii bisericii au un rost determinat și toți trebuie să fie angajați în acțiune. Nici unui membru al bisericii nu i se permite să fie pasiv ci fiecare trebuie să lucreze spre întărirea Trupului lui Hristos – Biserica. De aici rezultă și importanța și rolul pe care o au mireni în cadrul Bisericii – de a lucra împreună cu clericii la răspândirea învățaturii lăsate de Domnul nostru Iisus Hristos.

În concluzie, parohia trebuie să fie o comunitate unită și viabilă în cadrul căreia este foarte importantă reciprocitatea dintre slujirea sacerdotală a preotului și slujirea harismatică a credincioșilor. De aceea, între preot și parohie trebuie să existe un permanent dialog cu scopul ca fiecare să-și îndeplinească rolul pe care îl au în istoria mântuirii. Preotul este păstor în calitatea lui de slujitor al Domnului și iconom al Sfintei Euharistii. El trebuie să-i conștientizeze pe credincioși de importanța unirii cu Hristos în Euharistie, să-i învețe să trăiască bucuria de a fi în comuniune cu Dumnezeu Cel în Treime³⁴. Iar această unire se poate realiza doar în Biserică care este Trupul teandric al lui Hristos³⁵. Iar pentru cel care se află în afara Bisericii, împărțirea bisericilor reprezintă „eșecul adevărului evanghelic și triumful păcatului omului”³⁶.

Biserica creștină se menține în starea ei de comunitate prin *mărturisirea aceleiași credințe, comuniunea euharistică, slujire reciprocă și solidaritate*³⁷. În comunitatea bisericii fiecare membru a primit un dar și o misiune, însă toate aceste daruri și misiuni formează o unitate. Biserica este o comunitate mărturisitoare doar prin coordonarea și armonia credincioșilor ei într-o slujire unică: „Sunt felurimi de daruri duhovnicești, dar e același Duh; și 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, 4-6). În cadrul comunității mărturisitoare creștinul influențează și este influențat de viața comunității. Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește despre rolul creștinilor în Biserică spunând: „Să te curățești mai întâi pe tine însuși și apoi să curățești pe alții ... să devii tu însuși mai întâi lumină și apoi să luminezi pe alții, să te apropii tu însuși de Dumnezeu și să aduci la El și pe alții”³⁸.

Într-o lume în care omul suferă de însingurare și individualism, Biserica trebuie să fie cea care să-i ofere spațiul de comuniune reală. Ea are acum rolul de a restaura comuniunea între oameni. Biserica, oferind comuniunea adevărată, poate aduce pe om în comuniune cu Dumnezeu. Și această comuniune o realizează prin faptul că îl poate ajuta pe credincios să

³² *Ibidem*, p. 27.

³³ Creștinii sunt astfel mlădițele viței, fiind într-un permanent contact cu Hristos. Cf. *Ibidem*, p. 28.

³⁴ Pr. lect. Univ. Dr. Mihai Hincinschi, *op. cit.*, p. 88.

³⁵ Pe lângă noțiunea de „trup al lui Hristos” Sfântul Apostol Pavel mai numește Biserica „mireasa lui Hristos” (II Cor. 11, 2). Cf. Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii...*, p. 187.

³⁶ Christos Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii*, tradusă de ierom. Ignatie Ilie Trif și Uliniuc Ionuț Dumitru, Editura Sofia, București, 2009, p. 32.

³⁷ Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii...*, p. 188.

³⁸ Sfântul Grigorie de Nazianz, în *Lubirea frumuseții Dumnezeiești în scrierile părinților filocalici*, Editura Sfânta Mănăstire Govora, București, 1997, p. 72.

simtă și să trăiască iubirea³⁹. Biserica trebuie să le înfățișeze oamenilor orizontul iubirii și să-i ajute să înainteze spre acest orizont⁴⁰. Sfântul Ioan din Kronștadt spunea: „atât cât credem în Biserică, care este comunitatea credincioșilor întru Domnul, adunați ca într-un singur trup de Hristos Capul său și însuflețiți de Duhul cel unul al lui Dumnezeu, noi, ca mădulare ale Trupului Bisericii, trebuie să ne păzim și să ne iubim unii pe alții ... să stârpim din inimile noastre iubirea de sine, lăcomia, invidia, dușmănia ... Fără iubire nu există Biserică. Sădește în noi, Doamne această iubire, ca să nu mai gândim răul”⁴¹.

III. Apostolatul mirenilor

În raport cu Biserica, *mireni*⁴² sunt toți credincioșii care nu fac parte din cler, adică toți cei care nu sunt călugări sau preoți⁴³. Iar apostolatul mirenilor se referă la activitatea de propovăduire a Evangheliei, la misionarism⁴⁴. Cu toate că termenul *laici* (λαϊκοί) nu se găsește în Noul Testament, este evident că s-a introdus în limbajul teologic al sfinților părinți ca sens care se referă la întreg poporul lui Dumnezeu. Laici sunt cei care aparțin poporului, cei care provin din popor⁴⁵. În acest sens toți în Biserică sunt laici, clerul și poporul constituie colectivitatea laicilor, adică Biserica cea una⁴⁶. Domnul nostru Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl iar El, la rândul Său, și-a trimis discipolii să propovăduiască venirea Împărăției lui Dumnezeu. După Învierea din morți a Domnului nostru Iisus Hristos, principala sarcină a Apostolilor a fost vestirea adevărului Învierii Sale. Sfântul Apostol Pavel, folosește substantivul „apostol”

³⁹ Cel ce-L iubește pe Dumnezeu trebuie să ia aminte ca această iubire să nu fie doar la nivelul minții, ci să fie din inimă, deoarece în inimă își are locul adevărata dragoste. Cf. Sfântul Tihon din Zadonsk, *Despre îndatoririle creștinului față de Dumnezeu*, tradusă de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Editura Sofia, București, 2006, p. 251.

⁴⁰ Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii...*, p. 190.

⁴¹ Sfântul Ioan din Kronștadt, *Liturghia: cerul pe pământ*, tradusă de Boris Buzilă, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 47.

⁴² În istoria creștinismului conceptul de „laici” așa cum este el cunoscut în zilele noastre, a înregistrat o dezvoltare târzie. Doar din secolul al III-lea și mai ales din secolul al IV-lea încocoare termenul a devenit treptat parte din limbajul bisericii, distingând mireni de cler. Problema care a apărut de-a lungul timpului a fost faptul că laicii nu sunt hirotoniți și astfel ei ocupă un loc secundar în cadrul Bisericii. Acest lucru a condus la apariția mișcărilor laicilor în perioada Reformei. Adevărul este că nu există în vocabularul biblic cuvântul „laic” sau „mirean”. Termenul grec „laikos” apare doar în scrierile Sfinților Părinți. Dar cuvântul „laos” din care provine, ocupă un loc important în scrierile biblice. În Septuaginta (traducerea grecească a Vechiului Testament), cuvântul este folosit pentru a desemna poporul ales al lui Dumnezeu - Israel. În Noul Testament însă, termenul se referă la toți creștinii. În Biserică, așadar, termenul „laikos” înseamnă a face parte din comunitatea aleasă a lui Hristos. Cf. *Dictionary of the Ecumenical Movement*, ediția a doua, editat de Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, Editura WCC Publications, Geneva, 2002, p. 658-659.

⁴³ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *op. cit.*, p. 297.

⁴⁴ Cuvântul „apostolat” provine din latinescul „apostolatus”. Cf. *Ibidem*, p. 45.

⁴⁵ Prof. Univ. Dr. Constantin V. Skuteris, *Locul laicilor în Biserică (o abordare ortodoxă)*, tradusă de drd. Ion Marian Croitoru, în Pr. Univ. Dr. Teodosie Petrescu (ed.), „Omagiu profesorului Nicolae V. Dură la 60 de ani”, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2006, p. 1241.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 1241.

pentru cei trimiși de bisericile locale: „dacă-i vorba de frații noștri, ei sunt *trimiși ai Bisericilor*, slavă a lui Hristos” (I Cor. 8, 23)⁴⁷. În slujba misionară Apostolii au avut colaboratori de seamă și dintre laici, și aceștia au făcut și ei misionarism. Canonul 62 apostolic prevede chiar sancțiuni împotriva celor care de frica oamenilor s-ar lepăda de credința în Hristos⁴⁸. Credința trebuie mărturisită și acest lucru l-au făcut nenumărați martiri laici care au fost mari predicatori ai creștinismului.

Trimis în lume de Tatăl, Domnul nostru Iisus Hristos a îndeplinit o întreită slujire: de profet, arhiereu și împărat. Ca Profet a învățat despre Dumnezeu Tatăl și voia Sa, ca Arhiereu a refăcut comuniunea omului cu Dumnezeu prin jertfa Sa supremă iar ca Împărat a burluit puterile răului conducându-l pe om spre ținta Sa finală: desăvârșirea. Această întreită slujire a Sa este continuată în Biserică până la sfârșitul veacurilor și ea se adresează unei comunități de persoane, întreținând cu fiecare membru al Bisericii un dialog⁴⁹. Toți credincioșii participă la întreita slujire a lui Hristos deoarece El este Cel care sălășluiește în toți. Fiecare este chemat să transmită mai departe învățătura Sa și în felul acesta „toți sunt preoți și jertfă în Biserică”⁵⁰.

În Noul Testament se vorbește de trei feluri de preoție: preoția lui Iisus Hristos, preoția sacramentală și preoția generală. Preoția generală aparține tuturor celor botezați și care sunt astfel membri ai Bisericii. Preoția generală a credincioșilor poate fi considerată ca prima treaptă a preoției creștine și prin ea trebuie să treacă toți care vor să obțină celelalte trei trepte ale preoției sacramentale⁵¹. Această preoție generală are nevoie însă de preoția slujitoare care realizează preoția nevăzută a lui Hristos în chip văzut.

Preoția laicilor este mărturisită atât de Sfânta Scriptură cât și de Sfânta Tradiție. Ea este menționată în Noul Testament de Sfântul Apostol Petru: „și voi înșivă, ca niște pietre vii zidiți-vă-n casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești, plăcute lui Dumnezeu prin Iisus Hristos” (I Petru, 2, 5). Preoția mirenilor le dă dreptul acestora de a-i ajuta pe preoți în îndeplinirea funcțiilor sacramentale. Dar nu în sensul de a săvârși Sfintele Taine, căci acestea pot fi săvârșite numai de ierarhia sacramentală. Jertfa euharistică care constituie partea cea mai importantă a Sfintei Liturghii, este săvârșită de preot. Dar preoții mijlocesc mântuirea prin jertfă iar jertfa fiind a Bisericii este a tuturor membrilor ei⁵². Astfel, în calitate de membri ai Trupului lui Hristos, toți laicii formează o preoție, ei slujesc Domnului împreună cu preoții.

În acest sens ei trebuie să constituie o prezență activă la sfintele slujbe ale Bisericii. Putem spune că se simte nevoia conștientizării credincioșilor de a participa efectiv, real și responsabil la Sfânta Liturghie. Numai când credincioșii noștri vor fi conștienți, că atunci când participă la Sfânta Liturghie devin trupul lui Hristos și mădulare unii altora, prin împărtășirea cu Hristos, atunci Liturghia va fi trăită cu altă responsabilitate și cu altă simțire⁵³.

Această participare activă a mirenilor are trei aspecte:

⁴⁷ Cf. *Dictionary of the Ecumenical Movement*, p. 50.

⁴⁸ Pr. Dr. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁹ Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii...*, p. 161.

⁵⁰ Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană, studiu interconfesional - ecumenic*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003, p. 14.

⁵¹ Pr. Dr. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 47.

⁵² *Ibidem*, p. 51.

⁵³ Pr. Dr. Constantin Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Editura Bizantină, București, 1995, p. 118.

- Pregătirea mirenilor
- Colaborarea prin jertfă și rugăciune la săvârșirea Tainelor Bisericii
- Participarea reală a lor la exercitarea puterii ministeriului⁵⁴.

Participarea mirenilor la cult prin cântare și rugăciune este dovada vie a faptului că în Biserică toate actele se săvârșesc pentru toți și cu colaborarea tuturor mădularelor Trupului lui Hristos. Creștinii sunt în Biserică într-o comuniune vie cu Hristos. În casa Domnului „toți se simt aproape unii de alții”⁵⁵. Nici un membru nu poate fi pasiv, deoarece în acest caz devine o mlădiță uscată care-și pierde comuniunea cu Hristos. Botezul și Hirotonia, și de altfel toate Tainele, modifică raportul dintre clerici și mireni în așa fel încât nu mai există rang superior sau inferior ci doar slujiri distincte. Prin Botez creștinul se naște la viața cea nouă în Hristos, prin Mirungere este întărit spre a crește împreună cu Hristos. Iar această comuniune a creștinului cu Hristos și cu semenii se înnoiește apoi, continuu în Taina Euharistiei.

Mirenii nu au numai dreptul ci sunt datori să participe la misiunea Bisericii⁵⁶. În comunitățile parohiale participarea activă a mirenilor este necesară deoarece fără ea apostolatul preoției sacramentale nu poate avea efect deplin. Vom urmări în continuare modul în care mirenii pot participa la slujirea profetică, preoțească și împăratească a Domnului nostru Iisus Hristos.

III.1. Participarea mirenilor la slujirea profetică a lui Iisus Hristos

Așa cum am mai amintit, în creștinism propovăduirea cuvântului adevărului este o obligație generală a fiecărui creștin iar participarea mirenilor la slujirea profetică a lui Iisus Hristos se face prin propovăduirea Evangheliei și prin păstrarea și transmiterea Tradiției apostolice tuturor oamenilor. De altfel, una din misiunile Bisericii este predicarea Evangheliei celor care nu-L cunosc pe Hristos sau sunt creștini numai cu numele. Există un scop clar al misiunii Bisericii: *să caute și să mântuiască pe cel pierdut* (Luca 9, 10). La propovăduirea Evangheliei au fost trimiși în special Apostolii și prin ei ierarhia, dar această trimitere s-a adresat și mirenilor⁵⁷. Ei pot mărturisi credința înaintea oamenilor și îi pot învăța pe alții fără ca cineva să-i poată împiedica.

Responsabilitatea continuării operei lui Hristos și vestirea Evangheliei la toate popoarele nu este închisă sau limitată, în sensul că ea ar aparține de drept numai unei părți din trupul bisericesc, cum ar fi ierarhia bisericească. În Noul Testament lucrarea apostolică este mereu concepută în legătură cu poporul. La Cincizecime s-a produs incorporarea credincioșilor în Trupul Bisericii în comuniune cu Apostolii „și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete. Și stăruiau în învățătura Apostolilor și în împărtășire” (Fapt. Ap., 2, 41-42). În acest context putem vorbi despre participarea laicilor la opera de învățare.

⁵⁴ Pr. Dr. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁵ Sfântul Ioan din Kronștadt, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁶ Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii...*, p. 168.

⁵⁷ Pr. Dr. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 65.

Este adevărat că Sinodul al II-lea Trulan (691-692)⁵⁸ interzice laicului să *interpreteze cuvântul sau să învețe în public*⁵⁹ dar cu mențiunea că învățătura nu constituie dreptul exclusiv al laicului. Aceasta înseamnă că laicul poate, prin porunca episcopului, să participe la slujirea didactică. De asemenea, este necesară din partea laicului o comportare exemplară pentru ca acesta să poată vesti, sub îndrumarea episcopului, cuvântul de învățătură. Așadar, în Tradiția ortodoxă se recunoaște marea responsabilitate a laicilor în săvârșirea lucrării apostolice dar cu două condiții esențiale:

- ✓ Laicul să aibă încuviințarea și binecuvântarea episcopală.
- ✓ Să fie vrednic pentru această misiune⁶⁰.

Mirenii au nenumărate ocazii în viață de a exercita acest apostolat al evanghelizării. În primul rând, ei pot să facă acest lucru prin faptele bune pe care le săvârșesc, fapte care atestă pe de o parte împlinirea cuvântului Sfintei Scripturi, iar pe de altă parte oferă un model demn de urmat pentru ceilalți oameni. În al doilea rând, adevăratul apostol al lui Hristos caută să-L vestească pe Domnul prin cuvânt în orice împrejurare pentru a-i aduce pe necredincioși la credință iar pe cei credincioși să-i întărească.

Orice mirean are datoria de a-L face cunoscut pe Hristos, în primul rând, în cadrul familiei. Aici soții sunt mărturisitori ai credinței atât unul față de altul, cât și față de copiii lor. Părinții sunt pentru copii primii vestitori ai Evangheliei și sunt responsabili pentru educația religioasă pe care o dau acestora. Actul de mărturisire a credinței personale săvârșește trecerea credinței dintr-un stadiu mai incipient într-un stadiu mai deplin. Un copil educat într-un context creștin va crește progresiv în credința sa, prin auzirea permanentă a cuvântului lui Dumnezeu și prin participarea în mod constant la slujbele liturgice ale Bisericii⁶¹. În acest sens sunt grăitoare cuvintele părintelui profesor doctor Ion Bria: „Trebuie amintit că în sânul structurilor ei (adică a familiei) au loc zi de zi cultul spiritual și propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, căci în ea se exercită preoția părinților care oferă pe copiii lor luminii dumnezeiești”⁶².

Toți creștinii sunt datori să-L mărturisească pe Hristos în fața oamenilor pentru că îndemnul lui Hristos are un caracter universal: „*tu mergi de vestește împărăția lui Dumnezeu*” (Luca 9, 60). Iar cuvântul credincioșilor nu este un rezultat al înțelepciunii umane ci mărturia credinței: „*Fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește în voi*” (Mt. 10, 20). Vestirea împărăției și mărturisirea credinței reprezintă una dintre cele mai mari obligații ale ucenicilor lui Hristos pentru că „*Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, care este în ceruri*” (Mt. 10, 32). De aici reiese

⁵⁸ Sinodul al II-lea Trulan (691-692) a fost convocat de împăratul Justinian al II-lea (685-695; 705-711) întrucât Sinoadele Ecumenice V și VI nu au dat canoane referitoare la disciplina și moralitatea Bisericii. Astfel, în cadrul acestui sinod au fost aprobate 102 canoane care vizau întărirea disciplinei bisericesti, sporirea moralității clerului și credincioșilor precum și reglementarea unor rânduieli cultice. Cf. Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II, Editura Trinitas, Iași, 2000, p. 255-256.

⁵⁹ Acest canon vizează „propovăduirea publică de conținut dogmatic”, deoarece se pare că unii laici și-au însușit dreptul învățătoresc prin desconsiderarea organelor competente. Cf. Pr. Dr. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁰ Prof. Univ. Dr. Constantin V. Skuteris, *op. cit.*, p. 1248.

⁶¹ Pr. Prof. John Breck, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, tradusă de Monica E. Herghelegiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 126.

⁶² Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 114.

clar că în spațiul Bisericii laicul nu trebuie să aibă o atitudine pasivă ci el constituie o celulă importantă pentru trupul bisericesc. Fiecare creștin reprezintă „un agent viu”⁶³ în propagarea Evangheliei lui Hristos.

De-a lungul istoriei mirenii au dovedit că și-au îndeplinit această misiune cu succes. La început activitatea misionară se săvârșea prin contact personal și prin participarea la adunările creștine pentru învățătură. După dezlănțuirea prigoanei împotriva creștinilor din Ierusalim, aceștia s-au răspândit în toată Palestina și în împrejurimi unde au binevestit și altora pe Hristos. Este de altfel atestat în Sfânta Scriptură faptul că alături de unii Apostoli au predicat și ucenici laici⁶⁴. Predica misionarilor și a evangheliștilor consta într-o explicare simplă a învățăturii de credință și o relatare a istoriei mântuirii lui Hristos. O expunere mai amănunțită a învățăturii de credință o făceau la început didascalii iar mai târziu cateheții. Și aceștia erau laici dar erau bine instruiți în tainele credinței⁶⁵.

În zilele noastre, printre cei care participă la slujirea profetică a lui Iisus Hristos sunt și profesorii de religie. Ei au fost chemați de Dumnezeu printr-o chemare lăuntrică și trimiși să învețe pe alții despre El. Dar în această slujire profesorul de religie nu este singur, Dumnezeu i-a promis că-l însoțește și îl ajută în toate zilele⁶⁶.

În concluzie, participarea laicilor la responsabilitatea apostolică a fost percepută întotdeauna în legătură cu responsabilitatea Bisericii de a mărturisi credința în lume. Lucrarea apostolică nu a fost niciodată înțeleasă ca aparținând numai unei părți dintre credincioși. Împreună cu clericii, laicii sunt responsabili de transmiterea învățăturii de credință. În Biserică există responsabilitatea comună a tuturor pentru evanghelizarea și slujirea lumii.

III.2. Participarea mirenilor la slujirea preoțească a lui Hristos

Participarea mirenilor la slujirea preoțească a lui Hristos se realizează prin participarea lor activă la cultul public, prin rugăciunea particulară și prin împărtășirea cu Trupul lui Hristos⁶⁷. Întreaga structură a cultului ortodox, dar mai cu seamă Sfânta Liturghie presupune participarea activă a laicilor. De altfel, chiar termenul grecesc „*Liturghia*” înseamnă lucrarea poporului, adică operă pe care o săvârșește întreg poporul⁶⁸. Participarea mirenilor la săvârșirea cultului se manifestă în mai multe feluri. În tradiția ortodoxă nu este permis preotului să săvârșească Sfânta Euharistie fără prezența credincioșilor.

Contribuția laicilor la Sfânta Liturghie se manifestă prin schimbul continuu de răspunsuri, prin mărturisirea comună a credinței și prin multipla rostire a tuturor rugăciunilor. Cuvântul „*noi*” domină întreaga procedură liturgică și indică responsabilitatea fiecărui credincios în parte pentru păstrarea unității Bisericii.

⁶³ Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii...*, p. 173.

⁶⁴ Precum au fost Epafraș, Tihic, Aristarh care au predicat alături de Sfântul Apostol Pavel. Tot credincioși laici au fost și soții Aquila și Priscila care au predicat în Biserica din Roma. Cf. *Ibidem*, p. 173.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 174.

⁶⁶ Despre rolul profesorului de religie calitățile pe care trebuie să le aibă acesta vezi Pr. Prof. Univ. Dr. Sebastian Șebu, prof. Monica Opreș, prof. Dorin Opreș, *Metodica predării religiei*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2000, p. 23-26.

⁶⁷ Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii...*, p. 176.

⁶⁸ Prof. Univ. Dr. Constantin V. Skuteris, *op. cit.*, p. 1245.

Scopul Sfintei Liturghii nu este numai de a participa la cult, ci funcția ei principală este de a dobândi îndumnezeirea vieții omenești⁶⁹. Cei care participă la Sfânta Liturghie „se găsesc în centrul vieții... au ajuns la o stare unde o altă Putere acționează în ei. Primesc daruri pe care nu le așteaptă. Sunt conduși acolo unde ei singuri nu pot ajunge. Sunt purtați de Duhul cel fără de început și fără de sfârșit”⁷⁰. Între credincioșii adunați pentru Sfânta Liturghie și sfinții din cer nu mai există frontiere, cerul și pământul nu mai sunt separate⁷¹.

Participarea tuturor credincioșilor la viața liturgică trebuie să rămână o regulă importantă a pastorației. Simbolismul liturgic și imnele cântate în slujbele bisericii constituie o poartă de intrare din lumea aceasta spre lumea ce va veni. Cultul ortodox a fost instituit în special pentru „a transforma rugăciunile, vocile, laudele și mulțumirile celor care formează comunitatea într-o singură rugăciune, o unică voce, laudă și mulțumire”⁷². Aici este locul unde toate problemele sunt aduse în fața lui Dumnezeu. Biserica este spațiul unde comunitatea mărturisitoare se adună să cânte împreună, să se roage și să se împărtășească cu Trupul și Sângele Domnului.

În Sfânta Liturghie preotul se roagă pentru toți și în numele tuturor iar mireni se simt toți uniți în jurul preotului, rugându-se împreună cu el în fața aceluiași Dumnezeu care-i ascultă și se bucură de unitatea lor. Acest lucru arată rolul unificator al Liturghiei unde rugăciunile tuturor se unesc spre iertarea păcatelor omeneirii. Întrucât Sfânta Liturghie este locul întâlnirii cu Hristos în Euharistie ea este o arătare treptată a prezenței și lucrării Lui. Prin participarea la cultul public al Bisericii creștinii au posibilitatea de a învăța credința cea adevărată, comunitatea liturgică fiind astfel un mijloc de întărire a credinței.

Participarea activă a credincioșilor la Sfânta Liturghie se realizează și prin *rostirea în comun a Crezului* care constituie „mărturisirea de credință prin excelență”⁷³. Rostirea în comun a Crezului angajează pe credincios în trăirea conținutului teologic și duhovnicesc. De asemenea, *cântarea în comun* constituie una din acțiunile principale ale participării mirenilor la slujirea preoțească a lui Hristos. Sfinții Părinți ne îndeamnă să mergem cât mai des la biserică pentru a-l slăvi pe Dumnezeu căci „nimeni nu-ți va putea împărtăși durerea mai sincer și mai puternic decât Biserica”⁷⁴.

Biserica este cea care ne oferă adevărata hrană pentru sufletele noastre: Sfânta Împărtășanie. De aceea, preoții au datoria de a-i apropia pe credincioși de potir, arătându-le mereu importanța pe care o are împărtășirea cu vrednicie.

În concluzie, putem spune că Liturghia ne oferă totul pentru sfințirea vieții spirituale: rugăciune, cântări de slavă aduse lui Dumnezeu și culminează cu comuniunea credincioșilor cu Hristos în Euharistie. Credincioșii ies apoi din biserică asigurați nu doar de mila și lucrarea mântuitoare a lui Hristos și întăriți de lucrarea Sfântului Duh, ci asigurați și de rugăciunile Maicii

⁶⁹ Pr. Prof. John Breck, *op. cit.*, p. 130.

⁷⁰ Arhimandritul Vasilios, *Intrarea în împărăție*, tradusă de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică și protos. Paisie, Editura Deisis, Sibiu, 2007, p. 198-199.

⁷¹ Pr. Virgil Gheorghiu, *Tatăl meu, preotul care s-a urcat la cer*, tradusă de Maria-Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 71.

⁷² Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiune, parohie...*, p. 49.

⁷³ Alexis Homiakov, *Biserica este una*, tradusă de Elena Derevici și Lucia Mureșan, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2008, p. 27.

⁷⁴ Sfântul Ioan din Kronstadt, *op. cit.*, p. 48.

Domnului și ale tuturor sfinților. Și după ce în Sfânta Liturghie au întărit comuniunea cu Dumnezeu și cu sfinții, vor promova această comuniune și după Liturghie⁷⁵. Numai participând activ la toate slujbele Bisericii, creștinul ia parte la slujirea preoțească a lui Iisus Hristos.

III.3. Participarea mirenilor la slujirea împărătească a lui Iisus Hristos

Mirenii participă la slujirea împărătească a lui Hristos prin biruința lor asupra ispitelor și păcatelor și prin organizarea comuniunii creștine. Biserica mântuiește sufletele credincioșilor de „balaurul cel nevăzut al păcatului, care din adâncul iadului se ridică și caută să ucidă sufletul omului”⁷⁶. Păcatul este așadar un șarpe nevăzut care caută să ucidă sufletul omului. Se știe că după ce omul, prin libera sa voință, s-a împotrivit voinței lui Dumnezeu și a făcut pe plac voinței diavolului, a căzut sub stăpânirea acestuia. Astfel în suflet i s-a întipărit dorința nesupunerii față de Dumnezeu – păcatul.

Sfântul Tihon din Zadonsc, vorbind despre păcat, spunea: „Păcatul este un rău atât de mare și de îngrozitor, încât nimeni nu a putut să-l nimicească, afară de Fiul cel Unul născut al lui Dumnezeu”⁷⁷. Evanghelia lui Hristos îi cheamă pe oameni din robia păcatului și a morții și îi așează pe calea comuniunii vieții veșnice⁷⁸. Pe calea spre Hristos însă, omul are de trecut prin ispite și suferințe iar la capătul drumului unde îl așteaptă mântuirea ajunge doar dacă reușește să câștige lupta împotriva păcatului. Șarpele care s-a ascuns în inimă – adică dorirea păcatului și respingerea dreptății – este cel care trebuie stărpit de la început.

Biruința sufletului împotriva păcatului începe atunci când te ridici împotriva acestuia și îl alungi din sălașul său iar apoi încerci să distrugi orice rămășiță a păcatului din tine⁷⁹. „*lată Eu stau la ușă și bat; de-Mi va auzi cineva glasul și-mi va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine*” (Apoc. 3, 20). Păcătosul trezit aude, dar se poate să nu deschidă poarta. El se află între două drumuri: cel al păcatului și cel al dreptății. Acum intervine libertatea omului care poate să încline spre partea binelui. Dacă ai dragoste de Dumnezeu răutatea diavolului nu mai are nici o putere asupra ta.

Creștinii care reușesc să biruiască ispitele și păcatul vor fi cinstiți de oameni iar la ieșirea din trup se vor bucura de fericirea veșnică. Participarea la slujirea împărătească a lui Hristos se concretizează și prin îmbunătățirea condițiilor de viață din lume pentru ca aceasta să nu genereze păcate sociale ci să ofere condiții pentru desăvârșirea omului.

IV. Mărturia creștină prin sfințenia vieții

Mesajul lăsat apostolilor de a merge să vestească Evanghelia la toate neamurile (Mt. 28,19) se adresează tuturor oamenilor fără deosebire de rasă sau civilizație și fiecărei persoane în parte. Acest mesaj este completat cu o poruncă referitoare la modul în care creștinii trebuie să îndeplinească această misiune: „*Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri*” (Mt., 5, 16). Aceste

⁷⁵ Pr. lect. Univ. Dr. Mihai Himcinschi, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁶ Pr. Ilarion V. Felea, *Spre Tabor*, vol. I, Editura Crigarux și Mănăstirea Petru Vodă, 2007, p. 200.

⁷⁷ Sfântul Tihon din Zadonsc, *Despre păcate, despre adevărul creștinism*, vol. I, Editura Sofia, București, 2006, p. 210.

⁷⁸ Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii...*, p. 179.

⁷⁹ Sfântul Tihon din Zadonsc, *op. cit.*, p. 219.

cuvinte ale Domnului nostru Iisus Hristos ne arată că viața creștină trebuie trăită în duhul Evangheliei. Creștinii trebuie să constituie mereu un exemplu pentru cei din jur prin faptele lor și prin modul de conviețuire.

În acest sens creștinii Îl au ca model în primul rând pe Domnul Iisus Hristos. El constituie modelul moral desăvârșit pentru oricare dintre noi. Prin El reintrăm în comuniunea de iubire cu Tatăl și cu Duhul, cu întregă Sfânta Treime⁸⁰. Urmează apoi sfinții, a căror viață este pentru toți creștinii un model de urmat. Ei sunt aceia despre care marele Apostol Pavel scrie așa în Epistola către Evrei: „*Au fost chinuți, au suferit batjocuri și bice, ba chiar lanțuri și închisoare; au fost puși la cazne, au fost tăiați cu fierăstrăul, au murit uciși cu sabia, au pribegit în piei de oaie și în piei de capră, lipsiți, strâmtorați, rău primiți. Ei, de care lumea nu era vrednică, au răstăcit în pustii și în munți, și în peșteri, și în crăpăturile pământului*” (Evrei 11, 36-38). Sfințenia nu este un cerc închis. Ea poate fi dobândită de oricine și de aceea Dumnezeu îi cheamă pe toți la sfințenie. Dacă privim la viețile sfinților vedem că și ei au fost oameni ca noi și, cu toate acestea, au reușit să împlinească porunca sfințeniei. „Sfințenia este cea mai importantă marcă a celui ce-L urmează pe Hristos”⁸¹.

Fiecare membru al Bisericii este dator să răspundă la această chemare – sfințenia. Dacă izvorul chemării la sfințenie este Taina Botezului, aceasta este întărită de celelalte Taine ale Bisericii și mai cu seamă de Taina Euharistiei. Laicii își îndeplinesc misiunea pe care au primit-o și contribuie la sfințirea vieții lor prin:

- ❖ Respectarea tuturor poruncilor și mai cu seamă respectarea poruncii iubirii.
- ❖ Ascultarea și meditarea asupra cuvântului lui Dumnezeu care implică și participarea activă la cultul Bisericii.
- ❖ Integrarea în viața liturgică a Bisericii.
- ❖ Practicarea rugăciunii.
- ❖ Setea de dreptate și adevăr.

Eficacitatea mărturiei creștine prin sfințenia vieții depinde în mare măsură de profunzimea vieții spirituale și de intensitatea rugăciunii⁸². În societatea contemporană când viața publică este dominată de mass-media, care oferă creștinilor mesaje mai mult sau mai puțin morale, Biserica trebuie să se implice mai mult în transmiterea dreptei credințe, să-i învețe pe laici să reflecteze asupra problemelor celor mai importante pe care le implică societatea de azi. Creștinii trebuie învățați să pornească întotdeauna de la Hristos în rezolvarea problemelor lor.

Biserica nu a încetat niciodată să-L mărturisească pe Hristos cel Înviat. Această mărturie continuă și astăzi cu toate că creștinismul se află într-o situație asemănătoare celei din epoca apostolică în care avea de înfruntat decăderea morală a lumii vechi. În lumea modernă, mesajul Evangheliei a fost marginalizat și s-a încercat scoaterea oamenilor de sub influența Bisericii⁸³. Ceea ce poate Biserica să facă acum este să-L vestească în continuare cu îndrăznire pe Hristos unei lumi care a auzit deja despre El, dar a rămas indiferentă. Iar dacă cuvântul Evangheliei nu a reușit să sensibilizeze societatea modernă, atunci cu siguranță că trăirea unei vieți exemplare, de sfințenie, a adevăraților creștini va impresiona. Oamenii vor fi atrași de frumusețea vieții creștinilor și de iubirea pe care aceștia o vor transmite semenilor lor.

⁸⁰ Andrei, episcopul Alba-Luliei, *op. cit.*, p. 70.

⁸¹ Prof. Univ. Dr. Pr. Isidor Mărtincă, *Apostolatul laicilor; laicii lumina lumii*, în Pr. Univ. Dr. Teodosie Petrescu (ed.) ..., p. 1216.

⁸² *Ibidem*, p. 1216.

⁸³ Pr. Conf. Univ. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii...*, p. 184.

Societatea actuală trebuie conștientizată de faptul că Biserica este libertate și că în cadrul Bisericii libertatea este înțeleasă ca ascultare întru Hristos⁸⁴. O lume pluralistă, precum este cea de azi, implică o confruntare a creștinismului cu alte credințe. De aceea, creștinii sunt chemați să desfășoare o misiune după modelul lui Hristos, prin sfințenia vieții lor. Sfințenia vieții creștinilor constituie cel mai eficient mijloc de mărturie evanghelică.

De asemenea, credincioșii laici au datoria de a se ocupa, alături de preoți, să facă din comunitatea parohială o adevărată comuniune frățească a carității și rugăciunii. Este necesar ca laicii să acționeze în comuniune cu clerul pentru că în acest fel pot face mai mult pentru apropierea de cei necredincioși și de cei indiferenți. În acest fel, laicii participă la binele tuturor fiind sprijin pentru ceilalți și fiind la rândul lor sprijiniți de ceilalți la nevoie. Dacă fiecare laic este conștient de faptul că este membru al Bisericii și își asumă o sarcină apostolică pornind de la nevoile aproapelui, participă prin aceasta la comuniunea Bisericii⁸⁵. Sfântul Ioan Scărarul spune că creștinul nu este responsabil doar pentru propria sa mântuire ci și pentru lucrarea mântuitoare a lui Hristos⁸⁶.

Creștinii au așadar, datoria de a participa la misiunea Bisericii și prin exemplul vieții lor. Dacă vor trăi după normele morale lăsate de Dumnezeu în Sfânta Scriptură, viața lor va constitui pentru ceilalți creștini un exemplu demn de urmat deoarece numai cei care duc o viață curată pot vesti și altora mărturia mântuitoare.

V. Concluzii

În concluzie, putem spune că lucrarea misionară a Bisericii nu este doar opera misionarilor experți ci a întregului popor credincios. Biserica, prin toți membrii ei, din toate păturile sociale, preoți, ierarhi, călugări dar și laici, mărturisește Cuvântul lui Dumnezeu și dă mărturie despre viața lui Hristos.

Misiunea începe și se sfârșește cu rugăciunea⁸⁷. Dimensiunea duhovnicească a misiunii mirenilor este legată de dimensiunea ei liturgică, de mărturia prin sfințenia vieții și de transmiterea credinței prin predicarea Evangheliei. Misiunea fiecărui creștin începe prin asumarea personală a lucrării de mântuire, prin sfințirea propriei vieți. Misiune adevărată fac sfinții și cei care sunt în comuniune cu ei⁸⁸, adică creștinii care se străduiesc să le urmeze exemplul.

Așa cum putem vedea din cele prezentate, viața este un dar de la Dumnezeu, este așa cum spunea părintele Ilarion V. Felea „naștere din Dumnezeu”⁸⁹ și de aceea ea are origine divină întrucât ea este dată și păstrată de Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel spunea „*Pentru mine viața este Hristos și moartea un câștig*” (Filip. 1, 21) și cred că această afirmație ar trebui să fie mereu prezentă în sufletul tuturor creștinilor. Cu acest îndemn în suflet și în inimă oricare dintre noi am reuși să îndeplinim și să participăm activ la misiunea Bisericii. Apostolii și-au legat toată credința, nădejdea și credința lor de Evanghelia și Învierea Domnului. Și în acest sens sunt

⁸⁴ Pr. Alexander Schmemmann, *Biserică, lume, misiune*, tradusă de Maria Vințeler, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 270-271.

⁸⁵ Prof. Univ. Dr. Pr. Isidor Mărtincă, *op. cit.*, p. 1217.

⁸⁶ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiune, parohie...*, p. 89-90.

⁸⁷ Grigore Dinu Moș, *Dimensiunea duhovnicească a misiunii*, în Ioan Chirilă (coord.), *Misiunea Bisericii...*, p. 99.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 100.

⁸⁹ Pr. Ilarion V. Felea, *op. cit.*, p. 35.

grăitoare cuvintele Sfântului Apostol Petru: „Doamne, la cine să ne ducem? **Tu ai cuvintele vieții veșnice**” (Ioan 6, 68). Prin urmare, pentru creștini viața în Hristos, adică viața veșnică, care trebuie să constituie țelul fiecărui creștin, este o moștenire. Ea se dobândește prin:

- ✓ Credința în Hristos.
- ✓ Trăirea în virtuți și fapte bune.
- ✓ Prin lupta cu păcatul.
- ✓ Lepădarea de lume și urmarea lui Hristos.

De aceea, viața trebuie trăită după voia și sfatul lui Dumnezeu. Biserica îi învață pe membrii săi că viața lor trebuie să fie cât mai apropiată și unită cu Hristos.

Biserica, având și rolul de a învăța, nu exclude și activitatea laicilor. Ei trebuie să fie mereu un element viu și să participe intens la activitatea învățătoarească a Bisericii. Biserica, la rândul ei, trebuie să-i sprijine pe laici în cunoașterea învățăturii bisericești și să-i instruiască în așa fel încât fiecare să poată deveni capabil să-i instruiască pe alții. Pentru aceasta însă, trebuie să ducă o viață virtuoasă și să biruie păcatul: „niciodată nu vom ajunge la acea înaltă sfințenie ... dacă ura noastră față de păcat nu se va extinde până la cauzele lui. Trebuie să mergem la izvoarele păcatului dacă vrem să le stărpim”⁹⁰.

Putem, așadar, vorbi de apostolatul mirenilor și de mărturia creștină în societatea contemporană doar dacă aceștia participă activ la misiunea Bisericii prin sfințenia vieții lor. Misiune adevărată și rodnică se poate face numai prin Duhul Adevărului iar aceasta are ca temei revelația dumnezeiască cuprinsă în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

⁹⁰ P. Chaignon S. J., *Meditații pentru preoți*, tradusă de pr. Simion Chișiu, Editura Galaxia Gutenberg, 2005, p. 5.

O CRITICĂ PATRISTICĂ A LUI *FILIOQUE*: SF. FOTIE, SF. GRIGORIE AL II-LEA CIPRIOTUL ȘI SF. GRIGORIE PALAMA

GRIGORE DINU MOȘ*

ABSTRACT. A Patristic Critique of *Filioque*: Saint Photios the Great, Saint Gregory II of Cyprus and Saint Gregory Palamas. Patriarch Photios, the first one to systematise the Eastern arguments against the *Filioque* addition, had perceived it as a toned down echo of *Pneumatomachism*, *Sabelian Modalism* and *Plotinian emanationism* and as an innovation which introduced the *diarchy* within the Holy Trinity. The Tomos of the Constantinople Council of 1285 is extremely significant; drafted by the Ecumenical Patriarch Gregory II, it is the single synodal document of the Orthodox Church which makes a direct, detailed and soundly argued reference to the *Filioque*, as a teaching in its own right, and vigorously condemns it. Its polemic features aside, the trinitarian theology of the 1285 Tomos has an authentic ecumenical perspective, as it offers the only positive solution to the *Filioque* controversy: while the *Filioque* is unacceptable with respect to the divine being, it may be valid with regard to the divine uncreated energies, the eternal *manifestation* of the divine nature in the Holy Spirit, through and from the Son. Saint Gregory Palamas provided solid biblical, patristic and logical arguments against the *Filioque* in his two *Apodictic Treatises on the Procession of the Holy Spirit* of 1333-1334, where he identified within the Latin theology a logic of separation which determines the exegetic de-contextualization, the philological thoroughness, the semantic reduction exclusively compliant to the text's analysis and internal logic (on a hermeneutic level), and the autonomous rational construction (on a theological level). Consequently, the separation between Orthodox and *Filioquist* triadology resides in the very theological *method*. In the latter, dialectic thinking and essentialism prevail, whereas in the former, what takes precedence is the trinitarian understanding of the Holy Spirit, equally apodictic and apophatic, personalistic and ontological: it is the dogmatic of the holistic 'ecclesial experience' (spiritual, contemplative and rational) versus the dogmatic of speculative reasoning. To conclude, the Orthodox Church believes that the *Filioque* has been and still is a trinitarian *heresy* condemned by the pan-Orthodox councils of 879-880, 1285, 1484, 1583, 1838, as well as by the Holy Fathers of the Church, especially Photios the Great, Gregory II of Cyprus and Gregory Palamas.

Keywords: *Filioque*, *Heresies*, *Photios the Great*, *Gregory II of Cyprus*, *Gregory Palamas*

REZUMAT. Patriarhul Fotie, primul care a sistematizat argumentele răsăritene împotriva adaosului *Filioque*, a văzut în această inovație doctrinară o reiterare atenuată a *pneumatomahismului*, *modalismului sabelian* și *emanaționismului plotinian*, concomitent cu introducerea *diarhiei* în sânul Treimii. Deosebit de semnificativ este *Tomosul* Sinodului constantinopolitan din 1285, întocmit de Patriarhul ecumenic Grigorie II Cipriotul, singurul document sinodal al Bisericii Ortodoxe care se referă în mod expres, detaliat și argumentat la *Filioque* ca învățătură în sine și pe care o condamnă în termeni foarte duri, chiar amenințători. Dincolo de caracterul ei polemic, teologia trinitară a *Tomosului* din 1285 are o reală deschidere ecumenică, oferind unica soluționare pozitivă a controversii despre *Filioque*: inacceptabil la nivelul ființei divine, *Filioque* se poate susține la nivelul energiilor divine necreate, a *manifestării* veșnice a naturii divine în Duhul, prin și din Fiul. Sfântul Grigorie Palama oferă în cele două *Cuvinte doveditoare despre purcederea Sfântului Duh* (1333-1334) solide argumente biblice, patristice și logice împotriva lui *Filioque*, identificând

* Asist.Univ.Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, grigoredinumos@yahoo.com

totodată în teologia latină o logică a separației, ceea ce determină decontextualizarea (în plan exegetic), scrupulozitatea filologică și reducția semantică în conformitate exclusivă cu analitica și logica internă a textului (în plan hermeneutic), precum și construcția rațională autonomă (în plan teologic). Prin urmare, linia de demarcație între triadologia ortodoxă și cea *filioquistă* constă în însăși *metoda* teologică. În doctrina *filioquistă* primează gândirea dialectică și esențialismul, pe când în cea ortodoxă predomină viziunea trinitară în Duhul Sfânt, în egală măsură apodictică și apofatică, personalistă și ontologică. E dogmatica „experienței eclesiale” integrale (duhovnicești, contemplative și raționale) *versus* dogmatica rațiunii speculative. În concluzie, pentru Biserica ortodoxă *Filioque* a fost și rămâne o *erezie* trinitară, condamnată de sinoadele pan-ortodoxe din anii 879-880, 1285, 1484, 1583, 1838, precum și de Sfinții Părinți cu autoritate în Biserică, în special Fotie cel Mare, Grigorie II Cipriotul și Grigorie Palama.

Cuvinte cheie: *Filioque*, *Erezii*, *Fotie cel Mare*, *Grigorie al II-lea Cipriotul*, *Grigorie Palama*

Filioque presupune 4 probleme diferite, dar conexe: 1. *Filioque* ca învățătură greșită în sine (erezii); 2. *Filioque*, ca expresie a unui anumit gen de teologhisire; 3. *Filioque* ca adaos unilateral la Crez, rezultat al arogării de către scaunul roman a „dreptului de a fixa și revizui norma ortodoxiei.”¹; 4. *Filioque* ca factor schismatic determinant.²

Filioque s-a născut – în sistemul unei teologii catafactice, raționaliste, de inspirație augustiniană – din nevoia de a preciza conceptual, prin prisma relațiilor ipostatice intratrinitare, diferența dintre Fiul și Duhul Sfânt. Determinarea logică și substanțială a acestei „diferențe ipostatice” s-a realizat prin analiza actelor lor de proveniență, în conformitate cu logica opozițiilor binare. Este limpede că nevoia de precizare rațională a *diferenței* dintre nașterea Fiului și purcederea Duhului, ține atât de metoda teologică folosită, cât și de o triadologie specific apuseană, în care procesiunile esenței divine se desfășoară după o logică a *diferențierii*, ipostasurile fiind „momentele” acestei necesare auto-diferențieri succesive a esenței. (Din această perspectivă, *Filioque* poate fi considerat proiecția și expresia triadologică a unei gândiri speculative esențialiste, tributară încă emanationismului plotinian. Ca atare, *Filioque* pare a fi mai degrabă rezultatul, decât cauza acestei triadologii eterodoxe, deficitare). Diferența dintre modul de proveniență a Fiului și cel al Duhului Sfânt ar fi, în accepțiunea „tare” a lui *Filioque*, aceea că Fiul provine din Unu (Tatăl), iar Duhul Sfânt provine din Doi (Tatăl și Fiul)³, iar în varianta mai „slabă” a lui *Filioque*, deosebirea ar fi că Fiul provine din Tatăl în mod nemijlocit, iar Duhul în mod mijlocit, prin Fiul. Dimpotrivă, în triadologia patristică, diferența dintre nașterea Fiului și purcederea Duhului este numai afirmată, nu și determinată. Ea este o diferență apofatică, „inefabilă” (Sfântul Ioan Damaschinul), iar iscodirea ei e „nebunie” (Sfântul Grigorie Teologul).

¹ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină, O istorie a dezvoltării doctrinei. Volumul II, Spiritul creștinătății răsăritene*, (600-1700), Editura Polirom, 2006, p. 212.

² Interpolarea lui *Filioque* în Crez în mod *unilateral* de către partea apuseană și în pofida interdicției expresive de a modifica Simbolul de credință (interdicție prevăzută în canonul 7 de la Sinodul III ecumenic și întărită de următoarele sinoade ecumenice), a fost modul în care *mândria*, principiu de dezbinare, opus iubirii smerite și cinstitoare, s-a manifestat la nivel eclesial ca un factor „schismatic” determinant. De altfel, majoritatea covârșitoare a teologilor și istoricilor ortodocși consideră *primatul papal* și *Filioque* principalele cauze ale schismei, cei mai mulți accentuând-o pe cea dintâi, alți teologi importanți pe cea de-a doua (Lossky), iar alții pe amândouă în egală măsură (Matsoukas).

³ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, Introducere și traducere pr. prof. dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 103

Coagularea și sistematizarea argumentelor răsăritene împotriva lui *Filioque* o găsim, pentru prima dată, în scrierile Sfântului Fotie cel Mare: *Epistola encliclică către scaunele episcopale ale Răsăritului* (867), *Scrisoarea către Mitropolitul din Aquileea* (883) și *Despre mistagogia Sfântului Duh* (885), sinteza fotiană constituindu-se ca o bază teologică pentru dezvoltările ulterioare. Argumentele lui Fotie sunt reluate de Nichita Stethatul în anul 1054, în Sinteza despre purcederea Duhului Sfânt, ca răspuns la tratatul despre Sfântul Duh al cardinalului Humbert.⁴ Patriarhul Grigorie al II-lea Cipriotul, patronând Sinodul de la Vlacherna din 1285, aduce noi precizări și nuanțări cu privire la purcederea Duhului Sfânt din Tatăl și odihna și strălucirea Lui din Fiul, lămurind totodată înțelesul sintagmei „prin Fiul”, uzitată de unii Părinți. De o importanță capitală sunt cele două tratate împotriva adaosului *filioque*, scrise de Sfântul Grigorie Palama în anii 1333-1334 și intitulate *Cuvinte doveditoare despre purcederea Duhului Sfânt*, care alături de argumentele Sfântului Fotie cel Mare au rămas până în zilele noastre piatra de rezistență a apărării ortodoxe.

În *Scrisoarea către mitropolitul din Aquileea*, patriarhul Fotie considera adaosul *filioque* „un lucru hulitor în cel mai înalt grad” (§ 3), „o hulă împotriva Duhului Sfânt” (§ 6 și alte locuri), o „dogmă absurdă” (§ 10), o „erezie” (§ 9 și alte locuri). Patriarhul Fotie subliniază totodată responsabilitatea teologului în această privință: „Și dacă harul lui Dumnezeu ne dăruiește competența necesară pentru o discuție teologică, nu am face o mare greșeală dacă am ignora această erezie și am neglija respingerea ei? Cum, deci, vom ocoli noi osânda care îi amenință pe hulitori?”⁵

În viziunea patriarhului Fotie, adepții lui *Filioque* au trecut de învățătura Bisericii cuprinsă în Simbolul de credință, după cum au îndrăznit să treacă dincolo chiar de cuvântul Scripturii, care afirmă purcederea Sfântului Duh doar din Tatăl. De asemenea, Patriarhul Fotie vedea în *Filioque* atât o recidivare mai atenuată a pnevmatomahismului, pentru că Sfântul Duh e pus pe un plan inferior în Sfânta Treime, cât și o revenire a modalismului: dumnezeul filioquist e un „monstru (semi)sabelian”, pentru că presupune amestecarea proprietăților ipostactice ale Tatălui și Fiului, ca și confundarea ființei și ipostasurilor Tatălui și Fiului în actul purcederii Duhului, iar ipostasurile dumnezeiești apar ca rezultat al procesiunilor și diferențierilor succesive ale esenței divine unice: Ființa din Tatăl e dată Fiului, iar apoi din Tatăl și din Fiul e dată Duhului. Este vizibilă aici o ierarhie descendentă, remanență a emanaționismului plotinian, peste care este suprapusă artificial dogma egalității și unității de ființă a ipostasurilor divine. În viziunea filioquistă, Tatăl e „deitatea” deplină, Fiul apare ca o *deitas* micșorată cu facultatea de a naște (pe care o deține numai Tatăl), iar Duhul Sfânt e aceeași „deitate” micșorată cu încă un atribut, cu facultatea de a purcede (pe care o au doar Tatăl și Fiul).⁶

Ca exeget și hermeneut al textelor patristice, patriarhul Fotie nu intră în analize complicate și în nuanțări care pot fi riscante, ci preferă întâi de toate clarificarea bazei teologice a discuției. Astfel, sintagmele „prin Fiul” și „din Fiul”, care apar în unele scrieri ale Părinților, sunt interpretate de Fotie numai în sensul economiei temporale a Duhului. De asemenea, el admite, cum am arătat deja, că este posibil ca unii dintre Părinți să se fi exprimat imprecis sau nepotrivit și cu accente „esențialiste” în unele locuri, fiind motivați într-o anumită

⁴ Dumitru Stăniloae, „Motivele și urmările dogmatice ale Schisme”, în *Ortodoxia*, nr.2-3/1954, p. 244.

⁵ Fotie, *Scrisoarea către mitropolitul din Aquileea*, § 9; Migne, 102, col. 794-822; J. N. Valettas, *Letters of His All-Holiness Photios, Patriarch of Constantinople*, Londra, 1864, p. 181 și urm.; traducere în limba română: <http://proortodoxia.wordpress.com/2008/08/23/scrisoarea-sf-fotie-catre-mitropolitul-de-aquileea/>.

⁶ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Popa, EIMBOR, București, 1996, p. 151.

măsură de context și de scopul avut în vedere. În dezbateră textelor latine nici nu a intrat, necunoscând limba latină. A excelat însă în speculația și logica teologică, unde a fost de neînving. Iată, într-o scurtă sinteză, deconstrucția logică și teologică a lui *Filioque*, întreprinsă de patriarhul Fotie, și reluată mai târziu de Nichita Stethatul.

Dacă Duhul Sfânt ar purcede și de la Fiul, ar exista 2 posibilități:

a. Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul ca din două ipostasuri distincte, ceea ce ar însemna că purcederea de la Tatăl este „insuficientă” pentru existența Ipostasului Duhului și este o purcedere parțială, ca atare Tatăl nu este desăvârșit ca Purcezător, iar Duhul Sfânt este un ipostas compus, cu două origini și cauze. Prin urmare, schema trinitară filioquistă introduce diarhia în Treime, defaimă pe Tatăl micșorându-L și defaimă pe Sfântul Duh nu numai prin micșorare, dar punând sub semnul întrebării însuși caracterul unitar al ipostasului Său.⁷

b. Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul ca dintr-un singur principiu. Acest unic principiu, comun Tatălui și Fiului, poate fi fie ființa divină, comună și Duhului, fie altceva, ca o altă entitate: Tatăl+Fiul. Dacă principiul purcederii Duhului este ființa divină, pe care o posedă în comun Tatăl cu Fiul, dar și cu Sfântul Duh, rezultă că Duhul Sfânt purcede din ființa divină, ceea ce, pe lângă amestecarea însușirilor ipostatice și confuzia ipostasurilor cu ființa, presupune și absurditatea că Duhul Sfânt este și El Purcezător, ceea ce înseamnă fie că Se purcede pe Sine împreună cu Tatăl și cu Fiul, fie că va purcede un alt ipostas, al 4-lea, ș.a.m.d.⁸ Dacă principiul purcederii Duhului Sfânt nu e ființa divină, comună celor trei persoane divine, ci altceva distinct, un fel de unitate relațională, apofatică și supradeterminată a Tatălui și a Fiului, care precede logic și ontologic pe Duhul, atunci se introduce încă o entitate în Sfânta Treime, ceea ce e o altă absurditate.

Putem constata că în ambele variante este îndreptățită acuza patriarhului Fotie că *Filioque* sparge unitatea Treimii, diferă doar poziționarea „faliei”, locul pe unde trece linia de sciziune. În primul caz, diarhia e evidentă: două principii (Tatăl și Fiul), care se limitează și se micșorează unul pe altul în actul purcederii Duhului Sfânt, precum și o structură compozită a Duhului însuși, întrucât Duhul își primește o parte din existență de la Tatăl și o alta de la Fiul.⁹ În cazul al doilea, în care Tatăl și Fiul îl purced pe Duhul ca dintr-un singur principiu, linia despărțitoare nu mai e între Tatăl și Fiul și nici în compunerea ipostasului Duhului. Sciziunea ontologică și dezechilibrul intratrinitar se află acum, dacă se urmărește conservarea distincției și diferenței dintre Ipostasuri, între Tatăl și Fiul pe de o parte, și Sfântul Duh, pe de altă parte. Pentru depășirea sciziunii intratrinitare atât de evidente, schema filioquistă nu poate oferi altă „soluție” decât confuzionarea și contopirea indistinctă a ipostasurilor în ființa divină, în actul purcederii comune a Duhului. Viziunea filioquistă presupune o involuntară, dar tragică ironie: Ipostasul Duhului Sfânt nu pare a avea altă menire ipostatică și rațiune de a fi în Trinitate decât să rezolve problema pe care însăși existența sa, prin dubla purcedere, a creat-o. Aici e

⁷Această primă „variantă” este în contradicție totală cu logica trinitară a interiorității ipostasurilor infinite și culogica speculativă a infinitului absolut afirmativ, unde nu putem gândi nicidecum în termeni de parțialitate și compunere.

⁸De asemenea, dacă tot ce este și are Tatăl se transmite Fiului, inclusiv proprietatea ipostatică de Purcezător, de ce nu s-ar transmite atunci uzând de aceeași logică și însușirea sa de Născător? Și dacă proprietățile ipostatice se transmit, de ce nu ar fi atunci și Duhul Sfânt născător al Fiului, împreună cu Tatăl?

⁹Putem vorbi, în acest caz, de o „dedublare” ipostatică (în Fiul) a principiului de unitate al Treimii (Tatăl) sau, altfel spus, de o „împărțire” ipostatică a principiului causal și de unitate al Treimii, acesta fiind împărțit Fiului de către Tatăl, în actul purcederii Duhului.

cercul vicios al doctrinei filioquiste. Sfântul Duh apare astfel ca un derivat triadic, de necesară reîntoarcere la unitatea monadică, al diadei ființiale fundamentale, Tatăl și Fiul, rezultată ea însăși din autodiferențierea ipostatică a primei monade divine și din procesiunea diadică a substanței unice.¹⁰ Schema la care poate fi redus *Filioque*, în tentativa sa de a explica procesualitatea interioară identității Ființei unice cu treimea Ipostasturilor (1=3), este „Tatăl + Fiul = ființa divină = Duhul.”¹¹

În ambele situații, caracterul ipostatic al Duhului Sfânt este estompat, ipostaticitatea sa rămânând insuficient întemeiată și considerabil diminuată: în primul caz Ipostasul Duhului Sfânt apare compus, în al doilea caz contopit cu ființa divină.

Întrucât triadologia filioquistă este preponderent esențialistă, pornind de la ființa unică și recăzând mereu înspre o viziune impersonalistă, teologii catolici au încercat să depășească impersonalismul esențialist al triadologiei filioquiste prin analogarea procesiunilor divine cu funcțiile psihice ale omului, căutând astfel să „umanizeze” întrucâtva și să „personalizeze” dumnezeirea. Dar înveșmântarea esențialismului triadologiei catolice într-un „relaționism” intratrinitar psihologizant și antropomorfic nu rezolvă nicidecum problema reducăției esențialiste a ipostasurilor divine, ci duce la o mai mare îndepărtare de triadologia patristică. Doctrina trinitară a părinților capadocieni, asumată și îmbogățită de cugetarea ortodoxă a Bisericii din primul mileniu creștin, a rămas singura viziune dreaptă asupra ipostasurilor divine. Creațoare a unui personalism ontologic și a unei ontologii personaliste perfect echilibrate într-o viziune antinomică afirmativă, „ipostasologia” patristică, reafirmată de patriarhul Fotie, reprezintă „matricea” conceptuală definitivă și de neînlocuit, pentru teologia și contemplarea Sfintei Treimi. Pe acest fundament neclintit, și în replică la filioquism, Sfântul patriarh Grigorie al II-lea Cipriotul (1283-1289) și Sfântul Grigorie Palama, au adus importante lămuriri și precizări doctrinare în învățătura ortodoxă despre Sfânta Treime.

Deosebit de semnificativ este Tomosul Sinodului constantinopolitan din 1285, scris de Patriarhul ecumenic Grigorie II Cipriotul, singurul document sinodal al Bisericii Ortodoxe care se referă în mod expres, detaliat și argumentat la învățătura despre *Filioque*. Sinodul din 1285 are cel puțin 4 merite incontestabile: respinge unirea de la Lyon din 1274¹²; condamnă în

¹⁰ Ne referim la cunoscutele interpretări filioquiste, noi și vechi, potrivit cărora Sfântul Duh este garantul unității Dumnezeirii, iubirea dintre Tatăl și Fiul sau unitatea în persoană dintre Tatăl și Fiul. În teologia catolică, schema procesiunilor divine a fost reluată adesea, în forme și exprimări noi, de cele mai multe ori tributare unei viziuni psihologizante: Dumnezeu se diversifică, prin cunoaștere, în procesiunea Unului (Tatăl) la al Doilea (Fiul), pentru ca în procesiunea celor Doi la al Treilea (Duhul Sfânt), prin iubire, să se readune în Unul, în unimea ipostatică a Duhului. (vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol.1, IBMBOR, ediția a doua, București, 1996, p. 217).

¹¹ *Ibidem*, p. 217.

¹² „Respingem încă și pacea cu nume mincinos făcută cu puțin timp în urmă (Lyon, 1275) ca pe una care aduce vrăjmășie față de Dumnezeu. Pentru că sub chipul fictiv al unei iconomii, ea a sfâșiat și devastat Biserica, urmărind prin prostia și deturnarea spiritelor care căutau slava proprie și nu pe cea a lui Dumnezeu, clătinarea ei de la ortodoxie și de la învățătura sănătoasă a Părinților și prăvălirea ei în prăpastia cacodoxiei și a blasfemiei.” (Ioan Ică jr., „Tomosul Sinodului constantinopolitan din 1285 – precizarea pnevmatologiei ortodoxe și replica ortodoxă la învățătura despre *Filioque*”, *Studii Teologice*, nr. 3/2006, p. 123). Este prima traducere în limba română a acestui document de o valoare excepțională, fapt care va duce, nădăjduim, la o mai largă receptare a lui în teologia ortodoxă română, pe calea deschisă de părintele Dumitru Stăniloae (*Relațiile treimice și viața Bisericii*, Ortodoxia, 4/1964; *Studii catolice recente despre Filioque*, Studii Teologice, 7-8/1973; *Purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și relația lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii și înfierii noastre*, Ortodoxia, 3-4/1979 etc.).

termeni categorici învățătura despre *Filioque*, tăind pe adepții ei de la comuniunea Bisericii; oferă un răspuns ortodox, o soluție pozitivă la *Filioque*, lămurind și precizând pnevmatologia patristică; rezolvă definitiv problema lui *Filioque*, avertizându-i pe cei care în viitor vor îndrăzni să o ridice din nou.

Vorbind despre *Filioque*, Tomosul arată că „această dogmă (...) a fost adusă aici ca o ciumă de peste granițe”¹³, și de la ea a început tulburarea și s-a reaprins „mare război împotriva Bisericii”, inițiatorul acestora fiind însuși Satan. „Puterea de a înflori” în Răsărit i-a dat-o fostul patriarh Ioan XI Vekkos (1275-1282), „profanând și furând în același timp înțelesul Scripturii și mintea celor ce-l ascultau superficial.”¹⁴

Semnificativ pentru tema noastră – problema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă, este faptul că Vekkos, deși fusese la început un adversar al unirii cu Biserica romană, s-a convertit la unionism și „filioquism” prin lectura tratatelor despre purcederea Duhului Sfânt scrise de „latinofronii” Niketas din Maroneia (la mijlocul sec. XII) și Nikephoros Blemmydes (+1272). De asemenea, Vekkos și adepții săi, echivalând formula patristică „prin Fiul” (care exprima în gândirea Părinților fie manifestarea energetică a naturii divine prin Fiul în Duhul Sfânt, fie trimiterea temporală a Duhului) cu formula latină „din Fiul” (referitoare la obârșia ipostatică a Duhului), au căutat să impună teza că *Filioque* nu reprezintă altceva decât o expresie diferită a aceleași credințe, prin urmare „latinii nu sunt eretici, întrucât învață același lucru cu Părinții greci, schisma neavând o bază dogmatică reală.”¹⁵ Cu toate că prin libelul din 8 ianuarie 1283, Vekkos s-a lepădat de *Filioque*, ca de o învățătură ce duce „la pierzania ultimă a sufletului”¹⁶, totuși el și cu adepții săi „iarăși au înclinat spre apostazia lor dintâi ca unii care au dobândit o fire apostaziatoare și lipsită de înțelegere față de definițiile Părinților”¹⁷, fapt pentru care Sinodul „îi taie dintre mădularele întregi ale ortodocșilor și îi consideră proscrisi din Biserica și din turma lui Dumnezeu.”¹⁸

Tomosul consideră adaosul *Filioque* o „opinie cu totul necunoscută Părinților”, care au dogmatizat cele ale Duhului fiind plini de Duhul,¹⁹ iar cine spune că „acestea sunt gândurile sfinților, el trebuie socotit cu adevărat un insultător al sfinților.”²⁰ Adepții acestei învățături străine, „iau expresiile sfinților nu în intenția corectă a Bisericii”, necinstind „predaniile Părinților și accepțiunile comune despre Dumnezeu.”²¹ Uneori, ei corup cuvintele Părinților, iar alteori, atunci când se folosesc de textele lor nefalsificate, „nu îmbrățișează înțelesul autentic al expresiilor, nici nu se uită la scopul spre care privea autorul expresiilor, ci, trecând cu vederea cu trufie intenția și necesitatea și însăși voința celor scrise, se alipește cu tărie de expresie și, luând umbra în locul trupului, alcătuiește cărți.”²² Iată o lecție de metodică exegetică într-o hotărâre sinodală. Sunt date aici *per a contrario* câteva dintre principiile unei exegeze corecte.

¹³ Tomosul Sinodului constantinopolitan din 1285..., p. 121.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ioan Ică jr., „Sinodul constantinopolitan din 1285 și învățătura despre Sf. Duh a patriarhului Grigorie II Cipriotel în contextul controverselor asupra lui „Filioque”, Mitropolia Ardealului, nr. 2, martie-aprilie, 1987, Sibiu, pp. 59-60.

¹⁶ Tomosul Sinodului constantinopolitan din 1285..., p. 124.

¹⁷ *Ibidem*, p. 126.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 130.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

Tomosul lămurește că „expresia „prin Fiul” înfățișează ieșirea Duhului spre manifestare și strălucire, nu spre ființare/existență.”²³ „Mângâietorul strălucește și Se arată în mod veșnic prin Fiul așa cum [strălucește și se arată] lumina din soare prin rază, iar pe de altă parte evidențiază dăruirea, darea și trimiterea Lui la noi, dar aceasta nu înseamnă și că El subzistă prin Fiul și din Fiul și că-și primește existența prin El și de la El.”²⁴

S-a evidențiat faptul că patriarhul Grigorie al II-lea a făcut un pas înainte în dezvoltarea teologiei ortodoxe prin distincția operată între existența eternă, necreată și manifestarea eternă, necreată a lui Dumnezeu, anticipând formulările pe care le va face Sfântul Grigorie Palama în secolul XIV.²⁵ Este important să precizăm că patriarhul Grigorie nu s-a lăsat antrenat într-o speculație filosofică, ci a exprimat o înțelegere duhovnicească întemeiată pe Revelație. Clarificarea adusă de el corespundea poziției formulate anterior de Sfântul Fotie cel Mare, aducându-i în același timp o nouă dimensiune și perspectivă. Viziunea patriarhului Grigorie al II-lea exprimată în Tomosul sinodal din 1285 se situa în curentul viu al Tradiției și de aceea era și creatoare: „era de o cuprindere universală și fecundă în aplicațiile sale.”²⁶

Reprezentant al renașterii paleologe, patriarhul-teolog Grigorie al II-lea Cipriotul a conciliat în persoana sa direcțiile umanismului și elenismului bizantin cu cele ale teologiei și monahismului, încât în vremea păstoririi sale cele două grupuri tradițional în tensiune în Bizanț s-au armonizat creator.²⁷

Un singur lucru ar putea să șocheze pe un creștin contemporan, vehemența cu care este respins *Filioque* și cuvintele înfricoșătoare rostite la adresa adepților săi. Astfel, implicațiile lui *Filioque* sunt calificate „lucruri care sunt dincolo de orice blasfemie”²⁸, iar cei care le susțin „cad cu totul afară din gândirea Bisericii”²⁹, lucrând „ceea ce este cu neputință de suportat chiar și numai pentru auz.”³⁰ Tomosul condamnă „aceste dogme împreună cu părinții lor” și judecă „ca pomenirea acelora ca și acestora să piară din Biserică cu răsunet. Căci sunt ca niște spini și mărarci ce răsar (...) în țarina vie a Bisericii sau ca o neghină rea pe care omul vrăjmaș a semănat-o în grâul curat al Evangheliei (Mt 13, 24-30), (...) pui de vipere purtătoare de moarte (Luca 3,7) (...), vipere care aduc moarte oricărui suflet care se apropie de ei, tot atât de puțin vrednici să fie cruțați pe cât nu trebuiau să vină la existență și la cunoștința oamenilor, ci care trebuie stârpiți prin foc și fier și toate mijloacele cu putință de care dispune Biserica și să fie trimiși în neființă și pierzania ultimă. De aceea îi îndrumăm pe toți fiii Bisericii noastre să fugă de ei în grabă și să nu-și plece auzul la ei nici măcar în treacăt.”³¹ Cuvinte aproape de nesuportat pentru omul contemporan, care le-ar califica probabil în termeni ca fanatism, intoleranță, violență etc. Desigur, astfel de afirmații trebuie înțelese în contextul acelor vremi și în spiritul epocii. Era încă vie rana produsă de tragedia de la

²³ *Ibidem*, p. 129.

²⁴ *Ibidem*, p. 127.

²⁵ Joan Mervyn Hussey, *The Orthodox Church in Byzantine Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 248.

²⁶ Arh. Chrysostomos, *Relațiile dintre ortodocși și romano-catolici de la cruciada a IV-a până la controversa isihastă*, Editura Vremea, București, 2001, p. 161.

²⁷ Ioan Ică jr., *op. cit.*, p. 72.

²⁸ *Tomosul Sinodului constantinopolitan din 1285...*, p. 127.

²⁹ *Ibidem*, p. 130.

³⁰ *Ibidem*, p. 123.

³¹ *Ibidem*, pp. 130-131.

1204, când Constantinopolul fusese cucerit și devastat de cruciați, fiind reluat de bizantini abia în 1261. De asemenea, nu putea fi uitată politica violentă a patriarhului Vekkos împotriva oponenților unirii cu Roma: „La ordinul lui Bekkos au fost trimise trupe la Muntele Athos pentru a-i sili pe călugări să accepte papalitatea și să-l omagieze pe noul patriarh pro-latin. Loiali credinței lor, călugării de la mănăstirile Zographou, Vatopedi și Iviron și din schitul Karyes au fost decapitați, arși de vii, înecați și spânzurați.”³²

Dar dincolo de traumele și circumstanțele istorice, dincolo de spiritul polemic al epocii, cuvintele Tomosului sinodal din 1285 exprimă conștiința dogmatică a Bisericii, hrănită de o credință vie și puternică, înțelegerea că mântuirea depinde în mod fundamental de rămânerea în adevăr, precum și conștiința responsabilității pentru împreună-mădularele Trupului lui Hristos. În creștinismul contemporan³³ însă putem sesiza adesea fenomene ca: slăbirea conștiinței dogmatice, raționalizarea și abstractizarea credinței, deznădejdea ca necredință în propria înviere și în viața veșnică, lipsa responsabilității pentru ceilalți, supunerea față de ideologiile dominante, duplicitatea – încât nu e de mirare că omul contemporan se scandalizează în fața unei asemenea mărturii vii, încărcate de o indegrevabilă responsabilitate, precum și de gravitatea implicațiilor ei pentru veșnicie. De altfel, această stare a creștinismului contemporan este într-o anumită măsură un rezultat, dar și un indicator al impactului ideologiilor occidentale în Răsăritul ortodox și al influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă.

În acest context, este semnificativă pentru teologia contemporană, motivarea deciziei arătate mai sus împotriva „apostaților și disprețuitoarelor Bisericii.”³⁴ „Căci chiar dacă îi tăiem de la noi, chiar dacă îi surghiunim din Biserica drept-credincioșilor, chiar dacă îi azvârlim marii și înfricoșătoarei osânde a scoaterii din comuniune și a înstrăinării de ortodocși, nu facem aceasta bucurându-ne de suferințele lor, nici veselindu-ne de respingerea acestor bărbați, ci dimpotrivă, suferim și purtăm cu mâhnire despărțirea de ei. Ce nevoie este să punem în mișcare acest act? Din două pricini: ca, pe de o parte, durerea și amărăciunea să-i facă să se întoarcă prin pocăință, cunoscându-și nebunia”, iar atunci Biserica „îi va face ai ei și-i va restabili iarăși în partea și rânduiala fiilor ei”, pentru ca „să se mântuiască din nou în Biserica”³⁵, iar pe de altă parte, „ca de aici, ceilalți să se înțeleptească și cumintească și să nu mai îndrăznească cândva ceva asemănător, să nu-și întindă mâna împotriva celor neatînse, nici să se poarte nesăbuit împotriva celor sfinte.”³⁶

³² Arhep. Chysostomos, „Forgive, ...But Do Not Forget!”, *Orthodox Tradition*, vol.VII (1990), p. 9.

³³ A se vedea diferența dintre „creștinism” și Biserică, tematizată de Sfântul Ilarion Troișki, în remarcabila sa lucrare eclesiologică *Creștinismul sau Biserica?*, trad. de Constantin Făgețan, Editura Cartea Ortodoxă, 2005. „Creștinismul” este privit aici doar ca o ideologie religioasă, filosofică, morală, socială, adeseori instituționalizată și ramificată politic. „Creștinismul” implică o falsificare a experienței eclesiale, o înstrăinare de Biserica cea nebiruită, de Împărăția lui Dumnezeu, de Trupul viu al lui Hristos, de Capul Bisericii care este prezent în toate mădularele Trupului Său, cu puterile veșniciei și cu toate simțurile Sale, cu viața și cugetarea în Duhul Sfânt, și care se manifestă „iconomic” în alcătuirile istoriei omenești. Dacă gândim în această cheie hermeneutică, putem sesiza că o bună parte din literatura teologică occidentală, și din păcate și din cea răsăriteană, riscă să se preocupe îndeosebi de „creștinism”, și mai puțin de Biserică. Ca să sesizezi cugetarea și viața Bisericii, dinamica ei în istorie și în cultură, trebuie să fii întreg cufundat în Duhul Bisericii.

³⁴ *Tomosul sinodului constantinopolitan din 1285...*, p. 132.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

Astfel, Tomosul adaugă „o amenințare și o frică pentru siguranța viitorului”³⁷: „Iar noi precizăm pentru toți acest lucru în modul cel mai limpede, în cazul în care *cineva dintre oamenii care sunt acum sau care vor fi mai apoi vor mai îndrăzni vreodată să reînnoiască menționatul act*³⁸ stins pe bună dreptate, sau să impună Bisericii noastre dogme deja desființate cu folos, sau să le sugereze în ascuns și în chip viclean ori să vină cu propunerea de a gândi sau lăuda acestea, sau să urmărească ceva pentru afirmarea lor liberă la noi,³⁹ (s.n.) cu intenția de a discredita dogmele autentice ale primei Biserici, precum și poruncile ei de acum împotriva celor falsificate și străine, încă și a „economiei” și actului prin care acestea au fost impuse Bisericii cu viclenie spre stricăciunea ei. Iar pe acesta [Vekkos] și pe cel care se va învoi vreodată să-i primească pe aceia din Biserica Romei care sunt până acum neclintiți în cele pentru care au fost învinuiți mai înainte de Biserica noastră și pentru care a avut loc între timp și schisma⁴⁰ (s.n.), și se va învoi să-i primească mai deschis decât obișnuim înainte de plâsmuirea acestei „economii” și a „păcii” vrednice de respins și dușmane a binelui [de la Lyon], pe unul ca acesta dimpreună cu proscierea lui din Biserică, cu tăierea și înstrăinarea lui de chemarea și comuniunea noastră, a dreptcredincioșilor, îl azvârlim și pedepsei înfricoșate a anatemei. Fiindcă nu trebuie să fie iertat de oameni cel care nici după atât de marea experiență a răului anterior⁴¹, nici după recenta sa condamnare nu s-a învățat să nu mai îndrăznească unele ca acestea (s.n.), nici n-a știut să nu mute hotarele Părinților, nici să rămână ucenic și ascultător pentru totdeauna Bisericii.”⁴²

Dincolo de intransigența polemică a Tomosului sinodal din 1285, caracteristică tuturor producțiilor bizantine antifilioquiste, teologia sa trinitară are o reală deschidere ecumenică, oferind unica soluționare pozitivă a controverselor despre Filioque: inacceptabil la nivelul ființei divine, *Filioque* se poate susține la nivelul energiilor divine necreate, a manifestării veșnice a naturii divine în Duhul, prin și din Fiul.⁴³ Dar receptarea acestei soluții de către partea catolică presupune acceptarea doctrinei ortodoxe a energiilor divine necreate, capitol la care nu s-au înregistrat încă progrese considerabile.

³⁷ *Ibidem*, p. 131.

³⁸ Este vorba de actul unirii de la Lyon, „care a avut timp cu puțin timp în urmă – și care nu știu cum de a fost numit „economic” și „pace”, întrucât poate fi numit exact contrariul lor – și care a lăsat Biserica în confuzie și în cele din urmă a și devastat-o, acest act a introdus în mod eronat și foarte primejdios dogmele străine mai înainte menționate (*Filioque*) și care l-au avut drept patron pe Ioan Vekkos.” (*Ibidem*, p. 131).

³⁹ Atenționările din Tomos sunt de luat în seamă în stabilirea cadrului și coordonatelor dialogului teologic dintre ortodocși și catolici cu privire la *Filioque*, dar mai ales în evaluarea și receptarea propunerilor părții catolice. Analizându-le atent și degajând echivocitatea care le caracterizează de cele mai multe ori, ținând seama și de poziția Bisericii romano-catolice exprimată în documente sale catehetice și misionare oficiale, se poate constata că „soluțiile” oferite de partea catolică nu sunt decât reformulări – în spiritul elevat al discuțiilor academice și în tonul deschis al ecumenismului contemporan – ale aceleiași doctrine clasice despre *Filioque*, rămasă neschimbată în fondul ei. Putem spune că teologii ortodocși care au primit mai mult sau mai puțin aceste „soluții”, arătându-le o prea mare deschidere, au suferit o certă influență eterodoxă.

⁴⁰ Se afirmă aici limpede, cu autoritate sinodală, că schisma a avut cauze dogmatice, dintre care mai importantă este tocmai cea care a făcut „obiectul” sinodului, adică *Filioque*.

⁴¹ Experiența amară la care face referire Tomosul va spori și mai mult în urma altor încercări și politici de unire, culminând cu Sinodul de la Ferrara-Florența, apoi cu fenomenul uniatismlui.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ioan Ică jr., *op. cit.*, p. 74.

În încheierea excepționalului și eruditului său studiu din anul 1987, pr. prof. Ioan Ică jr. apreciază că Tomosul patriarhului Grigorie Cipriotul este un monument al Tradiției dogmatice și simbolice a Bisericii Ortodoxe, care ar trebui reconsiderat și reevaluat în spiritul cuvintelor patriarhului Ghenadie Scholarios, rostite acum 5 veacuri: „Primesc din toată inima mea, sfântul și marele Sinod care l-a condamnat pe latinofronul Bekkos și-l cred cu tărie a fi ecumenic, întrucât absența Occidentului nu-i înlătură ecumenicitatea”, înțelegând prin ecumenicitate deplinătatea și universalitatea învățăturii sale dogmatice.⁴⁴

Nikos Matskoukas consideră că în chestiunea lui *Filioque*, dogmaticianul ortodox care cunoaște premisele de bază ale teologiei răsăritene va accepta „în mod științific și fără ezitări erminia finală pe care a făcut-o Sfântul Grigorie Palama.”⁴⁵ În contextul încercărilor de unire dintre cele două Biserici din anii 1333-1334, în vremea împăratului Andronic al III-lea, Sfântul Grigorie a scris două tratate cu privire la purcederea Duhului Sfânt, urmărind o dublă finalitate: să arate netemeinicia argumentelor aduse de teologii latini în favoarea lui *Filioque* și să risipească confuzia creată de cărțile „Împotriva latinilor” scrise de Varlaam din Calabria. Varlaam utilizase metoda dialectică, potrivit căreia nu putem să aducem dovezi sigure, ci cel mult probabile, împotriva lui *Filioque*, Dumnezeu fiind necuprins cu mintea. Înțelegând că o astfel de metodă deschide calea agnosticizmului și a erorilor⁴⁶ posibile logic, Sfântul Grigorie Palama a folosit metoda demonstrativă, apodictică, având ca temelie tare credința dintotdeauna a Bisericii.

În cele *Două cuvinte doveditoare despre purcederea Duhului Sfânt*, Sfântul Grigorie Palama califică frecvent adaosul *Filioque* ca învățătură greșită, „kakodoxie”, erezie, nebunie, blasfemie. De altfel, își începe *Cuvântul întâi*, arătând că diavolul, sofistul cel mai iscusit și născocitorul tuturor ereziilor, a introdus la latini „învățături noi despre Dumnezeu, care, deși par a aduce mici schimbări, devin pricini unor rele mari și aduc multe lucruri străine și necuviincioase dreptei credințe și arată tuturor clar că în cele despre Dumnezeu nici cel mai mic lucru nu este mic.”⁴⁷ Sfântul Grigorie apreciază că în mod „drept” s-au rupt latinii din comuniunea Bisericii Ortodoxe, pentru că nu stau în hotarele dreptei credințe.⁴⁸ De asemenea, referindu-se la amestecarea însușirilor ipostatice și la confuzia ipostasurilor cu

⁴⁴ *Ibidem*, p. 78. Interesant este că lămuririle teologice consfințite de Sinodul constantinopolitan din 1285 nu au fost aduse în discuție nici de către Sfântul Marcu Eugenicul și nici de către delegații unioniști în dezbaterile cu privire la *Filioque* care au avut loc la Conciliul de la Ferrara-Florența. Împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul a interzis categoric lui Marcu Eugenicul să aducă în discuție chestiunea energiilor necreate, iar încercarea mitropolitului Antonie de Heraclea de a introduce Tomul din 1285 în discuțiile private ale delegației bizantine a fost zădărnicită de unionistul Grigorie Mamant. Patriarhul Ghennadie Scholarios, judecând retroactiv, aprecia că delegația bizantină nu ar fi capitulat la Florența, dacă ar fi cunoscut Tomosul Sinodului constantinopolitan din 1285. (*ibidem*, pp. 75-76, notele 81 și 83).

⁴⁵ Nikos Matskoukas, *Teologia Dogmatică și Simbolică, Volumul II, Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, traducere de Nicușor Deciu, Editura Bizantină, București, 2006, p. 103.

⁴⁶ De altfel, Varlaam încercase să găsească o cale de mijloc între *Filioque* și doctrina ortodoxă despre purcederea Duhului Sfânt, considerând că putem vorbi de două obârșii ale Duhului Sfânt fără a cădea în diarhie, întrucât cele două obârșii sunt una din alta. Ulterior însă a retractat o astfel de idee, cu care nu fusese de acord nici în scrierile anterioare, ceea ce arată faptul că o înfățișase mai mult ca pe o posibilitate logică, potrivit metodei sale teologice.

⁴⁷ Sfântul Grigorie Palama, *Opera completă. Volumul I, Două cuvinte doveditoare despre purcederea Sfântului Duh*, trad. de pr. Cristian Chivu, Editura Patristica, 2005, p. 69.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 125.

ființa, pe care le presupune *Filioque*, se întreabă retoric: „Oare nu au căzut în mod clar de la Treimea cea preainaltă și de la unitatea credinței și de la împărțășirea Duhului Sfânt cei care spun și cugetă acestea?”⁴⁹

Sfântul Grigorie arată că adepții lui *Filioque*, fiind acuzați că propovăduiesc două obârșii în dumnezeire, se înșeală pe ei înșiși cu sofisme spunând că ei cred într-o singură obârșie a Fiului și a Duhului Sfânt.⁵⁰ „Uneori „se smeresc” așa de mult încât, mințindu-se pe ei înșiși din cauza situației lor dificile⁵¹, spun că suntem de aceeași părere și că ne deosebim numai în cuvinte.”⁵² Pentru Grigorie Palama, latinii nu numai vorbesc, dar și cugetă cele contrare adevărului, care a fost păstrat complet de Biserica Ortodoxă.⁵³ De asemenea, în opinia sfântului ierarh, ei nici nu ar trebui acceptați la vreo discuție teologică în vederea lămuririi noii învățături, dacă nu scot mai întâi adaosul *Filioque* din Simbolul de credință.⁵⁴

Dacă *Filioque* ar fi adevărat, de ce Sfinții Părinți „nu au predicat cu îndrăzneală și nu au întărit această învățătură prin Sfintele Sinoade care s-au ținut de atâtea ori? [...] Dacă îndrăznești să spui că teologii de dinaintea noastră nu au cunoscut adevărul, vom respinge și această idee ca pe ceva (...) blasfemator.”⁵⁵ Dacă unii Părinți ar fi mărturisit în unele scrieri adaosul *Filioque*, „ce înseamnă aceasta? altceva au predat Bisericii când s-au adunat împreună și altceva învățau ei singuri?” Cine cugetă așa, ori e absurd, ori falsifică, ori răstălmăcește textele.⁵⁶ Sfântul Grigorie consideră că în orice situație trebuie să primim înaintea celor spuse în particular pe cele predate în adunare comună, căci acestea aparțin tuturor și nu pot fi schimbate de către cei care „răstălmăcesc cuvântul adevărului”. „Latinii” însă au o preferință pentru opiniile particulare, pe care vor să le impună ca universale, încât Sfântul Grigorie se întreabă retoric: „cei care au gândit și au îndrăznit acest adaos la textul (Simbolului de credință) care este rostit de gurile tuturor creștinilor în fiecare zi (...), ce ar fi întreprins față de cele neștiute de mulți?”⁵⁷

În *Cuvântul al doilea*, Sfântul Grigorie Palama aprofundează tema, analizând și combătând punctual fiecare dintre propunerile și argumentele teologilor latini. Aprecierile pe care le face la începutul acestui tratat ca privire la „latini” sunt greu de înțeles și de primit astăzi, dat fiind faptul că ne găsim într-un context caracterizat prin toleranță, dialog, comunicare, conlucrare, ajutor reciproc și educație în spiritul ecumenismului. Totuși, a astfel de poziție trebuie luată în considerare și poate fi receptată în teologia ortodoxă contemporană în vederea aprofundării și înțelegerii propriei identități ortodoxe, pentru întărirea conștiinței dogmatice, a discernământului teologic, a capacității „discriminative” a minții⁵⁸ și drept pavăză împotriva influențelor eterodoxe, dar nicidecum pentru a fi reiterată decontextualizat, abuziv,

⁴⁹ *Ibidem*, p. 111.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 167.

⁵¹ „Situația dificilă” a părții latine e cauzată de lipsa argumentelor în favoarea lui *Filioque* și de consecințele inacceptabile ale noii învățături.

⁵² *Ibidem*, p. 69. Este o opinie reiterată frecvent în discuțiile teologice mai vechi și mai noi cu privire la *Filioque*.

⁵³ *Ibidem*, pp. 69-71.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 85, p. 173.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 169-171.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 171.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ De a deosebi adevărul de minciună, lumina simplă și curată a adevărului de întunericul confuziei, sofismelor și dialecticilor mincinoase.

într-un spirit triumfalist, fanatic sau fundamentalist, cu conotații peiorative și insultătoare, ațâțătoare de polemici inutile, străine de duhul Ortodoxiei, de vocația ei ecumenică, ca și de spiritul dialogului academic. Iată, așadar, ce afirma Sfântul Grigorie Palama despre „latini”:, (...) au căzut de la mărturisirea de credință cea grăită de Dumnezeu și predată de către Sfinții Părinți. Și ceea ce este mai înfiorător din toate e faptul că nu vor să se întoarcă (...), ci vorbesc împotriva celor care le dau mâna să se îndrepte. [...] A cădea de la ceea ce este corect a fost un fapt comun care s-a întâmplat în toate Bisericile (...), însă numai Biserica latinilor nu și-a revenit din cădere, deși este foarte mare și corifee și deține un loc înalt în slavă față de celelalte tronuri patriarhale. S-a întâmplat acestei Biserici mari același lucru care i s-a întâmplat celui mai mare dintre animale, elefantul, despre care se spune (...) că dacă pățește ceva și cade undeva, nu poate să se ridice. La elefanți, cauza este greutatea corpului și grăsimea (...), însă la latini cred că este numai înfumurarea, care trebuie să spun că este o patimă incurabilă (...), păcatul specific numai al celui viclean, din cauza căruia și acesta este incurabil în veci. Dacă neamul latinilor va alunga această înfumurare – căci pot, de vreme ce sunt oameni – imediat noi toți cei care urmăm învățătura cea dreaptă (...) îi vom ridica și îi vom ține drepti, păstrând fără compromis canonul dreptei credințe. Pe cei care vor să rămână jos, nu îi poate ajuta nimeni, chiar și dacă leacul pentru învățătura lor mincinoasă ar fi preparat și oferit de către puterile cerești.”⁵⁹

Sfântul Grigorie consideră că medicamentul cel mai bun spre îndreptarea lor și pentru a-i opri să mai înainteze spre alte lucruri „absurde” și „necuviincioase” este să li se spună că Duhul Sfânt purcede numai din Tatăl și să li se arate că adaosul lor este în mod vădit împotriva adevărului.⁶⁰ Dacă există anumite locuri în Scriptură și la Părinți care par a nu fi în acord cu dogmele Bisericii stabilite în sobor de teologi, trebuie să le facem o astfel de tâlcuire încât să le punem în acord cu adevărul, iar nu să cădem de la adevăr din cauza acestora. Pentru a pătrunde înțelesul unor astfel de texte biblice sau patristice trebuie să pornim de la „smerita cugetare”, adică să mărturisim că înțelegerea noastră este depășită și să primim tâlcuirea „celor care au fost învredniciți de tainele adânci și ultime ale Duhului (chiar dacă ar fi și printre cei din ultimul timp), considerându-ne pe noi nevrednici de acestea.”⁶¹ Această „metodă” teologică a cugetării smerite trebuie dusă până la ultimele consecințe, pentru că „nu-L vom cunoaște pe Dumnezeu”, dacă „nu vrem să mărturisim că nu cunoaștem nimic.”⁶² Similar, în *Scrisoarea I către Varlaam*, Sfântul Grigorie afirmă: „laud pe cel care a spus că smerenia este cunoștința adevărului”⁶³, iar în *Cuvântul întâidovedit* arătase deja că „cele ce s-au spus prin Duhul trebuie tâlcuite împreună cu Duhul”⁶⁴ – principiu al hermeneuticii ortodoxe care nu poate fi conceput în afara smereniei. Dimpotrivă, „acea care se justifică mereu” nu vor înțelege drept și unitar mărturiile scripturistice și nu vor putea scăpa de necredință și de osânda veșnică, pentru că s-au lepădat de învățătura adevărată, „cercetând pe cele mai puțin clare cu o cunoaștere înfumurată.”⁶⁵

⁵⁹ *Ibidem*, p. 191.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 69, pp. 192-193.

⁶¹ *Ibidem*, p. 193.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, nota 511, p. 394.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 171.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 195.

Conform viziunii Sfântului Grigorie Palama, o sarcină importantă a teologiei este să „spargem pietrele de poticnire și în toate modurile să demonstrăm că Părinții mai noi au aceeași mărturisire ca și cei mai vechi, în comun și separat, precum și noi cu ei și toți împreună în comuniune (...) cu stăpânul nostru și cu Tatăl nostru prin har.”⁶⁶ Fiindcă „este imposibil să nu fie de acord între ei toți înțelepții de Dumnezeu și purtătorii de Hristos, de vreme ce una este insuflarea lor din Unul Duhul lui Hristos.”⁶⁷ Desigur, este o sarcină mai grea, completând dintr-o perspectivă teologică și duhovnicească de „sinteză”, din „înălțimea eshatologică a smereniei”, îndemnul simplu și cinstitor, nu mai puțin smerit, chiar dacă mai „analitic” și realist, al Sfântului Fotie, de a trece cu vederea greșelile sau exprimările imprecise și nepotrivite ale unor Părinți, adică de a le „acoperi rușinea”, fără a le micșora cinstirea cuvenită. De altfel, este în logica firească a dezvoltării teologice ca analitica și recunoașterea smerită a diferențelor, fie ele greșeli sau scăderi, să premerge unei viziuni unificatoare superioare, întemeiate pe aceeași dinamică și logică – creatoare, restauratoare, transfiguratoare, iconică și doxologică – a smereniei.

Sfântul Grigorie identifică în teologia latină o gândire care se bazează în mare măsură pe separare și despărțire⁶⁸, ceea ce determină decontextualizarea (în plan exegetic), scrupulozitatea filologică și reducția semantică în conformitate exclusivă cu analitica și logica internă a textului (în plan hermeneutic), precum și construcția rațională autonomă (în plan teologic). De altfel, se poate identifica un „principiu” de sciziune în întreaga structură a catolicismului, pornind de la „diarhia” filioquistă din triadologie, continuând cu „bicefalia” din eclesiologie și încheind cu aspecte duhovnicești concrete cum ar fi neparticiparea corpului la rugăciune, separarea acestuia de lucrarea minții.⁶⁹

În viziunea Sfântului Grigorie, „faptul de a determina pe cele ce au fost teologhisite în mod nedeterminat de către înțelepții de Dumnezeu Părinți este un punct de plecare și început și rădăcină și izvor al tuturor ereziilor.”⁷⁰ Prin determinare, cele cu totul opuse între ele, dreapta credință și eresia, sunt arătate în mod înșelător ca și când nu ar avea nici o contradicție între ele. Astfel, afirmând că Duhul porcede și din Fiul, latini *determină* cele ce au fost teologhisite *nedeterminate* de către sfinți – doctrina că Duhul Sfânt porcede din Tatăl, iar apoi, tot prin determinare, contrazic în mod viclean pe cel care replică în mod ortodox că Duhul Sfânt porcede numai din Tatăl.⁷¹ Prin determinare, ei spun „mai mult”

⁶⁶ *Ibidem*, p. 199.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 265.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 249.

⁶⁹ În disputele palamite, Varlaam invoca opinia lui Toma d’Aquino potrivit căreia trupul trebuie să rămână într-o poziție cât mai comodă, pentru ca mintea să se poată concentra asupra rugăciunii. Sfântul Grigorie Palama arăta că în întreaga tradiție ascetică a Părinților rugăciunea este o stare a întregii ființe, iar trupul participă prin nevoița și pătimirea lui dureroasă la efortul rugăciunii, prin închinări, metanii, îngenuncheri, stat în genuunchi sau în picioare pe tot parcursul slujbelor și a rugăciunilor. Este adevărat că agitația și mișcările dezordonate ale trupului trebuie oprite în timpul rugăciunii, însă stăruind într-o postură ascetică, iar nu într-una comodă, de relaxare. De exemplu, mișcarea de pe un picior pe altul în timpul participării la slujbele bisericești sau în timpul rugăciunii personale a fost incriminată de către Sfântul Simeon Noul Teolog cu deosebită asprime, ca trădând „o lipsă de minte”. Se poate constata că intelectualismul scolastic nu s-a limitat doar la sfera unor probleme teoretice, tratate științific și academic, ci s-a extins și asupra spiritualității și trăirii duhovnicești, asupra cărora a avut urmări nefaste. Nu întâmplător în catolicism spiritual ascetic s-a diminuat, posturile oficiale fiind mult mai ușoare, slujbele bisericești mai scurte, bisericile pline de bănci și scaune ș.a.m.d.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 259.

⁷¹ *Ibidem*, p. 259, p. 263.

decât însuși Duhul care i-a insuflat pe Apostoli și pe Sfinții Părinți, punând pe seama unor texte ale acestora învățături care nu au fost nici în intenția lor din acele texte, nici în viziunea lor teologică. Sfântul Grigorie Palama avertizează că „dacă am permite să fie determinate cele ce au fost teologhisite nedeterminat de către sfinți, atunci acestea ar putea fi modificate cu ușurință de către oricine ar dori, însă de îndată acesta, dacă nu se pocăiește, va fi supus anatemei, căci se spune: *dacă cineva propovăduiește o altă evanghelie decât cea pe care v-am propovăduit-o noi, să fie anatema* (Gal 1,8)”⁷²

lată, succint, și alte teme prezente în *Al doilea cuvânt doveditor*, urmând să stăruim numai asupra ultimului punct: a) Sfântul Grigorie arată confuzia dintre „purcedere” și „trimiteră” prezentă în multe din argumentele aduse în favoarea lui *Filioque*.⁷³ b) Atunci când Hristos a suflat asupra apostolilor „duh sfânt” le-a transmis o lucrare, o energie, un har și o putere dumnezeiescă, și nicidecum Ipostasul Duhului Sfânt.⁷⁴ c) A vorbi de cauză „indirectă” în Treime înseamnă a desființa perihoreza, întrucât ipostasele, cuprinzându-se desăvârșit unele în altele, nu au nimic mai mult în ele decât au între ele, și prin urmare, le au pe toate în sine în mod inseparabil și direct, nemaifiind loc de ceva indirect.⁷⁵ d) Tatăl, ca singură obârșie, este unirea și legătura dintre Fiul pe care îl naște și Duhul pe care îl purcede, iar nu Duhul este unitatea dintre Tatăl și Fiul. e) Sfântul Grigorie arată că textele patristice invocate de latini în favoarea lui *Filioque*, texte aparținând sfinților Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare, Chiril al Alexandriei, Ioan Damaschin și alții, înțelese în context și coroborate cu alte texte, mai clare, ale aceluiași Părinți, nu susțin nicidecum adaosul *Filioque*. f) „Duhul Sfânt este al lui Hristos ca Dumnezeu și în mod ființial și prin lucrare. După ființă și ipostas este al Lui, dar nu din El, iar după lucrare este și al Lui și din El.”⁷⁶ Sfântul Grigorie arătase, de altfel, și în *Cuvântul întâi doveditor* că există două purcederi, ieșiri sau mișcări ale Duhului, care nu trebuie nicidecum confundate: una e purcederea, mișcarea sau ieșirea ipostatică și ființială a Duhului din Tatăl (actul de origine al Duhului, fără de început și mai înainte de veci), la care Fiul nu participă nici ca și cauză, nici ca mijlocitor, și alta este ieșirea, arătarea, „purcederea” sau revărsarea energetică și lucrătoare a Duhului din Tatăl „prin Fiul” și chiar „din Fiul” către lume și către ipostasurile omenești, precum și împărtășirea Lui celor vrednici.⁷⁷ În înțelesul din urmă, Grigorie Palama acceptă să se spună că Sfântul Duh purcede și de la Fiul, arătând că nu este interesat de cuvinte și de certuri de cuvinte, ci de conținutul lor teologic care trebuie să rămână nealterat.⁷⁸

În opinia sa, abaterile doctrinare ale multora au fost pricinuite și de faptul că nu au sesizat înțelesurile diferite ale unor cuvinte identice, din unele texte biblice și patristice,⁷⁹ sau înțelesurile identice ale unor cuvinte diferite.⁸⁰ Cum am arătat deja, „purcede” a fost folosit de unii Părinți nu numai în planul trinitar al obârșiei Duhului, pentru care a și fost consacrat și a rămas definitiv, ci și în ordinea temporală, iconomică a manifestării Lui. De asemenea,

⁷² *Ibidem*, p. 263.

⁷³ *Ibidem*, pp. 219-237.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 207.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 241.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 251.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 133-137, p. 287.

⁷⁸ Nikos Matsoukas, *op. cit.*, p. 104.

⁷⁹ Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 345.

⁸⁰ Pentru a nu cădea în „babilonia” cuvintelor și înțelesurilor, cel ce teologhisește are trebuință nu numai de uneltele rațiunii, ci în primul rând de experiența duhovnicească a realităților la care se referă cuvintele și al căror înțeles vrea să-l pătrundă și să îl exprime.

prepozițiile „prin” și „din” au fost folosite corect, dar cu diverse sensuri de către Părinți, în funcție de context și de scopul urmărit, însă latinii le-au perceput greșit și eterodox în susținerea lui *Filioque*.⁸¹ Potrivit erminiei Sfântului Grigorie, acolo unde se spune că Duhul Sfânt purcede prin Fiul (în ordinea veșnică a Treimii), prepoziția „διὰ” (prin) nu înseamnă „εκ” (din), ci „μετά” (împreună cu, după).⁸² Adică, Duhul nu purcede din și prin Fiul, ci numai din Tatăl, dar împreună cu Fiul, însoțindu-L pe Fiul și urmând Fiului. Prepoziția „prin” arată și unitatea ființei și neschimbabilitatea. Sfântul Grigorie Palama avertizează că în privința obârșiei Duhului „nu le vom da (latinilor-n.n.) prepoziția „prin” și vom interzice pe „din”, lucru pe care mulți l-au pățit, neștiind ceea ce au pățit”⁸³, adică au fost nevoiți să admită în final că și Fiul este cauză a Duhului.

Întrucât Sfântul Duh purcede din Tatăl (către Fiul) și Se odihnește în Fiul, cum ar fi putut să aibă purcederea Lui prin Fiul în care Se odihnește și către Care a purces?⁸⁴ – iată încă un argument imbatabil al Sfântului Grigorie Palama împotriva lui *Filioque*. În fine, „oriunde s-ar găsi expresia „din Fiul” cu orice cuvinte folosite, ea înseamnă că Duhul odihnește din veci și veșnic întru El în mod ființial, așa cum prin nașterea Lui cea negrăită și atemporală L-a avut în Sine din Tatăl, fiind de aceeași ființă, însă prin ipostasul Tatălui.”⁸⁵ Altfel spus, nu Fiul mijlocește (cauzal) relația dintre Tatăl și Duhul Sfânt, ci Tatăl (ca unic cauzator al amândurora) mijlocește relația dintre Duhul Sfânt și Fiul.

Tâlcuind un text controversat⁸⁶ al Sfântului Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie Palama arată că Fiul este cugetat înaintea Duhului în gândire, întrucât Cauzatorul e numit Tată (al Fiului), dar această întâietate e numai în ordinea gândirii și contemplării, nu și în cea a existenței ipostatice.⁸⁷ De asemenea, alteritatea ipostatică a Duhului, diferența inefabilă și nedeterminată a Duhului față de Fiul, este cugetată implicit „prin Fiul”⁸⁸, acesta fiind dat deja în mod nemijlocit în numirea de Tată. S-ar putea spune deci că Duhul este gândit din Tatăl prin Fiul și că în ordinea gândirii Duhul vine din Tatăl prin Fiul, dar în ordinea ființei purcede direct din Tatăl, fără mijlocirea Fiului.⁸⁹

⁸¹ *Ibidem*, p. 309.

⁸² Nikos Matsoukas, *op. cit.*, p. 102.

⁸³ Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 331.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 137, pp. 333-335.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 339.

⁸⁶ „... nu negăm deosebirea dintre cauzator și cei care sunt cauzați, căci numai prin aceasta putem înțelege deosebirea unuia de celălalt, anume crezând că unul este cauzatorul, iar ceilalți din cauzator, iar între cei care sunt din cauzator înțelegem altă deosebire. Căci spunem că unul este direct din primul, iar celălalt este din primul prin cel care este direct, așa încât să rămână neîndoielnică în Fiul însușirea lui de a fi Unul-Născut și să nu ne îndoim de existența Duhului din Tatăl, de vreme ce mijlocirea Fiului păstrează în El însușirea de Unul-Născut și nu împiedică pe Duhul să aibă o relație ființială cu Tatăl.” (*Ibidem*, p. 295) Este singurul text patristic răsaritean dintre cele invocate de partea apuseană în sprijinul lui *Filioque* care, după cum arată și Sfântul Grigorie Palama, este foarte greu de tâlcuit, el părând a favoriza o variantă slabă a lui *Filioque*. Mai întâi trebuie să ținem seama de contextul și de intenția autorului de a arăta distincția ipostasurilor în fața acuzei că unitatea de natură ar presupune amestecarea lor. Apoi, este cert că în acest text Fiul nu este considerat cauzator, ci numai cauzat, ceea ce înseamnă că mijlocirea Fiului e numai afirmată, nu și determinată ca în gândirea apuseană. Absența unei determinări esențialiste a mijlocirii Fiului în purcederea Duhului, a făcut posibilă interpretarea pe care i-a dat-o Sfântul Grigorie Palama, ca o mijlocire în ordinea gândirii, nu și în cea a ființei.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 291.

⁸⁸ A cugeta un lucru (B) diferit de altul (A) presupune cu necesitate a cugeta mai întâi acel lucru (A) față de care e afirmată diferența celui alt (B).

⁸⁹ *Ibidem*, p. 301.

După cum subliniază Nikos Matsoukas, chestiunea lui *Filioque* nu a reprezentat o ceartă asupra unor prepoziții gramaticale, ci a fost în joc o întregă viziune trinitară. Teologia ortodoxă, întemeiată pe experiența harică a realităților divine, nu a acordat o însemnătate primordială termenilor și expresiilor, îngăduindu-și o mai mare libertate de exprimare, însă s-a manifestat cu „acrivie”, precizând termenii și clarificând înțelesul lor, atunci când s-au făcut falsificări substanțiale.⁹⁰

În final, observăm cu oarecare surprindere că Sfântul Grigorie Palama, cel care a precizat și lămurit învățătura ortodoxă despre energiile divine necreate, nu pare să fi receptat în mod punctual și explicit doctrina cuprinsă în Tomosul sinodal din 1285 cu privire la manifestarea și strălucirea veșnică a Duhului Sfânt „prin” și „din” Fiul. În deplină continuitate cu Sfântul Fotie cel Mare, Sfântul Grigorie Palama se limitează în aceste scrieri polemice la a evidenția mijlocirea Fiului în arătarea, manifestarea și lucrarea temporală și iconomică a Duhului, fără a o tematiza în ce privește iradierea Sa veșnică, dar și fără a o exclude din acest plan.⁹¹ Să fi văzut în teza Sfântului Grigorie Cipriotul un „plus” de determinare, care l-a îndemnat la prudență? Sau numai o opinie teologică ale cărei implicații mai trebuiesc evaluate? Sau o teză care, oricât de corectă și valoroasă teologic, nu concentrează fondul disputei cu privire la *Filioque*, care ar rămâne totuși cel sesizat de Fotie? Chiar dacă ar fi existat și aceste motivații, este incontestabilă asemănarea și continuitatea izbitoare dintre concepțiile lor cu privire la lucrările necreate, veșnice ale lui Dumnezeu. Numai că Sfântul Grigorie Cipriotul a tematizat distincția ființă divină/energie necreate într-un context trinitar, fiind preocupat de viața internă a Treimii și de găsirea unei alternative pozitive la *Filioque*, în timp ce Sfântul Grigorie Palama a uzat de această distincție pentru a justifica practica rugăciunii isihaste și pentru a fundamenta posibilitatea vederii sfintei Lumini și a unirii reale cu Dumnezeu.⁹² După cum arăta Vladimir Lossky este vorba de „una și aceeași tradiție ortodoxă apărută din puncte de vedere diferite de ortodocși, de la Fotie, la Grigorie Cipriotul și Grigorie Palama.”⁹³

În concluzie, pentru Biserica ortodoxă *Filioque* a fost și rămâne o *erezie* trinitară, condamnată de sinoadele pan-ortodoxe din anii 879-880, 1285, 1484, 1583, 1838, precum și de Sfinții Părinți cu autoritate în Biserică, în special Fotie cel Mare, Grigorie II Cipriotul și Grigorie Palama.

⁹⁰ Nikos Matsoukas, *op. cit.*, p. 103, p. 104.

⁹¹ Cunoscutul text în care Palama vorbește despre Duhul ca iubire negrăită a Tatălui față de Fiul și ca întoarcere a acestei iubiri de la Fiul către Tatăl, are în vedere comunicarea dragostei ca energie divină din Tatăl prin/din Fiul în Duhul Sfânt, iar nu originea ipostatică a Duhului din dragostea/consubstanțialitatea Tatălui și a Fiului, ca în viziunea lui Augustin.

⁹² A. Papadakis, *Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, Fordham Univ. Press, New-York, 1983, p. 94.

⁹³ V. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. de Anca Manolache, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 90-91. În teologia ortodoxă, în afară de Vladimir Lossky, similitudinea teologiei celor doi sfinți „Grigorie” a mai fost evidențiată de J. Meyendorff, Amfilochie Radovici, A. Papadakis, D. Stăniloae și alții. Semnificativ este faptul că în Apus această continuitate a fost sesizată (și criticată) de teologi catolici – dominicanii Fr. Combefis, M. Le Quien și B.M. de Rubeis – încă din secolul XVII-XVIII. (Ioan Ică jr., *op. cit.*, p. 73, nota 78).

COORDONATE MISIONARE ÎN RUGĂCIUNEA ARHIEREASCĂ (IOAN 17)

SIMEON (ȘTEFAN) PINTEA*

ABSTRACT. Missionary Coordinates in the High Priestly Prayer (John 17). The High-Priestly Prayer from the Gospel according to John, chapter 17, is a missionary rapport presented by our Lord Jesus Christ to His Father at the end of His earthly mission. Its context and its contents show this prayer to be similar to the prayer said in the Old Testament at the Day of Atonement. The main themes of the atonement ritual are reiterated by Jesus Christ and presented as perfected in His Person and activity. Therefore, through the penitence brought through His mission in the world, Jesus Christ gives again the eternal life and, this way, the reason of the existence to the creation through the knowledge of the true God and encompasses the creation in the holiness of God. He completes the Revelation about God and about the man, setting, therefore, the man in a special relation with God, Whom he can call upon Father in everyplace and every time. These missionary guidelines fulfilled by Jesus Christ stand at the very base of the mission of the Church.

Keywords: *missiology, High-Priestly Prayer, orthodox theology, Son of God, Jesus Christ*

REZUMAT. Rugăciunea Arhierească din Evanghelia după Ioan, capitolul 17, este un raport misionar prezentat de către Domnul nostru Iisus Hristos Tatălui la sfârșitul misiunii Sale pământești. Contextul și conținutul rostirii rugăciunii prezintă asemănări cu rugăciunea rostită în Vechiul Testament la Ziua Ispășirii. Lucrare de la Ziua Ispășirii a fost o tipologie împlinită și desăvârșită în Persoana și Opera lui Iisus Hristos. Rațiunea cea mai înaltă a creației, de a se împărtăși de viața lui Dumnezeu, a fost restaurată prin cunoașterea lui Dumnezeu cel adevărat descoperit nouă de Iisus Hristos. Prin slujirea Sa Arhierească, El a răscumpărat creația căzută și a cuprins-o în sfințenia lui Dumnezeu prin îndumnezeire. Ca supremul Prooroc, El a desăvârșit revelația despre Dumnezeu și om, punându-l pe om într-o relație de intimitate maximă față de Dumnezeu pe care L-a descoperit ca Tată al tuturor. Aceste coordonate misionare îndeplinite de către Iisus Hristos stau la baza misiunii Bisericii.

Cuvinte cheie: *misiologie, Rugăciunea Arhierească, teologie ortodoxă, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos*

1. Introducere

Evanghelia după Ioan Îl prezintă pe Iisus Hristos ca Trimisul prin excelență a lui Dumnezeu în lume pentru mântuirea lumii. Pe întreg parcursul Evangheliei întâlnim mărturii în acest sens: „Că într-atât a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască prin El lumea” (In. 3, 16-17). În Iisus Hristos

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, simeonpintea@yahoo.com

este prezent și lucrează Dumnezeu Cel Care L-a trimis: „lucrurile acestea pe care le fac Eu, mărturisesc despre Mine că Tatăl M-a trimis” (In. 5, 36). „Pentru că M-am pogorât din cer, nu ca să fac voia Mea, ci voia Celui Ce M-a trimis pe Mine. Și aceasta este voia Celui Ce M-a trimis, ca din toți pe care Mi i-a dat Mie să nu pierd pe nici unul, ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi” (In. 6, 38-39). Și „lucrul lui Dumnezeu aceasta este, să credeți în Cel pe Care L-a trimis” (In. 6, 29). De aceea celor care căutau să-Lucidă le spune: „Dacă Dumnezeu ar fi Tatăl vostru, M-ați iubi pe Mine, căci de la Dumnezeu am ieșit și am venit. Pentru că n-am venit de la Mine Însuși, ci El M-a trimis” (In. 8, 42). „Despre Cel pe Care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume, voi ziceți: Tu hulești, căci am spus: Fiul lui Dumnezeu sunt” (In. 10, 36). De aceea în încheierea primei părți a Evangheliei după Ioan, Iisus spune: „Cel ce crede în Mine nu crede în Mine, ci în Cel ce M-a trimis pe Mine. Și cel ce mă vede pe Mine vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine. Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric. Și dacă aude cineva cuvintele Mele și nu le păzește, nu Eu îl judec; căci n-am venit ca să judec lumea, ci ca să mântuiesc lumea” (In. 12, 44-47). Astfel se poate afirma că trimiterea în Evanghelia după Ioan este o noțiune hristologică¹ care culminează în *Rugăciunea Arhierească* din Ioan capitolul 17 unde faptul trimiterii apare ca un „raport misionar”². Aici Hristos nu numai că se autodefineste Trimisul Tatălui (17, 3), ci îi și raportează că scopul misiunii Sale a fost îndeplinit (In. 17, 4) iar acum la sfârșitul Operei realizate în numele Tatălui se reîntoarce la Părintele Său, mandatându-i pe ucenicii Săi cu aceeași trimitere sau misiune (In. 17,18).

Cadrul în care Iisus Hristos a făcut acest rezumat al Operei Sale misionare, de acum împlinite, este rugăciunea pe care a rostit-o în ultima seară petrecută cu ucenicii Săi. La ultima cină a instituit Sfânta Euharistie, le-a spălat picioarele ucenicilor și a rostit lunga Sa *Cuvântare de despărțire* care se încheie cu o rugăciune adresată Tatălui după care urmează Patimile. Sfântul Chiril al Alexandriei evidențiază caracterul preoțesc al Rugăciunii³. De aceea această rugăciune a fost numită „Rugăciunea Arhierească”⁴, căci, „Aceasta pentru noi a rostit-o Arhiereul, Care a ispășit pentru noi, El însuși fiind darul de ispășire, preot și jertfă”⁵.

Rugăciunea rostită de Hristos ca Arhiereu are un caracter universal. Ca Arhiereu, Hristos este în același timp Jertfa, Jertfitorul și Primitorul jertfei așa cum o exprimă Liturgia bizantină: „Tu ești Cel ce aduci și Cel ce te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți”⁶. Prin această slujire Hristos realizează opera de mântuire prin ispășirea pentru păcatele omenirii (Evr. 2, 17) făcându-Se tuturor „pricină de mântuire veșnică” (Evr. 5, 9). Epistola către Evrei face o paralelă în acest sens între curățirea din ziua ispășirii în contextul Vechiului Testament

¹ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 59.

² *Ibidem*, p. 60.

³ Sfântul Chiril al Alexandriei, „*Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*”, trad. Dumitru Stăniloae, în *PSB*, vol. 41, Ed. IBMBOR, București, p. 1011.

⁴ Teologul evanghelic David Chytraeus (1530-1600) a intitulat această rugăciune *Rugăciunea Arhierească*. (vezi la Jozeph Ratzinger XVI Benedek, *A Názáreti Jézus*, II, Szent István Társulat. Az Apostoli Szentsék Könyvnyomdája, Budapest, 2011, p. 65.

⁵ André Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Éditions de Paris, 1972, p. 35.

⁶ *Liturgier*, Ed. IBMBOR, București, 2012, p. 160.

(Lev. 16) și jertfa ispășitoare a lui Hristos. Ritualul tipologic vechitestamentar își împlinește sensul plener prin ispășirea reală adusă de Iisus Hristos. Analizând critic *Rugăciunea Arhierească* a lui Hristos (*In. 17*) și ritualul de la Ziua Ispășirii (Lev. 16) vom observa paralela tipologică. Ritualul de la Ziua Ispășirii este astfel o fundamentare biblică vechi-testamentară a *Rugăciunii Arhierești* care urmează punctele principale ale Rugăciunii de Ispășire (Lev. 16) pe care o rostea Arhiereul Vechiului Testament⁷.

Aceste observații sunt importante pentru a evidenția aspectele misiunii lui Hristos pe care le prezintă în dialogul-rugăciune Tatălui și în același timp pentru a înțelege sensul acestor aspecte. Pentru aceasta vom dezvolta o scurtă prezentare a ritualului de la Yom Kipur⁸. Sărbătoarea Ispășirii a fost instituită în Israel de către Dumnezeu când cei doi fii ai lui Aaron au fost pedepsiți pentru nelegiuirea săvârșită de ei în timpul slujirii la cortul sfânt prin care au păcătuit (Lev. 10, 2). Dumnezeu care se arată în nor, deasupra capacului chivotului (Lev. 16, 2) îngăduie din acel moment Arhiereului Vechiului Testament să intre în Sfânta Sfințelor doar în această zi a ispășirii, în care trebuia să aducă jertfe specifice pentru curățirea păcatelor poporului. În această zi, din sângele animalelor jertfite, Aaron și urmașii săi stropeau chivotul, jertfelnicul și cortul Sfânt pentru curățirea acestora de nelegiuirile săvârșite de Izrael în anul care a trecut, apoi același ritual de stropire îl săvârșea și pentru popor. În cele din urmă țapul de ispășire peste care și-a pus Aaron mâinile ispășind păcatele poporului era trimis în pustie în loc neumbat. Prin acest ritual se curăța mai întâi Arhiereul pe sine, apoi familia preoțească a lui Israel iar la urmă întregul popor (Lev. 16, 24). O dată pe an, la ziua ispășirii, când Arhiereul intra în Sfânta Sfințelor el rostește numele lui Dumnezeu descoperit lui Moise pe muntele Horeb (*Ies. 3, 14*). Ritualul acesta de la Ziua Ispășirii avea rolul, așadar, „ca după curățirea păcatelor și greșelilor anului, Israel să poată fi din nou Sfânt și să fie, potrivit misiunii Sale, popor al lui Dumnezeu în lume⁹. Aceasta înseamnă de fapt realizarea rațiunii celei mai profunde a creației, de a nu fi indiferentă, ci a răspunde pozitiv dragostei și voii sfinte a lui Dumnezeu. De aceea în gândirea rabinică Yom Kipur (Ziua Ispășirii) este culmea anului liturgic, deoarece acum se reasează raționalitatea cea mai profundă a lumii care a fost perturbată de păcat¹⁰.

Dacă acest ritual al ispășirii nu a putut însă împăca cu Dumnezeu lumea stăpânită de păcat, fiind nevoie ca să fie repetat în fiecare an, în cele din urmă, „Dumnezeu ne-a împăcat cu Sine, prin Hristos și Care ne-a dat nouă slujirea împăcării” (*II Cor. 5, 18*). Astfel prin misiunea lui Hristos se îndeplinește adevărata și eficienta ispășire care aduce pacea între om și Dumnezeu odată pentru totdeauna. Analizând mai departe *Rugăciunea Arhierească* (*In. 17*), observăm și o legătură tematică cu ritualul ispășirii, Hristos însuși evidențiind coordonatele misiunii Sale prin Care a realizat mântuirea lumii și eficiența veșnică a acestei mântuiri. Aceste puncte vor fi analizate în cele ce urmează.

⁷ Jozeph Ratzinger XVI Benedek, *A Názáreti Jézus...*, p. 65.

⁸ Freedman, David Noel: *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1996, c. 1992, S, 2:72; Freedman, David Noel, Myers, Allen C, Beck Astrid B, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids, Mich.: W.B Erdmans, 2000, S. 128; Bromiley, Geoffrey W.: *The international Standard Bible Encyclopedia*, Revised. Wm. B. Erdmons, 1988; 2002, S. 1:360-362.

⁹ André Feuillet, *Le sacerdoce ...*, p. 56, 78.

¹⁰ Jozeph Ratzinger XVI Benedek, *A Názáreti Jézus...*, p. 66.

2. Cunoaștere și viață prin misiunea lui Iisus Hristos: „Aceasta este viața veșnică...” (In. 17, 3)

Una din temele ioaneice fundamentale este cea legată de „viață”. Această noțiune apare pe tot parcursul Evangheliei a patra descoperindu-i-se sensurile cele mai profunde și adevărate. Pe tot parcursul Evangheliei, Iisus Hristos se prezintă ca Trimisul lui Dumnezeu pentru a da viață oamenilor, căci „întru El era viața” (In. 1, 4) atunci când prin Cuvântul, Dumnezeu a creat toate, iar la momentul hotărât de Dumnezeu tot pe El Îl trimite în lume, „ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (In. 3, 16; 36). De aceea Iisus Hristos se identifică cu pâinea vieții (In. 6, 35), din care dacă va mânca cineva „va trăi în veac” (In. 6, 58). De asemenea, El se numește pe Sine „învierea și viața, iar cel ce crede în Mine (El n.n.) chiar dacă va muri, va trăi” (In. 11, 25). Scopul misiunii Sale este acela de a da „viață veșnică tuturor” (In. 17, 2). Așadar cel mai profund sens al termenului de *viață* este acela „viață veșnică”.

„Viața veșnică”, contrar unei conștiințe comune, nu trebuie înțeleasă ca viață de după moarte. Rezultat firesc al caracterului temporar, finit, al vieții pământești, viața veșnică ar fi opusul acesteia. „Viața veșnică” este însăși viața (în sine), este viața cea adevărată, acea viață pe care a dăruit-o Dumnezeu omului prin creație și care a fost susținută atâta timp cât omul a rămas în comuniune cu Dumnezeu. Cartea Facerii ne relatează că la crearea omului Dumnezeu a suflat în fața lui „sufare de viață” și s-a făcut omul întru suflet viu (Fac. 2, 7). Această viață nu înseamnă numai viața biologică pe care o au toate viețuitoarele prin creație, ci este una superioară, susținută de Duhul lui Dumnezeu care l-a creat pe om ca suflet viu, adică nemuritor¹¹, căci „sufarea aceasta constituie ființa sufletului”¹².

Rațiunea omului este așadar de a trăi prin părtășie la viața lui Dumnezeu de care este intim legat și atras în mod firesc ca față de originea sa. Cu toate că omul, prin păcat, a ieșit din comuniunea cu Dumnezeu, iar prin aceasta și-a atras drept consecință moartea, totuși, vocația cu care a fost creat de Dumnezeu i-a rămas aceeași. Aceasta, nu a mai fost posibilă de realizat însă pentru el, de aceea a fost nevoie de o intervenție specială din partea lui Dumnezeu, intervenție ce a culminat prin trimiterea în lume Fiului prin întrupare în Persoana lui Iisus Hristos. El, prin misiunea Sa, a redat puterea vieții omului prin lucrarea Sa asupra firii umane, întărind-o atât din interior prin unirea ipostatică cât și din exterior prin acte, cuvinte și minuni pe care le-a săvârșit asupra oamenilor, descoperind și modul prin care oamenii pot dobândi viața veșnică prin cunoașterea lui Dumnezeu, căci: „aceasta este viața veșnică: Să te cunoască pe Tine, sigurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (In. 17, 3).

„Cunoașterea e viață, fiindcă naște în noi puterea tainei și aduce împărtășirea de binecuvântarea tainică, prin care ne unim cu Cuvântul viu și de viață făcător”¹³. Cunoașterea spirituală (respectiv duhovnicească) vine dintr-o unire cu realitatea spirituală pe care o cunoaștem. Prin cunoașterea unei alte persoane intrăm în comuniune cu ea. Cunoașterea produce comuniune, înseamnă unire cu cel cunoscut. Iar cum orice persoană este în același timp

¹¹ Explicația aparține Înaltpreasfințitului Arhiepiscop și Mitropolit Bartolomeu. (*Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediția jubiliară a Sfântului Sinod*, Ed. IBMBOR, București, 2001, nota d, p. 24).

¹² Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omiliile la Facere”, I, trad. rom. D. Fecioru, în *PSB*, vol. 21, Ed. IBMBOR., București, 1987, p. 145.

¹³ Sfântul Chiril al Alexandriei, „*Comentariu...*”, p. 1051.

o taină, prin cunoașterea ei intrăm în comunicare cu taina Persoanei lui Dumnezeu-Cuvântul. Dar credința lucrătoare naște cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu adevărat, Care se deschide persoanei umane și-l primește în comuniunea Sa iubitoare, împărtășindu-i viața Sa. De aici, din această cunoaștere, omul are viață veșnică.

Creștinul este chemat să creadă în Dumnezeul cel adevărat, însă poate accede la Dumnezeu numai prin Iisus Hristos care „a fost trimis spre îndreptarea firii cuvântătoare corupte, adică a umanității”¹⁴. Prin întâlnirea cu El se realizează cunoașterea lui Dumnezeu care produce comuniunea și dăruiește viața cea adevărată, căci în El locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii (Col. 2, 9). Astfel omul cunoaște pe Dumnezeu contemplându-L pe Iisus Hristos, cuvintele Lui, faptele și viața Lui pilduitoare, cunoaștere care are loc însă prin mijlocirea lucrării Lui în noi. Trăindu-L ca Persoană desăvârșită, arătată ca atare în umanitatea Lui, cunoaștem pe Dumnezeu în mod concret și prin experiența vie, iar nu printr-o cugetare teoretică și prin formulări abstracte.

Misiunea Fiului în lume a fost aceasta: de a da viață veșnică oamenilor prin atragerea lor în comuniune cu Persoana Sa dumnezeiesc-omenească prin care a deschis calea cunoașterii Adevăratului Dumnezeu, Care este Tatăl Său, cuprinzându-i și pe cei care cred prin El în comuniunea intimă pe care o are El cu Tatăl. Finalitatea acestei cunoașteri este viața veșnică „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu” (Col. 3, 3).

3. Slujirea Arhierescă a lui Iisus Hristos și misiunea prin sfințenie a preoției Noului Legământ: „sfințește-i întru adevăr...” (In. 17, 17)

O altă temă misionară a Rugăciunii Arhieresti este cea legată de „sfințire”, care face trimitere clară la demnitatea slujirii Arhieresti a lui Hristos. În acest sens Iisus Hristos se roagă pentru ucenicii Săi: „Sfințește-i pe ei întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevărul. Precum M-ai trimis pe Mine în lume, și Eu i-am trimis pe Ei în lume. Pentru ei eu Mă sfințesc pe Mine Însumi ca și ei să fie sfințiți întru adevăr” (In. 17, 17-19). Iar într-o polemică cu iudeii, Iisus a zis că „Tatăl L-a sfințit pe El și L-a trimis în lume” (In. 10, 36). Așadar în Evanghelia de la Ioan se vorbește despre trei feluri de sfințire: sfințirea Fiului de către Tatăl pentru trimiterea Sa în lume, sfințirea de Sine a Fiului pentru ucenicii Săi, și sfințirea ucenicilor în adevăr. Primele două moduri de sfințire pot să pară enigmatice, având în vedere că Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat, iar sfințenia este un atribut al Dumnezeirii. Pentru o înțelegere cât mai corectă a pasajul scripturistic amintit este necesară mai întâi o clarificare a înțelesului noțiunii de sfințenie.

Sfințenia în accepțiunea sa cea mai profundă este un atribut al lui Dumnezeu deoarece reprezintă „acordul desăvârșit al voinței lui Dumnezeu cu ființa Sa”¹⁵. Este o calitate ființială a lui Dumnezeu Cel în Treime, ținând de transcendența Sa absolută pe de o parte, dar pe de altă parte, Treimea de Persoane manifestându-Se concret în lume, sfințenia devine și o calitate participativă a ființei umane¹⁶. În accepțiunea Vechiului Testament, sfințenia exprimă

¹⁴ *Ibid.*, p. 1016.

¹⁵ Nicolae Chițescu, Isidor Todoran, I. Petruță, *Teologie dogmatică și simbolică*, Ediția a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 278.

¹⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I., Ed. IBMBOR., București, 2003, p. 265.

ființarea extraordinară a lui Dumnezeu care I se cuvine numai Lui, de aceea sfințirea înseamnă închinarea – unei persoane sau al unui obiect – lui Dumnezeu, în special pentru un act de cult. Astfel în Sfânta Scriptură se vorbește despre sfințirea jertfei (*Ies. 13, 2; Deut. 15, 19*), sau sfințirea preotului pentru slujirea lui Dumnezeu și săvârșirea actelor de cult (*Ies. 28, 41*), dar și despre poporul lui Israel care era sfințit lui Dumnezeu și chemat la sfințenie: „Fiți sfinți, căci Eu, Domnul Dumnezeu vostru, sunt sfânt” (*Lev. 19, 2*).

Când o persoană sau un obiect este sfințit este scos din sfera profanului și participă la sfințenia lui Dumnezeu. Este circumscris sacrului. Dar sfințenia în acest sens este o caracteristică aparent paradoxală, deoarece cu cât pătrunde mai mult în sfera sfințeniei dumnezeiești cu atât sfântul se dăruiește mai mult lumii făcându-L transparent prin sine pe Dumnezeu semenilor. Sfințenia vine astfel prin predarea totală a subiectului uman Persoanei absolute, dar în același timp e o sensibilitate aproape sfâșietoare pentru orice durere străină, o sensibilitate mai mare decât pentru durerea proprie. Elementele naturii și obiectele sfințite primesc și ele sfințenie, prin relația acestor persoane cu ele în Dumnezeu, dar nu în mod exclusiv pentru ele, care să le separe de celelalte elemente ale lumii ca de un domeniu profan, ci ca să fie în slujba lumii¹⁷. Se poate afirma, așadar, că: „separarea și misiunea formează un singur întreg”¹⁸. Tot așa putem explica misiunea pe care a avut-o poporul Israel ca „popor sfânt” închinat lui Dumnezeu și separat de celelalte popoare ale lumii ca să fie „popor al lui Dumnezeu” dar cu misiunea de a aduce lumina credinței în Dumnezeu cel adevărat popoarelor în mijlocul cărora trăia.

În această accepțiune misionară trebuie să înțelegem și ceea ce zice Iisus despre Sine că „Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume” (*In. 10, 36*). Se poate face aici o paralelă cu textul profetic al lui Ieremia: „Înainte de a te fi zămislit în pântec, te-am cunoscut și înainte de a ieși din pântec, te-am sfințit și te-am rânduit proroc pentru popoare” (*Ier. 1,5*). În acest caz sfințenia înseamnă o cuprindere în întregime a omului de către Dumnezeu. Dumnezeu „Și-L deosebește” pentru Sine dar îl și trimite între popoare. Tot așa sfințirea lui Iisus de către Tatăl este echivalată cu întruparea, deoarece în întrupare deodată este exprimată totala unitate a Fiului cu Tatăl dar în același timp și dăruirea Sa totală lumii. „Toți avem acces la Sfințenie, căci toți ne putem uni cu Hristos prin Duhul Sfânt, odată ce Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om. [...] Făcându-se om, Și-a păstrat dumnezeirea activă în umanitatea asumată și Se unește cu noi în această calitate de Dumnezeu întrupat”¹⁹.

Apoi, Hristos la sfârșitul misiunii Sale arată că se sfințește pe Sine (*In. 17, 19*). Această sfințire este echivalentă cu Jertfa Sa²⁰. Acum El se dăruiește Tatălui prin Jertfă. Hristos S-a dăruit total lui Dumnezeu, prin viața Sa de ascultare fără compromis care a culminat prin dăruirea ca om într-o totală puritate sau sfințire prin Jertfa de bunăvoie. Aici „apare în toată lumina Sa noua liturghie ispășitoare a lui Iisus Hristos, Liturghia Noului Legământ. Iisus este El însuși Arhiereul trimis în lume de către Tatăl. El însuși este Jertfa, Care este prezentă în Euharistia tuturor timpurilor [...] Ceea ce a fost rațiunea celor făcute în Ziua Ispășirii acum s-au împlinit [...]”²¹.

¹⁷ *Ibid.*, pp.272, 278.

¹⁸ Jozeph Ratzinger XVI Benedek, *A Názáreti Jézus...*, p. 72.

¹⁹ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ...p. 270.

²⁰ Sfântul Chiril zice: „Deci înțelegându-se sfințirea ca predare și dăruire, spunem că Fiul S-a sfințit pe Sine pentru noi. Căci S-a adus pe Sine ca jertfă sfântă lui Dumnezeu Tatăl, împăcând lumea cu El și adunând în prietenie pe cel căzut adică neamul omenesc”. – (Sfântul Chiril al Alexandriei, *Op. cit.*, p. 1050).

²¹ Jozeph Ratzinger XVI Benedek, *A Názáreti Jézus...*, p. 74.

Dar Hristos nu se sfințește în Jertfă numai pentru Sine. Prin dăruirea Sa Tatălui El se dăruiește în același timp lumii: „Pentru ei Eu mă sfințesc pe Mine Însuși, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr” (In. 17, 19). Hristos îi cuprinde mai întâi pe ucenicii Săi în propria Sa Sfințenie: „Sfințește-i pe ei întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevărul” (In. 17, 17). Înainte de toate, ei trebuie să experimenteze apartenența la Dumnezeu și faptul că prin aceasta ei au o misiune față de lume. De aceea în această sfințire este cuprinsă trimiterea lor (In. 17, 18).

Sfințenia lui Hristos este echivalentă cu Jertfa Sa și de aceea ea este o slujire preoțească. Hristos este astfel Arhiereul Suprem. Fiind în același timp și Dumnezeu și om, în momentul culminant al misiunii Sale, în Hristos s-a realizat sfințenia deplină și preoția deplină a omului. În Jertfa Sa este puterea jertfei noastre iar în preoția Lui puterea preoției noastre. De aceea, mandatarea ucenicilor pentru misiune și sfințirea lor prin participarea la slujirea arhierească a lui Hristos coincide. Ei sunt trimiși în lume asemenea lui Hristos, dar cu puterea sfințeniei și preoției Sale. Precum Hristos s-a dăruit total Tatălui și slujirii lumii în misiunea Sa, și Apostolii se vor dăruia lui Dumnezeu și slujirii adevărului. De aceea sfințirea ucenicilor se face în adevăr, căci „au fost conduși prin lumina Adevărului la cunoașterea Adevărului”²², Care este Însuși Iisus Hristos. Numai în experiența sfințeniei, ucenicii, umplându-se de prezența lui Dumnezeu, au nu numai o cunoaștere teoretică a lui Dumnezeu, ci o cunoaștere prin experiență a prezenței, a puterii și a iubirii lui. În acest fel aflându-se în sfințenie, se află în adevăr, în cunoașterea prin experiență, care nu este ceva static, ci reprezintă dinamica misiunii lor în lume.

După distrugerea templului de la Ierusalim, exegeza rabinică a interpretat sfințirea ca împlinirea poruncilor, adâncirea în cuvântul lui Dumnezeu, îndeplinirea voinii lui Dumnezeu, deoarece actele cultice legate de ispășire și sfințire nu mai erau posibile²³. Dar și creștinismul vede sfințenia în predarea totală a subiectului uman Persoanei absolute. Aici se împlinește ritualul de la Ziua Ispășirii, mai întâi în Jertfa lui Hristos, dar și în jertfa tuturor acelor care cred. Astfel ființa umană devine sfântă, întrucât se dăruiește sau se consacră Persoanei supreme și slujirii binelui curat al adevărului și dreptății voite de Ea, actul „consacrării” sau al „jertfirii” fiind un act de preot. Toți cei ce se jertfesc sau se dăruiesc lui Dumnezeu sunt preoți și se sfințesc prin oferirea lor lui Dumnezeu și astfel oferă toată lumea în dar lui Dumnezeu. În aceasta constă misiunea lor, împărtășirea de sfințenia lui Dumnezeu ca să slujească lumii²⁴. Așadar, în sfințenia lui Hristos împărtășită ucenicilor și prin ei lumii se fundamentează preoția Noului Legământ și misiunea legată de ea. Este vorba atât de preoția slujitoare sau specială prin hirotonie, cât și – în sens mai larg – de preoția generală a tuturor credincioșilor, amândouă având ca bază unică preoția lui Iisus Hristos.

²² Sfântul Chiril al Alexandriei, *Op. cit...*, p. 1046.

²³ Rudolf Schnakenburg, *Das Iohanes evangelium*, Zweiter Teil und Dritter Teil, Herders Theologischer Kommentar Zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien (IV/2:1971, IV/3:1975) III, p. 211.

²⁴ Alexander Schmemmann, *Din apă și din Duh, un studiu liturgic al Botezului*, trad. rom. Alexandru Mihăilă, Ed. Sofia, București, 2009, p. 144.

4. Împlinirea Revelației prin misiunea profetică a lui Iisus Hristos și transmiterea ei prin misiunea Bisericii: „Arătat-am numele Tău oamenilor...” (In. 17, 6; 26)

Am putut observa mai sus că prin misiunea Sa, Iisus Hristos a redat oamenilor „viața” cea adevărată, viața prin comuniunea cunoașterii Dumnezeuului Celui Adevărat. La această cunoaștere s-a ajuns însă prin revelarea continuă a lui Dumnezeu oamenilor, descoperire ce a culminat în misiunea lui Iisus Hristos: „Arătat-am numele Tău oamenilor pe care Mi i-ai dat Mie din lume. Pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit, și au crezut că Tu M-ai trimis” (In. 17, 8). Astfel, revelarea lui Dumnezeu în lucrarea lui Iisus Hristos a fost o exigență misionară, care face din El Învățătorul sau Profetul suprem, în Persoana și în Învățătura Sa revelarea lui Dumnezeu atingând punctul culminant.

Iisus Hristos afirmă că a făcut cunoscut numele lui Dumnezeu. În Vechiul Testament Dumnezeu Însuși își descoperă pe muntele Horeb numele Său lui Moise (Ies. 3, 14). Atunci când Moise se prezintă poporului Israel ca să-l călăuzească din robia egipteană spre pământul făgăduinței, el vorbește în numele acestui Dumnezeu. Prin numele Său revelat lui Moise, Dumnezeu se descoperă în ființa sa neschimbător, independent de alte ființe, dar în același timp și ca Persoană, aflându-se în legătură dialogică cu poporul Său. Și pentru că prin numele Său, persoanele umane au avut posibilitatea de a intra în contact personal cu Dumnezeu care era prezent în numele Lui, dintr-o pietate dusă la extrem, iudeii nu mai pronunțau numele divin: „Cel ce pe nume va numi numele Domnului, acela cu moarte să moară: obștea întreagă să-l ucidă cu pietre. Fie că-i venetic fie că-i băștinaș, dacă pe nume va numi numele Domnului acela să fie ucis” (Lev. 24, 16)²⁵. După tradiția iudaică, numai o dată pe an la sărbătoarea împăcării (Yom Kipur) era îngăduit arhierului să pronunțe numele lui Dumnezeu în timp ce intra în Sfânta Sfințelor pentru a săvârși ritualul împăcării²⁶.

Iisus Hristos în misiunea Sa de împăcare a oamenilor cu Dumnezeu, încheie revelația făcută prin Moise. El descoperă nu numai numele lui Dumnezeu dar îi și aduce pe oameni într-o altfel de relație cu Acesta. Sfântul Chiril spune că „Legea a dat o cunoștință nedeplină despre Dumnezeu [...] Dar Domnul nostru Iisus Hristos, a făcut cunoscut numele Tatălui și ne-a adus la deplina cunoaștere. Domnul nostru Iisus Hristos, adăugând la cele poruncite de Moise lucruri mai bune și aducând o învățătură mai luminoasă decât porunca Legii, ne-a dăruit o cunoaștere mai bună și mai limpede decât cea veche”²⁷. De aceea El este Profetul cel Mare vestit în *Deuteronom* 18, 15. El este noul Moise care desăvârșește Legea și împlinește profeția. Prin Persoana și Opera Sa, El îi aduce împreună cu Sine pe oameni în intimitatea cea mai deplină cu Dumnezeu, făcându-i fii ai lui Dumnezeu. Prin Iisus Hristos Dumnezeu intră total în lumea oamenilor iar oamenii în lumea lui Dumnezeu, imanența dumnezeiască devenind un adevăr ontologic deoarece în Iisus Hristos Dumnezeu s-a făcut om însușindu-și ființa noastră și comunicând cele dumnezeiești în limbajul propriu omului. Prin revelația adusă de El, omul are posibilitatea de a-L chema pe Dumnezeu Tată.

²⁵ Filon, *Viața lui Moise*, c. III; Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, II, XII, 14; Teodoret al Cirului, *Questiones in Exod*, XV; Eusebiu de Cezarea, *Preparatio Evangelica*, IX, 7; cf. Athanase Negoită, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sofia, București, 2004, p. 14.

²⁶ Athanase Negoită, *Op. cit.*..., p. 14.

²⁷ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu*..., p. 1024.

Ca trimis al lui Dumnezeu, Iisus Hristos și-a axat întreaga activitate spre revelarea lui Dumnezeu prin cuvânt și prin faptă: „și cuvântul pe care îl auziți nu este al Meu, ci al Tatălui Care M-a trimis” (In. 14, 24). „Cuvintele pe care Eu vi le grăiesc, nu de la Mine le grăiesc ci Tatăl – Cel ce rămâne întru Mine – Își face lucrurile Sale” (In. 14, 10). De aceea „cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis, are viață veșnică” (In. 5, 24). Astfel „învățătura Lui este revelația culminantă despre Dumnezeu și despre om”²⁸, căci prin cunoașterea cea nouă adusă de El omul are acces la viață. El e suprema proorocie împlinită. Este revelația culminantă și proorocia culminantă. El este o dublă revelație desăvârșită în Persoană pentru că cuprinde tot conținutul revelației despre Dumnezeu și despre om accesibil acestuia în viața pământească, deoarece-l comunică direct Cel ce e Dumnezeu însuși și omul deplin realizat.

Revelația a culminat în Iisus Hristos, El a descoperit înaintea oamenilor numele lui Dumnezeu, dar în lucrarea Sa din Biserică El continuă aceasta în veci „Și le-am făcut cunoscut numele Tău și-l voi face cunoscut ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei” (In. 17, 26). La aceasta referindu-se Sfântul Chiril zice: „n-a terminat Unul-Născut să ne descopere înțeleșul tainei Sale, descoperindu-L la început celor ce L-au urmat întâi, ci săvârșește aceasta pururea, semănând în fiecare luminarea prin Duhul și călăuzind spre cunoașterea celor mai presus de minte și cuvânt pe cei ce-L iubesc pe El”²⁹. Hristos va continua astfel în veac să ne descopere taina Sa, ca Cel născut din Tatăl. Teologia, sau învățătura despre Dumnezeu, poate progresa astfel în veci. Ea va putea aduce veșnic ceva nou, dar rămânând aceeași, întrucât taina nașterii Fiului din Tatăl, taina iubirii Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl, deci și a cunoașterii de către noi a Tatălui și a Fiului, nu se epuizează niciodată. Acest progres în cunoaștere prin iubire nu înseamnă însă o părăsire a învățăturii despre deoființimea Tatălui și a Fiului, ci o adâncire a ei. O părăsire a acestei învățăături, cum fac sectele neoprotestante, nu este o înaintare continuă în înțelegerea ei, ci o părăsire a tainei care face posibilă o înaintare veșnică în cunoaștere.

Dacă în centrul Evangheliei lui Iisus Hristos stă revelarea comuniunii intratrinitare și a participării omului la această comuniune, predicarea acestei taine va constitui o obligație permanentă ce revine întregii Biserici, o trimitere de la care ea nu se poate sustrage, deoarece predicarea Evangheliei vizează convertirea prin credință așa cum sublinează Sfântul Apostol Pavel: „Oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum Îl vor chema pe Acela în care n-au crezut? și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor? Și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși? Prin urmare credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos! (Rom. 10, 13-15, 17)³⁰”.

Concluzii

În concluzie, putem afirma că Rugăciunea Arhierească a lui Iisus Hristos (In. 17) prezintă în rezumat principalele coordonate ale misiunii îndeplinite a lui Iisus Hristos. Fără a avea pretenția de a epuiza total conținutul teologic-misionar al Rugăciunii Arhierești, putem ajunge la concluzia că ea trasează principalele direcții ale misiunii Bisericii: aducerea lumii

²⁸ Dumitru Stăniloae, *Dogmatica...vol II.*, p. 122.

²⁹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu...*, p. 1071.

³⁰ Valer Bel, *Op. Cit...*, p. 194.

la cunoașterea Adevărului, împărtășirea lumii de viața cea adevărată, realizarea rațiunii celei mai adânci a creației prin sfințenie sau participare la viața Dumnezeiască, propovăduirea neconținută a adevărului Revelației descoperit în mod plenar în și prin Iisus Hristos, aprofundarea teologiei ca viață în Hristos și lupta neconținută pentru unitatea creștină. Toate aceste principii se pot realiza însă printr-o dăruire totală slujirii lui Dumnezeu și lumii în Iisus Hristos, printr-o ascultare desăvârșită de Dumnezeu după modelul arătat de El.

SIMULTANEITATEA INCLUZIVĂ – O POSIBILĂ DEFINIȚIE A RELAȚIEI TEOLOGICE DINTRE CUVÂNT ȘI IMAGINE

PAUL SILADI*

ABSTRACT. *Inclusive Simultaneity - a Possible Theological Definition of the Relationship between Word and Image.* The relationship between the word and the image is an old topic of the theological reflection. In the 20th century, fathers Nikolai Ozolin and Dumitru Stăniloae put forward two phrases that might be able to define this relationship: *analogy and complementarity* and *reciprocal interiority*. This study analyses these two phrases and suggests a third, a mediating solution, which could balance them out without annulling them: *inclusive simultaneity*.

Keywords: *word, image, Nikolai Ozolin, Dumitru Stăniloae*

REZUMAT. Relația dintre cuvânt și imagine este o temă veche a meditației teologilor. În secolul XX părintele Nikolai Ozolin și părintele Dumitru Stăniloae propun niște sintagme care ar putea defini această relație: *analogie și complementaritate și reciprocă interioritate*. În acest studiu analizez aceste două sintagme și propun o a treia care ar putea să le echilibreze pe cele anterioare, fără a le anula. E vorba de simultaneitatea incluzivă, ca soluție mediatoare.

Cuvinte cheie: *cuvânt, imagine, Nikolai Ozolin, Dumitru Stăniloae*

Relația dintre cuvânt și imagine în spațiul teologiei a fost definită în câteva moduri, prin niște sintagme memorabile. Între acestea cea mai mediatizată este cea afirmată de părintele Nikolai Ozolin și apoi dusă mai departe de alți teologi: relația dintre cuvânt și imagine este una de analogie și complementaritate. În paralel cu teologul francez de origine rusă, părintele Dumitru Stăniloae propune și el o sintagmă, foarte bună, dar care mai mult sugerată într-un studiu care nu s-a bucurat de o prea largă circulație, existând cel puțin deocamdată doar în limba română, nu a fost preluată de alți teologi pentru a fi dusă mai departe. Vorbesc aici despre definirea relației dintre cuvânt și imagine ca o relație de reciprocă interioritate. Alături de aceste două posibile definiții ale raportului dintre cuvânt și imagine, pe care le voi analiza în continuare, voi propune o a treia sintagmă definitorie, care, ținând seamă de cele precedente, urmărește să le echilibreze și să așeze adecvat accentele.

1. Analogie și complementaritate

1. 1. Nikolai Ozolin

În teologia ortodoxă contemporană raportul dintre cuvânt și imagine este descris ca fiind unul de analogie și complementaritate. Formula aceasta i-o datorăm profesorului de iconologie francez, de origine rusă, Nikolai Ozolin, care publică în anul 1978 studiul:

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania,
siladipaul@yahoo.com

„Icoana – analogie și complementaritate a imaginii în raport cu gestul și cuvântul liturgic”¹. Evident, conținutul acestei formule nu este câtuși de puțin nou. Este o formulă lingvistic adusă la zi, dar care ne trimite la cuvintele Sfântului Apostol Ioan, care descriu plenitudinea receptării lui Hristos de către ucenicii săi și, implicit, realitatea de netăgăduit a Întrupării: *Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieții, - și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă – Ce am văzut și am și am auzit vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi.* (1 In. 1, 1-3)

Tema aceasta a fost apoi reluată în numeroase locuri pe parcursul disputelor iconoclaste bizantine. Expresii care ne trimit la ideea complementarității dintre cuvânt și imagine găsim atât la apologeții imaginii din secolele VIII și IX, cât și în Horosul Sinodului Ecumenic de la Niceea din 787. Niciodată până la Ozolin relația de analogie și complementaritate nu a fost așa de limpede și de direct descrisă.

O sursă importantă care îl conduce pe părintele Nikolai Ozolin la conștientizarea acestei relații o constituie lucrarea *La parole et l'image*, a lui Jean Philippe Ramseyer, din care de altfel și citează destul de amplu:

„În liturghie cuvânt rostit și cuvântul vizibil își răspund într-adevăr și se completează, în ea ele trăiesc aceeași viață, într-o unică acțiune și pentru o unică mărturisire [...] Liturghia este un cuvânt în fapt, este o imagine vorbită, este vestirea lucrurilor pe care le sperăm și dovedirea celor care nu se văd. Liturghia este o imagine anticipată a Împărăției, dar, în același timp este și cuvânt profetic [...] În ea cuvântul predicii nu este doar vestit, ci este și situat într-o arhitectură și într-un mediu de forme și de culori, de muzică și de poezie și acest cuvânt antrenează toate aceste elemente într-o celebrare vie și vibrantă, le ferește de izolare, care este primejdioasă, le eliberează de căutarea sterilă a unor efecte speciale. Arta, sub orice formă a ei este chemată să-și exercite cea mai nobilă funcție: exprimarea slavei celui creat, în dăruirea de sine către Creator.”²

Acest larg citat aparținându-i lui Jean Philippe Ramseyer îl inspiră de Nikolai Ozolin să purceadă la o analiză a relației dintre cuvânt și imagine pe două paliere: pe de o parte este analizat raportul de analogie și pe de altă parte cel de complementaritate dintre cele două medii de comunicare.

Analogia dintre cuvânt și imagine poate fi identificată pe cel puțin două paliere. În primul rând, examinând textele patristice Ozolin indică o posibilă analogie la nivelul materialității cuvântului scris în raport cu materialitatea imaginii pictate. Pentru a elimina orice confuzie trebuie spus că deși, Evanghelia și icoana au în comun materialitatea lor, nici una și nici cealaltă nu suntenerate pentru materialitatea lor, ci, întotdeauna cinstea se adresează celui reprezentat, prototipului.³

¹ Publicat în *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge, XXIVe semaine d'études liturgiques* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 14), Centro Liturgico Vincenziano, Roma, 1978; tradus în limba română în Nikolai Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, traducere de Gabriela Ciubuc, Anastasia, București, 1998, pp. 47 - 67 .

² Jean Philippe Ramseyer, *La parole et l'image: liturgie, architecture et art sacré*, Delachaux et Niestlé, 1963, pp. 100-101; citat în Nikolai Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, pp. 48-49.

³ Nikolai Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, p. 50.

Al doilea nivel al analogiei între cuvânt și imagine este aceea privind cele două moduri sensibile prin care este împărtășită Evanghelia: auzul și văzul. Scrie părintele Nikolai Ozolin: „Cuvântul pe care îl auzim, ca și imaginea pe care o vedem sunt, amândouă, fenomene sensibile, care, pentru a fi percepute se adresează organelor senzoriale, cuvântul putând fi tot atât sensibil, precum imaginea poate fi inteligibilă”⁴. Pentru a nu diferenția excesiv cei doi termeni ai analizei noastre, cuvântul și imaginea, iconologul francez atrage atenția asupra zonei comune a celor doi, făcând apel la un text al Sfântului Vasile cel Mare, care a fost preluat de sinodalii de la Niceea din 787. „Ceea ce cuvântul comunică prin auz, pictura o arată în chip tăcut, prin reprezentare”. Prin urmare „icoana și evanghelia conțin și comunică același adevăr, aceeași cunoaștere [...] cunoașterea lui Dumnezeu”⁵. Această observație este deosebit de importantă și asupra conținutului ei vom reveni.

Între cuvânt și imagine avem deci o analogie între „două mijloace care se completează reciproc”⁶. Dar despre complementaritate se poate vorbi doar „atâta timp cât aceasta nu contrazice identitatea conținutului”⁷. Avem de-a face deci cu același conținut, atât în cazul cuvântului, cât și în cazul imaginii. Care este locul complementarității într-o astfel de relație?

Primul lucru ce ne indică faptul că raportul cuvântului este unul ce include și complementaritatea este faptul că imaginea în icoană are o atitudine maximalistă, în sensul că refuză cu orice preț „a se lăsa redusă la un rol pur ilustrativ”⁸. Tocmai de aceea, pentru că imaginea asemenea cuvântului dorește să exprime nu doar forme, ci și idei, s-a născut „limbajul iconografiei creștine”⁹, care vine să completeze în mod nemincinos evanghelia propovăduită prin cuvânt.

Pe de altă parte complementaritatea dintre cuvânt și imagine se manifestă mai cu seamă la nivel pedagogic, unde ocupă un rol de prim rang¹⁰. Ca un iconolog cu aplecare practică, Nikolai Ozolin aduce în sprijinul demonstrației sale o serie de icoane care să ilustreze analogia și complementaritatea dintre cuvânt și imagine, pe care, în prima parte a schițat-o teoretic.

1. 2. Dumitru Vanca

În spațiul românesc raportul de analogie și complementaritate între cuvânt și imagine este teoretizat de părintele Dumitru Vanca, cel care dedică acestei teme un întreg capitol în teza sa de doctorat¹¹. De la bun început părintele Dumitru Vanca declară identitatea *de conținut* între Icoană și Evanghelie, care este „atât de evidentă încât doar «întruparea» lor în forme materiale diferite poate face diferența”¹². Punctul de intersecție al celor două este Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat: „Icoana și Evanghelia stau pe aceeași poziție tocmai pentru că au același izvor și același fundament teologic: persoana Mântuitorului Hristos”¹³.

⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 52.

⁷ Nikolai Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*.

⁸ *Ibidem*, p. 56.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 54.

¹¹ Vezi capitolul „Analogie și complementaritate” în Dumitru Vanca *Icoană și cateheză, Reîntregirea*, Alba-Iulia, 2005, p. 169 ș.u. .

¹² *Ibidem*, p. 169.

¹³ *Ibidem*, p. 170.

În același context Dumitru Vanca vorbește nu doar de analogia și complementaritatea între cuvânt și imagine, ci și despre *egalitatea și complementaritatea* celor două. Pentru a susține afirmația aceasta este utilizat un text aparținând sinodalilor de la Niceea din 787, citat după Leonid Uspensky: „Prin aceste două mijloace care se completează reciproc, adică prin lectură și prin imaginea vizibilă obținem cunoașterea aceluiași lucru”¹⁴.

Următorul punct din capitolul despre analogia și complementaritatea cuvântului cu imaginea este dedicat materialității comune a celor două. Am văzut deja această idee prezentată cu argumente patristice la Nikolai Ozolin, care însă nu este citat în mod direct. Indirect este citat în sensul că părintele Dumitru Vanca preia un fragment al lui Teodor Studitul în traducerea românească din culegerea de studii de iconologie și arhitectură bisericească *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*¹⁵. Trebuie spus că demonstrație pe care o găsim în lucrarea teologului de la Alba-Iulia poartă în substrat amprenta părintelui Ozolin, însă este îmbogățită cu argumente patristice.

În principiu ni se spune că atât icoana, cât și cuvântul utilizează pentru a revela dumnezeirea elemente sensibile¹⁶. Există așadar o materialitate comună scrisului și imaginii și nu se poate vorbi despre un grad mai mare de spiritualizare a cuvântului în raport cu imaginea, așa cum pretend unele voci¹⁷.

Așa cum mai devreme am văzut că analiza, să-i zicem teoretică, a părintelui Nikolai Ozolin a fost dublată de o punere în practică, de o exemplificare bazată pe o serie de icoane, la fel relația de analogie și complementaritate între cuvânt și imagine este aplicată de pr. Dumitru Vanca în domeniul catehetic¹⁸. Nu ne vom opri asupra acestui aspect, întrucât depășește sfera interesului nostru. Asupra considerațiilor de natură teoretică Dumitru Vanca revine în concluziile capitolului¹⁹, unde sunt reluate succint ideile prezentate anterior. Din această ultimă parte trebuie luată în discuție chiar ultima frază: „imaginea este mult superioară cuvântului, fiind un mijloc de comunicare mai elocvent, mai rapid și mai concret”²⁰. Afirmația aceasta sensibilă este făcută în contextul prezentării valențelor catehetice ale imaginii, care a fost și trebuie utilizată pe mai departe. Autorul se lasă însă dus de val, din dorința de a aprecia icoana la justa ei valoare, și, pentru a face aceasta o supraordonează net cuvântului. Chiar dacă rămânem doar la nivel catehetic asemenea aprecieri valorice nu pot fi făcute fără a risca enorm de mult. Este un prim pas (de bună seamă făcut fără rea credință) înspre un „*sola imago*” lipsit de logică, și fără temei teologic. Unitatea binomului cuvânt-imagine în Persoana unică a Fiului lui Dumnezeu întrupat are drept consecință nu doar inseparabilitatea celor două, ci și egalitatea lor pe toate planurile și nefirescul unor comparații la nivel valoric al celor două. Imaginea lipsită de cuvânt își pierde noima.

¹⁴ *Ibidem*, p. 171.

¹⁵ Vezi nota 331 în *ibidem*, p. 173.

¹⁶ *Ibidem*, p. 172.

¹⁷ *Ibidem*, p. 174.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 176-202.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 202-203.

²⁰ *Ibidem*, p. 203.

1. 3. Neajunsurile definirii raportului cuvânt-imagie drept unul de analogie și complementaritate

Demersul de definire a relație dintre cuvânt și imagine pe teren teologic realizat de Nikolai Ozolin și Dumitru Vanca este cât se poate de lămuritor și de util, însă este departe de a fi finalizat. Înainte de a arăta câteva dintre neajunsurile raportului indicat de cei doi teologi prezentați mai devreme trebuie introduse în discuție și considerațiile teologului icoanei prin excelență, Leonid Uspensky. În capitolul final al lucrării sale majore *Teologia icoanei în Biserica ortodoxă*, anume în capitolul 13, „Icoana în lumea de astăzi”²¹ găsim o seamă de gânduri originale despre imagine și cuvânt.

Pentru Leonid Uspensky icoana are o importanță capitală în spațiul teologiei ortodoxe, așa încât nu se sfiește să afirme că „[a] exclude imaginea din antropologia creștină nu înseamnă doar a elimina mărturia vizibilă a Întrupării lui Dumnezeu, ci și a renunța la mărturisirea asemănării omului cu Dumnezeu, la realizarea iconomiei divine: ar pieri astfel mărturisirea ortodoxă a adevărului”²². Odată afirmate lucrurile acestea raportul dintre cuvânt și imagine este reechilibrat. Meritul lui Uspensky pentru lămurirea acestui raport constă însă în faptul de a pune în paralel nu icoana și Evanghelia, așa cum se făcuse până la el, inclusiv de către părinții de la Sinodul VII Ecumenic, ci de a așeza laolaltă icoana și teologia. Icoana, este împlinirea imaginii, iar teologia este împlinirea cuvântului. Împlinire în sensul că „teologia și icoana ating culmile posibilităților umane”²³ de a-l exprima pe Dumnezeu, și totuși, se dovedesc a fi insuficiente: „Întrucât revelația creștină transcende atât cuvintele, cât și imaginile, nici o expresie verbală sau picturală nu poate, ca atare, să-L exprime pe Dumnezeu, transmițând despre El o cunoștință adecvată, directă”²⁴. Cunoașterea autentică a lui Dumnezeu este posibilă doar în cadrul experienței sfințeniei²⁵, în fața căreia cuvântul și imaginea se dovedesc a fi eșecuri. Însă eșecuri indispensabile.

Mutarea de accent pe care o face Uspensky, de pe paralela icoana – Evanghelia (așa cum apare explicit în horosul Sinodului VII Ecumenic) pe paralela icoană – teologiei, nu este deloc împotriva deciziilor sinodului menționat, deoarece, acolo, relația se stabilea între icoană și Evanghelia pentru simplul motiv că în discuție ea exclusiv icoana lui Hristos, Cel care se făcuse vizibil, și care vorbise oamenilor. Însă icoana nu se limitează la a exprima în paralel ceea ce deja spun Evangheliile. Icoana are o arie de cuprindere mult mai largă, ce acoperă întreg spațiul teologiei.

În clipa în care vorbind despre raportul cuvânt-imagie, din perspectivă teologică, vorbim despre raportul dintre teologie și icoană, automat lucrurile devin ceva mai clare, iar conceptele *analogie* și *complementaritate* își arată scăderile, evident fără ca aceste scăderi să anuleze valoare lor didactică. Sursa neajunsurilor o constituie tentația unei înțelegeri mecanice pe care o aduce termenul complementaritate. În mod obișnuit, două obiecte complementare, alcătuiesc un întreg, care adesea este altceva decât sunt fiecare dintre ele în parte. În cazul nostru, teologia și icoana alcătuiesc împreună un întreg, care, în mod paradoxal nu este cu nimic diferit de ceea ce exprimă fiecare în parte.

²¹ Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, p. 183 ș.u.

²² *Ibidem*, p. 199.

²³ *Ibidem*, p. 200.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 201.

2. Relația de reciprocă interioritate

Pentru înțelegerea raportului dintre cuvânt și imagine este cât se poate de utilă intuiția părintelui Dumitru Stăniloae. Pornind de la gândurile sale se poate degaja definiția relației dintre cuvânt și imagine ca una de *reciprocă interioritate*. Această sintagmă este inspirată de teologia părintelui Dumitru Stăniloae, care în studiul său „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în subcapitolul „Revelația prin imagini”, scrie: „Cuvântul și imaginea sunt interioare unul altuia. Atâta doar că în cuvânt predomină sensul, iar în imagine forma. Dar, nici sensul nu exclude forma, nici forma nu este lipsită de sens”²⁶. Sintagma aceasta, pe care marele teolog român o sugerează, constituie un pas mai departe înspre înțelegerea raportului complex, dar crucial, al cuvântului și al imaginii în edificiul teologiei creștine și o mutare esențială de accent.

3. Relația de simultaneitate inclusivă

În conformitate cu cele arătate anterior, consider că raportul dialectic cuvânt-imagine, privit pe tărâmul teologiei, poate fi cel mai limpede exprimat de sintagma *simultaneitate inclusivă*. În felul acesta este depășită înțelegerea mecanicistă pe care o sugerează conceptul de complementaritate, și în același timp se arată că atât cuvântul, cât și imaginea acoperă în același timp aceeași arie, integrându-se reciproc pentru a exprima, pe cât este omenește posibil aceeași revelație divină.

Reciproca interioritate a cuvântului și a imaginii este foarte bine integrată în ansamblul teologiei părintelui Dumitru Stăniloae, pentru care personalismul a avut un loc central, a fost o axă care a traversat magistrala sa operă. Când vorbim însă despre relația dintre cele două mijloace sau medii de comunicare, cuvântul și imaginea, componenta personală nu trebuie în nici un caz ignorată, însă, în aceeași măsură trebuie avut grijă să nu o supraevaluăm.

Cele două sintagme, reciprocă interioritate și simultaneitate inclusivă, sunt puncte de plecare pentru o meditație ulterioară aplicată temei în discuție.

²⁶ „Revelația prin acte, cuvinte și imagini” în Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei. Studii*, Anastasia, București, 2005, p. 23.

MÂNTUIREA ÎN HRISTOS ȘI ÎN BISERICĂ – ASPECTE INTERCONFESIONALE*

DACIAN BUT-CĂPUȘAN**

ABSTRACT. Salvation in Christ and in Church – Interconfessional Issues. Of how denominations concerning the economy of salvation in Christ and the relationship Christ - Holy Spirit - Church, resulting different ecclesiological structures.

On Orthodox point of view, Christ saved us all objectively and virtually through all the recapitulation in Himself, in His body, the whole mystery of the divine economy, ie the four basic documents: the Incarnation, Sacrifice, Resurrection and Ascension. Son assumed human nature and deified it, being made by the head of the Church, thus sharing the plan subjective salvation occurs only in the Church.

After the Catholic teaching salvation is the return of lost grace (defined as created energy) by the superabundant satisfaction of Christ and Church distributes this grace.

The Protestant concept of redemption through sacrifice on the cross is understood as bearing the Christ of God's wrath. Man is saved by an affirmative response, a "credo", spoken to God, independent of Church. Justification is realised outside of man.

Keywords: Church, Christ, justification, salvation, grace, human nature, deification

REZUMAT. Studiul prezintă felul în care este înțeleasă mântuirea în Hristos în teologia ortodoxă, catolică și protestantă.

Cuvinte cheie: Biserică, Hristos, mântuire, îndreptare, har, natura umană, îndumnezeire".

Așa cum afirmă Sfântul Apostol Pavel în I Tim 2,6: "Unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus". Din modul în care privesc confesiunile economia mântuirii în Hristos și relația Hristos-Duhul Sfânt – Biserică, rezultă structuri eclesiologice diferite.

Conform teoriei satisfacției substitutive, dezvoltată în Apus în Evul Mediu, începând cu Anselm de Canterbury (1033-1109), autorul volumului intitulat *Cur Deus homo?*, - doctrina oficială a Bisericii romano-catolice începând cu Conciliul de la Trident - Hristos s-a întrupat ca să aducă satisfacție onoarei jignite a lui Dumnezeu prin păcatul strămoșesc. După rezolvarea în acest fel a diferendului între Dumnezeu și om, nu mai este necesară transformarea lăuntrică a omului, ci doar atribuirea meritelor lui Hristos, nu se mai poate vorbi despre sălășluirea lui Hristos în noi cu Trupul său pnevmatizat (ceea ce produce Biserica) sau despre creștere neîncetată în noua viață în Hristos. Justificarea, încadrată în această teorie nu are nici o consecință în viața omului. Anselm a fost primul care a încercat să dezvolte separat dogma

* 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”.

** Doctor în Teologie Ortodoxă, dbutcapusan@yahoo.ro

răscumpărării, ca urmare, “orizonturile creștine sunt limitate de drama care se joacă între Dumnezeu, ofensat peste măsură de păcat, și om, incapabil să satisfacă cerințele dreptății răzbunătoare. Această dramă se rezolvă în moartea lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu devenit om pentru a se substitui nouă și a plăti datoria noastră față de dreptatea divină. Ce se întâmplă însă cu iconomia Sfântului Duh? Rolul lui este redus la cel de auxiliar al răscumpărării, făcându-ne să ne bucurăm de meritul ispășitor al lui Hristos”¹.

În contrast cu teologia confesiunilor apusene, Biserica ortodoxă susține că “Dumnezeu nu are vreo supărare pe om din pricina păcatului și că deci ar pretinde vreo jertfă pentru iertarea lui; de aceea jertfa nu ar avea alt rost decât să refacă firea omenească în Hristos și să câștige dragostea oamenilor pentru El și pentru Dumnezeu; chiar aceasta constituie o refacere a firii lor, din pricina îmbolnăvirii ei în urma separării de Dumnezeu și a dușmăniei față de El”². Teologia apuseană, catolică și protestantă, n-a cunoscut altă modalitate a scoaterii omului din păcat decât suportarea pedepsei pentru el, sau amnistia în baza unei satisfacții oferite lui Dumnezeu. Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți văd soluția dincolo de această alternativă exterioară: într-o mișcare a lui Dumnezeu spre comuniune care se imprimă și omului. În ambele cazuri, Dumnezeu rămâne exterior, pedepsind, sau pune pe om, din exterior, în mișcare de satisfacere³.

Mântuirea înseamnă modificare ontologică a firii prin har, credință și fapte bune, nu doar o pace exterioară cu Dumnezeu “mântuirea după învățătura ortodoxă nu este înțeleasă ca o justificare atribuită juridic celor ce cred în Dumnezeu, ci ca o viață nouă ce iradiază din trupul jertfit și înviat al lui Hristos în mădulele corpului tainic al lui, care este Biserica.”⁴

Hristos ne-a mântuit pe toți în mod obiectiv și virtual, prin recapitularea tuturor în Sine, în Trupul Său, prin întreg misterul iconomiei divine, adică prin cele patru acte fundamentale: Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare. Fiul și-a asumat firea omenească și a îndumnezeit-o, făcându-se prin aceasta capul Bisericii, așadar împărtășirea acestei mântuiri pe plan subiectiv are loc numai în Biserică. Mântuirea credincioșilor se realizează prin încadrarea și creșterea lor în Hristos (Efes 4, 13).

Una dintre cele cinci consecințe ale unirii ipostatice este îndumnezeirea firii omenești a Mântuitorului. Teologia ortodoxă insistă asupra aspectului pozitiv al mântuirii, de vindecare și restaurare, al lucrării terapeutice, taumaturgice lui Hristos față de firea omenească căzută. “Noi ne închinăm și iubim Cuvântul cel de la Dumnezeu, Cel nenăscut și negrăit, - spune Sf. Iustin Martirul și Filosoful - pentru că El S-a făcut pentru noi om și fiind astfel părtaș suferințelor noastre, ne-a adus vindecarea”⁵.

La Întrupare firea omenească intră într-un proces de îndumnezeire prin har, avându-și punctual culminant în Înălțare și Ședere de-a dreapta Tatălui. Astfel Întruparea are în sine valoare soteriologică, îndumnezeitoare, nu rămâne un simplu mijloc pentru realizarea răscumpărării, aducerii ca Jertfă. Aceste realități sunt oglindite în chip magistral în

¹ Vladimir Lossky – *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 99 (trad. Anca Manolache).

² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă (TDO)*, vol. II, ed. II, Ed IBMBOR, București, 1997, p. 87.

³ *Ibidem*, p. 94.

⁴ *Ibidem*, p. 241.

⁵ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful - *Apologia a doua în favoarea creștinilor XIII*, în vol. *Apologeti de limbă greacă*, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 115 (trad. Teodor Bodogae, Olimp Căciulă, Dumitru Fecioru).

imnografie: “Astăzi este începutul mântuirii noastre și arătarea tainei celei din veac...”⁶, sau Întruparea este văzută ca o re-zidire a firii omenești: “Cel ce este din veci din Tatăl, din Maică arătându-se sub vremi lumii, Cuvântul cel mai presus de ființă, chipul robului primește și se face trup, nedespărțindu-se de Dumnezeu, și pe Adam îl zidește din nou...”⁷.

Potrivit teoriei satisfacției, raporturile omului cu Dumnezeu sunt privite în spirit exclusiv juridic, neduhovnesc. Lucrarea lui Hristos nu mai are consecințe ontologice asupra firii omenești, de restaurare, vindecare și îndumnezeire a firii umane a Mântuitorului chiar de la Întrupare, pentru că grația o merită și o câștigă Iisus Hristos abia la sfârșitul operei mântuitoare, ca o recompensă⁸. Astfel, credincioșilor Hristos le dă grația care l-a venit Lui în baza meritului și pe care le-o trece nu printr-o comuniune directă, ci ca pe un bun impersonal, primit de ei din tezaurul Bisericii⁹. Date fiind toate acestea, după doctrina Bisericii romano-occidentale, mântuirea se reduce mai mult la o restaurare externă a omului în starea de grație, condiționată printr-un act mai mult juridic extern, îndeplinit de Iisus Hristos, prin care se prestează satisfacția atodreptății și majestății lui Dumnezeu.¹⁰

Luther dezvoltă după 1518 *teoria imputației* după care Dumnezeu ne impută nouă opera Fiului Său sau neprihănirea alienabilă a lui Hristos, pentru că ne vede pe noi în El. În fața lui Dumnezeu Hristos a luat locul pe care trebuia să-l luăm noi. Hristos se substituie nouă și astfel suntem considerați iertați în El. Moartea Lui pe Cruce reprezintă justificarea noastră. “Ne justificăm din grație prin credința în Hristos, dacă credem că suntem primiți în grație și ni se iartă păcatele prin Iisus Hristos, care prin moartea sa a dat satisfacție pentru păcatele noastre. Această credință ne-o impută Dumnezeu, pentru dreptatea față de El”¹¹. Numai așa se împacă dreptatea lui Dumnezeu cu harul Său, care se dă gratuit (Rom. 1,17).

Credinciosul poate avea certitudinea grației divine, numai dacă are încredere că Dumnezeu, în dreptatea Sa îl iartă, fiind el păcătos. “Noi suntem cu adevărat și pe deplin păcătoși, în ceea ce ne privește pe noi și prima noastră naștere. În sens opus, de vreme ce Hristos a fost dat pentru noi, noi suntem sfinți și dreți pe deplin. Astfel, privind problema din aceste două perspective, se poate spune că suntem atât dreți, cât și păcătoși în același timp”¹². Ceea ce l-a determinat pe Luther să rostească celebrele cuvinte către Melancton: *Pecca fortiter, sed fortius fide*, denaturând expresia fericitului Augustin: *lubește și fă ce vrei!*. Într-o altă scriere Luther afirmă: “Acum vezi ce bogat e creștinul sau cel botezat, căci chiar dacă vrea nu poate pierde mântuirea, oricât de mari ar fi păcatele lui, decât dacă nu vrea să creadă. Nu e păcat care să-l poată osândi; decât numai necredința... toate păcatele

⁶ Troparul Bunevestiri – *Mineiul pe martie*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 187. sau: “Taina cea din veac se descoperă astăzi și Fiul lui Dumnezeu, Fiul Fecioarei se face, ca părtaș fiind la ceea ce este mai rău, să mă împărtășească pe mine din ceea ce este mai bun. Amăgit a fost odinioară Adam, și dorind să fie Dumnezeu, nu a fost. Iar Dumnezeu se face om, ca pe Adam să-l facă Dumnezeu...” (Slavă de la Laude, Utrenia Bunevestiri - *Mineiul pe martie*, p. 201-202).

⁷ Stihiră la Laude, Utrenia Bunevestiri - *Mineiul pe martie*, p. 201.

⁸ Ștefan Buchiu – *Dogmă și Teologie*, Ed. Sigma, București, 2006, p. 56

⁹ Prof. N. Chițescu, Pr. prof. Isidor Todoran, Pr. prof. I. Petreună – *Teologia Dogmatică și Simbolică (TDS)*, vol II, ed. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 65.

¹⁰ Ștefan Saghin – “*Dogma soteriologică după doctrina Bisericii Ortodoxe*”, în rev. Candela, nr. 3/1903, p. 142-143.

¹¹ *Confessio Augustana* IV, 1-3 în *Die Symbolischen Bücher der evangelisch lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1929, p. 39.

¹² Martin Luther – *Disputationes* în *Weimarer Ausgabe (WA)*, vol. 39, Weimar, 1897, p. 523.

dispar într-o clipă prin credință, sau mai bine zis prin credincioșia lui Dumnezeu, căci el nu se poate dezminți dacă tu îl mărturisești și te predai cu credință făgăduințelor Lui”¹³. Astfel credinciosul este: “simul justus et peccator ac semper penitentus”¹⁴.

În concepția protestantă răscumpărarea prin jertfa pe cruce e înțeleasă ca suportare din partea lui Hristos a mâniei lui Dumnezeu. Prin jertfa pe cruce, Hristos împacă și îmbunează pe Dumnezeu mânios pe noi, aducând satisfacție în locul nostru dreptății lui Dumnezeu. Doctrina despre opera răscumpărătoare a lui Hristos în protestantism se numește "teologia crucii"-formulă folosită de Luther în anul 1518 în Disputa de la Heidelberg. După Luther, Iisus nu are inițiativa jertfei, El suportă numai în locul nostru pedeapsa și mânia lui Dumnezeu, care se revarsă peste toți fiii mâniei și neascultării, El se așează pe Sine în locul oamenilor. În jertfa lui Hristos pe cruce sunt biruite puterile nimicitoare ale păcatului, morții și Satanei de care mânia lui Dumnezeu se folosea ca de niște instrumente nimicitoare.

Concepția protestantă este tributară lui Canterbury, referitor la satisfacție și suferă și ea de aceeași unilateralitate, pentru că nu are în vedere direcția mântuitoare a lui Hristos spre firea omenească și spre toți oamenii.

Remarcăm cu bucurie poziția unor teologi catolici contemporani, ce depășesc soteriologia catolică prea strâmtă din trecut, este vorba despre Wilhelm Tüssing, care afirmă: “Soteriologia suferă după părerea mea de o îngustare, care fixează privirea la evenimentul trecut al crucii de pe Golgota. O asemenea îngustare nu se află în Noul Testament cu tot accentul pus acolo pe cruce. Instructiv este locul din Rom 8,34: Acela prin care Dumnezeu lucrează mântuind și îndreptând este Iisus răstignit și înviat în identitatea Sa, dar în această declarație importantă, accentul e pus foarte vădit mai tare pe ștarea de înviere și pe viața lui Iisus la dreapta lui Dumnezeu, decât pe moartea pe cruce”¹⁵. De asemenea Hans Urs von Balthasar spune: “În Întrupare începe reîmpăcarea omului cu Dumnezeu, Răscumpărarea. Dumnezeu se dăruiește total pe Sine, iar creștinul se deschide total, înfăptuindu-se astfel o unire prototip, o *communicatio idiomatum*, în care Dumnezeu nu se servește de natura noastră ca de un instrument exterior, pentru a exprima din afară și de sus pe Acel cu totul altul, care e Dumnezeu; cu îmbracă această natură umană ca pe a Sa și se exprimă din interior prin organul expresiv al acestei naturi.”¹⁶

Potrivit învățăturii ortodoxe însă, “natura umană a lui Hristos, prin moarte și înviere, devine un bun vas comunicant al energiilor dumnezeiești spre noi, deschizându-se larg efluviiilor de har și revărsându-l ușor spre noi”¹⁷. A spune că Hristos ne-a mântuit numai prin jertfă

¹³ Idem – *De captivitate Babylonica*, tom II, Strassburg, 1520, II fol 264.

¹⁴ Idem - *Disputationes* în *WA*, vol. 39, p. 523.

¹⁵ W. Tüssing – „*Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzedental-dialogischen Christologie*” în vol. Karl Rahner, Wilhelm Tüssing – *Christologie systematisch-exegetisch*, Herder, 1972, p. 130. Chiar actualul papă Benedict al XVI-lea afirma că lucrării Cur Seus Homo „îi lipsește respirația gândirii biblice...modul profund rațional al percepției evenimentului Întrupării de către Anselm creează imaginea unui Dumnezeu scufundat într-o lumină opacă (J. Ratzinger – *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Munchen, 1958, p. 189). Dacă punctul forte prin care umanitatea a fost mântuită în gândirea Părinților răsăriteni este Învierea Domnului, în Apus, este moartea Sa (Ștefan-Lucian Toma – *Învățătura despre mântuire la Sf. Atanasie cel Mare și Anselm de Canterbury*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2011 p. 195), după cuvintele lui Anselm: „neamul omenesc nu a putut fi altfel mântuit numai prin moartea Sa” (*De ce s-a făcut Dumnezeu om – Cur Deus Homo*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 271 (trad. Emanuel Grosu)).

¹⁶ Hans Urs von Balthasar - *La Gloire et la Croix*, Aubier, Paris, 1964, p. 71.

¹⁷ Ștefan Buchiu – *op. cit.*, p. 60.

(moartea pe Cruce) este insuficient. “Momentul central al iconomiei Fiului, mântuirea, nu trebuie să fie separate de planul divin luat ca întreg. Acest plan nu s-a schimbat niciodată. Ținta lui nu a încetat niciodată să fie unirea cu Dumnezeu, în deplină libertate a ființelor personale care au devenit ele însele în mod deplin, ipostasuri – ale cosmosului terestru, pentru oameni, sau ale cosmosului ceresc, pentru îngeri Dragostea divină urmărește mereu același scop: îndumnezeirea oamenilor, și prin ei, a întregului univers... Păcatul a distrus planul primar, al urcușului direct al omului spre Dumnezeu. O ruptură catastrofală a avut loc în univers; această rană trebuie vindecată, iar istoria eșuată a omului trebuie să fie răscumpărată pentru un nou început; acestea sunt țelurile mântuirii. Astfel, răscumpărarea apare ca un aspect negativ al planului lui Dumnezeu. Ea presupune o realitate anormală, tragică, anti-naturală. Ar fi absurd să o închidem în ea însăși, să o transformăm în scop în sine. Căci ispășirea devenită necesară datorită păcatelor noastre nu este un scop, ci un mijloc, calea spre singura țintă reală: îndumnezeirea. Mântuirea însăși este doar un moment negativ; singura realitate esențială rămâne unirea cu Dumnezeu. Ce importanță are mântuirea de moarte, de iad, dacă nu există perspective absorbirii în Dumnezeu?”¹⁸. Așadar, Dumnezeu dorește ca omul să se unească cu El prin har și să transfigureze cosmosul. Mântuirea implică și un aspect negativ: eliberarea din robia păcatului și a morții și pozitiv: restaurarea firii omenești. Acestea necesită răscumpărarea care în planul lui Dumnezeu nu este un scop în sine, ci doar un mijloc negativ în vederea atingerii scopului pozitiv – unirea cu Dumnezeu¹⁹.

În trupul Său, Mântuitorul readuce firea umană în comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu, prin deplina actualizare a firii omenești în Ipostasul divino-uman al Logosului Întrupat, pentru ca o dată restabilită această comuniune în Trupul Său, să se extindă în cei ce prin botez vor alcătui Trupul Său Mistic – Biserica.

Actul Întrupării nu era eficient în sine, singular. Răscumpărarea incumbă ca Întruparea să fie urmată în mod necesar de Jertfă. Jertfa este în mod inevitabil legată de Înviere, “moartea și învierea stau într-un raport de sinergie interioară, se cheamă una pe alta ca harul și natura, pentru că e implicată una în cealaltă și împreună săvârșesc opera Răscumpărării. Jertfa își are sensul în Înviere și Învierea se naște în jertfă”²⁰.

Firea omenească a Mântuitorului, deplin pnevmatizată după Înviere, nu rămâne în afara Ipostasului divino-uman al lui Hristos, ci împreună cu trupul Său omenesc, Mântuitorul Se înalță pe tronul dumnezeirii. Aceste două momente esențiale în istoria mântuirii și îndumnezeirii omului reprezintă certitudinea reprimirii umanității căzute în comuniunea iubitoare cu Dumnezeu. Învierea și Înălțarea Mântuitorului ridică în chip potențial pe toți oamenii, anteriori sau posteriori venirii lui Hristos pe pământ, într-o demnitate veșnică de

¹⁸ Vladimir Lossky – *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 156-157 (trad. Lidia și Remus Rus).

¹⁹ Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică sn – *Chipul lui Iisus Hristos în Biserica Ortodoxă, romano-catolică și în protestantism. Chipul viu al lui Hristos înviat și înălțat și legătura noastră cu El* (note de curs pentru Studii aprofundate, manuscris), p. 11.

²⁰ Părintele (Constantin) Galeriu - *Jertfă și Răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991, p. 236. Exemplificăm printr-un fragment din rugăciunea Învierea lui Hristos, cum este oglindit acest adevăr în iconografie: “Crucea Tale ne închinăm, Hristoase și Sfântă Învierea Ta o lăudăm și o mărim... să ne închinăm Sfintei Învierii lui Hristos, că iată a venit, prin Cruce, bucurie la toată lumea... lăudăm Învierea Lui, că răstignire răbdând pentru noi, cu moartea pe moarte a stricat” (*Catavasier*, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 58-59). A se vedea și studiul prof. dr. Dan-Ilie Ciobotea, “*Legătura interioară dintre Cruce și Înviere în Ortodoxie*” în rev. M. B. nr. 3-4/1984, p. 123-127.

parteneri ai comuniunii neîncetate cu Dumnezeu. „Înviat-ai din mormânt Mântuitorul lumii și împreună ai sculat pe oameni cu trupul Tău”²¹.

Înviearea are o mare semnificație ontologică, „Umanitatea Lui, dacă n-ar fi trecut prin jertfă și n-ar fi ajuns la Înviere, n-ar fi umanitatea desăvârșită, eliberată de afectele și de moartea pătrunse în umanitatea întregă prin păcatul originar. Numai suportând și depășind afectele și biruind moartea, umanitatea Lui a intrat întru slavă”²².

Înviearea reprezintă o nouă treaptă pe care umanitatea lui Hristos este ridicată, „Înviearea lui Hristos este și pentru El o nouă înălțare ca om. Ea este deplina Lui biruință asupra morții și nu numai o dovadă pentru oamenii de pe pământ că moartea nu înseamnă sfârșitul total al ființei”²³, anume transfigurarea firii umane asumate: „Trupul lui Hristos cel înviat este un trup ridicat la deplina transparență duhovnicească și în această calitate s-a umplut de sfințenie, de îndumnezeire, aflându-se așa în fața Tatălui. Dar această sfințenie, transparență și îndumnezeire ni se comunică și nouă prin împărtășire de trupul Său și deci Înviearea lui Hristos înseamnă nu numai o comuniune a lui cu Tatăl, ci și intrarea lui în deplină comuniune cu noi, comuniune la început pentru noi virtuală, dar având să devină comuniune actualizată, prin sălășluirea lui Hristos prin Duhul Său în ființa noastră”²⁴.

Protestantismul a redus foarte mult conținutul eficienței lui Hristos cel înviat asupra istoriei, teologii vorbind mai mult despre Înviere ca o dovadă că Dumnezeu a acceptat Jertfa ispășitoare de pe Cruce. Astfel Karl Barth afirmă: „Înviearea lui Iisus Hristos este marea sentință a Tatălui, executarea și proclamarea hotărârii lui Dumnezeu asupra evenimentului Crucii. Ea este aprobarea lui”²⁵.

După Sf. Nicolae Cabasila, omul se mântuiește unindu-se cu Hristos și repetând drumul lui Hristos prin Sf. Taine, iar trecerea prin toate câte a trecut El și trăirea Lui se realizează numai

²¹ Stihovna vecerniei de sâmbătă seara, glas VII – *Octoih Mare*, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 511., „Înviat-ai, ca un nemuritor din iad, Mântuitorule, împreună ai ridicat lumea Ta, prin Înviearea Ta” (sedealna II, utrenia de duminică, glasul IV, *Ibidem*, p. 266). De asemenea, imnografia arată firea omenească îndumnezeită stând în maximă apropiere de Sf. Treime: “Pogorându-Te din cer la cele de pe pământ și împreună ridicând, ca un Dumnezeu, chipul lui Adam, care zăcea jos, în temnița iadului, l-ai ridicat la ceruri Hristoase, cu Înălțarea Ta, și împreună-sezător pe scaunul Părintelui Tău l-ai făcut” (sedealna după Polieleu, utrenia la Înălțarea Domnului în *Penticostar*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1936, p. 236) și redă poetic întreaga operă mântuitoare: “Firea lui Adam, care se pogorâse în laturile cel mai de jos ale pământului, Dumnezeule, înnoind-o întru Tine însuși, o ai ridicat astăzi mai presus de toată stăpânirea și puterea; că deoarece ai iubit-o, ai așezat-o împreună cu Tine; și fiindu-Ți milă de ea, ai unit-o cu Tine; și unindu-Te cu ea ai și pățimit împreună cu ea; dar pățimind, ca Cel ce ești fără de patimă, o ai preaslăvit împreună cu Tine” (Stihiră la Litie, vecernia la Înălțarea Domnului în *Ibidem*, p. 234).

Iconomia divină a Logosului are două faze: una a pogorării, a întrupării, deja realizată, iar cealaltă a înălțării realizată numai în Fiul și în curs de realizare în noi, ceea ce adevărește clar că scopul înomenirii lui Dumnezeu este, de fapt, îndumnezeirea noastră (+Prof. Univ. Dr. Irineu Popa – *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2010, p. 19).

²² Pr. prof. D. Stăniloae - *“Jertfa lui Hristos și spiritualitatea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie”*, în rev. O., nr. 1/1983, p. 104.

²³ Dumitru Stăniloae - *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. a II-a, Ed. Omniscope, Craiova, 1993, p. 344

²⁴ Idem - *T D O*, p. 116. Trupul înviat al Domnului este pentru oameni și izvor al noii vieți nemuritoare. Această viață este una în mod real omenească, dar este nouă, duhovnicească și nemuritoare (Panayotis Nellis – *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră - pentru o soteriologie ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2012, p. 135, trad. Ioan Ică sr).

²⁵ Karl Barth – *Kirchliche Dogmatik*, IV, I, Zolikon Evangelischer Verlag, Zürich, 1956, p. 198.

în Biserică, prin Duhul Sfânt, “pentru a ne uni cu Hristos va trebui să trecem prin toate stările prin care a trecut și El... Cel ce prin fire a fost dintru-nceput Dumnezeu a îndumnezeit înseși firea omenească pe care a luat-o, și în sfârșit, Fiul lui Dumnezeu a murit și a înviat în acest trup omenesc. De aceea, cel ce-și dorește unirea cu Hristos va trebui să se și împărtășească din trupul Lui, să și guste din dumnezeirea Lui și să-și lege viața de moartea și învierea Domnului”.²⁶ De asemenea Sf. Maxim Mărturisitorul vede Jertfa și Învierea lui Hristos ca subsumate Tainei Întrupării. „Taina Întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut Taina Crucii și a mormântului a înțeles rațiunile celor mai-nainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al Învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate mai-nainte”²⁷.

Aceste patru acte nu sunt doar evenimente trecute, care au avut loc o singură dată în decursul istoriei, ci și evenimente duhovnicești care se petrec continuu în Biserică pe plan subiectiv. Hristos se extinde în toți cei ce cred și îi reunește prin Duhul Sfânt în Biserică. Fiul a realizat mântuirea obiectivă, a recâștigat harul, apoi trimite pe Duhul Sfânt care ne împărtășește harul, ni-L sălășluiește pe Hristos, îl face pururea prezent. Trecerea de la obiectiv la subiectiv, de la virtual la actual se face la Pogorârea Duhul Sfânt. Acum au loc “două evenimente importante, inseparabile, care se petrec simultan:

- ia ființă în chip văzut Biserica;
- începe procesul mântuirii subiective, îndumnezeirea prin sălășluirea lui Hristos cel înviat și înălțat în credincioși”²⁸, de unde relația strânsă între Biserică și iconomia mântuirii în Hristos. Biserica este implicată în procesul însușirii mântuirii subiective. „Sălășluirea aceasta produce Biserica, ea fiind finalizarea acțiunii mântuitoare, începută prin Întrupare”²⁹.

Eficacitatea operei de mântuire a lui Hristos se prelungește prin Duhul, luând forma Bisericii, Trupul lui Hristos care-i cuprinde pe oameni ca pe niște mădulare aflate

²⁶ Nicolae Cabasila – *Despre viața în Hristos*, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 48 (trad. Teodor Bodogae). Cabasila nu vorbește niciodată despre o “satisfacere” a lui Dumnezeu. De altfel acest lucru nu putea să se întâmple, întrucât între “satisfacere” și restaurare” există o diferență radicală. Expresia satisfacție (ikanopoesis) are ca subiect pe Dumnezeu pe Care-L presupune lovit. În timp ce expresia restabilire/restaurare (apokatastasis) are ca subiect pe omul lovit în mod real. Într-adevăr, prin pătimirile Domnului pe cruce, nu este “satisfăcut” Tatăl, ci sunt vindecate în mod hotărâtor patimile noastre (Panayotis Nellas – *op. cit.*, p. 115). Termenul satisfacție este străin în general Sfinților Părinți răsăriteni.

²⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul – *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu în Filocalia*, vol. II, ed. a II-a, Ed. Harisma, București, 1993, p. 167 (trad. Dumitru Stăniloae).

²⁸ Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică sn – *Teologia Fundamentală și Dogmatică* (note de curs pentru anul IV, manuscris), p. 65. „Pogorârea Sfântului Duh este actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin Întruparea, Răstignire, Înviere și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea, Biserica i-a ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși e Biserica. Această viață iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălțarea și așezarea Lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni. Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos, ia astfel ființă actual prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane, fapt care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste Apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos. Fără Biserică opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza” (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *TDO*, p. 202).

²⁹ Valer Bel - *Teologie și Biserică*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 227.

sub conducerea Capului Hristos. Se face astfel trecerea firească de la opera mântuitoare a lui Hristos săvârșită în umanitatea asumată de El, la opera de mântuire în desfășurare, înțeleasă ca extindere a puterii ce iriază din trupul Său ridicat la deplina stare de îndumnezeire după înălțare și ședere de-a dreapta Tatălui, în ceilalți oameni, prin Sfântul Duh, "căci Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să se lucreze pururea și în toți taina întrupării Sale"³⁰.

Terminologia hristologică ortodoxă preferă termenul împăcare celui de reconciliere, de proveniență laică, din perioada medievală, specific chiar mediului politic. Lucrarea lui Hristos a realizat reconcilierea (împăcarea) între om și Dumnezeu, între oameni unii cu alții și între Israel și neamuri, adică a tuturor popoarelor.

Este absolut necesar să facem distincție între mântuirea obiectivă, numită și Răscumpărare, iconomie, împăcare a omului cu Dumnezeu și mântuirea subiectivă, sau îndreptare, sfințire, care se întemeiază pe mântuirea obiectivă. Catholicismul și protestantismul preferă pentru îndreptare termenul de sorginte juridică *justificare*. „Creștinismul fiind religia mântuirii, în centrul dogmaticii ortodoxe stă învățătura despre mântuirea în Hristos, soteriologia. Centrul existenței și al istoriei îl formează Iisus Hristos. Astfel că soteriologia presupune învățătura despre persoana lui Iisus Hristos, hristologia. Istoria lumii anterioară lui Hristos este timpul de pregătire a lumii pentru primirea lui Hristos, iar cea de după El, timpul însușirii personale a mântuirii realizate în El.”³¹

Este exprimată convingerea comună că „justificarea este o lucrare comună a Dumnezeului treimic. Tatăl îl trimite pe Fiul în lume pentru a-i mântui pe păcătoși, fundamentul este Întruparea, Jertfa și Învierea lui Hristos, El este Justificatorul, iar Duhul Sfânt care ne înnoiește inimile, cheamă prin cuvântul dumnezeiesc la fapte bune”.³² Numai prin har, prin credință, nu prin vreun merit din partea noastră suntem primiți de Dumnezeu.

Există un consens între romano-catolici și luterani, și ortodocși am sublinia noi, că persoana cooperează în pregătirea și acceptarea justificării, ca un efect al harului și nu datorită abilităților umane.³³

Dumnezeu iartă păcatele prin har și în același timp eliberează ființa umană de păcat și împarte darul noii vieți în Hristos, când persoana vine să se împărtășească de Hristos, Dumnezeu nu le mai impută păcatul și prin efectele Duhului Sfânt o iubire activă lucrează în ei. Sunt două aspecte care sunt separate ale acțiunii lui Dumnezeu.³⁴ Distincția pe care o fac protestanții între îndreptare și sfințire – în sensul superiorității celei de-a doua – este nejustificată, în contextul în care îndreptarea este înțeleasă ca un act judecătoresc și nu se mai poate dezvolta sau progresa. Protestanții ignoră aspectul pozitiv al îndreptării, în sens ortodox, ei separă îndreptarea (achitarea de pedeapsă), de sfințire (declarare ca drept), iar aspectul negativ, pentru ei nu înseamnă ștergere reală, desființare realmente a păcatului, ci doar o ștergere formală. Ideea de îndumnezeire rămânând complet străină Protestantismului rezultă că Biserica nu este comunitate plină de energiile îndumnezeitoare. Potrivit concepției protestantă Întruparea nu ar mai fi necesară - această grațiere sau declarare, ca drept putea fi făcută și printr-un decret și nici nu este eficientă, pentru că nu poate desființa efectiv păcatul adamic. "A îndrepta, după uzul juridic, spune Apologia, înseamnă a elibera pe

³⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul – *Ambigua*, 7f, Ed. IBMBOR, București, 1983, p. 87 (trad. Dumitru Stăniloae).

³¹ Prof. N. Chițescu și colab. – *TDS*, p. 8.

³² Declaration on the Doctrine of Justification, art. 15 - www.prounione.urbe.it.

³³ *Ibidem*, art. 20.

³⁴ *Ibidem*, art. 22.

vinovat și a-l proclama drept, dar pentru dreptate străină, adică aceea a lui Hristos (propter aliena iustitiam videlicet Christi), care ni se atribuie prin credință³⁵.

Luteranii accentuează atribuirea dreptății lui Hristos. „Îndreptarea lui Hristos este îndreptarea noastră. Păcătosul este primit ca drept înaintea lui Dumnezeu, în Hristos, prin declarația de iertare, - aceasta rămâne liberă de cooperarea umană și nu depinde de viața reînnoită, care este efect al harului în ființa umană. Harul este iubirea iertătoare a lui Dumnezeu, favor Dei-, dar nu neagă reînnoirea vieții creștine.”³⁶

Catolicii insistă asupra înnoirii interioare a persoanei, prin primirea harului de către credincioși, „care aduce întotdeauna cu sine daruri ale vieții celei noi, care devin efective în iubirea activă, desigur, darul Duhului rămâne independent de cooperarea umană.”³⁷ Poziția acestora relativă la acest punct coincide cu cea ortodoxă. Starea de dreptate a lui Hristos se răsfrânge asupra celor care cred în El și împlinesc poruncile lui, înaintând spre tot mai deplina asemănare cu Hristos.

Și luteranii sunt tributari sensului juridic al termenului δικαίουν, a declara drept “declarare justum”, înțelegându-l potrivit Teologiei scolastice – a îndrepta = a face drept, cineva drept, a elibera simplu de păcate și de pedepsele veșnice pe care ele le aduc pentru dreptatea lui Hristos, care se socotește de la Dumnezeu credinței”.³⁸ Transformarea lăuntrică reală a omului nu are loc, doar o transformare la nivelul credinței din necredincios în credincios.

Sf. Pavel înțelege *dreptatea* de care se împărtășește omul în Hristos ca o viață nouă care îl restaurează și care se manifestă în fapte bune, care-l duce pe om la statura spirituală a lui Iisus Hristos și aceasta se trăiește în Biserică. Îndreptarea este deci un proces duhovnicesc, eclesial.

În epistolele pauline și la Sf. Părinți *dreptatea lui Dumnezeu* (δικαιωσυνή του θεού) are un sens bogat, plenar, transformator, ontologic – viață nouă, care își are izvorul în Hristos, ne este comunicată prin Duhul Sfânt, dar presupune și efortul nostru. Opusă stării de păcat “starea de dreptate (εδικαιώθη), nu este prin urmare un dar exterior, nici o stare de suprafață a omului... Mântuitorul ca Fiu și chip al Tatălui, ca dreptate a Lui, S-a făcut și dreptatea omului, pentru că a înălțat pe om de la rob la fiu... Hristos personal este dreptatea omului, pentru că în El s-a dăruit omului lpostasul dinainte de veci și necreat”.³⁹ Hristos s-a făcut dreptatea noastră, dar nu o dreptate exterioară, ci una interioară, căci suntem întru El (I Cor 1,30). Noi putem fi drepti după asemănarea Lui. El este sursa, modelul și dătătorul de putere. “Dreptatea pe care o avem prin har e modul de actualizare a harului într-o viață fără de păcat, prin care înaintăm spre viața veșnică prin Iisus Hristos, susținătorul și izvorătorul dreptății în noi. “Așa că, păcatul a stăpânit spre moarte, tot astfel să stăpânească harul, prin dreptate, spre viața veșnică în Iisus Hristos”. (Rom 5,21)⁴⁰

Așadar îndreptarea nu este o justificare juridică exterioară, ci act prin care devenim real drepti.

³⁵ Apologia Confessionis Augustanae (ACA) III, 184, în *Die Symbolischen ...*, p. 139.

³⁶ *Declaration on the Doctrine of Justification*, art. 23.

³⁷ *Ibidem*, art. 24.

³⁸ *Formula Concordiae – Solida declaratio III, 17 – Die Symbolischen...*, p. 613.

³⁹ P. Nellas – Η εν χριστω δικαιοσιν κατά Νικολαον Καβασιλαν, Atena, 1974, p. 116-117; cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *TDO*, II, p. 223.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *TDO*, II, p. 222.

Hristos S-a făcut dreptatea noastră, dar o dreptate interioară, El ne dă puterea să fim drepecți după asemănarea Lui, făcându-se izvor de dreptate în noi. Starea de dreptate nu este un dar exterior. Dar răscumpărarea adusă de Mântuitorul Hristos nu rămâne un act restaurator, eficient doar asupra naturii omenești cuprinse în Ipostasul divino-uman al Mântuitorului, ci lucrarea de îndumnezeire și pnevmatizare a firii omenești se extinde asupra întregii naturi umane, datorită recapitulării ei în atotputernicul Ipostas dumnezeiesc și omenesc al lui Hristos. "Natura Lui umană n-a fost îndumnezeită spre a rămâne singură, izolată în sânul Sf. Treimi, ci în Hristos au murit și au înviat (în chip potențial) toți oamenii. Într-un chip tainic, Hristos ne cuprinde pe toți, iar viața Lui surprinde toată umanitatea, pentru ca aceasta să nu mia poarte pecetea lui Adam, ci pecetea chipului lui Hristos"⁴¹. Opera de mântuire conferă omului puterile spirituale, pe care la avuse înaintea căderii și care prin păcat s-au întunecate și au slăbit. Numai redobândind aceste puteri, putem progresa în comuniunea cu Dumnezeu.

Îndreptarea implică conlucrare, urcuș (creștere) neîncetat, iar Biserica este aceea care oferă atmosfera pentru această creștere. Îndumnezeirea omului presupune conlucrarea omului cu Dumnezeu, harul fiind necesar omului, de la început și pe tot parcursul întregului proces de mântuire. Îndumnezeirea (*theosis*) este desăvârșirea și deplina pătrundere a omului de Dumnezeu, „nu eu mai trăiesc ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20), realizarea deplină a persoanei. "este desăvârșirea și deplina pătrundere a omului de Dumnezeu, dat fiind că în alt chip el nu poate ajunge la desăvârșire și la deplina spiritualizare... îndumnezeirea nu se oprește niciodată, ci ea continuă și dincolo de limita ultimă a puterilor naturii umane, la infinit."⁴²

Procesul îndumnezeirii sau „asemănarea” cu Dumnezeu este o dezvoltare. sinergetică Hristos intervine în procesul mântuirii subiective a credincioșilor, prin harul Duhului Sfânt se stabilește o relație personală între Hristos și Biserica. Harul este o energie dumnezeiască și îndumnezeitoare, necreată care izvorăște din ființa lui Dumnezeu, neseparată de aceasta, dar distinctă și ni se împărtășește prin trupul îndumnezeit al lui Hristos plin de Duhul Sfânt - Biserica, prin Sf. Taine.

Pentru a progresa în desăvârșire, omul trebuie să depună un efort personal și să conlucreze – prin credință și fapte bune - cu harul primit prin Sfintele Taine, în Biserica. „La baza concepției despre Sfintele Taine ale Bisericii Ortodoxe stă încrederea în putința lucrării Duhului dumnezeiesc a lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos"⁴³, astfel că „fiecare Taină presupune invocarea (epicleza) Duhului și în acest mediu sacramental este primită energia Duhului. Dar această epicleză este rostită în numele întregii Biserici și harul Duhului coboară asupra celui care primește o Taină pentru că prin aceasta el se încorporează Bisericii sau crește în Biserica pe care o animă energiile necreate ale Duhului Sfânt. Acesta se dăruie în Biserica zidindu-l pe cel care îl primește în măsura în care acesta își întărește apartenența la comunitate. Sfântul Duh se dăruie împreună cu sau din Trupul tainic al lui Hristos, întărind și sporind acest trup"⁴⁴.

Biserica este mediul comunitar uman în care Hristos își retrăiește împreună cu creștinul acțiunea Sa mântuitoare, în Trupul Său eclesial, mediul în care fiecare mădular al Lui se află pe altă treaptă a urcușului său, dar în Același Hristos, coborât la nivelul fiecăruia⁴⁵.

⁴¹ + Prof. Univ. Dr. Irineu Popa – *op. cit.*, p. 83.

⁴² Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae - *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 309-310.

⁴³ Idem - *TDO*, III, p. 7.

⁴⁴ Idem - *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 137.

⁴⁵ Idem - *TDO*, II, p. 277.

Confesiunile apusene sunt astfel consecvent cu premisele expuse în doctrina cu privire la antropologie. Protestantismul învață că firea omenească este cu totul stricată prin căderea în păcat. Omul nu mai poate face nimic în ce privește mântuirea. Nu se poate vorbi despre sinergie, creștinul este privat de o relație sinergică cu Dumnezeu. Faptele sunt respinse, pentru că ar introduce un element meritoriu din partea omului în procesul justificării, dar el după căderea în păcat nu mai e în stare de asemenea fapte.

Protestantismul a vrut să evidențieze faptul că creștinul se mântuiește în funcție de Hristos ca persoană, nu în funcție de împlinirea unor prevederi legale, prin propriile eforturi, dar a slăbit astfel legătura permanentă a omului cu Hristos în Biserică și slăbind în același timp legătura între persoana și lucrarea mântuitoare a lui Hristos în Biserică. Omul este îndreptat printr-un răspuns afirmativ, un *credo*, spus către Dumnezeu, Care îl justifică automat, fără participarea lui, îndreptarea se produce în afara omului.

După învățătura romano-catolică mântuirea nu înseamnă refacerea naturii umane, care nu s-a știrbit prin păcatul protopărinților, numai restituirea grației (definită ca energie creată) pierdute, prin satisfacția supraabundentă adusă de Hristos. Domină așadar spiritul juridic, exterior.

Prin acțiunea Duhului Sfânt în Botez primim darul mântuitor, care este baza întregii vieți creștine. Justificarea prin credință include și nădejdea și dragostea. Credința este activă prin iubire, nu poate rămâne fără lucrare (inactivă). Faptele ce urmează însă nu sunt nici baza justificării, nici meritele ei. Darul credinței este gratuit. Păcătoșii sunt justificați prin credință, în acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu în Hristos, mărturisesc împreună romano-catolicii și luteranii.⁴⁶

Luteranii reafirmă învățătura despre *sola fide*. Dumnezeu singur, Creatorul și Mântuitorul îndreptează pe păcătoși, El este singurul care face credința activă, pentru cei care trăiesc în comuniune. Există distincție, dar nu separare între justificare și înnoire a vieții, care urmează justificării în mod necesar. Aceste două aspecte sunt unite în Hristos, care este prezent prin credință.⁴⁷ Mântuirea numai prin credință este principiul central al Protestantismului, piatra unghiulară a sistemului său doctrinar, afirmația sa doctrinară fundamentală “dacă ar cădea acest capitol, s-ar termina cu noi, a spus Luther”.⁴⁸ Apologia: “Prin singură credința în Hristos și nu prin dragoste sau prin fapte bune dobândim iertarea păcatelor, cu toate că dragostea urmează credinței. Așadar noi suntem îndreptați numai prin credință, îndreptarea fiind înțeleasă în sensul că aceasta face un om nedrept drept sau efectuează regenerarea”.⁴⁹

Primim justificarea de la Hristos în Biserică, însă, „nu există justificare în izolare. Întreaga justificare are loc în comunitatea credincioșilor.”⁵⁰ Biserica are ca scop să adune o astfel de comunitate. Părintele Stăniloae spunea că „Biserica este destinată să cuprindă tot ceea ce există: Dumnezeu și creație”⁵¹. Biserica nu e doar un simplu loc unde se vestește cuvântul viu al lui Dumnezeu sau o adunare a credincioșilor. Comunitatea credinței în care Evanghelia este predicată. Biserica nu este o comunitate de fapte umane asociate pentru a cultiva credința, ci koinonia – comuniune cu persoanele Sfintei Treimi, în care ne introduce Duhul Sfânt.

Înșurirea roadelor Jertfei lui Hristos se face prin har, în Biserică. Hristos nu privește din cer la cei ce cred, relația credincioșilor cu El nu este una emoțională, anamnetică sau de recunoștință față de Cel ce a atras iertarea Tatălui prin satisfacție, ci una personală, care poate fi trăită

⁴⁶ *Declaration on the Doctrine of Justification*, art. 25.

⁴⁷ *Ibidem*, art. 26.

⁴⁸ J.A. Möhler - *La Symbolique*, vol. I, Bruxelles, 1838, p. 106.

⁴⁹ ACA, art. IV, 77-78 – *Die Symbolischen*, p. 100.

⁵⁰ *Towards a Common Understanding of the Church* www.prounione.urbe.it. *Towards ...* art. 80.

⁵¹ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae – *TDO*, vol II, p.137

numai în Biserică. “În Biserică avem tot ce ne servește la mântuire. Ea a adus totul până la noi: pe Hristos, învățătura de credință, ajutorul în înțelegerea ei, Tainele cu harul Duhului Sfânt, pildele de viață, în ea ni se dă totul în veacul de acum și în cel viitor”.⁵²

Biserica face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Este prezentă în creație (Col 1, 15-18), reprezintă noul popor ales al lui Dumnezeu⁵³. Hristos este temeliea Bisericii.

Întemeierea Bisericii are loc în timp și sunt identificate trei stadii:

- predicarea Împărăției lui Dumnezeu și alegerea celor 12 Apostoli de către Domnul;
- celebrarea Cinei de taină, Jertfa pe Cruce și Învierea;
- pogorârea Duhului Sfânt.

Justificarea de către har, prin credință ne este dată în Biserică. “Aceasta nu vrea să spună că Biserica exercită o „mediere complementară”, sau lucrează în ea o putere independentă de cea a harului”⁵⁴. Formularea nu lasă însă loc omului, aportului său în procesul mântuirii subiective. Omul nu este un simplu receptacol al mântuirii, pe care o primește de la depozitul harului, sau ascultând cuvântul Domnului, care naște în sufletul său credința, acceptarea lui Iisus ca Mântuitor, care echivalează cu mântuirea personală. Biserica Ortodoxă învață că *dreptatea lui Dumnezeu* (δικαιοσύνη του Θεού) are un sens bogat, plinar, transformator, ontologic – viață nouă, care își are izvorul în Hristos, ne este comunicată prin Duhul Sfânt, dar presupune și efortul nostru.

Într-adevăr, Biserica nu mântuiește, nu este mântuitoare sau comântuitoare.

Dumnezeu poate să mântuiască independent de Biserică, dar chemarea lui Dumnezeu este legată de Biserică, are ca scop zidirea trupului lui Hristos.⁵⁵

A treia a formă depinde de cea de-a doua. Biserica este dirijată în toată activitatea ei, după doctrina protestantă, de Cuvântul lui Dumnezeu “Biserica nu poate să existe decât numai în măsura în care ea vine din Cuvântul lui Dumnezeu și se îndreaptă spre El... Numai prin faptul că acest Cuvânt devine eveniment Biserica ia naștere și își menține existența”⁵⁶. Subordonată mărturiei Bibliei, singura regulă infailibilă de credință și practică (viață creștină). Biserica este guvernată de Biblie. Biserica depinde de Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, scris și predicat.⁵⁷ Cuvântul și Duhul lui Dumnezeu lucrează împreună. Relația Hristos-Biserică-Scriptură, potrivit doctrinei ortodoxe poate fi exprimată astfel: “Întâlnirea Scripturii cu Biserica are loc în Persoana lui Hristos, pe de o parte, pentru că Scriptura este Cuvântul lui Hristos și Biserica este Trupul lui Hristos, iar pe de altă parte, pentru că așa cum spune însăși Scriptura “Cuvântul Trup S-a făcut (In 1,14), ceea ce ne face să înțelegem că Scriptura a devenit viață și este viața Bisericii”.⁵⁸

Taina lui Hristos și taina Bisericii sunt solidare. Între Hristos și Biserică este o legătură intrinsecă, o unire vitală, în care Hristos este dătătorul, iar Biserica aceea care primește; “de la Hristos primește influxul vital prin care ființează”⁵⁹, precum sufletul generează viața în trup, Biserica primește viața de la Duhul lui Hristos.

⁵² Idem – Simbolica, curs dactilografiat, p. 56.

⁵³ *Towards a Common Understanding of the Church* www.prounionie.urbe.it. *Towards ...* art. 81.

⁵⁴ *Towards ...* art. 86.

⁵⁵ *Ibidem*, art. 87. Sf. Maxim Mărturisitorul spune “Sfânta Biserică a lui Dumnezeu ni se arată făcând aceleași lucruri cu noi ca și Dumnezeu, imitându-L cum imită o icoană modelul său” (*Mistagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, I, Ed. IBMBOR, București, p. 14 (trad. Dumitru Stăniloae).

⁵⁶ Pr. Nicolae Macsim - “*Concepții protestante mai noi despre Sf. Scriptură*” în rev. M.M.S., nr. 5-8/1975, p. 473.

⁵⁷ *Towards ...* art. 97.

⁵⁸ Pr. Drd. C. Davideanu – “*Sfânta Scriptură și Biserica*” în rev. M. M. S., nr. 4/1987, p. 92.

⁵⁹ Drd. Dumitru V. Viezuianu – “*Sensul noțiunii de Biserică după epistolele pauline*” în rev. G. B., nr. 11-12/1975, p. 1259.

TEOLOGIE – ASISTENȚĂ SOCIALĂ. ARGUMENTELE SPECIALIZĂRII ȘI NECESITATEA PROFESIEI

RADU PREDA*

ABSTRACT. Theology – Social Work. The Arguments of the Specialization and the Necessity of the Profession. Most of the Theological Faculties in Romania, irrespective of confession, train for more than two decades social workers within a theological specialization, a fact which is not reflected in the legislation regulating the work market. It is an anomaly which inevitably came to term. The acknowledgement of the theologian-social work profession was unreasonably postponed until now, if we take into account the school numbers. In other words, the State afforded the luxury of financing specializations which have no total correspondent in the Romanian Classification of Occupations (RCO). Regarding the Orthodox Church, which is of majority, without having until now a coherent strategy concerning the personal of its own philanthropic institutions, it is faced in the present with a situation which requires a solution. The present pages, based on two recent documents, aim at pointing out the effort of identifying the status of a specialization, permanently underlining the necessity of the profession.

Keywords: *social theology, Orthodoxy, work market, profession, theologian-social worker.*

REZUMAT. Majoritatea Facultățile de Teologie din România, indiferent de confesiune, pregătesc de mai bine de două decenii asistenți sociali înzestrați cu specializarea teologică, un fapt care nu se reflectă în legislația care reglementează piața muncii. Este o anomalie care a ajuns inevitabil la scadență. Recunoașterea profesiei de teolog asistent social a fost până acum amânată nejustificat, dacă ținem cont de cifrele de școlarizare. Cu alte cuvinte, statul și-a permis luxul de a finanța linii de studii care nu au corespondent total în Clasificarea Ocupațiilor din România (COR). În ceea ce o privește, Biserica Ortodoxă majoritară, fără să fi avut până acum o strategie coerentă legată de personalul propriilor instituții filantropice, se vede pusă în prezent în fața unei situații care impune o soluție. Paginile de față, bazate pe două documente recente, își propun să ilustreze efortul identificării statutului unei specializări, subliniind permanent necesitatea profesiei.

Cuvinte cheie: *teologie socială, Ortodoxie, piața muncii, profesie, teologul asistent social.*

Status quaestionis: posibilitate, interes și necesitate

De mai bine de două decenii, Facultățile de Teologie Ortodoxă, dar nu numai acestea, mai toate instituțiile formative teologice ale confesiunilor recunoscute de statul român având secții similare, pregătesc teologi cu specializarea Asistență Socială. Doar Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca a avut în perioada 1991-2011 un număr de 573 de studenți la secțiunea Teologie-Asistență Socială (TAS), ceea ce reprezintă mai mult de o treime din totalul de 1770 de studenți înscriși în ultimii douăzeci de ani la secțiunea Teologie Pastorală (TP). Aceste cifre trimit la cel puțin trei aspecte. Primul

* Titular al cursului de Teologie socială, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România; director-fondator al Institutului Român de Studii Inter-ortodoxe, Inter-confesionale și Inter-religioase (INTER). Email: teologiasociala@gmail.com. Web: www.teologia-sociala.ro

rezidă în existența ca atare a specializării și demonstrează că alianța dintre teologie și asistența socială este posibilă. Al doilea aspect vizează interesul pe care îl trezește o astfel de specializare în rândul studenților, dar nu numai. În fine, un al treilea aspect pe care îl devoalează cifrele este necesitatea specializării. Dar să analizăm ceva mai de aproape cele trei atribute: posibil, interesant și necesar.

Cum a fost, așadar, posibilă specializarea teologie-asistență socială? Fără a pretinde că facem o istorie a învățământului universitar românesc recent, foarte pe scurt am putea identifica două cauze care, fiecare în felul ei, au dus nu doar la apariția specializării și prin ea a unei secții complet noi în Facultățile de Teologie, dar au determinat de la bun început arhitectura sistemului asistențial în postcomunism. În primul rând, așa cum se știe, specializarea de asistență socială propriu zisă nu a existat pe toată durata comunismului din România, statul totalitar tratând aspectele asistențiale fie cu indiferență, fie de o manieră strict birocratică.¹ Paradoxul statului socialist, legitimat tocmai de dorința asigurării unei bunăstări generale, dar ajungând să își mențină populația în lipsuri, este definitoriu pentru comunism.² Această moștenire istorică explică de ce, imediat după 1989, asistența socială a trebuit practic reinventată la noi. Or, iar aici intervine a doua cauză, în acest șantier de reconstrucție a intrat de la sine și teologia care, părăsind la rândul ei statutul izolat, de ghetto, impus de regimul comunist, s-a deschis către tematici și orizonturi noi. Altfel spus, în ciuda lipsei unei reglementări fără echivoc a profesiei de teolog-asistent social, dimensiunea teologică, teoretică și practică deopotrivă, a făcut și face parte din ingredientele muncii de asistență socială în general, reflectându-se înaintea de orice în specializarea universitară omonimă.

Deja anterior aplicării regulilor procesului Bologna de realizare a unei „European Higher Education Area”³, un demers cu rezultate ambivalente, posibilitatea dublei specializări a

¹ O scurtă istorie a asistenței sociale în România, dinainte și după comunism, vezi la Dumitru Stan, „Fundamentarea asistenței sociale în spațiul românesc”, în George Neamțu (coord.), *Tratat de asistență socială* (Collegium. Asistență socială), ed. a II-a, Polirom, Iași, 2011, pp. 31-73.

² Vezi aici analiza mea, Radu Preda, *Comunismul. O modernitate eșuată* (Theologia Socialis 5), Eikon, Cluj-Napoca, 2009. O prezentare comparativă a politicilor sociale în Est și Vest, vezi la François-Xavier Merrien, Raphaël Parchet, Antoine Kernen, *L'État social. Une perspective internationale*, Armand Colin, Paris, 2005. Cât privește impactul social al căderii comunismului, vezi cu titlu exemplar Alfio Cerami, Pieter Vanhuysse (ed.), *Post-Communist Welfare Pathways. Theorizing Social Policy Transformations in Central and Eastern Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2009.

³ O privire de ansamblu asupra etapelor acestui proces de omogenizare a standardelor universitare vezi pe pagina oficială de internet care acoperă însă numai perioada 2007-2010, <http://www.ond.vlaanderen.be/hogeronderwijs/bologna/>, accesată la 24 iunie 2012. Ultima întâlnire a decidenților în domeniu a avut loc la București, între 26-27 aprilie 2012. Vezi pagina oficială a evenimentului, <http://www.ehea.info/>, accesată la 24 iunie 2012. Pentru o imagine completă, vezi și pagina pe temă a Comisiei Europene, http://ec.europa.eu/education/higher-education/doc1290_en.htm, accesată la 24 iunie 2012. Vezi inclusiv o analiză a efectelor Bologna din perspectiva studenților, Jennifer Ch. Müller, *Bildung in Zeiten von Bologna? Hochschulbildung aus der Sicht Studierender* (VS College), Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2011. Cum mobilul acestei reforme de amploare este economic – accesarea resurselor limitate ale statelor și corelarea dintre investiția educativă și profitul antreprenorial –, aplicarea strategiei Bologna a atras după sine o atenție mai mare față de clasificarea mai strictă a universităților europene, o practică deja curentă în alte spații cultural-geografice. Despre mecanismele de ierarhizare, vezi Jung Cheol Shin, Robert K. Toutkoushian, Ulrich Teichler (eds.), *University Rankings. Theoretical Basis, Methodology and Impacts on Global Higher Education* (The Changing Academy – The Changing Academic Profession in International Comparative Perspective 3), Springer, Dordrecht etc., 2011.

oferit Facultăților de Teologie șansa unor deschideri fără precedent. Astfel, au apărut formule de studiu de genul Teologie – Litere, Teologie – Limbi clasice, Teologie – Pedagogie, Teologie – Artă etc. Toate aceste specializări, unele rezistând până azi, au pus teologia de școală în situația benefică de a face experiența alterității, a diversității metodologice și argumentative, a complementarității surselor și a rigorilor academice. Dialogul dintre teologie și celelalte discipline, dintre Evanghelia lui Hristos și cultură, generic vorbind, ar fi putut da roade mai multe, așa cum interdisciplinaritatea ar fi trebuit să depășească nivelul unui simplu ideal retoric. În timp ce teologia, referindu-mă aici la cea ortodoxă, nu a reușit mereu să integreze noile orizonturi, cultivând mai departe un confortabil autism autoreferențial, nici disciplinele „profane” nu au dat dovada unui apetit deosebit de cunoaștere. Persistă încă abordările strict paralele, studenții la teologie și la sociologie-asistență socială fiind practic obligați să facă experiența a două universuri care nu comunică direct între ele decât doar sporadic. Altfel spus, chiar dacă specializarea teologie-asistență socială este posibilă de mai bine de două decenii, fapt pe care nu putem decât să îl salutăm insistent, nu mai puțin insistent trebuie să reclamăm o abordare viitoare capabilă să integreze constructiv două trunchiuri curriculare diverse, dar complementare.

Cât privește interesul studenților pentru studiul teologiei împreună cu asistența socială, acesta se manifestă constant. Sigur, incertitudinea legată de absența teologului-asistent social din Clasificarea Ocupațiilor din România (COR) influențează entuziasmul candidaților. Cu toate acestea, din datele culese local, la nivelul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai, un număr semnificativ dintre absolvenții de teologie-asistență socială sunt integrați pe piața muncii, în instituții publice, organizații non-guvernamentale și structuri religioase, dar nu puțini și în străinătate. Continuând în alt registru observațiile anterioare despre posibilitatea unei specializări concomitente în teologie și asistență socială, să remarcăm faptul că tendința generală a studiilor universitare din ultimele două decenii este de a combina domeniile, de a face sinteze la nivelul individual al studentului. Curiozitatea se îmbină cu pragmatismul, ceea ce îți place, dar nu este practic, cu presiunea de a avea o meserie sigură și/sau bine plătită. Teologie și drept, apoi economie, teologie și istorie, teologie și muzică – iată combinații frecvente, la fel precum geografie și politologie sau filosofie și literatură. În același timp sau succesiv, studiile nu mai sunt în România de azi, pentru a nu vorbi despre evoluția din Europa de Vest sau din SUA, liniare, orientate exclusiv către un tip anume de competență conform cu propriile așteptări sau cu cele ale pieței muncii. Cazul șoferului de taxi doctor în Heidegger, al managerului bancar cu studii de conservator sau al directorului de resurse umane cu licență în teologie nu mai reprezintă o excepție. Dinamica lumii globalizate, episoadele razante ale vieții private, oportunitățile neașteptate, toate reprezintă factori prin care una îți dorești la început, alta/altele studiezi și în cu totul alte domenii ajungi să lucrezi. Cariera nu mai este nici prestabilită în funcție de studii și nici previzibilă în durată și diversitate.

Pe acest fundal, doar schițat aici, s-au profilat inclusiv secțiunile Facultăților de Teologie și implicit programul formativ de teologie-asistență socială. Încă un lucru important: de regulă, apariția dublelor specializări nu a dus la înmulțirea domeniilor „clasice” ale teologiei de școală. Istoria bisericească se predă la fel la toate secțiunile, așa cum exegeza biblică sau dogmatica nu țin cont de punctele de greutate din curricula studenților, alții decât cei de la pastorală. În fapt, este o gravă eroare didactică, mai ales dacă ne gândim la bugetele diferite de timp, cei de la TAS având mai puține ore pentru materiile teologice decât colegii lor de la TP. Nu este locul să analizăm în detaliu ce ar însemna o regândire a planului de învățământ

în teologie, o aducere a acestuia la zi, pe măsura nu doar a noilor realități sociale, dar și a profilului intelectual și spiritual al studenților de la începutul secolului XXI. Ceea ce doream să subliniem era altceva. Ei bine, în cazul dublei specializări teologie-asistență socială s-a articulat cu vremea nevoia unei discipline care să facă într-un fel puntea dintre teologie și științele sociale. Așa s-a născut, foarte pe scurt spus, noua disciplină a teologiei sociale ortodoxe.⁴

Ajungând acum la caracterul necesar al domeniului teologie-asistență socială, dacă România de după totalitarism are nevoie de o reformă în profunzime a politicilor sale sociale, atunci aceea nu poate fi decât de natură antropologică. Cât mai simplu formulat, corectura antropologică rezidă în despărțirea de imaginea asupra omului pe care a cultivat-o marxismul ca ideologie și comunismul ca practică, revizuind fundamental modul cum se raportează statul la proprii săi cetățeni și aceștia la binele comun.⁵ De ce? Pentru că, așa cum se prezintă situația, deficitale multiple ale sistemelor de sănătate, de educație sau de asistență nu pot fi explicate exclusiv prin lipsa de resurse, ci mai curând prin absența unei filosofii de bază. Când omul este redus la o masă biologică, fără personalitate și identitate spirituală, atunci poate fi abuzat, direct sau indirect, la discreție. Ceea ce sună aparent teoretic, de aceea pentru unii deloc relevant, are urmări dintre cele mai practice. Imaginea despre om influențează nemijlocit abordarea problemelor lui, punerea corectă în ecuație a lipsurilor și nevoilor acestuia, evitând înaintea de orice transformarea subsidiarității în substituție și subordonarea binelui comun intereselor de moment. În toate rețelele majore ale statului postcomunist, cum am precizat: de la sănătate la educație și de la cultură la asistență socială, omul este practic absent. Bolnavul nu stă în centrul preocupărilor sistemului de sănătate, cum nu stau elevul sau studentul nici în cel de învățământ. Investițiile, deloc puține, mai ales după aderarea la Uniunea Europeană, nu sunt derulate și ulterior fructificate în funcție de standardul uman, alături de standardele tehnice, de siguranță etc. La tot pasul, deficitul uman este vizibil. Pentru a da un singur exemplu, dacă o școală este reabilitată și modernizată, acest fapt nu reprezintă decât o investiție pe jumătate, atâta vreme cât dascălii care lucrează acolo tot prost plătiți rămân. Sigur, fondurile europene nu sunt același lucru cu bugetul de stat, afectat de gradul de colectare al impozitelor și de evoluția fluctuantă a economiei, însă lipsa de echilibru dintre investițiile în ziduri și cele în oameni se resimte puternic. Să mai adăugăm și carențele legislative și/sau cele din cadrul aplicării legii: de la slaba informare asupra drepturilor și până la durata în timp și costurile apelului la justiție, omul ca subiect dispare din argumentația administrativă.⁶

⁴ O sumară introducere în metodologia teologiei sociale ortodoxe vezi la Radu Preda, „Sozialtheologie. Eine Herausforderung für die orthodoxe Kirche am Beispiel Rumäniens”, în Ingeborg Gabriel, Franz Gassner (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Matthias-Grünewald, Ostfildern, 2007, pp. 109-133. Mai vezi și Radu Preda, „Prolegomene la o teologie socială ortodoxă”, în Idem, *Revenirea lui Dumnezeu. Studii social-teologice* (Theologia Socialis 12), Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 161-217.

⁵ Vezi pe temă analiza mea, Radu Preda, „Servicii și deservicii sociale. Experiența filantropică a Bisericii Ortodoxe din România”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa* 2 (2011), pp. 199-214.

⁶ O sumară radiografie a deficiențelor din societățile post-comuniste, plecând de la exemplul românesc, vezi tot într-un text al meu, Radu Preda, „Zwischen Tradition und Transition. Zwanzig Jahre Postkommunismus am Beispiel Rumäniens”, în Mirolslav Polzer, Karl W. Schwarz, Vincenc Rajsp, Johann Marte (ed.), *Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989-2009* (Pro Oriente 33), Tyrolia, Innsbruck/Wien, 2010, pp. 320-346.

În ceea ce privește politicile sociale practicate la noi, încă nu s-a depășit faza pur asistențialistă în care statul întreține stări de fapt, în loc să le încurajeze schimbarea, ameliorarea de la rădăcină. Abia în ultimii ani, pe fundalul crizei financiare, guvernării au început să își pună problema modului în care se cheltuiesc resursele bugetare pe toto felul de măsuri asistențialiste, dacă sunt sau nu eficace, dacă ajung unde și la cine trebuie. S-a făcut astfel un prim pas către revizuirea unui sistem care până acum a fost nu de puține ori instrumentalizat electoral și în care banii statului s-au transformat în pomană de partid. Cum se poate bănuși, drumul de la statul asistențialist la cel social propriu-zis este greu și anevoios. În fapt, că dorește sau nu, România este forțată de conjunctura europeană și de cea internațională mai largă să regândească cheltuielile sociale, să le facă eficiente și astfel să depășească starea actuală marcată, cum am precizat, mai curând de întreținerea stării de fapt, adică a neimplicării celor asistați, decât de dorința emancipării acestora.⁷ Or, în tot acest proces cultele religioase au început să joace un rol din ce în ce mai consistent. Prin rețeaua de instituții filantropice, mai cu seamă pe lângă parohii, România religioasă vine în întâmpinarea României sociale. Iată un argument în plus, pe lângă necesitatea corecturii antropologice, de ce teologul asistent social nu ar trebui să lipsească din rândul celor care se pun în slujba semenului și a binelui comun deopotrivă. La urma urmelor, iar acesta ar fi ultimul argument pentru moment, nu putem ignora tendința majoră în științele sociale din spațiul euroatlantic, dar nu numai, de a oferi o atenție sporită modului cum convingerile culturale, morale și religioase influențează comportamentul social personal sau de grup.⁸

Profesie și profesioniști

Amânarea nejustificată a clarificării statutului profesional al teologului asistent social este de două ori păguboasă. Pe de o parte, ne confruntăm cu crize personale de orientare a absolvenților dublei specializări, sistemul educativ permițându-și luxul să finanțeze studii care nu se regăsesc printre cerințele expres formulate ale pieței muncii. Pe de altă parte, nerecunoașterea profesională a teologului asistent social diminuează importanța reală a implicării filantropice a cultelor religioase, întârziind procesul de standardizare și omologare a serviciilor sociale pe care acestea le oferă de peste două decenii. Altfel spus, în absența profesiei nu putem spera la apariția profesioniștilor. De ce însă așteptarea? Cine sau ce împiedică adăugarea în COR a profesiei de teolog asistent social? Ei bine, aici își dau întâlnire mai multe situații, legi și persoane, motiv pentru care nu se poate oferi un răspuns univoc. Încercăm de aceea să răspundem prin lansarea câtorva ipoteze.

În primul rând, așa cum am menționat deja, chiar dacă au trecut două decenii de „coabitare” tematică și metodologică, trunchiul teologic și cel de asistență socială comunică prea puțin, studenții fiind nu de puține ori în situația de a face sinteze *ad hoc* pe cont propriu. De pildă, dacă la teologie se discută despre societate în termenii comuniunii, cu nuanțele

⁷ Despre istoria și dificultățile actuale ale statului social în Europa, vezi Jean-Claude Barbier, *La longue marche vers l'Europe sociale* (Le Lien social), Presses Universitaires de France, Paris, 2008. Vezi mai departe și încadrarea acestui efort în istoria socială propriu-zisă, Hartmut Kaelble, *Sozialgeschichte Europas. 1945 bis zur Gegenwart*, C. H. Beck, München, 2007. Marcă identitară a Europei, statul social trebuie analizat în context internațional. Vezi în acest sens Gerhard A. Ritter, *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, 3. Aufl. Oldenbourg, München, 2010.

⁸ Vezi cu titlu exemplar Brigid Callahan Harrison, *Power and Society. An Introduction to the Social Sciences* (Cengage Learning), Twelfth Edition, Wadsworth, Boston, 2011.

de rigoare, în sociologia aferentă asistenței sociale sunt încă puternice reminiscențe comuniste, cele mai multe neconștientizate ca atare. Același decalaj major se remarcă, tot cum am sugerat, în abordarea antropologică, definiția omului oscilând între viziunea holistică (trup și suflet) și cea materialistă, în continuarea aceleiași ideologii comuniste la școala căreia s-au format majoritatea specialiștilor în sociologie și ulterior în asistență socială de la noi.⁹ În fine, tot divergente sunt și abordările de natură morală și etică, chestiunea valorilor fiind reflectată dacă nu explicit contradictoriu, cel puțin altfel, studentul la teologie-asistență socială având ingrata misiune de a găsi, dacă se poate, o cale de mijloc.¹⁰ Pe scurt, dialogul dintre teologie (mă refer de aici încolo la cea ortodoxă) și științele sociale este abia la început. Pentru a evita impresia de „asalt”, începutul trebuie făcut concomitent din ambele direcții. Evident, pentru a face față unui astfel de dialog și pentru a îl exploata la maxim, teologia ca funcție eclesială și știință academică deopotrivă trebuie să treacă printr-un proces de autoreflexie, interogându-și critic metodele de abordare, verificându-și senzorii prin care adună date despre mediul înconjurător, actualizându-și, în spiritul fidelității creatoare față de Tradiție, limbajul și recuperând etapele culturale ale modernității pe care, datorită istoriei, nu a apucat să le recepeze în timp real. Simetric, științele sociale pot intra în dialog cu teologia doar în măsura în care se scutură de ateismul latent pre-științific (pentru a nu spune anti-științific) care le hrănește. Mai cu seamă într-o societate post-totalitară precum cea românească, științele sociale au un explicit rol vindecător, terapeutic, corector. Asumarea acestuia nu este însă posibilă dacă se gândește în continuare în termenii experimentelor de masă, a teoriilor (și practicilor) de manipulare, a modelelor de societate în care statul este excesiv de prezent. Cum ideologia și practica regimului comunist anulau persoana în numele colectivului, producând drept efecte demobilizarea civică și replierea pe supraviețuirea familiei, atitudini adâncite de frică și penurie, este limpede că refacerea unui țesut social durabil pleacă de la însănătoșirea omului ca subiect liber. Acesta este în fapt pariul comun, al teologiei (asumat prin noua disciplină a teologiei sociale) și al științelor sociale în egală măsură: încurajarea lui *Homo Post-Sovieticus* să își asume libertatea cu egală pasiune cu care își asumă responsabilitatea.

În al doilea rând, restrângând cercul la domeniul asistenței sociale, amânarea sau chiar refuzul clarificării profesionale a statutului teologilor asistenți sociali ne determină să punem problema în termenii unui nedeclarat monopol asupra unei profesii care, prin turnura sa culturală și antropologică, nu poate fi „apărată” de acei teologi care doresc să i se dedice.¹¹

⁹ Polarizarea definiției omului, exprimată în concurența dintre „dreptul la viață” (argumentat religios) și „dreptul la moarte” (argumentat în numele rațiunii), se vede inclusiv în dezbateră bioetică. Mai multe detalii, inclusiv referințe bibliografice utile, în Radu Preda, „Bioetica. Sacralitate vs. calitate a vieții”, în Idem, *Revenirea lui Dumnezeu. Studii social-teologice* (Theologia Socialis 12), Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 53-109.

¹⁰ Conflictul valorilor, rezumat (și deseori simplificat) prin raportul religios *versus* secularizat, este proiectat inclusiv în termenii scoaterii moralității din sfera calităților spirituale, fundamentate de antropologia religioasă, și reducerea ei la o funcție cerebrală, controlabilă și ameliorabilă. Vezi în acest sens istoricul cercetării moderne la Jan Verplaetse, *Localising the Moral Sense. Neuroscience and the Search for the Cerebral Seat of Morality, 1800-1930*, Springer, Dordrecht etc., 2009. Chestiunea biologizării moralei este direct legată de cea a reducăției biologiste inclusiv a religiei ca atare, reluând în alți termeni vechia polemică dintre creaționism și evoluționism. Dezbateră actuală este inspirat rezumată de Alister E. McGrath, *The Order of Things. Explorations in Scientific Theology*, Blackwell, Oxford, 2006.

¹¹ Este sugestivă absența oricărei referințe la dubla specializare teologie-asistență socială (indiferent de confesiune) din capitolul tematic semnat de Florian Sălăjeanu, „Colegiul Național al Asistenților Sociali. Prezentare și obiective”, în George Neamțu (coord.), *Op. cit.*, pp. 1302-1332.

Fără a face proces de intenție nimănui, ar fi suficient să ne gândim la faptul că disponibilitatea Facultăților de Teologie (indiferent de confesiune) de a integra un raport dezechilibrat dintre disciplinele sociale și cele teologice nu este până acum considerată suficientă. Dimpotrivă. Studenții noștri sunt practic obligați să se supună unui adevărat *Diktat* din partea formatorilor de la sociologie-asistență socială care sugerează imperativ „completarea” studiilor. După trei ani de studii și acumularea unui număr suficient de credite, aceiași studenți trebuie să își dovedească compatibilitatea cu profesia pe care doresc să o exercite. Neînțelegeri birocratice sau atitudine negativă prestabilită? Greu de spus. Cert este că lipsa unui consens metodologic încurcă multe planuri de carieră. În plus, așa cum arată poziția decanilor teologi clujeni, o parte dintre disciplinele din aria curriculară a viitorilor teologi asistenți teologi ar putea fi preluată de Facultățile de Teologie, fapt de care, se pare, nu se ține cont. Una peste alta, reluăm apelul la un dialog mai susținut între cei implicați. Teologul asistent social poate deveni un exemplu de interdisciplinaritate aplicată, dincolo de interesele mărunte ale unora sau altora preocupați exclusiv de „statele de plată”.

Nu în ultimul rând, chiar și cu titlu de remarcă, nu putem ignora confuzia diriguitorilor eclesiali care, cel puțin până acum, au ignorat amploarea academică și administrativă a unei specializări de care, declarativ, au nevoie, dar de a cărei soartă nu se preocupă cu adevărat. Este motivul pentru care, dorind să venim în întâmpinare, am considerat absolut necesar să facem cunoscut publicului eforturile actuale de reglementare a statutului teologului asistent social.

Anexa 1

Teologul asistent social. Descrierea ocupației & standarde etice

Codul din Clasificarea Ocupațiilor din România (C.O.R.): **263512** (număr de cod propus).

Definiție C.O.R.: **Teolog asistent social.**

Ocupația face parte din grupa **2635** Asistenți sociali.

Preliminarii

Teologul asistent social este un asistent social, putând fi angajat ca atare, dar care are o competență suplimentară specifică, reprezentând o profesie propriu-zisă în cadrul ocupației de asistent social. Prin complexitatea formării sale, teologul asistent social este un mediator, acordând consultanță de specialitate în problematica socială. Aplicând consecvent principiile justiției sociale, subsidiarității și solidarității, competența social-teologică este pusă în slujba identificării mecanismelor politice, juridice, culturale și comunicaționale prin care pot fi puse în practică valorile comunității civice și de credință în egală măsură. Pe teren, pe baza anchetelor sociale, teologul asistent social inițiază și coordonează acțiuni de prevenție a delicvenței (în toate formele), dar și de reinserție a foștilor delicvenți. În funcție de specializările sectoriale conexe, teologul asistent social acordă ajutor handicapatilor fizic sau mental, persoanelor cu adicții sau acelor grupuri fragile din punct de vedere emoțional (de exemplu, copiii ai căror părinți sunt la muncă în străinătate), bătrânilor și celor singuri. Altfel spus, munca teologului asistent social se desfășoară pe trei planuri: consultanță, prevenție și asistență.

Argumente în favoarea profesiei de teolog asistent social ca parte a ocupației de asistent social:

- majoritar religioasă, România a dezvoltat în ultimele două decenii o rețea impresionantă de instituții diaconale și filantropice ale cultelor; toate la un loc formează un adevărat pilon al politicii sociale;
- prin angajamentul lor social, cultele din România sunt factor de echilibru și justiție socială, contribuind asemeni cultelor din Europa de Vest la aplicarea nemijlocită a principiului subsidiarității;

- profesia de teolog asistent social din cadrul ocupației de asistent social – ceea ce înseamnă că teologul asistent social poate fi angajat și ca “simplu” asistent social – reflectă această realitate pe care decidenții politici nu au onorat-o până acum la adevărata ei semnificație;
- propunerea oficializării profesiei de teolog asistent social din cadrul ocupației de asistent social ar însemna un pas în plus către concretizarea parteneriatului social dintre stat și cultele religioase și ar da un impuls parteneriatului mai larg public-privat.

Precizare terminologică

Teologul asistent social nu se raportează, faptic și verbal, la cei aflați temporar în grija sa ca la niște clienți. Este motivul pentru care, folosind ca bază descrierea ocupației de asistent social, am utilizat formula de persoană asistată.

Competențe generale și de specialitate

Competențe generale

- Capacitatea generală de interpretare și sistematizare a adevărilor de credință biblice, doctrinare, istorice și a datelor de istorie culturală care susțin și exprimă dimensiunea diaconală (de slujire) și filantropică (umanitară) a Bisericii (generic formulat).
- Înțelegerea problemelor sociale din perspectiva teologiei și a științelor socio-umane, modalitatea de abordare fiind una pronunțat interdisciplinară.
- Folosirea unor metode științifice de cercetare și de prelucrare a datelor.
- Însușirea unor competențe teologice și de abordare interdisciplinară necesare în dialogul dintre teologie și antropologie, teologie și filosofie (socială) sau dintre teologie și sociologie.
- Abilitatea organizării și conducerii dialogului interconfesional, interreligios și ecumenic pe teme de interes social, etic și moral.
- Utilizarea unei limbi de circulație internațională pentru înțelegerea aspectelor de practică profesională din alte țări.

Competențe de specialitate

- Capacitatea de organizare a actului diaconal și filantropic prin competențe de management diaconal.
- Asistarea, informarea și consilierea specifică a diferitelor categorii de persoane defavorizate sau vulnerabile.
- Diagnosticarea socială, evaluarea nevoilor și aplicarea legislației asistenței sociale în vederea acordării unor forme de protecție socială cât mai adecvate celor aflați în situații de risc.
- Implicarea în activități de prevenire, terapie și reinsertie socială a persoanelor, familiilor, grupurilor și comunităților vulnerabile.
- Participarea la planificarea și managementul proiectelor și serviciilor sociale.

Descrierea ocupației. Conținutul muncii

Întocmai asistentului social, dar având un fundament teologic specific, teologul asistent social se ocupă în principal cu recuperarea și (re)integrarea psiho-socială și profesională a persoanelor cu probleme speciale: deficiențe psihice și/sau fizice, comportament antisocial (delicventă), adicții etc. În consecință, teologul asistent social desfășoară o activitate complexă: analizează influența factorilor sociali, de la cei politici la cei culturali și de la starea economică la gradul de acceptanță comunitară, asupra stării de sănătate mentală și a comportamentului uman, acordă consultații privind drepturile și obligațiile celor asistați, colaborează cu instituții sau organizații care au obiective similare, jucând astfel rolul esențial de punct de intersecție a participanților la sistemul asistențial, participă la elaborarea metodelor și tehnicilor de lucru în domeniu, propune măsuri concrete

de ajutorare sau recuperare, insistând asupra aplicării subsidiare a măsurilor asistențiale, antrenează resurse confesionale în actul de ajutorare, transmite pe căile specifice cultului său religios mesaje de solidaritate (de pildă, prin colecte) și sprijină astfel rezolvarea unor cazuri care depășesc eventual competența structurilor statului. Munca unui teolog asistent social rezidă fundamental în acordarea unui ajutor competent și direct celor aflați în impas, persoanelor confruntate cu probleme legate de situația lor socială sau familială.

Exercitarea profesiei de teolog asistent social este avizată de unitatea de cult în subordinea căreia se află Facultatea de Teologie și de Colegiul Asistenților Sociali din România, fiind autorizată de Ministerul Muncii și Protecției Sociale.

Teologul asistent social îndeplinește o misiune publică având la bază valorile și principiile fundamentale ale profesiei exercitate de toți asistenții sociali: justiția socială, demnitatea, unicitatea și integritatea persoanei umane, autodeterminarea, confidențialitatea, importanța relațiilor interumane, furnizarea serviciilor cu competență și în beneficiul celor asistați. La acestea se adaugă o viziune antropologică specifică, aplecată asupra aspectelor sufletești, o abordare a politicilor sociale din altă perspectivă decât aceea a ingineriei sociale, o sensibilitate pentru tulburările de comportament datorate acumulării neliniștii, a fricii sau a nesiguranței, asistența socială fiind astfel doar o parte a unei asistențe mai largi, vizând persoana umană în integralitatea ei.

Exercitarea liberă a profesiei și independența profesională conferă teologului asistent social dreptul de a acționa și lua decizii în beneficiul asistaților săi, purtând deplina răspundere a acestora.

Profesia de teolog asistent social, parte a ocupației de asistent social, poate fi exercitată de către persoana care îndeplinește următoarele condiții:

- este cetățean român cu domiciliul în România (în cazul voluntarilor străini, aceștia primesc un statut provizoriu);
- este licențiat sau absolvent al unei instituții de învățământ de specialitate acreditată de stat, în condițiile legii;
- deține avizul cultului religios din care provine și a Colegiului Asistenților Sociali din România;
- nu se găsește în vreunul dintre cazurile de incompatibilitate prevăzute de lege sau de regulamentele profesionale specifice.

Exercitarea profesiei de teolog asistent social nu este permisă în situațiile în care:

- persoana nu are capacitatea deplină de exercițiu/muncă;
- persoana promovează sau face parte dintr-o organizație scoasă în afara legii;
- persoana folosește cu bună știință cunoștințele și autoritatea profesională în defavoarea celor asistați, abuzând de încrederea acordată de aceștia;
- persoana defășoară activități de natură a aduce atingere demnității profesionale sau bunelor moravuri.

Este nedemn de a exercita profesia de teolog asistent social atunci când:

- teologul asistent social a fost condamnat definitiv și irevocabil, chiar dacă între timp a fost reabilitat și/sau a ispășit pedeapsa, pentru săvârșirea unei infracțiuni contra umanității în împrejurări legate de exercitarea profesiei de teolog asistent social;
- teologului asistent social i s-a aplicat drept pedeapsă interdicția de a exercita profesia, indiferent de durată, prin hotărâre judecătorească sau disciplinară.

Valori și principii etice

Acest set de valori și principii etice reprezintă exigențele de conduită reclamate de exersarea profesiei de teolog asistent social. Principiile au la bază valorile fundamentale ale asistenței sociale: furnizarea serviciilor exclusiv în beneficiul celor asistați, justiția socială, respectarea demnității și unicității individului, a confidențialității și integrității persoanei, autodeterminării și competenței profesionale. Fiecare teolog asistent social își va însuși aceste valori și principii, la care se adaugă reperele religioase, ele urmând să se regăsească în comportamentul său, evitând astfel afectarea imaginii profesiei.

Furnizarea de servicii în beneficiul celui/celor asistat/asistați

Principiul etic: Scopul principal al activității teologul asistent social rezidă în asistarea persoanele sau a grupurilor aflate în dificultate, implicându-se nemijlocit în identificarea, înțelegerea, evaluarea și soluționarea problemelor sociale specifice.

În toate demersurile sale, teologul asistent social acționează cu prioritate în interesul celui/celor asistat/asistați. În situația în care interesul celui/celor asistat/asistați reprezintă o amenințare pentru comunitate, teologul asistent social are responsabilitatea de al/ai îndruma, mediind în scopul armonizării intereselor părților implicate.

Din punct de vedere teologic, iubirea față de aproape este un comandament care se cere urmat mai ales în cazurile în care o persoană sau un grup nu se poate/pot ajuta singură/singuri.

Justiția socială

Principiul etic: teologii asistenți sociali promovează principiile justiției sociale.

Teologii asistenți sociali trebuie să vegheze la realizarea și menținerea egalității de șanse privind accesul asistaților la informații, servicii și resurse, promovând participarea acestora la procesul de luare a deciziilor care îi privesc direct. Scopul este combaterea diferitelor forme ale injustiției sociale: de la sărăcie la șomaj și de la discriminare la excludere socială.

Din punct de vedere teologic, o comunitate civică și religioasă deopotrivă nu poate să își mențină coeziunea decât prin comuniune, prin atenuarea inegalităților și prin evitarea polarizărilor dintre membrii săi.

Demnitatea și unicitatea persoanei umane

Principiul etic: teologii asistenți sociali respectă și promovează demnitatea, unicitatea și valoarea fiecărei persoane.

Teologul asistent social nu trebuie să practice, să tolereze sau să faciliteze nicio formă de discriminare bazată pe rasă, etnie, sex, vârstă, convingeri politice sau religioase, statut marital, deficiență fizică și/sau psihică, situație materială și/sau orice altă preferință, caracteristică, condiție sau statut.

Din punct de vedere teologic, omul este creat de Dumnezeu, fapt din care decurg nemijlocit demnitatea și unicitatea sa. Antropologia religioasă este un corelar, uneori chiar un corectiv, la viziunea tendințial biologizantă care stă la baza unora dintre abordările sociologice.

Autodeterminarea

Principiul etic: teologii asistenți sociali respectă și promovează dreptul la autodeterminare.

Teologul asistent social acompaniază pe asistații săi în eforturile acestora de a-și identifica și clarifica scopurile, în vederea alegerii celei mai bune opțiuni pentru ei. Teologii asistenți sociali pot limita drepturile asistaților la autodeterminare doar atunci când, pe baza unei expertize profesionale corespunzătoare, consideră că acțiunile prezente și/sau viitoare ale acestora prezintă un risc pentru ei înșiși, dar și/sau pentru ceilalți.

Din punct de vedere teologic, persoana își păstrează integral demnitatea, chiar dacă este umbră de slăbiciuni trupești și/sau psihice, până la moarte, motiv pentru care lipsa de autodeterminare nu trebuie însoțită de o atenție mai scăzută, de dispreț sau indiferență, ci dimpotrivă.

Relațiile interumane

Principiul etic: teologii asistenți sociali recunosc importanța fundamentală a relațiilor interumane și le promovează în practica profesională.

Teologii asistenți sociali încurajează prin munca lor consolidarea relațiilor dintre persoane cu scopul de a reface, menține și/sau îmbunătăți calitatea vieții asistaților, a familiilor, grupurilor, organizațiilor și comunităților.

Din punct de vedere teologic, comunicarea este liantul comuniunii, care la rândul ei se traduce în realitatea comunității sociale mai largi.

Integritatea

Principiul etic: teologii asistenței sociali acționează cu onestitate și responsabilitate, fiind astfel în concordanță cu misiunea și standardele profesiei.

Din punct de vedere teologic, profesia de teolog asistent social este și expresia unei vocații, angajând în mod profund și total pe cel care o exercită.

Competența

Principiul etic: teologii asistenței sociali își desfășoară activitatea în aria de competență profesională determinată de licență, de expertiza și experiența acumulate.

Ținând cont de dinamica statului social la nivel european, de schimbările demografice, de apariția unor noi tipuri de risc și de adicții, de mutațiile conceptuale și practice ale domeniului muncii sociale, indiferent de ramură și specializare, teologii asistenței sociali au obligația îmbunătății permanente a cunoștințele și deprinderile profesionale în spirit interdisciplinar.

Standarde etice

Responsabilitățile teologului asistent social față de comunitate: între utopia lumii perfecte și realismul unei lumi mai bune

Un dat fundamental al raportului dintre religie și societate constă în faptul că dimensiunea spirituală este nu de puține ori oglinda în care se uită timpul istoric. Necondiționată de ciclurile electorale, în ciuda unui orizont de așteptare legat de succesiunea la putere a partidelor sau a sistemelor politice, religia joacă rolul unei instanțe superioare și aceasta chiar dacă, prin cei care o slujesc, se găsește uneori antrenată în jocuri de interese sau chiar conflicte. Principal însă rămâne valabil că religia și politica se află într-un dezechilibru salutar, cea de a doua având un reper în cea dintâi la care, chiar și conflictual, se raportează permanent. Cu alte cuvinte, religia poate funcționa și pe post de conștiință secundă, critică, a puterii profane trecătoare. Acest ethos animă și pe cei care, în numele religiei, se implică în viața publică, în problemele sociale, în ajutorarea celor mai slabi, criticând pe cei puternici și insensibili.

Teologul asistent social face personal experiența tensiunii dintre utopia unei lumi perfecte și defectele evidente ale lumii reale, ajungând în cele din urmă să pledeze pentru o lume ceva mai bună. În fond, acesta este realismul social-teologic de la care pornește angajamentul diaconal și filantropic al majorității cultelor religioase, la noi sau în altă parte. Chiar dacă ochii sunt îndreptați către un ideal de societate și om, realismul le obligă să ia act de starea actuală a societății, să caute mijloace de a o îndrepta și de a îi alina suferințele. Subsidiară în raport cu statul, filantropia religioasă este asemeni unui tratament paliativ: nu vindecă definitiv bolile sociale, dar le poate diminua efectele distructive.

Teologul asistent social se implică în consecință pentru garantarea satisfacerii nevoilor umane elementare prin promovarea înainte de toate a justiției sociale, imposibil însă de realizat, fie și doar parțial, fără recunoașterea și aplicarea unor valori sociale, economice, politice și culturale pe măsură. Aflat prin natura muncii sale în cele mai defavorizate sau vulnerabile spații sociale, teologul asistent social vede la fața locului efectele deciziilor politice, modificările corpului comunitar, semnele de redresare sau de agravare. Dacă anumite decizii politice sunt problematice pentru persoane și grupuri care se bucură de condiții decente de viață, cu atât mai puternic negativ este impactul la nivelul persoanelor sau a grupurilor de risc, a celor limitați de un handicap, de adicții sau de slăbiciuni emoționale. Iată de ce, teologul asistent social este într-un fel avocatul activ al celor care nu se pot descurca pe cont propriu, aducând în fața decidenților și a opiniei publice situația acestora. Prin formația sa complexă, de teolog și de asistent social, teologul asistent social este în măsură să identifice, să prezinte și, de multe ori, să rezolve cazuri delicate.

Alături de asistenții sociali “simpli”, de voluntarii ONG-urilor de profil, de alți profesioniști ai domeniului, teologul asistent social este parte esențială a unui efort pe care țări postcomuniste precum România îl depun de mai bine de două decenii în vederea recuperării echilibrului macrosocial, a statului social larg în viziune și eficient în cheltuirea resurselor.

Responsabilitățile teologului asistent social față de profesie: între profesionalism și umanitate

Serviciile sociale pe care le mijlocește teologul asistent social nu reprezintă, la un loc, un scop în sine, ci își propun să salveze demnitatea omului – concept religios aflat la baza doctrinei juridice moderne a drepturilor omului – aflat în dificultate, să îl ajute să se reintegreze în comunitate și, la rândul său, să fie un sprijin pentru alții. De la persoane cu handicap la bolnavi în fază terminală, de la copii abandonți la șomerii de lungă durată, de la victime ale discriminărilor de tot felul la bolnavi emoțional – teologul asistent social trebuie să se orienteze profesional cât mai bine, oferind un suport adecvat situației, vârstei, gradului de autodeterminare, înțelegerii și sensibilității celor care au nevoie de asistență.

Profesionalismul asistenței sociale ca ocupație se regăsește integral în profesia de teolog asistent social. Acesta își desfășoară activitatea în parametrii stabiliți de legislația națională și internațională, aducând în același timp, prin propria lui experiență, un plus de cunoaștere pe care îl prezintă în cadrul întâlnirilor de breaslă sau publicului larg. Evident, în studiile sale de caz, teologul asistent social va menține confidențialitatea absolută asupra identității persoanelor avute în vedere, asistații sociali nefiind “cobaii” cercetărilor din domeniu.

Responsabilitățile etice ale teologului asistent social față de asistați

Principala reponsabilitate a teologului asistent social este garantarea și apărarea intereselor legitime ale persoanelor asistate. Atât teologul asistent social, cât și instituția angajatoare trebuie să respecte câteva reguli de bază în raportul cu persoanele asistate:

Principiul autodeterminării

Respectarea principiului autodeterminării înseamnă, cât mai simplu formulat, că teologul asistent social nu decide în locul persoanei asistate. Teologul asistent social ajută activ persoana asistată să își identifice necesitățile și să își exprime opțiunile, ținând sigur cont de necesitățile și opțiunile celorlalte persoane asistate din proiect sau instituție. Condițiile limitării sau chiar a suspendării efectelor principiului autodeterminării persoanei sunt prevăzute de lege, așa cum am menționat mai sus.

Raportul contractual cu persoana asistată

- Teologul asistent social va furniza servicii persoanei asistate în contextul unei relații profesionale bazate, atunci când este cazul, pe un contract scris și/sau doar pe consimțământul acesteia. În cazul în care persoana asistată nu are capacitatea de a semna un contract, teologul asistent social trebuie să protejeze interesele acesteia, urmând să obțină și permisiunea reprezentantului legal (tutore, curator etc.).
- Teologul asistent social trebuie să se exprime într-un mod clar, astfel încât persoana asistată să fie bine informată despre scopul, limitele calitative și temporale ale serviciilor de asistență socială, costurile aferente, alternativele existente, dreptul de a refuza sau de a rezilia contactul. Teologul asistent social trebuie să ofere persoanei asistate posibilitatea de a pune întrebări.
- În situațiile în care, din motive medicale sau culturale, persoana asistată are dificultăți de înțelegere a limbajului primar folosit în practică, teologul asistent social trebuie să asigure o explicație verbală detaliată sau să apeleze la serviciile unui translator sau interpret.
- Teologul asistent social are responsabilitatea de a furniza informații complete despre natura și necesitatea serviciilor, aducând la cunoștința persoanei asistate inclusiv existența dreptului acesteia de a refuza serviciul oferit, indiferent dacă a fost solicitat sau nu.
- Teologul asistent social informează persoana asistată cu privire la limitele și riscurile furnizării de servicii prin intermediul computerelor, al telefoanelor sau al altor mijloace de comunicare, solicitând acordul scris al pentru orice înregistrare audio și video, cât și pentru prezența unei a treia persoane ca observator.
- Teologul asistent social care lucrează în serviciile sociale ale parohiei sau comunității de credință trebuie să aibă o fișă a postului stabilită de organele colective de conducere specifice, fiind obligat să raporteze toate cazurile în care, din cauza lipsei dotării materiale, este depășit.

- În cazul serviciilor acreditate sau în curs de acreditare de asistență socială oferite de parohii sau organizații religioase, Colegiul Asistenților Sociali își rezervă dreptul de control și evaluare. La aceste controale și evaluări participă atât reprezentanți din mediul academic de specialitate, cât și reprezentanți ai conducerii cultului respectiv.

Competența profesională

Toate acțiunile teologului asistent social trebuie să se înscrie în limitele de competență ale profesiei. Pregătirea profesională a teologului asistent social este un proces continuu de perfecționare prin cursuri și specializări. Colegiul Asistenților Sociali, de comun acord cu reprezentanții mediului academic de specialitate și cu autoritățile cultelor respective, stabilește procedura, limita de timp și modalitatea prin care teologii asistenți sociali își mențin și îmbunătățesc performanțele profesionale. Pentru asigurarea unor servicii de calitate, competente, teologul asistent social trebuie să folosească tehnici specializate de intervenție cu care se familiarizează la programele de instruire. Alături de programele și cursurile organizate de Colegiul Asistenților Sociali, teologul asistent social poate participa la programele și cursurile specifice organizate de instituțiile de formare ale cultului respectiv. Teologul asistent social este chemat să se formeze în spirit interdisciplinar și ecumenic, fără a fi obligat să își nege identitatea religioasă.

Competența socială și diversitatea cultural-religioasă

Teologul asistent social oferă servicii sociale în concordanță cu specificul cultural-religios din care provine persoana asistată, adaptându-se diversității prin cunoașterea, înțelegerea și valorizarea modelelor culturale și a tradițiilor religioase existente. În consecință, teologul asistent social trebuie să aibă cunoștințe de bază despre caracteristicile grupului/comunității din care face parte persoana asistată. Nu este permisă folosirea necorespunzătoare a informațiilor identitare ale persoanei asistate.

Conflictele de interes

Teologul asistent social trebuie să evite conflictele de interes în exercitarea profesiei, promovând o abordare imparțială a cazurilor în lucru. Teologul asistent social are datoria să informeze persoana asistată despre posibilele conflicte de interes. În anumite situații, din dorința de a preveni un posibil conflict de interes, persoana care solicită asistență poate fi îndrumată către un alt coleg sau chiar către altă structură asistențială. Principial, teologul asistent social nu are dreptul să folosească relația profesională cu persoana asistată pentru obținerea de avantaje sau alte beneficii în interes personal. Teologul asistent social care asigură concomitent servicii pentru două sau mai multe persoane între care există o relație (de exemplu, membrii unei familii) trebuie să identifice fără echivoc care sunt persoanele asistate, natura obligațiilor profesionale dintre acestea și asistentul social, teolog sau nu, încercând astfel să atenueze sau să prevină conflictele de interes reale sau potențiale.

Confidențialitatea și viața privată

Teologul asistent social trebuie să se bazeze în munca sa pe principiile respectului intimității, al confidențialității și al utilizării responsabile a informațiilor obținute în actul exercitării profesiei. Consecvent, teologul asistent social nu solicită informații despre viața privată a persoanei asistate decât în cazul în care acestea sunt relevante pentru intervenție, păstrând confidențialitatea asupra lor. În anumite situații, spre binele persoanei asistate, teologul asistent social poate dezvălui informații confidențiale, însă doar cu acordul persoanei asistate sau al reprezentantului legal al acesteia. Informații confidențiale pot fi dezvăluite fără acordul persoanei asistate în anumite situații speciale: munca în echipă pluridisciplinară, conform prevederilor legale, când viața persoanei asistate și/sau a altor persoane este în pericol, când se transferă cazul către alt asistent social sau teolog asistent social. În astfel de cazuri, persoana asistată va fi informată asupra încălcării confidențialității și a consecințelor care decurg. În general, înainte să apară situații critice, teologul asistent social discută cu persoana asistată și părțile implicate despre natura informației confidențiale și circumstanțele în care aceasta poate fi încălcată. Discuția trebuie să aibă loc la începutul relației profesionale și ori de câte ori este necesar pe parcursul acesteia. Atunci când teologul

asistent social oferă servicii de consiliere familiilor, cuplurilor sau grupurilor, acesta trebuie să obțină un consens privind dreptul fiecăruia la confidențialitate și obligația fiecăruia de a păstra confidențialitatea informațiilor despre terți. Teologul asistent social informează familia, cuplul sau pe membrii grupului cu care lucrează despre faptul că nu poate garanta personal păstrarea confidențialității de către toate persoanele implicate. Cum am precizat deja în preliminarii, teologul asistent social trebuie să păstreze confidențialitatea, atunci când prezintă un caz social în mass media. Teologul asistent social păstrează confidențialitatea inclusiv în timpul procedurilor legale, în măsura permisă de legislație.

Accesul la dosarele asistaților

Accesul la dosarele asistaților și transferul acestora se realizează astfel încât să se asigure protecția informațiilor confidențiale. Accesul la dosarele clienților este permis profesioniștilor care lucrează în echipe pluridisciplinare, supervisorilor activității profesionale de asistență socială și altor persoane autorizate de lege. La cerere, persoana asistată are acces la informațiile din propriul dosar în măsura în care acestea nu prejudiciază alte persoane. La încheierea serviciilor, asistentul social, teolog sau nu, are responsabilitatea de a arhiva dosarele asistaților, asigurând astfel și în viitor accesul la informație în regim confidențial.

Contactul fizic

Contactul fizic cu persoana asistată nu trebuie să o afecteze psihic sau emoțional pe aceasta. Teologul asistent social trebuie să dea dovadă de tact și sensibilitate, astfel încât apropierea umană să nu fie interpretată greșit, păstrând limitele pe care identitatea cultural-religioasă ale persoanei asistate le impun. Se înțelege de la sine că teologul asistent social nu are voie să cultive raporturi sexuale cu persoana asistată sau cu rudele acesteia pe toată durata relației profesionale. Sunt strict interzise comportamentele verbale sau fizice de natură sexuală.

Limbajul

Comunicarea dintre teologul asistent social și persoana asistată și/sau rudele acesteia se face folosind un limbaj precis, respectuos, exprimând empatie și înțelegere pentru fiecare caz în parte. Se va evita folosirea în exces a unor termeni de specialitate sau, dacă vor fi amintiți, aceștia trebuie să fie mereu explicați. Dialogul este metoda constantă de interrelaționare între teologul asistent social și persoana asistată și/sau rudele acesteia.

Rugăciunile și slujbele

La cererea persoanei asistate sau a reprezentantului legal, teologul asistent social poate rosti rugăciuni specifice cultului respectiv și/sau intermedia asistență religioasă mai amplă, inclusiv prin ținerea unor slujbe. Rugăciunile și slujbele vor fi rostite/ținute în deplin respect față de identitatea cultural-religioasă a altor persoane asistate din instituția de profil. Este interzis prozelitismul religios.

Plata serviciilor

Atunci când se stabilesc taxe pentru anumite servicii, asistentul social, teolog sau nu, se asigură ca acestea sunt rezonabile și în concordanță cu serviciile furnizate. Teologul asistent social nu acceptă bunuri din partea persoanelor asistate în schimbul serviciilor furnizate.

Întreruperea și încheierea relației cu persoana asistată

Continuitatea serviciilor nu poate fi garantată în cazuri precum transferul, boala, indisponibilitatea etc. Teologul asistent social încheie relația profesională cu persoana asistată atunci când serviciile oferite nu mai corespund nevoilor și intereselor acesteia. Teologul asistent social trebuie să se asigure că încheierea relației profesionale cu persoana asistată și a serviciului oferit este un proces planificat asupra derulării căruia persoana sau grupul în cauză are/au toate informațiile necesare. Printr-o riguroasă planificare a resurselor, se vor evita situațiile de abandon social din partea instituțiilor diaconale și filantropice.

Responsabilitățile etice ale teologului asistent social față de profesioniști

Supervizarea și consultarea

Pentru a exercita funcții de supervizare sau consultanță, teologii asistenți sociali trebuie să dețină pregătirea, cunoștințele, abilitățile, specializarea și experiența solicitate de această poziție. Teologul asistent social exercită funcții de supervizare și consultanță numai în aria de competență specifică profesiei. Teologii asistenți sociali cu funcții de conducere asigură condițiile necesare respectării prevederilor Codului Etic.

Educația, formarea și evaluarea

Teologii asistenți sociali care îndeplinesc funcții de supervizare trebuie să asigure un program de pregătire și dezvoltare profesională continuă a asistenților sociali, teologi sau nu, din subordine. Teologii asistenți sociali care au responsabilitatea de a evalua performanțele asistenților sociali din subordine vor folosi criteriile și instrumente de evaluare profesională clar definite. Teologul asistent social se implică activ în dezvoltarea continuă a profesiei prin sprijinul acordat colegilor și prin participarea la schimburile de experiență intra și interdisciplinare.

Raportul cu instituția angajatoare

Teologul asistent social respectă principiile și regulamentele interne ale instituției angajatoare, participând la îmbunătățirea procedurilor decizionale și la sporirea eficienței serviciilor oferite. Teologul asistent social se asigură că instituția angajatoare cunoaște standardele etice ale profesiei de asistent social prevăzute de Codul Etic, precum și implicațiile practice ale acestor obligații. Teologul asistent social se asigură că practicile, politicile și procedurile instituției în cadrul căreia își desfășoară activitatea sunt compatibile cu prevederile Codului Etic.

Conflictele de munca

Conflictele de munca ale teologilor asistenți sociali sunt rezolvate conform legislației în vigoare. Acțiunile teologilor asistenți sociali care sunt implicați în conflicte de muncă trebuie să se ghideze după valorile, principiile și standardele etice ale profesiei, precum și după rigorile cultului din care provin. În cazul unui conflict la locul de munca, diferențele de opinie trebuie discutate ținând în mod permanent cont de interesele persoanelor asistate.

Discriminarea

Teologul asistent social nu practică, nu se implică, nu facilitează și nu colaborează la nicio formă de discriminare bazată pe etnie, sex, stare civilă, convingeri politice și/sau religioase, deficiențe fizice și/sau psihice, stare emoțională.

Conduita privată

Teologul asistent social va evita ca prin propriul comportament să aducă prejudicii imaginii profesiei și cultului din care provine. Teologul asistent social va evita ca problemele personale să îi afecteze discernământul profesional, având în vedere interesul nemijlocit al persoanelor asistate. În cazurile de surmenaj fizic sau psihic, teologul asistent social, asemenea oricărui asistent social, trebuie să solicite imediat consultanță și sprijin profesional, să reducă eventual numărul de cazuri cu care lucrează, să își suspende pentru o perioadă activitatea profesională sau să se dedice unui alt tip de serviciu social, mai adecvat. Conducerea instituțiilor de profil are datoria de a împiedica transformarea celor care asistă în asistați.

Reprezentarea

Teologul asistent social are o dublă calitate de reprezentant, el ducând în spațiul public nu doar imaginea ocupației de asistent social, dar prin profesia de teolog asistent social mijlocește inclusiv imaginea cultului din care provine. Este motivul pentru care teologul asistent social trebuie să fie conștient de acest lucru, comportându-se în consecință.

Onestitatea

Teologul asistent social își asuma responsabilitatea și meritele numai pentru propria activitate, recunoscând cu onestitate meritele și contribuția colegilor. Întreg actul de asistență socială, în toate ramificațiile lui, este o muncă de echipă, spiritul interdisciplinar și ecumenic garantând eficiența actului asistențial.

Responsabilitățile etice ale teologului asistent social față de colegi

Respectul

Format în spirit profesionist de specialiștii în asistență socială și în duh comunitar de dascălii de teologie, teologul asistent social trebuie să își trateze colegii cu respect, dialogând cu aceștia, având schimburi de opinii și idei, toate subsumate interesului persoanelor asistate. În practica profesională, teologul asistent social își ajută colegii și, nu de puține ori, din lipsă de resurse, este nevoit să își asume responsabilități care, prelungindu-se în timp, pot să aibă urmări în planul calității serviciilor oferite. În astfel de cazuri, teologul asistent social va apela la procedurile din cadrul instituției angajatoare sau la Colegiul Asistenților Sociali. Un partener permanent de dialog pentru teologul asistent social trebuie să fie persoana sau departamentul de specialitate din cadrul conducerii cultului din care provine.

Confidențialitatea

Teologul asistent social respectă confidențialitatea informațiilor împărtășite de colegi în cursul relațiilor profesionale.

Colaborarea interdisciplinară și consultarea

Teologii asistenți sociali care fac parte din echipe multidisciplinare participă la luarea deciziilor care vizează binele persoanei asistate, utilizând valorile profesiei și experiența din domeniu. Obligațiile etice și profesionale ale echipei multidisciplinare ca întreg și a membrilor în parte trebuiesc clar definite încă de la început. Teologii asistenți sociali solicită și oferă consultanță colegilor ori de câte ori este nevoie.

Disputele dintre colegi

Disputele dintre colegi se rezolvă în interiorul echipei de către cei implicați și prin respectarea dreptului părților la opinie. În cazul prelungirii sau acutizării disputelor, se apelează la un mediator sau la un supervisor. Disputa dintre angajator și un alt coleg nu este folosită de teologul asistent social pentru a obține o poziție sau un avantaj personal. Disputele sau conflictele dintre colegi sunt rezolvate fără implicarea persoanei asistate.

Orientarea către alte servicii

Teologul asistent social orientează persoanele aflate în dificultate către alte servicii atunci când este depășit în competențele sale profesionale, când nu a înregistrat progrese semnificative sau atunci când persoana asistată are nevoie de servicii suplimentare sau specializate pe care el nu le poate oferi. Teologul asistent social care orientează o persoană asistată către alte servicii, transmite către noua agenție toate informațiile necesare soluționării cazului.

Relațiile sexuale și hărțuirea sexuală

Teologii asistenți sociali care desfășoară activități de supervizare trebuie să evite întreținerea de relații sexuale cu cei supervizați sau cu alte persoane asupra cărora își exercită autoritatea profesională. Consecvenți rânduielilor cultului din care fac parte, teologii asistenți sociali respectă valorile familiei. Este interzisă hărțuirea sexuală.

Incompetența și comportamentul lipsit de etică

În situațiile în care teologul asistent social observă incompetența sau comportamentul lipsit de etică al unuia dintre colegi, îi acorda acestuia sprijin și asistență. Dacă cel în cauză nu își corectează comportamentul profesional, teologul asistent social va apela la procedurile din cadrul instituției angajatoare,

la Colegiul Asistenților Sociali sau la instanțele de judecată ale cultului din care provine. Principial și consecvent, teologul asistent social pledează prin munca sa pusă în slujba comunității împotriva aduzului de orice fel, a incompetenței și imposturii.

Teologul asistent social își desfășoară activitatea în instituții publice, private, ONG-uri sau conform liberei practici, ca Persoană Fizică Autorizată, în condițiile prevăzute de lege.

Suportul profesiei și desfășurarea acesteia

Activitățile teologului asistent social

Activitățile pe care le poate desfășura teologul asistent social sunt:

- consiliere familială și sprijin terapeutic în depășirea unor situații de criză;
- suport social și psihologic prin dialog motivațional;
- asistența și protecția copilului din centrele de plasament, aflat în asistență maternală, adoptat sau încredințat altor instituții de profil;
- sprijin pentru persoanele vârstnice;
- sprijin pentru persoanele afectate de violența domestică;
- prevenirea și tratarea abuzului emoțional și fizic asupra copiilor, tinerilor și adulților;
- prevenirea și tratarea adicțiilor de tot felul, de la alcool la jocurile electronice;
- sprijin pentru copiii delincvenți prin corectarea abaterilor de la normele sociale de viață;
- sprijinirea tinerelor mame singure aflate în situații dificile;
- sprijinirea și integrarea acelor persoane sau familii din locuințele sociale ale căror vieți sunt puse în pericol (adăposturi sociale);
- ajutor specializat pentru cei săraci, șomeri, tineri proveniți din casele de copii, copiii străzii, probațiune etc.

La aceste tipuri de activități se pot adăuga și altele, în funcție de nevoile pe care le implică dinamica socială.

Instrumente de lucru

În activitatea curentă se folosește următorul instrumentar:

- birotică;
- materiale de specialitate (cărți, reviste, jocuri, formulare);
- computer;
- telefon;
- fax;
- aparate de înregistrare și prelucrare a datelor.

Atribuții și responsabilități

În atribuțiile și responsabilitățile teologului asistent social, ca și în cele ale oricărui asistent social, intră următoarele:

- stabilirea celor mai adecvate mijloace și modalități de integrare psiho-socio-profesională a persoanelor cu probleme speciale;
- derularea acțiunilor de prevenire a delicvenței și de readaptare socială a persoanelor cu antecedente penale;
- pregătirea și implementarea programelor de recuperare a persoanelor cu deficiențe fizice și/sau psihice;
- acordarea consultanțelor în probleme sociale;
- întocmirea studiilor, rapoartelor și dosarelor persoanelor asistate;
- participarea la manifestările publice organizate de instituțiile cu același obiect de activitate sau similar.

Programul de lucru

Programul de lucru este de 8 ore/zi, acesta putând fi prelungit în unele situații reclamate de volumul de muncă sau de gravitatea cazurilor.

Mediul de activitate

Activitatea teologului asistent social, ca a oricărui asistent social, se desfășoară în birou, într-un microclimat de confort organic, dar și pe teren, cu precădere pentru efectuarea anchetelor sociale, culegerea de informații sau identificarea modalităților practice de reintegrare socială a persoanelor asistate. Trebuie avut în vedere, la organizarea spațiului de activitate, că unele persoane care necesită asistență pot fi violente sau urât mirositoare, fapt pentru care, în funcție de profilul instituției de asistență, este bine să fie prevăzute măsuri de siguranță și de igienizare.

Cerințe pentru profesare

Cerințe medicale:

- integritate anatomofuncțională a membrilor superioare și inferioare;
- acuitate auditivă normală;
- acuitate vizuală normală;
- dorind să vină în sprijinul persoanelor cu handicap motor, instituțiile de profil le pot angaja pentru tipurile de activități care nu presupun mobilitate excesivă sau contactul frecvent cu publicul.

Cerințe psihice:

- adaptare la sarcini de lucru schimbătoare;
- asumarea responsabilităților;
- aptitudinea de a lucra cu oamenii;
- capacitatea de a evalua și de a lua decizii.

Activități fizice:

- vorbire;
- ascultare;
- folosirea mâinilor;
- lucrul la birou pentru perioade îndelungate.

Deprinderi transferabile:

- acordarea de consultanță și consiliere;
- asigurarea de servicii;
- elaborarea și interpretarea informației din teren;
- deprinderi de cercetare și investigare;
- planificarea și organizarea operațiunilor și activităților.

Cerințe de educație și pregătire profesională

Exercitarea profesiei de teolog asistent social, asemeni celei de asistent social, este un drept al oricărei persoane fizice, cetățean român sau din Uniunea Europeană, posesoare a diplomei de licență în asistență socială sau teologie asistență socială, eliberată de o instituție de învățământ de specialitate, acreditată și echivalată în condițiile legii.

Competențe generale și speciale:

- studii superioare cu specializarea în sociologie;
- studii în domeniul asistenței sociale;
- studii în domeniul teologiei asistenței sociale;
- experiență în voluntariatul social;
- abilități de relaționare cu reprezentanții instituțiilor și ai altor organizații de profil;
- atitudine pozitivă față de oameni;
- comportament decent;
- ținută și conduită conforme;
- discernământ;
- răbdare;

Traseul profesional:

- studii universitare (licență) încheiate;
- continuarea studiilor universitare la nivel de master și doctorat;
- participarea la cursuri de perfecționare;
- prezentări de referate la simpozioane naționale și internaționale;
- publicații în revistele de specialitate;
- prezența în spațiul public pe marginea tematicii asistenței sociale, a implicării statului, a cultelor religioase și a ONG-urilor în rezolvarea concretă a cazurilor.

Condițiile suplimentare necesare pentru a putea concura

Profesia de teolog asistent social poate fi exercitată de către persoana care îndeplinește următoarele condiții:

- este cetățean român cu domiciliul în România sau UE;
- este licențiat sau absolvent al unei institutii de învățământ de specialitate acreditată de stat în condițiile legii;
- detine acordul cultului din care face parte și avizul Colegiului Asistenților Sociali din România pentru exercitarea liberă a ocupației de asistent social;
- nu se găsește în vreunul din cazurile de incompatibilitate sau nedemnitate prevăzute de prezentul statut.

Elemente de CV care contează pentru această profesie:

- absolvirea unei facultăți de științe socio-umane;
- activități de cercetare științifică în domeniul socio-uman;
- autor al unor articole, publicații, cărți de specialitate;
- participarea voluntară la proiecte asistențiale;
- implicarea în viața comunității civice și religioase;
- cunoașterea direcțiilor de etică socială din marile religii monoteiste (Iudaism, Creștinism, Islam);
- cunoașterea principalelor doctrine politice și a componentei lor sociale;
- folosirea noilor abordări sociologice;
- familiarizarea cu tehnologiile informaționale.

ANEXA 2

Răspunsul comun al Decanilor la Adresa Ministerului

Către

**Ministerul educației, cercetării, tineretului și sportului,
Direcția generală de învățământ superior**

Ca răspuns la solicitarea pe care ne-ați adresat-o prin intermediul Rectoratului Universității „Babeș-Bolyai”, prin adresa cu numărul 8447 din 20.04.2012, vă înaintăm în anexă datele solicitate, elaborate de către fiecare dintre cele patru facultăți de teologie ale universității noastre în cadrul cărora a funcționat și funcționează, sub varii denumiri, specializarea teologie – asistență socială, respectiv: Facultatea de Teologie Ortodoxă, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Facultatea de Teologie Reformată.

După cum veți putea observa, datelor solicitate de dumneavoastră le-am adăugat o serie de precizări care ni se par importante, după cum vom arăta în cele ce urmează.

Vă înaintăm mai exact o situație privind ponderea componentei asistență socială în planurile de învățământ ale facultăților de teologie sub aspectul:

- numărului de credite alocate acestei specializări, dar și al creditelor corespondente în planurile de învățământ ale specializării asistență socială pură pentru disciplinele adoptate în curriculum-ul studenților noștri, respectiv al procentajului disciplinelor de asistență socială preluate din planurile de învățământ ale Facultății de Sociologie și Asistență socială (v. anexa 1);

- numărului de ore alocate săptămânal componentei teologice și componentei asistență socială, respectiv procentajului de ore parcurse din planurile de învățământ ale specializării asistență socială pură (v. anexa 2).

Anexăm deopotrivă planurile de învățământ ale respectivelor specializări care au funcționat în sistem Bologna și planurile de învățământ ale specializării asistență socială care funcționează în cadrul Facultății de Sociologie și Asistență socială.

Numărul de credite alocate componentei asistență socială, un aspect puțin relevant

Apreciem astfel, pe de o parte, că, așa după cum se poate vedea de altminteri din tabelele anexate, *numărul total de credite alocate componentei de asistență socială nu este întru totul relevant pentru evaluarea formării profesionale în domeniul asistenței sociale a absolvenților noștri*, mai cu seamă din perspectiva unei revizuirii a reglementărilor cu privire la dreptul de practică a absolvenților specializărilor teologie – asistență socială și teologie socială, care este, după câte înțelegem, miza inițiativei dumneavoastră.

Pe de altă parte, afirmăm încă de la început că specializările noastre au fost ca atare acreditate de către ARACIS și că absolvenții specializărilor noastre pot profesa (și de facto profesează) în domeniul asistenței sociale, fiindu-ne dificil să ne imaginăm că ar fi posibil să li se conteste acest drept de către Colegiul Asistenților sociali.

Astfel, *deși numărul de credite alocate materiilor de asistență socială în curriculum-ul studenților noștri nu este de 180* – atât pentru că nu am putut prelua integral materiile de asistență socială în planurile noastre de învățământ, cât și pentru că am diminuat în planurile noastre de învățământ numărul de credite alocate respectivelor materii în curriculum-ul asistenței sociale pure pentru a ne încadra în cerințele de elaborare a planurilor de învățământ – *studenții noștri parcurg în foarte mare parte disciplinele relevante din curriculum-ul Facultății de Sociologie și Asistență Socială*. Spunem „discipline relevante” pentru că, pe de o parte, an de an am cerut colegilor de la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială sprijin în elaborarea planurilor de învățământ, ei fiind cei care ne-au sugerat materiile care ar trebui inserate în mod obligatoriu în curriculum-ul studenților noștri pentru o formare competitivă, iar, pe de altă parte, după cum se va vedea mai jos, în planurile de învățământ ale Facultății de Sociologie și Asistență Socială sunt inserate și discipline cu caracter general sau

chiar religios, teologic, etic, care pot fi propuse și în fapt sunt propuse și de facultățile de teologie în propria arie de specializare (v. comparativ planurile de învățământ).

Revenind însă, cu titlu de exemplu, studenții specializării Teologie greco-catolică – asistență socială din promoția 2005-2008 au acumulat în propriul parcurs școlar doar un număr de 84 credite la componenta de asistență socială dintr-un total de 180, dar materiile parcurse de ei sunt creditate în planurile de învățământ ale specializării asistență socială pură cu 109 credite. Studenții aceleiași specializări din promoția 2011-2014 au alocate pentru componenta de asistență socială doar un număr de 90 de credite din totalul de 180, dar materiile din curriculum-ul lor sunt creditate pentru colegii lor de la asistență socială pură cu 138 credite (v. pentru alte detalii anexa 1).

Situația este comparabilă la Facultatea de Teologie Reformată. Studenții promoției 2005-2008 au acumulat în propriul parcurs școlar doar un număr de 75 credite la componenta de asistență socială dintr-un total de 180, dar materiile parcurse de ei sunt creditate în planurile de învățământ ale specializării asistență socială pură cu 118 credite. Studenții promoției 2011-2014 au alocate pentru componenta de asistență socială un număr de 97 de credite din totalul de 180, dar materiile din curriculum-ul lor sunt creditate pentru colegii lor de la asistență socială pură cu 111 credite (v. pentru alte detalii anexa 1).

În mod identic, la Facultatea de Teologie Romano-Catolică, studenții specializării teologie - asistență socială din promoția 2005-2008 au avut alocate pentru componenta de asistență socială numai un număr de 81 credite din totalul de 180, dar materiile parcurse de ei din planul de la asistență socială cântăresc la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială 120 credite. Promoția 2011-2014 are în propriul plan de învățământ pentru componenta de asistență 51 credite, dar aceleași materii sunt creditate în curriculum-ul colegilor de la asistență socială pură cu 88 credite.

Mai relevant este însă cazul Facultății de Teologie Ortodoxă unde studenții specializării teologie ortodoxă asistență socială din promoția 2005-2008 au acumulat un număr de 81 credite la componenta asistență socială, aceleași discipline fiind creditate în planul Facultății de Sociologie și Asistență Socială (pentru același număr de ore) cu 103 credite. În cazul ultimei promoții admise la studii, 2011-2014, s-a ajuns la 115 credite alocate pentru componenta de asistență socială, echivalente cu 143 credite în planurile de învățământ de la asistență socială pură.

Este evident așadar că numărul de credite alocate disciplinelor de asistență socială în planurile noastre de învățământ pentru ultimele generații de studenți nu este în sine și unilateral relevant. Înțelegem că ar trebui să fie altminteri și vom încerca o soluționare a acestei probleme pe viitor, pornind de la metodologia ARACIS de evaluare a instituțiilor de învățământ și programelor de studiu și noile cerințe de elaborare a planurilor de învățământ, dar este o situație de fapt pentru generațiile școlarizate în prezent și în anii precedenți.

Ponderea materiilor de asistență socială în planurile noastre de învățământ în ultimii ani și creditarea aferentă se justifică drept soluția de compromis pe care am adoptat-o în condițiile desființării dublelor specializări (și ale necesității respectării cerințelor de organizare a unei secții de monospecializare cu conținut de dublă specializare). În fapt, generațiile care au funcționat în regim de dublă specializare au parcurs aproape integral disciplinele teologice (proapse și studenților de la monospecializare) și aproape integral disciplinele de asistență socială (proapse studenților de la specializările de asistență socială pură).

Facultățile de teologie nu au agreat niciodată desființarea dublelor specializări și socotesc că s-ar impune mai degrabă decât o continuă scădere a numărului disciplinelor teologice în favoarea creșterii numărului de discipline de asistență socială reinființarea dublelor specializări (v. mai jos).

Din nou, dincolo de numărul de credite alocate specializării lor în domeniul asistenței sociale, studenții noștri sunt încadrați cu aceleași drepturi și obligații în grupele de studiu ale Facultății de Sociologie și Asistență Socială. La materiile studiate au aceiași dascăli, aceiași număr de ore, aceleași teme, aceleași bibliografie, aceleași cerințe de examinare etc. precum colegii lor care studiază asistență socială pură.

Ne întrebăm în aceste condiții în ce măsură este relevant să li se estimeze formarea tocmai pornind de la numărul de credite (singurul aspect care le deosebește traiectoria școlară de a colegilor de la asistență socială).

Studentii noștri efectuează în plus integral practica de specialitate – o componentă esențială a formării – în cursul semestrelor și al verii, în cadrul Facultății de Sociologie și Asistență Socială, cu specialiști în domeniu și în structuri agreate de această facultate. Aceasta este creditată separat și sporește numărul de credite al absolvenților noștri în domeniul asistenței sociale (v. anexa 1).

Ponderea disciplinelor de strictă specialitate în curriculum, un aspect mai relevant

Vă solicităm, de aceea, în perspectiva reglementării dreptului de practică în domeniul asistenței sociale, în primul rând să țineți cont de ponderea efectivă a disciplinelor de strictă specialitate (relevante) pentru asistența socială în curriculum (respectiv numărul de discipline și numărul de ore alocate componentei de asistență socială comparativ cu cele alocate componentei teologice), iar nu simplist de numărul de credite.

Chiar dacă la o primă vedere, prin comparație cu componenta teologică, cea de asistență socială pare defavorizată în planurile de învățământ ale unor generații, numărul de ore de asistență atingând doar un 50-60% din totalul de ore săptămânale ale studenților, în fapt, studenții noștri parcurg 60-75% din orele efectuate de colegii lor de la asistență socială pură, având pur și simplu un număr de ore fizice mai mare decât aceștia (v. anexa 2).

Încă mai relevantă s-ar putea vădi însă cântărirea ponderii disciplinelor preluate în planurile noastre de învățământ din planurile de învățământ ale Facultății de Sociologie și Asistență Socială. După cum se poate vedea din anexa 1, acestea se ridică la în jur de 60-70% și chiar 75-85% dacă luăm în calcul materiile obligatorii. Mai mult, ponderea disciplinelor de asistență socială în planul de învățământ al studenților noștri a crescut treptat în ultimii ani, în detrimentul materiilor teologice. Menționăm deopotrivă că ne-am îndemnat constant studenții să urmeze în regim facultativ și alte discipline din planul de învățământ al colegilor lor de la asistență socială pură.

Și, din nou, nici aceste procentaje nu sunt 100% relevante pentru o corectă cântărire a formării absolvenților noștri. Suntem convingși că, în momentul stabilirii de reglementări în ceea ce privește dreptul de practică al absolvenților specializării teologie – asistență socială ori teologie socială, se cere comparată formarea în domeniul asistenței sociale a absolvenților noștri cu formarea de strictă specialitate a colegilor lor absolvenți ai specializărilor de asistență socială pură.

Deși nu ne propunem să facem acest lucru în memoriul de față, nu putem să nu menționăm faptul că, parcurgând planurile de învățământ ale ultimelor generații de studenți de la asistență socială, am constatat prezența unor discipline cu caracter filozofic, antropologic, psihologic sau chiar religios, teologic, etic de genul: Elemente de filozofie, Economie politică, Introducere în antropologie, Antropologia religiilor, Sociologia religiei, Psihologia vârștelor, Psihologie generală și educațională, Dezvoltare umană și mediu social, Problematika gender, Consiliere în școli, Socioantropologia familiei, Geografie umană, Etică, Comportament sexual și sănătatea reproducerii, Metode și tehnici de cercetare, pe care considerăm că facultățile de teologie sunt cel puțin la fel de în măsură precum cele de asistență socială să le ofere, mai mult, chiar oferind efectiv atare cursuri sau teme în programa de studii a componentei teologice (v. planurile de învățământ).

Nu negăm nicicum importanța unor discipline precum acelea enumerate mai sus în planurile de învățământ ale specializărilor de asistență socială pură (atate discipline pot întregi formarea studenților acestor specializări cu elemente de filozofie, antropologie, psihologie, etică etc.), dar sugerăm ca atare materii să nu fie socotite de strictă specialitate (direct relevante pentru formarea unui asistent social) și să li se acorde o anumită pondere în planurile de învățământ respective și, dat fiind profilul facultăților de teologie, să poată fi parcurse de studenții noștri în cadrul formării propriu-zis teologice. Reiterăm afirmația că este cât se poate de firesc ca facultățile de teologie să ofere materii precum acelea înșirate mai sus; pur și simplu intră mai degrabă în profilul lor.

Ar mai fi de ținut cont de faptul că o serie de materii integrate în planurile de învățământ ale specializării asistență socială pură se suprapun de facto ca tematică sau conținut cu materii teologice (ex.: Sociologia religiei/ Teologie fundamentală, Mediarea conflictelor/ Teologie morală I, Comportament sexual și sănătatea reproducerii și Violența domestică/ Teologie morală II; Elemente de filozofie sau Istoria filosofiei/

Istoria filosofiei I și II etc.), respectiv că o serie de materii teologice întregesc în chip fericit formarea în domeniul asistenței sociale (ex.: Teologie socială, Doctrina socială a Bisericii, Etică, Antropologie, Etica integrării europene, Morala sexuală și etica matrimonială, Dialogul ecumenic și interreligios); (v. planurile de învățământ).

Solicităm concret stabilirea unui procentaj de discipline cu caracter general (din domeniile filozofiei, antropologiei, eticii, psihologiei, metodologiei etc.) în planurile de învățământ ale specializărilor asistență socială și echivalarea lor în formarea studenților noștri cu discipline cu conținuturi similare din planurile de învățământ ale facultăților de teologie sau pur și simplu dispensarea studenților noștri de parcurgerea unor atare discipline. Mai mult, dată fiind această situație, sistemul de credite transferabile, dar și principiul eficienței economice, propunem facultăților de asistență socială să aleagă astfel de discipline din oferta de studii a facultăților de teologie.

Soluții pe care le propunem

Suntem, prin urmare, doar parțial de acord cu „soluția” propusă de dumneavoastră în urma consultărilor cu reprezentanții Colegiului național al asistenților sociali. Cum problema ne privește direct, apreciem că ar trebui să fim consultați înainte de emiterea unor atare rezoluții.

Ni se pare inadecvat, în condițiile descrise mai sus, să impunem simplist o formare identică a studenților specializărilor teologie – asistență socială cu a celor de la specializarea asistență socială pură ori să stabilim arbitrar numărul de credite de alocat componentei de asistență socială și celei teologice (180 la 60). *Înțelegem ca absolvenților noștri din promoții viitoare să li se pretindă pentru acordarea dreptului de practică în domeniul asistenței sociale o formare identică cu aceea de strictă specialitate a colegilor lor de la specializările de asistență socială pură* (vezi mai sus ceea ce considerăm formare de strictă specialitate), dar nu o formare care să le dubleze pregătirea teologică.

Nu ni s-ar părea însă nicicum legitim să se pună în discuție dreptul de practică al absolvenților noștri din promoții actuale și anterioare, în condițiile în care planurile de învățământ au obținut toate aprobările cuvenite, iar specializările ca atare – toate acreditările necesare, absolvenții noștri încadrându-se, după cum o arată realitățile din teren, cu succes în varii structuri de asistență socială în țară și străinătate.

Pentru o soluționare cu adevărat unitară la nivel național a problemei pe viitor considerăm în schimb că ar fi oportun ca în primul rând planurile de învățământ ale specializărilor asistență socială să fie mai stabile și cât mai uniforme la nivel național. Cum probabil însă acest lucru este greu de realizat (dat fiind numărul mare de specializări în domeniul asistenței sociale), s-ar dovedi, în opinia noastră, de real folos stabilirea la nivel național a unor standarde și puncte de reper în formarea studenților de la specializarea asistență socială.

Considerăm, concret, că ar fi oportun – atât pentru facultățile de asistență socială, cât și pentru cele de teologie – să elaboreze Colegiul asistenților sociali o listă de discipline absolut necesare formării unui viitor asistent social decât să pretindă, generic, o formare „identică cu cea de la programele de studii asistență socială” (după experiență, destul de mobile și variate, nu doar între varii universități, dar chiar în cadrul aceleiași universități, pe generații). După trasarea acestor standarde vom putea discuta și asupra numărului de credite de alocat uneia și celeilalte specializări.

Mergând însă mai departe, considerăm că parte a soluției despre care vorbim în adresa dumneavoastră ar fi revenirea, pe viitor, la dublele specializări, posibilitate prevăzută de Legea învățământului la art. 150, alineatul 6: „Senatul universitar poate înființa duble specializări. Procedura de autorizare și acreditare a acestor specializări este cea prevăzută de lege” și metodologia ARACIS de evaluare a instituțiilor de învățământ și programelor de studiu (p. 29).

Socotim că facultățile de teologie ar putea avea o ofertă de studii viabilă și atractivă în condițiile reînființării dublelor specializări în varii combinații (teologie – asistență socială, teologie – filozofie, teologie – antropologie, teologie – geografie, teologie – istorie, teologie – sociologie, teologie – literatură, teologie – artă, teologie – muzică, teologie – psihologie, teologie – teatru și film, teologie-jurnalism etc.).

Sondând opiniile absolvenților noștri și gradul de angajabilitate pe care li l-a oferit parcurgerea studiilor la facultatea noastră (la specializarea teologie – asistență socială, teologie – litere, teologie – iconografie, teologie – istorie, teologie – filozofie, dar și monospecializare), am constatat că absolvirea unei facultăți de teologie i-a făcut nu de puține ori mai angajabili și mai dezirabili de către angajatori (în domeniile mai sus precizate, dar și altele), întrucât formarea teologică le-a oferit o serie de valori și idealuri ca: respectul față de ceilalți, responsabilitatea, recunoașterea demnității umane, sentimentul datoriei față de propria profesie și ceilalți, altruismul, prețuirea muncii drept cale de împlinire și slujire, perseverența etc. laolaltă cu abilitățile și competențele de specialitate și cele transversale.

Sondând motivațiile alegerii de a studia la facultatea noastră în rândurile actualilor studenți, putem constata în continuare convingerea lor că formarea teologică le conferă ceva în plus pe lângă cea în asistența socială sau alte domenii, ei percepând că aceasta le va fi de folos și în exercitarea profesiei de asistent social (sau orice altă profesie pentru absolvenții monospecializării teologice).

Aprobarea funcționării unor variate duble specializări ar rezolva deopotrivă problema școlarizării în regim cu taxă a tot mai multor studenți de-ai noștri care aleg să urmeze în paralel sau succesiv o a doua facultate și ar îmbunătăți, în condițiile scăderii demografice drastice, cifrele de școlarizare.

În speranța că memoriul de față va putea constitui începutul unui veridic dialog între Ministerul educației, cercetării, tineretului și sportului, Colegiul asistenților sociali și facultățile de teologie care școlarizează studenți la specializarea teologie – asistență socială,

Semnează:

Prof. dr. Vasile Stanciu, decan al Facultății de Teologie Ortodoxă

Prof. asoc. dr. Virgil Bercea, decan al Facultății de Teologie Greco-Catolică

Prof. dr. Marton József, decan al Facultății de Teologie Romano-Catolică

Prof. dr. Molnár János, decan al Facultății de Teologie Reformată

„FUGA DE SINE ÎNSUȘI” SAU ÎNSINGURAREA ȘI AUTONOMIZAREA OMULUI MODERN

ȘTEFAN ILOAIE*

ABSTRACT. „Running Away from Yourself” or the Loneliness and Autarchy of the Modern Man. In our times, the *individual* – the human being disconnected from any loving relationships towards his neighbours – seems to replace the *person*. By an individualistic behaviour, people of our postmodern times prefer their own personal ethic, emptied of divine or ecclesial authority. They seek an unconstrained freedom and they tend to decline responsibility of their acts. For many individuals, independence is the leitmotif of their envisaged ethic behaviour. But this attitude progressively determines dissatisfaction, loneliness and lack of meaning of life itself, so obvious both on a human and social level. In such a world, the message of Christianity remains unchanged: true freedom is only possible in and through God, loneliness disappears through the rapprochement between us and our neighbour – image of God –, while true autonomy is the autonomy of love.

Keywords: *individual, individualism, autarchy, loneliness, freedom, post modernity*

REZUMAT. În timpurile pe care le trăim, individul – omul rupt din relațiile de iubire cu semenul – pare să fie cel care ia locul persoanei. Comportându-se cu prioritate individualist, omul vremii noastre postmoderne preferă o morală proprie, lipsită de autoritatea divină și de cea a vreunei Biserici, dorește o libertate proprie care să nu-l constrângă, tinde să facă fapte pentru care să nu fie tras la răspundere. Pentru mulți indivizi, independența este leit-motivul comportamentului moral pe care și-l doresc. Dar atitudinea aceasta determină, în timp, sentimente de nemulțumire, însingurare și lipsa sensului vieții, atât de evidente la nivel uman și social. Într-o asemenea lume, mesajul creștinismului este neschimbat: adevărata libertate este în și prin Dumnezeu, însingurarea dispăre prin apropierea de cel de lângă noi – chip al lui Dumnezeu –, iar adevărata autonomie este aceea a iubirii.

Cuvinte cheie: *individ, individualism, autonomizare, însingurare, libertate, postmodernitate*

Individ – individualism – însingurare

În diferite situații¹, la diferite niveluri, ca un comportament al diferitelor persoane, întâlnim astăzi – parcă mai mult decât altădată – indivizi care sunt interesați prioritar de ei înșiși și de lumea lor. „O lume” care nu vrea să urmeze decât, dacă e posibil, propriile-i reguli. Lipsit de altruism, de valoarea recunoscută altora, de dăruire și de iubire, individualismul pare să fie tot mai specific postmodernității, însoțind în manifestare secularismul vremii noastre.

* Conf.Univ.Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, stefaniloaie@yahoo.com

¹ Analiza propusă prezintă situația individului vremii noastre și a tendinței de autonomizare a comportamentului lui prin comparație cu personalismul și alteritatea ființei umane, urmând în special literaturii occidentale. Chiar dacă sintezele prezentate nu au un caracter general valabil în mediul românesc, tendințele individualiste se simt inclusiv la noi, motiv pentru care e necesar să ne solicite atenția.

De aceea, societatea contemporană propune pentru „locatarii” ei individualizarea comportamentului al cărui fundament este ego-ul lipsit – într-o măsură cât mai exclusivistă – de relațiile sociale. Prin comparație cu trecutul, prezentul răstoarnă ecuația: individul este mai important decât comunitatea, valorile lui prevalează celor ale societății². Libertatea excesivă a insului, puterea sa de decizie în domenii tot mai variate și cu rezultate tot mai strălucite, independența față de societate reprezintă cauzele manifestării individualismului care detronază conceptul și specificul comunitar și limitează dezvoltarea morală³. Boala socială și psihologică a individualismului și individualizării e o formă a egoismului; ea centreează totul într-un singur punct: omul este suficient pentru sine și nu trebuie să renunțe la nimic din ce-i aparține. Individualismul timpului nostru nu este doar nelimitat în inventivitate și variat în manifestare, ci – pe fondul libertinajului moral – generează și lipsa idealurilor:

„Nu doar că trăim de ceva timp fără vreun ideal împărtășit, dar trăim în bună măsură fără a avea vreun ideal... La bine și la rău, conștiința modernă este solitară și consecventă în detronarea realității comunale. Este cea mai intensă formă de individualism pe care a cunoscut-o vreodată lumea... Asumpția fundamentală a modernității este că unitatea socială a societății nu este grupul, tribul sau orașul, ci persoana”⁴.

În special în societățile deja secularizate, și care se manifestă secularizant, se simt efectele individualismului. Totul gravitează în jurul omului și la dorința sa: el își stabilește criteriile și jaloanele cât mai libertine ale existenței, el impune standardele, el devine executant, el decide ceea ce este agreabil și util pentru el, iar criteriul după care realizează alegerea este, cel mai des, hedonismul.

Cu tendință de extindere, morala actuală așază de la bun început în atenție individul și interesul acestuia, dorințele și libertățile sale⁵. S-a formulat, deja de multă vreme, conceptul de „morală individuală”, dar el a fost atât de mult discutat, iar mutațiile sunt deja atât de numeroase încât nu mai știm exact ce ar trebui ca el să cuprindă: „morală individuală a devenit o morală care și-a pierdut substanța, o morală *de negăsit*, spre avantajul dinamicii istorice a autonomiei individualiste”⁶. Totul, inclusiv adevărul se raportează la individ, transformând conceptul de persoană – omul aflat în relație și valorizat de raportările la semenii – în singularitatea individualului în jurul căruia gravitează totul. Critica adusă valorilor de către relativism spulberă reperele sigure ale existenței umane. Am ajuns în situația anormală în care nu individul se supune unei morale obiective, ci morala este așezată – determinant, subiectiv, nerealist – în umbra dorinței individului, devenit suveranul noii lumi etice.

² „Autoritatea tradițională și-a tras dintotdeauna vitalitatea și influența tocmai din convingerea că valorile sale le transcend pe cele ale oricărui individ și se ridică deasupra scopurilor pur personale” – Suzi Gablik, *A eșuat modernismul?*, trad. rom. Viorel Zaicu, Editura Curtea Veche, București, 2008, p. 115.

³ „O persoană care se afirmă ca individ, închizându-se în limitele firii sale particulare, nu se poate desăvârși cu adevărat, din contră, ea se împruținează, sărăcește” – Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. rom. Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, f.a., p. 152.

⁴ Suzi Gablik, *A eșuat modernismul?*, ed. cit., pp. 48-49.

⁵ „Ca efect mai ales al afirmării principiului modern al individualismului, în fața datelor colective și normative, asistăm astăzi la impunerea situației în centru a dimensiunii private și subiective, la căutarea de experiențe, la triumful dimensiunilor emoționale și afective” – Giovanni Filoramo ș.a., *Manual de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 506.

⁶ Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, trad. rom. Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Babel, București, 1996, p. 97.

„Acum postmodernismul înseamnă, în limbajul comun, ceva ce ține mai degrabă de relativism. În principiu, implică respingerea valorilor și adevărilor absolute și obiective, în ideea că toate interpretările subiective referitoare la ceea ce este bun și adevărat sunt demne de aceeași considerație. Punctul de vedere al unei persoane cu privire la ceea ce este drept și la ceea ce se cuvine în orice situație dată este la fel de valid ca cel al oricărei alte persoane, indiferent de natura acestei viziuni”⁷.

Cu o libertate câștigată destul de greu în timp, după lupta de ascensiune a rațiunii și după tendința de negare a credinței, individul contemporan își stabilește singur criteriile morale, transformate în simple elemente de referință, își autodetermină valorile în funcție de preferințe, se integrează în societate păstrându-și suficient limita confortului propriu, se retrage sub carapacea ambiguității și a libertinajului moral de fiecare dată când ar putea fi făcut responsabil de acțiunile sale⁸. Nimic mai comod, nimic mai dorit: libertatea individului postmodern este sinonimă, în ultimă instanță, cu indiferentismul moral. Astăzi se dorește în special apartenența la autorități slabe⁹, dependența de structuri care pot să fie mai repede asimilate de individ decât să „dispară” el în cadrul acestora. Ceea ce-i lipsește ecuației amintite este reperul divin, împins în uitare:

„Individualismul... suscită dezvoltarea exclusivă a posibilităților inferioare ale umanității, a căror extindere nu are nevoie de intervenția nici unui element suprauman, ci, dimpotrivă, se poate împlini doar în absența unui asemenea element”¹⁰.

Este în spiritul modernității raționaliste să refuze autoritatea divină cuprinsă în religiozitate sau în credință. Rațiunea individuală se erijează în capacitatea unică a omului de coordonare a sensului existenței¹¹. Dezvoltarea societății în perioada modernă l-a „eliberat” pe om de constrângerile religioase, exercițiul public a dovedit succesul aplicării reglementărilor

⁷ John și Lyn Breck, *Trepte pe calea vieții. O viziune ortodoxă asupra bioeticii*, trad. rom. Geanina Filimon, Editura Sofia, București, 2007, p. 81.

⁸ „Odată cu răspândirea socială a moralei autonome, cultura morală s-a aliniat la principiile de fond ale individualismului democratic universalist... Eliberată de straiile religioase, responsabilitatea morală a omului nu s-a afirmat ca unică și indivizibilă, ea s-a gândit pe sine însăși într-o nouă economie a dependenței profane, a determinării sociale și a deposedării subiective. În universul moralei suficiente sieși, s-a dezvoltat un proces de *deresponsabilizare* parțială a indivizilor și aceasta datorită importanței acordate *istoriei* fiecăruia” – Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, ed. cit., p. 41.

⁹ „Apartenența la o comunitate este pe deplin puternică și sigură atunci când credem că nu noi am ales-o, în mod intenționat, că noi n-am făcut nimic pentru ca ea să existe, și ca atare nu putem face nimic spre a o transforma prin acțiunile noastre” – Zygmunt Bauman, Tim May, *Gândirea sociologică*, trad. rom. Mihai C. Udma, Editura Humanitas, București, 2008, p. 66.

¹⁰ René Guénon, *Criza lumii moderne*, trad. rom. Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 2008², pp. 91-92. Ironic, dar categoric, Alexandr Zinoviev afirmă: „occidentalozii sunt individualiști, iar societatea lor – individualistă” – *Occidentul. Fenomenul individualismului*, trad. rom. Nadejda Stahovschi, Editura Vreamea, București, 2002, p. 55.

¹¹ „Problemele morale nu pot fi «rezolvate», nici viața morală a omenirii garantată de eforturile rațiunii de a calcula și de a legitima. Moralitatea nu e sigură în mâinile rațiunii, deși asta este exact ce promit purtătorii de cuvânt ai rațiunii... Rațiunea se ocupă de luarea deciziilor corecte, în timp ce responsabilitatea morală precede orice reflecție asupra deciziilor, deoarece nu ia și nu poate lua în considerare nici o logică ce ar îngădui aprobarea unei acțiuni drept corecte. Astfel, moralitatea poate fi «raționalizată» doar cu prețul renunțării și al autodărurii” – Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, trad. rom. Doina Lică, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 269.

morale libere la nivelul maselor – ceea ce mai nou este infirmat de tot mai multe analize –, spiritul nestăpânit de libertate face casă bună cu voința eliberată de norme și de constrângeri¹². Individul postmodern este tot mai mult îndemnat să îndeparteze și să anuleze standardele morale ridicate ale credinței ori cele specifice unei religii – numită de obicei „tradiționalistă” și chiar „fundamentalistă” –, să renunțe la autoritatea morală externă, indiferent ce sursă ar avea aceasta, căci cu cât este mai impunătoare cu atât este mai de combătut. Autoritatea individuală se construiește și se consolidează prin lipsa de recunoaștere a oricărei alte puteri, fie ea și intrinsecă ființei tale¹³. De aceea, chiar vocea conștiinței îi devine omului nostru semi-necunoscută și cvasi-străină¹⁴. Într-o situație de acest fel, impusă de societatea secularizată, individul se desprinde tot mai mult de Dumnezeu și de viața spirituală. Afirmarea fără limite a individualismului elimină conceptul de divinitate, prezent astăzi – cu deschidere relativă – în ideea de „sacru”: „Individualismul exacerbat, refuzul oricărei autorități superioare celei a individului determină o spulberare a sacrului”¹⁵. Lumea aceasta este numită de Alexandr Zinoviev „comunalitate”, caracteristică ce nu se identifică deloc cu comuniunea, fiind chiar antonimul ei:

„În aspectul comunal se presupune că oamenii sunt liberi și se comportă, fără a fi constrânși, după regulile interesului social... Comportamentul oamenilor după regulile comunalității nu este un comportament după regulile moralei... În acest context, oamenii *nu sunt morali, ci doar par a fi morali și aceasta le este suficient*. De aceea, dispar fenomenele de genul muștrărilor de conștiință... Dacă o persoană vrea să aibă succes, primul lucru pe care trebuie să-l facă este să se debaraseze complet de moralitatea interioară”¹⁶.

În contextul menționat și în special din cauza lipsei unei autorități morale suficiente – cea divină este îndepărtată, cea socială este criticată și ignorată – individul își autoinduce tot mai multă autoritate și putere de decizie în privința acțiunilor pe care dorește să le desfășoare. Independența este leit-motivul comportamentului uman contemporan. Însă, tocmai pentru că posedă autoritate proprie care îi oferă sentimentul libertății, pentru își permite un comportament moral adaptat ambiguității, relativismului și hedonismului, pentru că preferă să anuleze asumarea vreunei responsabilități în fața altora – indiferent cine ar fi ei –,

¹² „Nimic și nimeni nu se mai află astăzi la locul cuvenit; oamenii nu mai recunosc nici o autoritate efectivă în ordinea spirituală și nici o putere legitimă în ordinea temporală... eroarea biruie adevărul, *umanul se substituie divinului, pământul are mai multă importanță decât cerul, individul se proclamă măsura tuturor lucrurilor* și pretinde să dicteze universului legile plămădite de propria sa rațiune, slabă și supusă greșelii” – René Guénon, *Criza lumii moderne*, ed. cit., p. 107 (s.n.).

¹³ „Trăim într-o lume tot mai supusă managementului și însetată de putere, dar manifestăm confuzii notabile cu privire la lucrurile în care stă puterea” – Suzi Gablik, *A eșuat modernismul?*, ed. cit., p. 135.

¹⁴ „Din fericire pentru umanitate (deși nu întotdeauna pentru eul moral) și în ciuda tuturor eforturilor competente în sens invers, conștiința morală – acel ultim stimulent al impulsului moral și rădăcină a responsabilității morale – a fost doar anesteziată, nu amputată... Să mizăm pe acea conștiință care, oricât de slabă ar fi, doar ea singură poate insufla responsabilitatea față de nerespectarea ordinului de a face rău” – Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, ed. cit., pp. 270, 271.

¹⁵ „Poate, evident, să existe o întrebuintare individuală a sacrului și, în mod deosebit, în societatea noastră, în care interioritatea este o valoare mereu mai importantă, sacrul trebuie actualizat, revitalizat prin experiența personală intimă. Dar, pentru a exista, trebuie totuși ca el să se constituie în mod colectiv. Dusă până la capăt, tendința spre improvizația personalizată contribuie la dispariția sacrului” – Françoise Champion, „Spirit religios difuz, eclecticism și sincretisme”, în: Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 719.

¹⁶ Alexandr Zinoviev, *Occidentul. Fenomenul individualismului*, ed. cit., pp. 42, 43 (s.n.).

individul postmodern este un singuratic al lumii pe care și-a dorit atât de mult să o cucerească¹⁷. El este un om care dezvoltă relații sociale reci și conjuncturale, care nu cunoaște prietenia¹⁸. În ciuda faptului că se regăsește în anonim, mai ales în cel moral, autoritatea individualistă pe care o aplică nu îi folosește la salvarea reală a lipsei de raporturi sociale serioase și dezinteresate¹⁹. Ascuns, în mod voit sau nu, între semenii cu care dezvoltă doar legături conjuncturale, fie ele și de durată, omul nostru se depersonalizează.

„În mulțime, oamenii sunt capabili să comită acte pe care nici unul n-ar fi capabil să le îndeplinească lăsat de unul singur. Dacă mulțimea poate comite acte pe care membrii ei individuali le-ar respinge, aceasta se datorează «anonimatului»; indivizii își pierd individualitatea și se «dizolvă» în adunările anonime... [Căci] oamenii rămân subiecți morali atâta timp cât sunt recunoscuți ca *oameni*, adică ființe demne de un tratament rezervat numai ființelor umane și considerat potrivit pentru orice ființă umană”²⁰.

Individul postmodern și-a luat autoritatea și puterea prin voie proprie, chiar dacă nu poate fi făcut – la nivel individual, astăzi – vinovat pentru aceasta. E un furt din autoritatea lui Dumnezeu. Iată de ce „libertatea” pe care a crezut că și-a smuls-o, în sfârșit, se întoarce împotriva lui și se manifestă ca nemulțumire, lipsă de finalitate a vieții, însingurare. Individualizarea se identifică cu „multiplicitatea” de după Turnul Babel sau chiar cu „sălbăticierea”²¹.

Intrarea în relație cu aproapele se face din și prin iubire, iar ea creează starea de slujire, de servire a lui, de renunțare la egoism și de depășire a limitelor insului, pentru a

¹⁷ „Moralitatea este amenințată atunci când individualismul ajunge să joace un rol foarte extins în viața societății, subordonând orice altceva. Individualismul distruge acel echilibru complex dintr-o societate ale cărei elemente diferite se limitează unul pe altul, de vreme ce din punct de vedere al modernității individualiste, liberale, societatea este pur și simplu o arenă în care indivizii sunt liberi să urmărească ceea ce este util și agreabil pentru ei” – Suzi Gablik, *A eșuat modernismul?*, ed. cit., p. 138.

¹⁸ „Prietenia țâșnește din persoana umană și numai din ea, dar nu poate fi un fapt individual. Nu putem fi prieteni ca indivizi. Prietenia e recunoașterea a ceva ce nu aparține nici unuia din cei doi care dialoghează și se confruntă, fiind în același timp a amândurora... Acel «ceva» (care implică o intersubiectivitate, dar și moduri individuale de recunoaștere) și împărtășirea... dau sens și formă conținutului prieteniei” – Pierpaolo Donati, „Științele sociale și gândirea creștină în fața societății contemporane”, în: Ioan I. Ică jr., Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 337 (s.n.).

¹⁹ „Ce se desfășoară în fața ochilor noștri dacă nu uriașa și inedită panoramă a anonimatului, pecetluind sfârșitul oricărui individualism real în profitul imperialei uniformizări a culturii de masă. Anonimat ce triumfă în refuzul recunoașterii Celuilalt ca fiind Altul...” – Claude Karnoouh, *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, trad. rom. Virgil Cioמוș, Horia Lazăr și Ciprian Mihali, Editura Ideea Design & Print, Cluj-Napoca, 2001, p. 37.

²⁰ Zygmunt Bauman, Tim May, *Gândirea sociologică*, ed. cit., p. 109.

²¹ Peter Sloterdijk, *În aceeași barcă*, trad. rom. Ovidiu Țichindeleanu și Konrad Petrovsky, Ideea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002, pp. 12-13. „Cine întrebă azi de viitorul umanității și al mediilor de umanizare, vrea în fond să știe dacă se speră într-o luare sub control a tendințelor de sălbăticiere ale omului. În privința aceasta, ceea ce atâră îngrijorător de mult în balanță este faptul că sălbăticierea, astăzi ca întotdeauna, se produc de obicei tocmai în condițiile unei importante creșteri a puterii... ca bestialitate cotidiană a oamenilor în mediile amuzamentului dezinhibitor” – Idem, *Reguli pentru parcul uman. Un răspuns la scrisoarea lui Heidegger despre umanism*, trad. rom. Ion Nastasia, Editura Humanitas, București, 2003, p. 17.

descoperi bucuria dăruirii. În mod firesc, persoana va trece apoi de la „a sluji pe altul” la „a exista pentru altul”, fără ca identitatea sa să fie cu ceva știrbită, ci, dimpotrivă, întregită²².

„Omul e persoană în măsura în care e în relație cu altul decât el, în măsura în care e văzut în *integralitatea tuturor relațiilor sale esențiale*, plecând de la relația eu-tu. Individul e un fapt de existență în măsura în care intră într-o *relație de viață* cu alți indivizi. Umanul, fie cel al persoanei, fie cel al socialului, e în relație, fiindcă relația face din persoană o ființă umană, iar din social o alteritate vitală”²³.

Diagnoza creștină a individualismului: uitarea lui Dumnezeu

Negarea autorității divine, cenzurarea autorității sociale, statale și comunitare, independența individuală și profunda dorință a omului contemporan de câștigare a libertății totale au creat structura umană al cărei specific se regăsește în încercarea de autonomizare a înseși ființei și, conexe, a acțiunilor ei. Puterea și independența rațională din lumea modernă au generat „nașterea” unui altfel de om. Este cel care crede că deține taina sa și a lumii, că puterile îi sunt nelimitate, neștiind că încă nu posedă „putere asupra puterii sale” și că „de acum înainte și pentru totdeauna omul va trăi la marginea unui pericol crescând, tot mai viu, privind întreaga sa existență”²⁴.

Omul postmodern a descoperit că, prin concursul și reușita înaintașilor lui, el este desprins de relația cu divinitatea, că transcendentul poate fi considerat inexistent, că el însuși este coordonatorul propriilor acțiuni și săvârșitorul lor și că lipsește autoritatea în fața căreia să-și asume responsabilitatea pentru faptele săvârșite. Astfel, el devine autonom, desprins din vreo relație ierarhică, putând trăi pentru sine, dar, ceea ce este mai important, nu pentru acum, ci *pentru mâine*. Puterea pe care i-o dă libertatea raportată la sine însuși îl determină să nu fie niciodată mulțumit de ceea ce reușește *acum* din punct de vedere moral. Așa se explică permanenta nemulțumire a contemporanilor „fără cer”, satisfacția de moment a păcatului care părea să propună eternitatea, dorința de depășire a oricărei descoperiri tehnico-științifice și „fuga” pentru cât mai multe împliniri:

„Morală tradițională... se baza pe obligațiile prezentului imediat, în esență ea viza pe om aici și acum; cea a epocii postmoraliste se definește mai mult ca o «etică a viitorului» care ia în considerare consecințele pe termen lung. Pretutindeni, etica este ceea ce se străduiește să *dea timp timpului*, să lărgască orizontul viitorului, să privilegieze viitorul împotriva tentațiilor neînfrânate ale prezentului”²⁵.

Omul zilelor noastre înțelege lumea tot mai mult ca pe o realitate profană, care nu se mai lasă influențată de cer și de sfințenie. Momentele esențiale ale vieții umane: nașterea și moartea, chiar viața însăși suportă efectele decriptării elementului de taină, prezența divină fiind îndepărtată

²² Sfântul Maxim Mărturisitorul îndeamnă: „Să ne iubim așadar unii pe alții și vom fi iubiți de Dumnezeu. Să nu răsplătim răul cu rău și nu vom primi după păcatele noastre. Căci iertarea greșalelor noastre o aflăm în iertarea fraților. Iar mila lui Dumnezeu e ascunsă în milostivirea noastră față de aproapele.” – „Cuvânt ascetic” § 42, *Filocalia*, trad. rom. Pr. Dumitru Stăniloae, vol. 2, Editura Harisma, București, 1993², p. 57.

²³ Pierpaolo Donati, „Științele sociale și gândirea creștină în fața societății contemporane”, art. cit., p. 333 (s.n.).

²⁴ Romano Guardini, *Sfârșitul modernității*, trad. rom. Ioan Milea, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 101, 102.

²⁵ Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, ed. cit., p. 287.

din ele: nașterea devine tot mai mult un fenomen biologic controlabil uman și tehnologic, iar moartea o dispariție spre nicăieri²⁶. Individul contemporan se manifestă tot mai autonom față de orice „exterioritate”, autoritate, lege și normă despre care el crede – în virtutea libertății de opțiune, care ea însăși s-a autonomizat – că îi limitează existența, devenirea și relațiile sociale. Autonomia îl individualizează, îl desprinde de raportarea la Dumnezeu și la semenii²⁷.

Concepțiile postmoderne privitoare la raportarea umanului la divinitate nu mai sunt întemeiate prioritar pe credință și pe concepția că există o strânsă interdependentă între om și Dumnezeu. *Astăzi, lumea reprezintă o realitate, iar cerul alta*. Libertatea și independența individuală decid în ce măsură și cât timp ne hrănim din una sau din cealaltă²⁸. Prin raportare la Dumnezeu, autonomia omului are o consecință de care se resimte întreg comportamentul omului contemporan: ocultarea conceptului de păcat. Independent, „singur pe lume”, liber și cu o conștiință comodă individul zilelor noastre a îndepărtat sensul existențial al păcatului, acela de cauză a dezordinii în lumea sa interioară²⁹. În autonomia existențială pe care și-a dorit-o, omul, iubind păcatul, iubește ceva ce nu este, iubește golul, pentru că se desprinde de ceea ce există în mod ontologic, de izvorul ființării, de Dumnezeu și îmbrățișează aparenta existență:

„Păcatul trebuie gândit în termeni de viață și de moarte, de ființă și neființă, persoană și individ, comuniune și posesiune. Păcatul nu poate să ducă decât la moarte, pentru că el este refuzul vieții”³⁰.

Este motivul pentru care, după starea dulce de dinainte și din timpul păcatului, se experimentează senzația de gol, de fals, de înșelăciune, de nimicnicie ca semn al ruperii dintr-o legătură normală. Chiar dacă nu receptăm păcatul ca pe ceva negativ atunci când îl săvârșim, starea ulterioară lui ne descoperă lipsa vreunei surse pozitive de existență și prezența nimicului pentru care ființa noastră s-a decis, spre care ne-am mișcat și în zona căruia ne situăm.

²⁶ „Ele devin fenomene biologic-sociale de care are grijă o știință și o tehnică medicală ce devine tot mai sigură pe sine. Dar, câtă vreme ele reprezintă fapte care nu pot fi stăpânite, ele sunt «anesteziate», transformate în ceva fără importanță... [Însă,] orice lucru existent este mai mult decât el însuși. Orice întâmplare înseamnă mai mult decât arida ei împlinire. Totul este legat de ceva care se află deasupra sa sau în spatele său. Abia plecând de acolo devine ceva deplin. Dacă asta dispăre, atunci lucrurile și rânduielele se golesc de sens. Ele își pierd puterea de a semnifica, nu mai conving” – Romano Guardini, *Sfârșitul modernității*, ed. cit., p. 110, 111-112.

²⁷ „Este imposibil să se propună principiul autonomiei individului atâta vreme cât societatea are nevoie de unitate și nu are pe ce să o fundamenteze. Dacă individul este absolutizat, dispăre comuniunea, societatea... Desigur, și morala creștină are ca ideal autonomia. Aici, însă, autonomia nu se realizează prin opoziția individului față de societate, ci vine ca rod al maturizării morale și duhovnicești a omului... Omul ajunge autonom nimicindu-și egoismul, îmbrățișându-și aproapele și unificând, în cele din urmă, înăuntrul său, întreaga ființă divino-umană” – Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, trad. rom. Pr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002, pp. 155-156.

²⁸ „Adevărul Revelației creștine este tot mai adânc pus în discuție; valabilitatea ei în ceea ce privește făurirea și ducerea vieții este tot mai hotărât contestată. ... Urmarea este că ia naștere, pe de o parte, o existență autonomă a lumii, desprinsă de influențele creștine directe, pe de alta, o creștinătate care imită într-un mod aparte această «autonomie»” – Romano Guardini, *Sfârșitul modernității*, ed. cit., p. 108 (s.n.).

²⁹ „Tradiția patristică insistă asupra acestei interpretări a păcatului, ca eșec și neputință de a atinge ținta, scopul, sau țelul, care pentru natura omenească este propria depășire existențială în sfera înfinită a alterității și a libertății personale... Păcatul este un eșec, existențial și vital, al persoanelor neînstare să-și atingă ținta...” – Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. rom. Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2002, p. 28.

³⁰ Olivier Clément, *Cântecul lacrimilor. Eseu despre pocăință*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 1999, p. 25.

Păcatul este nemulțumirea omului cu starea de participare la dumnezeire, dorința de schimbare a ordinii puse de Creator, el se identifică cu iluzia și falsitatea, reprezintă confirmarea apogeului „autonomizării” vieții duhovnicești. Deși prin creație omul este finit, el este capabil de infinit. Dar, prin păcat, omul încearcă să devină el însuși centru al infinitului, pentru că se lasă influențat de setea de nemărginit pe care o are firea umană.

„Asistăm... la un proces... de secularizare... Noțiunea de păcat și-a pierdut înțelesul pentru un mare număr de persoane... Slăbirea, ocultarea și aproape destrămarea noțiunii de păcat nu a dus la o intensificare a acelei luminozități, la o instalare mai hotărâtă în religie, ci la o umbrire a ei... Pe măsură ce s-a marginalizat noțiunea de păcat, s-a introdus o atenuare a conștiinței morale – și n-ar strica să trecem aici în revistă *confuzia morală a epocii noastre, dezorientarea dominantă (s.n.)*, paralelă cu pierderea sensului *personal* al vieții omenești”³¹.

Contemporanul nostru se comportă autonom până și față de unul dintre conceptele esențiale ale existenței umane: viața. Astfel, Dumnezeu nu este recunoscut drept sursă a vieții, ci omul se erijează din primitiv în stăpân autonom și deplin al ei, considerând că dispune de ea în mod liber, fără să realizeze că acest tip de libertate este una demonică.

Autoritatea individului și tendința sa de autonomizare, specifice epocii secularizate și criticii postmoderne, reprezintă efecte ale intervalului introdus de omul contemporan între sine și Dumnezeu, între realitatea sa și cea a lumii, între viața biologică și cea duhovnicească. Înseși acțiunile pe care el întreprinde sunt lipsite de darul de a-l mulțumi, tocmai pentru că ele provin numai de la om și se răsfrâng aproape exclusiv asupra lui, într-o finalitate îngustă care închide cercul individualismului.

*

Creștinul afirmă însă prezența Creatorului în viața persoanei, care simte că este în relație cu El, că Dumnezeu îi umple de sens viața și fapta, care primesc valoare prin raportare la transcendent, nu la imanent. Viața este considerată un dar, cel mai de preț dintre daruri, iar conceptul cuprinde în sine și viața duhovnicească, umplută de prezența și dăruirea celui alt, care – prin raportarea la el – îți definește calitatea de a fi persoană.

Afirmarea valorii persoanei solicită, în sens creștin, o anumită atitudine față de ea: prețuire și ocrotire, demnitate rezultată din prezența lui Dumnezeu, dar și recunoașterea scopului ei: îndumnezeirea³². Spre deosebire de însingurare, intrarea omului în relație sinceră, dezinteresată și iubitoare cu semenul reprezintă dezvoltarea individualității în personalitate, prin participarea la exercițiul alterității, un spațiu în care urmează să se manifeste Dumnezeu, pentru a te determina ca, prin aceasta, să fii chiar tu Dumnezeu, „să te faci, tu, Hristos”³³.

³¹ Julián Marías, *Perspectiva creștină*, trad. rom. Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2003, pp. 75, 77.

³² „Îndreptarea omului spre Dumnezeu nu-i altceva decât viața cea mai proprie și mai potrivită unei ființe cugetătoare... De fapt, aceasta și este viața cea indicată și potrivită unei ființe cugetătoare: să stea în legătură cu Dumnezeu, iar nu să umble după lucruri stăine de firea ei.” – Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre pruncii morți prematur*, PSB 30, trad. rom. Pr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, p. 417.

³³ Notă a lui N. Steinhardt după cardinalul J.-M. Lustiger. Cf. N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credință*, ediție îngrijită, note, studiu introductiv și referințe critice de Ștefan Iloaie; indici de Macarie Motogna, Mănăstirea Rohia – Editura Polirom, Iași, 2008, p. 458.

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

SĂRBĂTOAREA ÎNVIERII DOMNULUI (COBORÂREA LA IAD). REPREZENTAREA EI ÎN PICTURA RĂSĂRITEANĂ ȘI CEA APUSEANĂ

MARCEL MUNTEAN*

ABSTRACT. The Celebration of Christ's Resurrection (The Descending into Hell). Its Representation in Western and Eastern Paintings. The christian iconography includes different representations when it comes to the celebration of Christ's resurrection. In the past, the image of the prophet Jonas, coming out of the fish's abdomen, symbolized the next iconographical scene; also the prudes met by the angel when he arrived at the tomb, according to the gospel's words. The inspiration for this genre painting comes from Saint Peter's epistle, the one that reminds us that the Saviour went and preached for the spirits from the dungeon.

The Christ, in his humbleness, assuming the human condition, descends into hell, defeating it; therefore, our ancestors Adam and Eve are free again, alongside the God-fearing men mentioned in the Old Testament.

An important source of inspiration was also the uncanonical gospel written by Nicodemus . The theme has its origins in the byzantine area, from where it was later transferred towards the western areas . The first iconographic type depicts Jesus lifting Adam, the forefather, followed by the patriarchs. The duality of this type consists of two distinct events: the descending and the rise of Jesus. The second iconographic type depicts Adam together with Eve. This representation is not mentioned in the gospel according to Nicodemus.

Many western artists have painted this theme: Duccio di Buoninsegna, Giotto, Fra Angelico, Andrea Mantegna, Dürer, Tintoretto, imprinting their own visions, while the byzantine icon stays traditionally linked to the erminie of byzantine painting.

The present study includes a large variety of paintings specific to the main christian areas: East and West. Until the Renaissance, it was similar to Byzantium, but starting with the baroque period, the western art will embrace the uncanonical interpretation of the Saviour's resurrection. This scene will also be seen in the romanian postbyzantine paintings of the 18th century, alongside the theme of descending into hell.

Keywords: *The descending into hell, Christ's resurrection, Duccio di Buoninsegna, Giotto, Fra Angelico, Andrea Mantegna, Dürer, Tintoretto.*

REZUMAT. Iconografia creștină include diferite reprezentări ale Învierii lui Hristos. Între acestea se pot distinge două tipuri iconografice. Prezentul studiu include o mare varietate de picturi specifice celor mai importante arealuri creștine: Apusul și Răsăritul.

Cuvinte cheie: *Coborârea la Iad, Învierea lui Hristos, Duccio di Buoninsegna, Giotto, Fra Angelico, Andrea Mantegna, Dürer, Tintoretto.*

* Lect.Univ.Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, secția Artă Sacră, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, muntean_marcel@yahoo.com

Sfintele Paști ori Praznicul Învierii Domnului, serbat în acest an de către toate confesiunile creștine, ne cheamă să ne bucurăm împreună în același cuget; ca după această perioadă de post, rugăciune și penitență să ne unim gândurile și faptele noastre cele bune asemenea cântării din noaptea Învierii și să putem spune și noi: Hristos a înviat din morți cu moartea pre moarte călcând și celor din morminte viață dăruindu-le, fiind convingși cu adevărat că vestind învierea Mântuitorului, avem în conștiința noastră și propria noastră înviere, după mărturia Sfântului Apostol Pavel pe care le-o dă corintenilor: Și dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră... Dar acum Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți.¹

Cinstirea Învierii Domnului reprezintă cea mai luminoasă și mai importantă sărbătorire din întreg anul bisericesc, ea fiind ținută încă din perioada apostolică; iar martorul direct la această minune dumnezeiască ne este Sfânta Scriptură.

Cuvântul Paști este de origine ebraică Pesah-trecere, fiind folosit pentru sărbătoarea azimilor, sărbătoare anuală ce amintea de trecerea prin Marea Roșie a poporului evreu eliberat din robia egipteană. Din limba ebraică cuvântul a fost preluat de creștini, fără să existe vreo legătură, decât cea de nume și cea de dată, deoarece creștinii vor evoca în aceasta Patimile, moartea și Învierea lui Hristos ce s-au petrecut în anul 33, concomitent cu Pesah-ul iudaic. La început această comemorare anuală se referea la ziua de 13 Nissan prima lună plină de după echinocțiul de primăvară fiind ținută joia de dinaintea Duminicii Învierii în amintirea Cinei celei de Taină.

Pentru primele comunități de creștini acest moment va însemna mai apoi și comemorarea morții și mai târziu și a Învierii Domnului; de aceea aceste evenimente din istoria mântuirii noastre Cina, Patimile, Învierea, vor fi serbate în același context. Mai târziu, Sfinții Părinți în timpul Sinodului I Ecumenic de la Niceea din anul 325, au decis ca Paștele să se serbeze de către toată creștinătatea în prima Duminică cu lună plină, după echinocțiul de primăvară.²

Din punct de vedere al modului de ținere a acestei mari sărbători creștine, încă de la început ea era înfăptuită sâmbătă spre duminică noaptea, când credincioșii așteptau momentul Învierii ce era întâmpinat cu cântări de bucurie, lumini multe și cu săvârșirea Utreniei și a Sfintei Liturghii. Tot în vechime, în această noapte avea loc botezul catehumenilor, ei fiind înveșmântați în straie albe, semn al curățirii de păcate, al îngropării și învierii împreună cu Hristos. În timpul împăratului Constantin cel Mare se luminau nu doar bisericile ci și casele credincioșilor cu torțe aprinse, astfel încât noaptea învierii părea mai luminoasă decât ziua.³

Creștinii se salutau din această zi și până la Înălțarea Domnului, cu salutarea: Hristos a înviat! la care se răspundea: Adevărat a înviat! iar atunci când se întâlneau își cereau iertare unii de la alții, înainte de împărtășanie, obicei păstrat și azi.

După terminarea slujbelor întreaga comunitate lua parte la masa pascală sau agapa, de asemenea, ritual existent și în timpul nostru, unde se binecuvântau bucatele: pâinea dulce-pască, brânza, carnea mai ales de miel (reminiscentă primită prin tradiția evreiască) și ouăle roșii ce simbolizează Sângele Mântuitorului.

Astăzi însemnătatea evenimentului este la fel de puternică, în tradiția ortodoxă sunt păstrate slujbele, spovedania și împărtășirea credincioșilor pe tot parcursul sărbătorii. În țara

¹ Biblia sau Sfânta Scriptură, Ed. I.B.M. al B. O. R., București, 1993, p. 1307.

² Pr.Prof.Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște. *Dicționar enciclopedic de cunoștiințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 353-354.

³ Pr.Prof.Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1985, p 220-221.

noastră cu precădere în Transilvania, la acest praznic credincioșii primesc din partea bisericii Sfintele Paști, ce desemnează pâine amestecată cu vin.

Iconografia sărbătorii este și ea la fel de interesantă având izvorul creației atât în Sfânta Scriptură cât și în Sfânta Tradiție așa cum este recunoscut și în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-Catolică.

Precizăm modul distinct de pătrundere și înțelegere al icoanei de sorginte bizantină în acord cu caracterul liturgic al ei, în raport cu tabloul religios ce rămâne tributar aspectului estetic, teologic și educativ al imaginii sacre.

Icoana bizantină este o realitate transfigurată a lumii divine în care elementele vizual-figurative sunt simplificate, transformate, idealizate corespunzând teologiei temei și sărbătorii liturgice. Tabloul religios încetățenit în spațiul occidental, corespunde stilurilor Europei Occidentale ce trece de la Romanic, Gotic ori Renaștere și ajunge până în secolul al XXI-lea.

Dacă icoana rămâne un simbol perpetuu înscris în coordonatele canonului bizantin, tabloul religios dă libertate absolută creatorilor, apelează la inovațiile realității, impresionând prin perfecțiunea redării anatomice ce se identifică cu stiluri, forme și modele distincte.

Iconografia creștină cuprinde mai multe reprezentări ale sărbătorii Învierea Domnului. În vechime imaginea Profetului Iona ieșind din pântecul chitului simboliza viitoarea scenă iconografică; precum și cea a mironosițelor femei întâlnite de către înger la mormânt conform relatărilor evanghelice.

Încă din secolul al III-lea în biserica de la Duras-Europos exista această viziune reprezentativă; dar cea mai consacrată imagine o putem considera pe cea intitulată Coborârea la iad a Domnului. Printre exemplele primordiale poate fi aceea a ilustrării scenei realizate pe una dintre coloanele ciboriului Bisericii Sfântului Marcu din Veneția, de secol al VI-lea. Referindu-se la taina acestui eveniment fundamental din istoria mântuirii, patriarhul Serghie al Moscovei amintea: Hristos înviat a ieșit din mormânt tot așa cum a intrat la Apostoli prin ușile încuiate pe care nu le-a deschis; a ieșit din mormânt fără nici un semn că cineva din preajmă ar fi văzut ceva.⁴

Coborârea la iad

Compoziția are la bază epistola Sfântului Apostol Petru ce ne amintește despre Mântuitorul care s-a dus și a propovăduit și duhurilor, ce erau în temniță.⁵ Hristos în smerenia Sa, asumându-și firea umană se pogoară la iad, biruindu-l; eliberându-i pe protopărinții noștri Adam și Eva împreună cu dreptii Vechiului Testament. Acest fapt constituie tema principală a sfințelor slujbe din Sâmbăta Mare și din praznicul Învierii așa cum reiese din Irmosul canonului pascal, cântarea a 6-a: Pogorātu-Te-ai în cele mai de jos ale pământului și ai sfărâmat încuietorile cele veșnice, care țineau pre cei legați, Hristoase; și a treia zi, precum Iona din chit, ai înviat din mormânt.⁶

Icoana Învierii se mai numește și Anastasis și este încununarea praznicelor împărătești, fiind așezată atât pe iconostas, cât și pe tetrapod în naosul bisericilor, ea exprimând prin excelență lumina divină pogorâtă la iad. Termenul Anastasis, semnifică în limba greacă cuvântul ridicare. Hristos se coboară la iad ca mai apoi să se ridice împreună cu Dreptii Vechiului Testament. Coborârea la iad sau Coborârea în Limbi presupune ajungerea la garnița sau la linia de demarcare dintre Hades și paradis. De asemenea, poate fi amintită ca și izvor al scenei și evanghelia apocrifă

⁴ Leonid Uspensky, Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, Ed. Sofia, București, 2003, p. 201.

⁵ *Ibidem*, p. 201.

⁶ *Idem*.

a lui Nicodim. Evenimentul a fost regăsit și în spațiul apusean în lucrarea *Speculum* lui Vincent de Beavais și cea cunoscută drept *Legenda aurea* a lui Jaques de Voragine. În evanghelia apocrifă a lui Nicodim se relatează că cei doi fii ai lui Simion, Carinus și Leucius, au înviat în ziua morții lui Hristos. Tot ei, ne reamintesc dialogul purtat de Hristos cu stăpânul iadului: Ridicați-vă, porțile stăpâni (ai iadului), deschideți-vă porți veșnice, ca să intre împăratul slavei ... iar, mai apoi, același glas răsună, asemenea tunetului: Deschideți porțile, dați deoparte porțile veșnice, ca să intre împăratul slavei ... Și împăratul mării s-a ivit, sub chip de om, și a luminat întunericul veșnic. A zdrobit lanțurile, și puterea lui de învins ne-a cuprins pe toți, pe cei ce eram scufundați în adâncul întunericului păcatelor și în umbra de moarte a greșelilor noastre. Iisus i-a chemat la el pe cei înviați: Veniți la mine, toți sfinții, voi ce ați purtat chipul și asemănarea mea.⁷

Anumiți cercetători consideră că ar putea exista similitudini tematice cu miturile păgâne ale Antichității asemeni celui a lui Orfeu eliberându-o pe Euridice din Infern.⁸

Una dintre marile probleme de factură teologică este aceea de a pătrunde taina pogorării Mântuitorului la iad, taină ce a fost explicată diferit, mai precis doctrina ortodoxă exprimă acest adevăr prin faptul că El a fost în același timp și în diferite ipostaze așa cum se menționează în rugăciunea citită de preot la Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur: În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost, Hristoase, toate umplându-le, Cel ce ești necuprins,⁹ iar doctrina romano-catolică afirmă că atunci când Iisus a murit sufletul s-a despărțit de trup, în iad coborând doar sufletul pentru a-i ridica pe cei drepți.

Teatrul de mistere precum și arta plastică prin operele de pictură sau sculptură au fost puse în dificultatea de a figura un suflet fără trup, de aceea au recurs la redarea figurii recunoscutibile a lui Hristos.

Compoziția temei își are izvorul în spațiul bizantin de unde a fost preluată, cu variantele ei, și în cel apusean. În arta bizantină tema Anastasisului s-a unit cu tema Pogorării, în timp ce în cea occidentală cele două teme au constituit motive paralele, independente una față de cealaltă. Multe detalii ce au fost semnalate în arta apuseană se pare că au fuzionat cu scena Judecării de Apoi.

Primul tip iconografic este cel care îl redă doar pe Iisus înviat ridicându-l pe protopărintele Adam, fiind urmați de patriarhi. Tipul complex sau dualitatea tipologiei constă de fapt în două evenimente distincte: coborârea și ridicarea lui Iisus.¹⁰

În centrul lucrării, Hristos, înveșmântat în haine strălucitoare, pășește pe ușile sfărâmate ale iadului, având în mâna stângă un sul (rotulus), semn al propovăduirii învierii în iad. În alte reprezentări, El, ține o cruce monumentală decorată cu motive ornamentale, simbol al biruinței asupra morții, iar cu dreapta Sa, îl ridică pe Adam din mormânt.

Variantele tematice sunt diverse, astfel într-o frescă aparținând artei romanice de la Touaine, Hristos îl ridică de mână pe Adam iar cu deapta Sa îl străpunge cu o lance pe Satan. Mișcare repetată de mâna divină ce se ivește din cer.

⁷ I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973, p.131.

⁸ Louis Réau, *Iconographie de l'art Chrétien*, tome second, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1957, p. 531.

⁹ *Liturghier*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1995, p. 143.

¹⁰ *Ibidem*, p. 532, 533.



Coborârea la iad, frescă, sec. al XII-lea, catacomba bisericii Sfântul Nicolae, Tavant.

Cel de-al doilea tip iconografic o redă alături de Adam și pe Eva. Reprezentarea nu este descrisă în Evanghelia apocrifă a lui Nicodim.¹¹ De cele mai multe ori Adam este redat îngenunchiat iar Eva în poziție verticală. În arta bizantină proto-părintii sunt înfățișați cu veșminte spre deosebire de cea occidentală, în care apare

nud asemeni evenimentului izgonirii lor din paradis. Alături de ei, se pictează și fiul lor Abel, recognoscibil după înfățișarea feciorelnică și după toiagul de păstor. Prezența profetului David, amintit mai înainte este justificată de un pasaj din Psalmul 106, 10-16, pe care exegeții creștini l-au considerat a fi o prefigurare a Coborârii Mântuitorului în iad.¹² Botezătorul Ioan se regăsește conform faptului de a fi predicat venirea lui Iisus. Tâlharul cel bun este de asemenea, alături, ca fiind cel dintâi alături de Hristos înviat. Dreptii, uneori sunt imaginați purtând lanțuri așa cum se poate vedea în Cartea Orelor sau în tapiserii. Scena e completată cu detalii ce surprind flăcări și foc precum în descrierea proorocului Zaharia 9, 11 despre prizonierii israeliți.¹³ Fragmente de cetate sau fortăreață întregesc tablou surprinzător al lumii subpământene din care nu lipsesc nici figurările diavolilor. La apariția Mântuitorului porțile iadului sunt căzute, ele fiind sugerate câteodată paralele ori unele peste altele, descriind forma unei cruci (crucea Sfântului Andrei). Multitudinea diavolilor în compoziție este explicată prin evoluția temei propriu zise și contaminarea ei cu cea a Judecării de Apoi.

În perioada Evului Mediu, tema principală a Coborârii la iad, era secundată de prefigurări biblice precum: Samson deschizând gura leului, David salvând oaia de la ursul care era vroia să o devoreze.

Semnificativ este faptul că acest subiect va dispărea din arta creștină apuseană după veacul al XVI-lea,¹⁴ ea rămânând în schimb o tradiție în spațiul răsăritean până astăzi.

¹¹ *Ibidem*, p. 533. Autorul subliniază prezența acestui tip iconografic ca fiind de tradiție târzie, chiar athonit, postbizantină. Eva este în picioare în spatele lui Adam îngenunchiat.

¹² *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1993, p. 617, 618. *Ședeau în întuneric și în umbra morții; erau ferecați de sărăcie și de fier, Pentru că au amărât cuvintele Domnului și sfatul Celui Preaînalt au întărâtat. El a umilit întru ostenele inima lor; slăbit-au și nu era cine să le ajute; Dar au strigat către Domnul în necazurile lor și din nevoile lor i-a izbăvit pe ei. Și i-a scos pe ei din întuneric și din umbra morții și legăturile lor le-a rupt. Lăudat să fie Domnul pentru milele Lui, pentru minunile Lui, pe care le-a făcut fiilor oamenilor! Că a sfărâmat porți de aramă și zăvoare de fier a frânt.*

¹³ *Ibidem*, p. 909. *Iar pentru tine, pentru sângele legământului tău, voi da drumul robilor tăi din fântâna fără apă.*

¹⁴ Louis Réau, *op. cit.*, p. 534, 535.

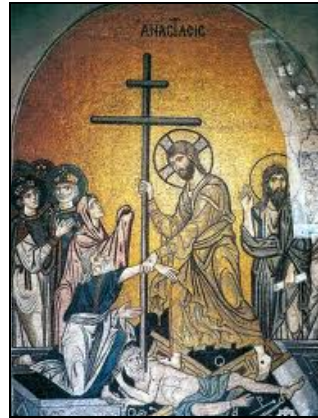


Coborârea la iad (Anastasis), mozaic, sec. al XI-lea, mănăstirea Osios Lukas, Focida.

Compoziția mult simplificată unește cele patru personaje simetric distribuite în jurul figurii victorioase a lui Iisus. Împărații Solomon și David, precum și Adam împreună cu Eva, ies din mormintele redatate precum niște sarcofage, profilându-se pe fondul de aur. Hristos pășește în iad eliberând pe cei legați, fapt ce este istorisit pictural prin detaliile de chei și lacăte sfărâmate de la picioarele Sale.



Coborârea la iad (Anastasis), mozaic, sec. al XI-lea, mănăstirea Chios.
Coborârea la iad (Anastasis), mozaic, sec. al XI-lea, mănăstirea Daphni.



În iconografia din secolul al X-lea, Iisus întinde cele două mâini lui Adam și Evei.¹⁵ Împreună cu ei sunt pictați, de o parte și de cealaltă, dreptii Vechiului Testament, printre care îi recunoaștem pe împărații David și Solomon, purtând coroane, alături de Sfântul Ioan Botezătorul. Uneori în dreapta icoanei este redat profetul Moise, purtând în mâini tablele Legii, ca de altfel și Abel, primul sacrificat. În jurul lui Hristos, mandorla multicoloră (în anumite icoane monocromă) îi deține și pe câțiva îngeri pictați prin contururi ușoare, așa cum îi vedem și în alte compoziții, precum Înălțarea sau Adormirea Maicii Domnului. Detaliile unui peisaj muntos se desfășoară în cele două părți simetric; la baza lucrării este înfățișat iadul, aidoma unei prăpăștii de culoare neagră, ce se deschide spre privitor și conține diverse detalii semnificative precum lacăte, chei sfărâmate și chipuri ori figuri ale diavolilor. Întreaga compoziție, cu o adâncă reverberație interioară a misterului pascal, inspiră echilibru și armonie. Iisus unește prin Învierea Sa atât lumea celor de dedesubt, cât și cea terestră, făcându-ne martori direcți ai Învierii, părtași ai propriei noastre învieri.

¹⁵ Arhim. Sofian Boghiu, *Chipul Mântuitorului în iconografie*, Ed. Bizantină, București, 2001, p. 98, 99. Părintele consideră că acest tip iconografic începe încă din veacul al IX-lea, atunci când se va ilustra versiunea Coborârii influențată de Evangheia apocrifă a lui Nicodim. Cea mai veridică istorisire plastică a acestei teme este cea care se inspiră din troparul Învierii: *cu moartea pe moarte călcând și celor din mormânturi viață dăruindu-le.*



Coborârea la iad (Anastasis), mozaic, sec. al XI-lea, basilica San Marco, Veneția.



Coborârea la iad (Anastasis), mozaic, sec. al XII-lea, biserica Sfânta Maria Assunta, Torcello.



Cele două compoziții prezintă elemente comune precum: poziția ierarhică a lui Iisus, grupurile simetrice ale celor două părți, fondul de aur, prezența crucii triumfale în mâna stângă a Domnului, gestul de ridicare a lui Adam din mormânt.

Compoziția grandioasă de la Torcello, este o amplă Judecată de Apoi,¹⁶ construită pe cinci registre. Partea superioară este Anastasisul, fiind și cea mai mare din punct de vedere al proporțiilor dintre celelalte scene.

Coborârea la iad (Anastasis), frescă, 1191, biserica Sfântul Gheorghe, Kurbinovo.

Iisus cuprinde în dinamismul Său accentuat prin picioarele Sale în pas avântat întreaga scenă; cercul din jur concentrează figurile dispuse pe laturile din stânga și din dreapta lucrării. Între El și personaje se desenează forma unui triunghi cu vârful înclinat spre partea dreapta.



Coborârea la iad (Anastasis), frescă, 1315, biserica regelui Kraljeva Crkva, mănăstirea Studenica.



Coborârea la iad, frescă, 1315-1321, biserica pareclisionului Chora.

¹⁶ Arhiepiscop Lazar Puhalo, *Icoana ca Scriptură*, Ed. Theosis, Oradea, 2009, p. 127, 128.

Simetria compozițională îi așează pe strămoșii Adam și Eva de-o parte și de cealaltă a Mântuitorului. În ambele exemple se observă mișcarea avântată a lui Iisus spre dreapta și prezența personajelor deja consacrate scenei.

În anumite exemple mantia Domnului este reprezentată fluturând în aceeași parte cu capul Său sau opusă, detaliu ce exprimă ideea de coborâre în deplin dinamism.

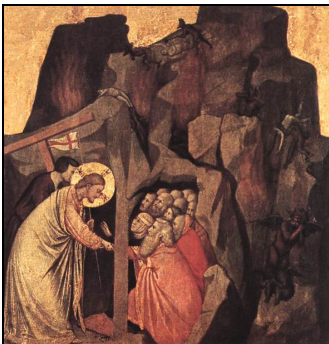
Dinamismul exacerbant al megaicoanei de la Chora imprimă tuturor personajelor acest tonus mișcător, Hristos apucă cu ambele mâini pe strămoșii omenirii, pe Eva o ia pe sus din starea ei de somnolență, iar pe Adam îl trage energic către El. Cele două figuri surprinse în starea morții înviațe, încă toropind în măruntaiele păcatului originar, sunt figurați lăsându-se docili în voia gestului dumnezeiesc, deopotrivă autoritar și viril, care-i poartă spre centrul incandescent al mandorlei.¹⁷



Scena aparține marelui ciclu destinat vieții Mântuitorului din polipticul de la Siena. Structura imaginii asimetrică, e diferită de tipul întâlnit în aria bizantină, în care personajele secondează de-o parte și de cealaltă figura lui Hristos. Iisus purtând crucea triumfătoare, calcă peste Satan, eliberând din întunericul iadului pe cei ținuți. Duccio păstrează atmosfera atemporală și spațială caracteristică artei bizantine, cu toate că în redarea figurilor se simte o mai concretă dorință de a sugera mișcarea, eleganța și transparența în abordarea gamei coloristice.¹⁸

Duccio Buoninsegna, *Coborârea la iad*, tempera pe lemn, 1308-1311, Muzeul dell Opera, Duomo, Siena.

Cele două compoziții prezintă similitudini vizibile în organizarea spațiului interior al scenei, plasarea figurilor și poziționarea lui Hristos. El în mișcarea ușor aplecată întinde dreapta Sa spre Adam, ce este ridicat împreună cu ceata celor sfinți. Cromatica sumbră și întunecoasă a lui Giotto, este diferită de picturalitatea voit rafinată a lui Taddeo de Bartolo. În cel de-al doilea exemplu câteva personaje poartă nimburii, în ambele cazuri Hristos calcă pe ușile sfărâmate ale iadului.



Giotto di Bondone, *Coborârea la iad*, tempera pe lemn, 1320-1325, Alte Pinakothek, Munch.

Taddeo de Bartolo, *Coborârea la iad*, tempera pe lemn.

¹⁷ Sorin Dumitrescu, *Noi și Icoana*, Ed. Fundația Anastasia, București, 2010, p. 263.

¹⁸ Gheorghe Ghițescu, *Antropologie artistică*, v. I, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1979, p. 206.



În scena lui Andrea da Firenze, spațiul monumental este obstrucționat de cele două peșteri grandioase, asemeni unor guri adânci, în interiorul cărora sunt grupați în centru profeții și dreptii Vechiului Testament, iar în stânga ceata diavolilor. Veșmântul alb al lui Iisus precum și statura Sa monumentală se reliefează în mandorla de raze ce definesc tipul specific de redare a acestui detaliu compozițional.

Andrea Bonaiuti da Firenze, *Coborârea la iad*, frescă, 1365-1368, capela Spagnuolo, biserica Santa Maria Novella, Florența.

Fra Angelico poate fi considerat un giottesco, fiindcă el păstrează legăturile cu trecutul; abia după experiența romană și după cunoașterea operei lui Masaccio, arta sa va ajunge la maturitate și vigoare. Cu toate acestea figurile pictate de artist nu au nimic din reliefurile statuilor întâlnite la Masaccio. Chiar și în lucrarea prezentă portretele personajelor exprimă candoare, bunătate, inocență paradisiacă, farmec, blîndețe exprimate prin expresia fețelor dar și prin nuanțele delicate și luminoase ce construiesc ansamblul.¹⁹

Fra Angelico, *Coborârea la iad*, frescă, 1450, mănăstirea San Marco, Florența.



Spațiul deschis al compoziției e populat de personaje în mișcare organizate în funcție de cele două verticale ce dau accent și vigoare lucrării; ele sunt sugerate de crucea cu tâlharul și de Iisus pășind spre iad. Peisajul auster preia ritmica figurilor. Roșul mantiei Mântuitorului concentrează întreaga scenă; în fața Sa, dreptii îngenunchiați sunt eliberați din adâncul întunecat al prăpastiei în timp ce diavolii speriați fug în partea opusă a lucrării.



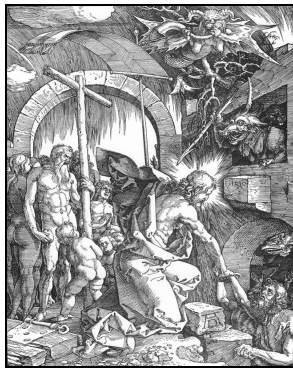
Jacopo Bellini, *Coborârea la iad*, sec. al XV-lea, Museo Civico, Padova.

Viziunea lui Mantegna este mult îndatorată fanteziei sale, Iisus este pictat din spate aplecându-Se să-l ridice pe Adam. În jurul Lui, în primul plan, figurile în picioare ale celor ce au fost ținuți în iad sunt redată în atitudini de rugăciune, uimire și mulțumire.

¹⁹ George Oprescu, *Manual de istoria artei Renașterea*, Ed. Meridiane, București, 1985, p. 64, 65.

Datorat mult maestrului Donatello pe care tânărul Mantegna îl admiră în tinerețe gustul rafinat al compoziției, al volumului, al reliefului devine caracteristic operei pictorului padovan.²⁰ Oamenii pictați de Mantegna aparțin Quattrocento-ului, fețele lor sunt câteodată încordate convulsiv, mișcările și gesturile stângace, veșmintele se desfac în sute de cute de tinichea, lor nu le sunt străine înaltele elanuri creștine.²¹

Andrea Mantegna, *Coborârea la iad*, tempera, 1470.



Albrecht Dürer, *Coborârea la iad*, gravură sec. al XVI-lea, gravură 1512

Acest exemplu aparține Marelui ciclu al Patimilor (1496-1498, 1510, 1511, imprimat prima dată în 1511) ce menține stilul încărcat și dens tributar artei gotice. În episodul Coborârii la iad, predomină un fiziomorfism cu trimitere chiar spre accente cu valențe expresioniste; elemente fantastice se îmbină cu cele reale.²² Iisus în planul principal în poziție de îngenunchiere întinde brațul spre a-l prinde pe Adam. Planul secund este sacadat de ritmurile unor bolți monumentale sub care sunt desenate siluetele celor eliberați. Deasupra figurilor umane și în dreapta se observă în nișe perspectivele chipurile hidoase ale diavolilor.



Cea de-a doua gravură datată din anul 1512, impresionează prin simplitatea și claritatea compozițională, considerându-se că personajul ridicat de Iisus este Sfântul Ioan Botezătorul, iar cele trei figuri din planul îndepărtat fiind Adam, Eva și proorocul Moise.²³

Martin Schongauer, *Coborârea la iad*, ulei pe lemn, sec. al XV-lea, Musée d'Unterlinden, Colmar.

²⁰ *Ibidem*, p. 101.

²¹ Viktor Lazarev, *Vechi maeștrii europeni*, v. I, Ed. Meridiane, București, 1977, p. 213.

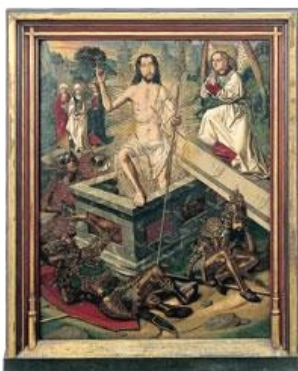
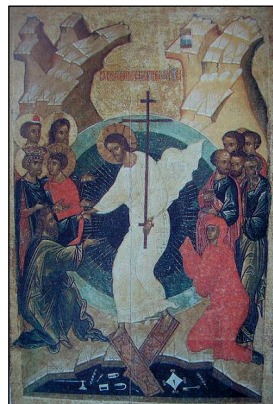
²² Viorica Guy Marica, *Dürer Graficianul*, Ed. Meridiane, București, 1973, p.69.

²³ *The Complete Engravings, Echings, Draypoint of Albrecht Dürer*, Ed. Dover Publications Inc., New York, 1972, p. 140, 141.

Lucrarea pictorului german cuprinde într-o succesiune scenică pe de-o parte îngerii înveșmântați în straie de culoarea albă, iar pe de alta, șirul celor dreپți avându-i înaintea pe Adam și Eva. Elementele de peisaj ce apar, învăluie planul secund al compoziției.

Coborârea la iad, tempera pe lemn, sec. al XV-lea, Muzeul de Istorie și Arheologie, Novgorod.

Icoana de sorginte rusă redă ridicarea lui Adam de către Iisus. Schema compozițională comportă o tipologie ierarhizată a figurilor prezentate. În stânga se remarcă cele patru portrete de profeți: Moise, Ioan Înaintemergătorul, Solomon și David ce stau alături de Adam îngenunchiat. Dreapta lucrării se deschide prin Eva ce repetă gestul adamic, urmată de cinci personaje unite parcă într-un singur corp. Mântuitorul în veșminte alb strălucitoare se apleacă cu multă delicatețe spre a-l lua pe Adam. Un peisaj auster dominat de două stânci simetrice preiau și finalizează liniile ascendente a lucrării. Specific icoanelor de la Novgorod sunt culorile cu nuanțe roșietice cărora le corespund reflexe verzi, celor maronii reflexe albastre-deschis, iar veșmintele verzi au umbre maro.²⁴ Tendința avea să se perpetueze și în veacul al XVI-lea.



Bermejo Bartolomé, *Coborârea la iad*, ulei pe lemn, 1480, Museu Nacional d Art de Catalunya, Barcelona.

Pictorul spaniol apelând la o viziune îndatorată goticului, construiește două scene ale Anastasisului, corespunzătoare celor două viziuni creștine: cea apuseană și cea răsăriteană. Rezolvările de factură realistă denotă o structură familiară atât cu spațiul flamand prin tehnica uleiului pe panourile de lemn cât și a unei influențe ce se apropie de contactul cu arta italiană, prin perspectivă și colorit.²⁵

Beccafumi în amplele compoziții religioase unește contrastul de clarobscur cu efectele groazei și a terorii prin expresia și mișcările corpului uman.²⁶ Scena se organizează de la stânga spre dreapta pe linia descendentă a diagonalei ce unește tâlharul purtător de cruce cu silueta zveltă a Evei. Succesiunea de arce de cerc, așa numitelor bolti, se desfășoară în profunzime, fapt ce aduce o viziune perspectivală de sorginte renascentistă în compoziție.

²⁴ Nikodim Kondakov, *Icoane*, Ed. Cartier, Chișinău, 2009, p. 97.

²⁵ *Le grand dictionnaire de la peinture des origines à nos jours*, Ed. E.D.D.L., Pay Bas, 1992, p. 54, 55.

²⁶ Gheorghe Ghișescu, *op. cit.*, p. 320.



Domenico Beccafuni, *Coborârea la iad*, ulei pe pânză, 1530-1535, Pinacoteca Nazionale, Siena.
 Sebastiano del Piombo, *Coborârea la iad*, ulei pe pânză, 1532, Museo Prado, Madrid.

Lucrarea lui Sebastiano del Piombo este curajoasă ca expresivitate componistică. Iisus într-un gest de mișcare profundă și avântată, pășește spre privitor, chiar dacă grupul protopărinților noștri se află poziționat în stânga imaginii. Hristos umanizat nu mai este redat cu nimbul cruciger, frumusețea Sa corporală, impregnată de gustul sculpturii clasice este evidentă.



Aparținând Manierismului italian, Bronzino, ucenicul lui Pontormo, se caracterizează printr-o operă cu o tematică preponderent alcătuită din portrete, realizate printr-o distincție aristocrată și un colorit rafinat și rece.²⁷ Compoziția *Coborârii* este o amplă pledoarie a expunerii unei viziuni datorate artei lui Michelangelo, artistul manierist pare să cuprindă în limitele tabloului o multitudine de personaje surprinse într-o diversitate de atitudini, gesturi sau poziții. Brațele întinse spre Hristos

Agnolo Bronzino, *Coborârea la iad*, ulei pe pânză, 1552, refectoriul bisericii Santa Croce, Florența.

construiesc și leagă grupurile surprinse în expresii lascive și șerpuitoare. Scena religioasă comportă o alcătuire aparent aglomerată, grupul din planul de jos se deschide spre centrul lucrării desenând structura piramidal romboidală, caracteristică Barocului. Impresia pe care o lasă această frescă de nuduri este a unei lucrări ce pare că se continuă, detalii de capete sau brațe ori picioare sunt voit opturate de limitele ramei.

Compoziția se realizează în contrastul grav al închisului și al deschisului ce structurează axele în forma literei X ale pătratului, desemnând două diagonale expresive. Prima axă pornește de la Hristos cu dreapta întinsă și se continuă spre silueta Evei, iar cea de-a doua unește cei doi îngeri, cel din dreapta de sus ce pare să iasă din scenă și cel din colțul opus ce se avântă în fața diavolilor. Tabloul grandios cuprinde figuri când mărețe sau pline de noblețe

²⁷ *Idem*, p. 320.

precum chipul lui Iisus, când altele suave, grațioase, gingașe, asemeni îngerilor ori Evei. Pentru artist lumina poate fi dirijată, ea venind când de la lună când de la o un izvor artificial luminos. Cele mai frumoase nocturne ce cunoaște arta se datoresc astfel lui Tintoretto,²⁸ consideră George Oprescu, el folosindu-se de acestea spre a reda adâncimea și misterul într-o compoziție.



Jacopo Robusti Tintoretto, *Coborârea la iad*, ulei pe pânză, 1568.

Fresca părintelui Krug redescoperă tradiția icoanei de sorginte rusă, cromatică și expresiile personajelor se află în conformitate cu Erminia bizantină. Cele două exemple contemporane din aria Bisericii Ortodoxe demonstrează că tema Coborârii la iad, a rămas specifică artei răsăritene și alături de scena Mironosițele la mormânt, completează istorisirea iconică a iconografiei triumfale sau de slavă a Domnului prin Înviere.



Grigore Krug, *Coborârea la iad*, frescă, sec. al XX-lea.
Coborârea la iad, frescă, 2003-2006, biserica Sfânta Treime, Butte Montana.

Studiul propus a înregistrat o varietate de lucrări de pictură caracteristice celor două spații creștine: Răsărit și Apus. Până în Renaștere, subiectul avea similitudini compoziționale cu Bizanțul, dar începând cu Manierismul și Barocul arta occidentală va adopta viziunea necanonică a ieșirii din mormânt a Mântuitorului. Această scenă se va perpetua și în pictura postbizantină românească fiind mult regăsită începând cu veacul al XIII-lea, alături de compoziția Coborârii la iad.

²⁸ George Oprescu, *Manual de istoria artei Barocul*, Ed. Meridiane, București, 1985, p. 44.

BISERICA SFÂNTUL ILIE DIN TESALONIC

ALIN TRIFA*

ABSTRACT. *St. Elias Church in Thessaloniki, Greece.* The paper describes one of the most remarkable churches of Thessaloniki, Saint Elias, referring to the church's history, architecture, exterior decoration and mural painting.

Keywords: *Church of Saint Elias, Thessaloniki, Greece, ecclesiastic art, architecture.*

REZUMAT. Studiul prezintă una dintre cele mai remarcabile biserici din Tesalonic: Biserica Sf. Ilie. Articolul are în vedere istoricul Bisericii, arhitectura, decorația exterioară și pictura murală.

Cuvinte cheie: *Biserica sf. Ilie, Tesalonic, Grecia, arta eclezială, arhitectura*

Biserica Sfântul Ilie este unul dintre cele mai remarcabile monumente religioase din Tesalonic, și totodată una dintre cele mai complexe structuri create de arhitectura bizantină, la mijlocul secolului al XIV-lea. Biserica a fost construită probabil cândva între anii 1360-1380¹, și combină trăsături ale arhitecturii monahale din Sfântul Munte cu altele din arhitectura eclezială locală din Tesalonic² (fig. 1). Aflându-se în partea de sus a orașului³, biserica are o poziție privilegiată, de aici putându-se vedea, odată, toată jumătatea inferioară a orașului.

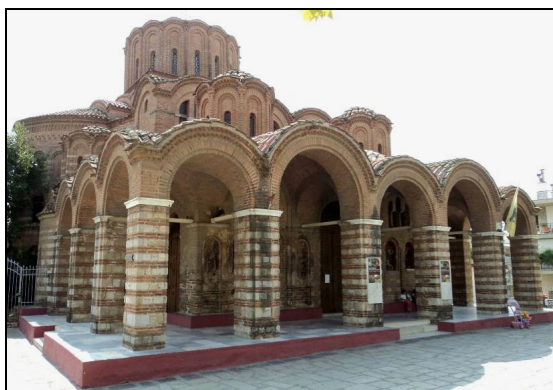


Fig. 1. Biserica Sfântul Ilie, vedere dinspre nord-vest

* Asist.Univ.Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, secția Artă Sacră, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, alintrifa@yahoo.com

¹ A. Papagiannopoulos, *Monuments of Thessaloniki*, Ed. Rekos, p 86.

² A se vedea X. Mavropoulou Tsioumi, *Monumente bizantine și postbizantine din Tesalnic* (gr: Βυζαντινα και μεταβυζαντινα μνημεια της Θεσσαλονικης), Ed. Rekos, Thessaloniki, 1997.

³ Orașul Tesalonic este situat între malul Mării Egee și Muntele Hortiatis, partea de sus, unde este situată biserica, fiind cunoscută ca „Ano Poli” (Orașul de sus).

Istoricul bisericii

Despre istoria timpurie a bisericii nu se știe aproape nimic⁴, lucru surprinzător având în vedere prestigiul de care s-a bucurat acest locaș. Nici data exactă a construcției bisericii nu este cunoscută cu precizie. Dacă se iau în considerare trăsăturile ei arhitectonice (pe care le vom detalia mai jos), și anume existența litiei, a corurilor și a nartexului la etaj, nu este nici o îndoială că biserica a fost cândva catoliconul⁵ unei mănăstiri ctitorite după 1293, anul construirii primei litii din Macedonia, la mănăstirea Hilandari din Sfântul Munte Athos⁶.

Părerea cea mai răspândită este că biserica va fi aparținut mănăstirii cunoscută ca „Nea Moni” (=Noua Mănăstire), ctitorită de către călugărul (?) Makarios Choumnos prin anul 1360⁷. Totuși, există dovezi care infirmă această ipoteză. Conform anumitor surse turcești, biserica a fost transformată în moschee imediat după 1430, iar despre Nea Moni se știe că a funcționat ca mănăstire până în anul 1556. De asemenea, numărul de șaptesprezece călugări, stabilit de Makarios Choumnos pentru Nea Moni, ar fi fost prea mic pentru o biserică de dimensiunile acesteia. Având în vedere aceste aspecte, cel mai probabil biserica a fost catoliconul Mănăstirii Akapniou, una din cele mai importante ctitorii din Tesalonic⁸.

Se pare că biserica Sfântul Ilie a fost construită pe locul vechiului palat bizantin al Tesalonicului. Excavările făcute în jurul bisericii, au arătat că fundația acesteia se sprijină parțial pe o stâncă, parțial pe ruinele unui fost mare edificiu: palatul⁹. Aceste temelii din compoziții diferite de sub fundația actuală a bisericii, sunt de altfel și cauza principală a deteriorărilor puternice pe care le-a suferit biserica în cursul timpului.

Chiar dacă vechiul palat bizantin al Tesalonicului a fost distrus în timpul mării revolte a zeloților împotriva guvernatorului Tesalonicului din vara anului 1342, amintirea acestui palat s-a păstrat totuși în tradiția populară; atunci când turcii au ocupat orașul, în 1430, localnicii au numit zona din jurul bisericii Sfântului Ilie, „Balaat”, cel mai probabil o distorsiune a cuvântului grecesc „palati” (=palat).¹⁰

Hramul inițial al bisericii este greu de aflat, pentru că s-a uitat în timpul celor aproape cinci sute de ani de stăpânire otomană¹¹. Biserica, probabil închinată mai de mult lui Hristos Mântuitorul¹², după cum susțin unele surse pe baza programului iconografic păstrat, a primit doar recent hramul Sfântului Ilie, din cauza unei confuzii etimologice. Numele de Sarayli Camii, sub care era cunoscută în limba turcă, semăna fonetic cu varianta populară prescurtată a numelui Sfântului Ilie (Aghios Ilias): „Ai-Lias”¹³.

⁴ Thanasis Papazotos, *The Identification of the Church of „Profitis Elias”*, cf. <http://www.jstor.org/stable/1291696>.

⁵ „Catoliconul” este biserica centrală a unei mănăstiri ortodoxe, în care se mai găsesc și alte capele și paraclise.

⁶ C. Petcovici, *Icoanele Mănăstirii Hilandari (srb: Ikone Manastira Hilandara)*, Ed. Mănăstirii Hilandari, Athos, 1997, p. 11.

⁷ A. Papagiannopoulos, *op. cit.*, p. 87

⁸ E. Kourkoutidou, *Wandering in Byzantine Thessaloniki*, Kapon Editions, Atena, 1997, p. 112.

⁹ A. Papagiannopoulos, *op. cit.*, p. 87.

¹⁰ *Ibidem*, p. 89.

¹¹ Ioannis Touratsoglou, *Macedonia. History, Monuments, museums*, Ed. Ekdotike Athenon, Atena, 2000, pp. 48-51.

¹² A. Papagiannopoulos, *op. cit.*, p. 87.

¹³ E. Kourkoutidou, *op. cit.*, p. 111.

Arhitectura bisericii

Planul arhitectonic al Bisericii Sfântul Ilie este unic în Tesalonic. Biserica aparține tipului de edificiu în cruce greacă înscrisă¹⁴, având elemente specifice atât tipului athonit (patru coloane, coruri laterale)¹⁵, cât și de planului triconc (forma absidelor laterale).

Planul spațios al bisericii este în formă de cruce și e dominat de turla centrală, care măsoară 5,5 metri în diametru. La fel ca la toate bisericile de acest tip, ea e susținută de patru bolți intersectate perpendicular. În partea de răsărit se găsește absida sfântului altar, care e mai mare decât absidele laterale ale corurilor. În colțurile bisericii se găsesc patru mici încăperi, acoperite cu turlle, trăsătură caracteristică planului de biserică în cruce greacă înscrisă, de tip constantinopolitan. Cele două incinte dinspre răsărit, *tipikaria*, serveau drept sacristie, iar cele dinspre apus, ca paraclise¹⁶.



Fig. 2. Biserica Sfântul Ilie, vedere dinspre sud. Partea superioară

În partea de vest a naosului se găsește nartexul sau litia, așa cum e cunoscută pe Sfântul Munte. Nartexul, care are o formă pătrată, este spațios, fiind adecvat slujbelor mănăstirești care se țin aici, și păstrează planul specific al catoliconurilor din majoritatea mănăstirilor athonite. Litia e legată de corpul bisericii prin trei deschideri, iar acoperișul cu bolți în cruce de deasupra ei, se sprijină pe patru coloane. În partea nord-vestică și sud-vestică, litia este încununată cu două turlle.

¹⁴ Biserica cu plan în cruce greacă înscrisă este de tip central, iar care cele patru brațe perpendiculare care desenează pe sol forma unei cruci sunt egale. Variantele acestui plan sunt în cruce greacă liberă, și în cruce greacă înscrisă. În cazul bisericii în cruce greacă înscrisă, spațiile dintre brațele crucii sunt construite, iar elementele componente ale edificiului se înscriu într-un pătrat. Bisericile de acest tip se compun din cupolă centrală pe 4 stâlpi, brațele fiind două leagăne perpendiculare. Creație specific bizantină, ea reprezintă, după expresia lui Gabriel Millet, o cupolă așezată pe o cruce.

Variantele tipului în cruce greacă înscrisă sunt: tipul macedonean, simplu, (caracterizat prin legarea directă a absidei altarului de corpul crucii și prin boltirea în leagăn a spațiilor din unghiurile pătratului) și tipul constantinopolitan, complex, (caracterizat prin leagănele intermediare ce leagă absida altarului de corpul pătrat și prin boltirea cu *calote* sau *turlle* a spațiilor din unghiuri.). Cf V. Vătășianu, *Istoria Artelor Plastice în România*, vol. II, termeni de specialitate, Ed. Meridiane, București, 1968.

¹⁵ Tipul athonit se pare că a apărut pentru prima dată în jurul anului 1000, când Sfântul Athanasie Athonitul a ctitorit Mănăstirea Marea Lavră. Acest plan de biserică a fost folosit exclusiv pentru catoliconurile mănăstirilor.

¹⁶ E. Kourkoutidou, *op. cit.*, p. 113

Tot deasupra litiei se mai găsește un etaj, la care se ajung printr-o scară inclusă în grosimea zidului. Nu se știe cu precizie destinația pe care a avut-o această încăpere îngustă de la etaj, numită *catehumenon*. De cele mai multe ori, el se găsea în bisericile care aveau legătură cu membri ai familiei imperiale, sau care erau ctitorii ale acestora¹⁷. Totuși, e posibil ca încăperea să fi fost folosită și pentru depozitarea sfintelor vase, sau ca bibliotecă.

Latura vestică a bisericii, dar și o parte din laturile nordică și sudică, sunt închise de un deambulatoriu deschis, cu un tavan boltit sprijinit pe stâlpi¹⁸.

Decorația exterioară

Decorația exterioară a stâlpilor care susțin deambulatoriul constituie una dintre particularitățile bisericii (fig. 1). În partea de jos, sub cornișă, vedem rânduri de blocuri de piatră albă, alternate cu două sau trei rânduri de cărămidă. Deasupra cornișei, zidăria este executată exclusiv din cărămidă.

În mare măsură, la fel se întâmplă pe aproape tot exteriorul bisericii. Deși acest sistem de zidărie este foarte rar întâlnit în școala macedoneană, el constituie forma predominantă în cazul bisericilor constantinopolitane¹⁹. În părțile superioare ale bisericii, la baza întregului sistem de acoperire, apar două sau trei rânduri de cărămidă dispuse în zig-zag, care încadrează și evidențiază volumetria bisericii (fig. 2). Cea mai bogată decorație exterioară a bisericii se găsește în partea de est, unde ne atrag atenția în mod deosebit modelele de pe absida altarului (fig. 3). Arcadele oarbe și arcaturile, coloanele angajate și capitelurile, firidele și ocnițele, realizate preponderent din cărămidă, dau exteriorului Bisericii Sfântul Ilie un aspect deosebit. Această ornamentație de o frumusețe și diversitate remarcabilă, lucrată foarte atent, a întrebunțat drept mortar, lutul, folosind varul doar la îmbinările exterioare, la rosturi.



Fig. 3. Biserica Sfântul Ilie. Absida Altarului, decorație exterioară.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 114.

¹⁸ Deambulatoriul, turlele de deasupra nartexului și capelele din partea de vest, au fost reconstruite în cursul lucrărilor de restaurare făcute între anii 1956 - 1961.

¹⁹ *Idem.*

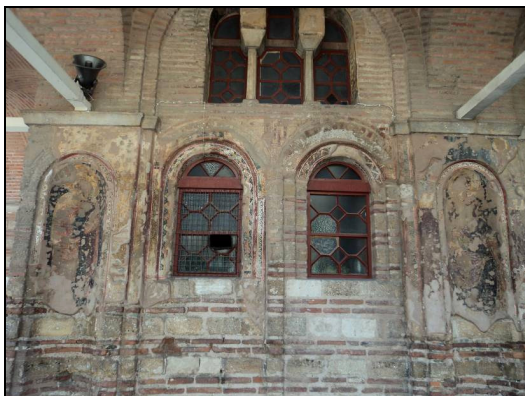
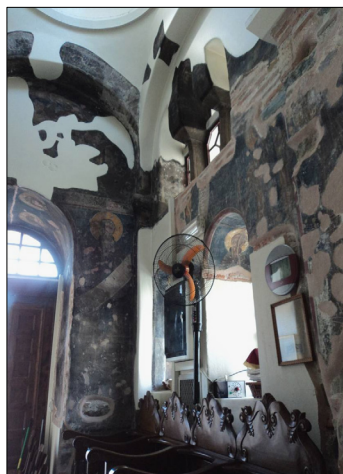


Fig. 4. Decorație exterioară, fațada vestică.

Pictura murală

Pe lângă arhitectura deosebită și decorația exterioară elaborată, biserica adăpostește și câteva fresce valoroase în litiie, pictată pe toți pereții (fig. 5-7). Starea de conservare a frescelor este foarte precară. Picturile, grav afectate, sunt păstrate fragmentar; cele rămase prezintă urme ale buciardărilor de către turci (preponderent în zona feței), iar acum sunt acoperite de un strat de fum de lumânare. Frescele redau momente din *Copilăria și Minunile Mântuitorului*, dar și mai multe figuri individuale de sfinți. Dintre fragmentele păstrate, ne atrag atenția mai ales două scene: *Uciderea Pruncilor* și *Vindecarea leproșilor*, ambele compoziții fiind zugrăvite în spațiile semicirculare ale peretelui estic.

În afară de acestea, se mai păstrează fresce și pe exteriorul peretelui vestic al litiiei, înspre deambulatoriu. Aici, în niște nișe, o putem vedea pe *Sfânta Ana cu Prunca Fecioară în brațe*, dar și pe *Maica Domnului* și pe *Hristos* (fig. 4).



Mai e de remarcat în decorația exterioară a litiiei, prezența foarte multor ornamente, care pun în valoare fiecare formă și spațiu (fig. 8, 9). Densitatea mare și varietatea acestor modele merită cu atât mai multă atenție, cu cât constatăm un repertoriu ornamental relativ restrâns în cazul altor biserici.

Picturile au fost de obicei datate între anii 1360 - 1370, și dezvăluie o bogăție impresionantă și un realism fără precedent, mai ales în cazul scenelor și figurilor de pe peretele estic al litiiei. Ele par să fi influențat decisiv redactările iconografice ulterioare din Moravia²⁰. Frescele Bisericii Sfântul Ilie, constituie una dintre ultimele realizări ale picturii macedonene din Tesalonic.

Fig. 5. Litiia, colțul sud-vestic.

²⁰ E. Kourkoutidou, *op. cit.*, p. 116. Totuși, cei care afirmă că frescele de aici au fost pictate la o dată mai târzie, pe la începutul secolului al XV-lea, susțin exact contrariul, și anume că pictura de aici e cea influențată de școala moravă din Serbia, și nu invers.



Fig. 6. Sfinții Varlaam și Ioanof.



Fig. 7. Sfinte mucenițe.



Fig. 8, 9. Ornamente, deambulatoriu.

Prin articularea arhitectonică de o complexitate deosebită pe care o are, prin decorația exterioară care folosește și mijloace de expresie specifice altui tip de biserică, dar și prin frescele macedonene pe care le mai păstrează, Biserica Sfântul Ilie rămâne unul dintre cele mai impresionante monumente bizantine din Tesalonici, și una din păstrătoarele tezaurului artistic al Renașterii Paleologe.

Foto nr. 1-5, 8, 9: Alin Trifa.

Foto nr. 6: Svetlana Tomecovic, <http://ica.princeton.edu/tomekovic/display.php?country=Greece&site=&view=country&page=31&image=1036>

Foto nr. 7: http://www.tripadvisor.com/Attraction_Review-g189473-d243220-Reviews-Profitias_Elias-Thessaloniki_Macedonia_Region.html>Profitias Elias, hosted by TripAdvisor.

BIBLIOGRAFIE

- Kourkoutidou, E. Nikolaidou, *Wandering in Byzantine Thessaloniki*, Kapon Editions, Atena, 1997.
- Mavropoulou, H. Tsioumi, *Monumente bizantine și postbizantine din Tesalnic* (gr: Βυζαντινα και μεταβυζαντινα μνημεια της Θεσσαλονικης), Ed. Rekos, Thessaloniki, 1997.
- Papagiannopoulos, Apostolos, *Monuments of Thessaloniki*, Ed. Rekos.
- Papazotos, Thanasis, *The Identification of the Church of „Profitis Elias”*
<http://www.jstor.org/stable/1291696>.
- Petcovici, C., *Icoanele Mănăstirii Hilandari* (srb: *Ikone Manastira Hilandara*), Ed. Mănăstirii Hilandari, Athos, 1997.
- Touratsoglou, Ioannis, *Macedonia. History, Monuments, museums*, Ed. Ekdotike Athenon, Atena, 2000.
- Vătășianu, Virgil, *Istoria Artelor Plastice în România*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1968.

ASPECTE STILISTICE ALE CREAȚIEI MITROPOLITULUI IOSIF NANIESCU

ALEXANDRA BUDU*

ABSTRACT. *Stylistic Aspects of the Creation of Metropolitan Iosif Naniescu.* In the paper *Stylistic Aspects in the Works of Metropolitan Iosif Naniescu*, we tried to emphasize a number of outstanding characteristics of his creations. Although not very famous, Metropolitan Naniescu is one of the most representative figures of the religious music of byzantine tradition in the period following the chrysantic reform in our country. Thus, we analyzed his best known creations, which are still sung nowadays, in order to sketch briefly his compositional style.

Keywords: *style, religious music, metropolitan Iosif Naniescu*

REZUMAT. Studiul prezintă câteva dintre lucrările extraordinare ale Mitropolitului Iosif Naniescu. Cu toate că nu a fost foarte cunoscut, mitropolitul Naniescu este una dintre cele mai reprezentative figuri ale muzicii religioase bizantine din perioada care a urmat reformei hrisantice în țara noastră. Vom analiza cele mai cunoscute dintre creațiile sale, care și astăzi sunt cântate, pentru a putea schița stilul său compozițional.

Cuvinte cheie: *Stil, muzică bisericească, mitropolitul Iosif Naniescu.*

Secolul al XIX-lea a fost pentru muzica bisericească de tradiție bizantină din Principatele Române, un secol al schimbărilor și al extremelor. Aceasta deoarece într-un interval de timp relativ scurt, de aproximativ 50 de ani, muzica psaltică a trecut de la o bogată înflorire la decadentă și înlocuirea sa, mai ales în bisericile din marile orașe, îndeosebi în cadrul slujbei Sfintei Liturghii cu creații liturgice corale de proveniență apuseană. Operele marilor psalți precum Macarie Ieromonahul, Anton Pann, Ghelasio Basarabeanul, Dimitrie Suceveanul ș. a. au continuat să fie practicate, dar s-a produs o deschidere și un interes crescând și față de muzica corală bisericească susținută și de măsurile care au fost luate de domnitorul Al. I. Cuza pentru înființarea învățământului muzical modern și pentru practicarea cântării bisericești exclusiv în limba română.

În acest context, Mitropolitul Iosif Naniescu este una dintre figurile marcante ale vieții muzicale din România. Preocupat din tinerețe de muzica psaltică, el însuși având o voce deosebită, Iosif Naniescu a lăsat posterității și o creație importantă care impresionează prin simplitate, distincție și frumusețe. În acest sens, vom aminti ca element de maximă importanță din viața Mitropolitului Moldovei, faptul ca el a fost ucenicul marelui Macarie Ieromonahul, fapt ce a influențat creația sa de mai târziu. Opera lui Iosif Naniescu nu a fost publicată integral, ci este împărțită în manuscrisele copiate de el, care se regăsesc astăzi la Biblioteca Academiei Române din București și la Biblioteca Mitropoliei Moldovei și Bucovinei din Iași. De asemenea, unele lucrări ale sale au fost publicate antum, în volume colective.

Vom începe prin a prezenta una dintre cântările mai puțin cunoscute, alcătuită de arhiereul ieșean pentru Liturghia Sfântului Grigorie Dialogul, *Să se îndrepteze, glasul I.*

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, alexibudu@yahoo.com

DUMNEZEIASCA LITURGHIE

SĂNTULUI IERARH GRIGORIE DIALOGU

De Eminenția Sa D. D. Iosif Naniescu, Mitropolitul Moldovei și Suceavei.

Glas 1ⁿⁱ ũ na.

Să se în drep te e e ze eru gă eiu u nea a
 a mea a a ca a tă a mi i i ia a a a a în na
 i i i in tea a a a a ta a a ri di ca
 a rea mă a ni lor me e e e le e e je
 e e ert fa a a a de e e sea a a a a a
 a a ra a și alt-fel a
 ri di ca a a rea a mă a ni lor me e e le e e je e e
 e e ert fa a a a de e e sea a a a a a ra
 a a

Cântarea a fost publicată în 1892, pe vremea când Iosif Naniescu era încă în viață, de către Ioan Zmeu¹. Deși tactul nu este prevăzut la începutul cântării, prin melismele din cadrul acesteia putem deduce cu ușurință că este vorba despre varianta pe larg pentru *Să se îndrepteze*. Din punct de vedere melodic, această creație, compusă în glasul I, realizează o pendulare între glasul I diatonic și glasul I protovarîs, pentru care mitropolitul avea o preferință deosebită. În cadrul acestei cântări se remarcă frecvente cadențe pe zo și doar două cadențe imprefecte pe di și pe ni. În ceea ce privește modulațiile, în cadrul melodiei de față se regăsește un singur pasaj modulator la glasul VI, dar într-un loc poate mai puțin așteptat. În general, în muzica psaltică, melodia se adaptează textului într-o relație indestructibilă, formând ceea ce specialiștii numesc prozodie. În acest fragment modulația în glasul VI survine la fraza „ridicarea mâinilor mele”, moment în care ne-am fi așteptat ca modulația să se producă poate la alt glas, iar melodia să aibă o tendință spre ascendent, spre registrul acut. Autorul oferă și o variantă pentru partea a doua a melodiei, variantă în care nu se mai regăsesc modulații, iar melodia urmează cursul firesc spre registrul acut, sugerând ridicarea mâinilor prin extinderea ambitusului până la ni de sus și creând o simbioză perfectă între text și muzică. De asemenea, în cadrul acestei creații, compozitorul îmbină cu măiestrie mersul treptat cu salturile de cvartă și de cvintă, realizând o lucrare deosebit de valoroasă și foarte asemănătoare cu varianta tradițională, utilizată astăzi în cadrul Liturghiei Sfântului Grigorie Dialogul.

O altă creație de mai mici dimensiuni semnată de Mitropolitul muzician Iosif Naniescu este *Doamne mântuiește*. Scrisă în glasul VIII, melodia este una dintre piesele reprezentative pentru stilul „pe larg” din creația lui Iosif Naniescu. Dintre toate cântările care ne-au parvenit aceasta conține cele mai ample melisme, ornamentate prin combinații de gorgon cu apli urmat imediat de digorgon. Aceste semne temporale sunt dublate și de utilizarea celor consonante precum psifiston, omalon, antichenoma și varia, care au ca scop îmbogățirea ornamentelor. Melodia nu conține pasaje modulatorii, iar cadențele sunt perfecte pe ni. Ambitusul este relativ extins, dar nu spre

¹ Ioan Zmeu, *Utrenier și Liturghier*, Tipografia Alessandru Georgescu, Buzău, 1892, p. 293.

registru acut, unde ajunge până la ni de sus, ci spre registru grav, coborând până la ke. Acest lucru poate părea neobișnuit dacă avem în vedere faptul că Iosif Naniescu era un tenor cu o extindere generoasă spre registru acut. Am putea conchide că el era pe deplin conștient de faptul că avea o voce deosebită, dar că majoritatea interpreților nu ar fi putut cânta o piesă compusă special pentru vocea sa foarte înaltă de tenor.

LA SOLEMNITAȚI

De Înalt Prea Sfințitul Mitropolit al Moldovei și Sucevei D. D. Iosif Naniescu.

Glas al 8-lea $\frac{p}{of}$.

Doam ne măn tu e e e e e e e ște pre ce ei bi
ne cre di in cio o o o oși și i i i i ne e e
e e e e e e e e a u u u u u u u
u u ne a u u uzi pre e e no o o o o
o oi

Se poate observa în cadrul melismelor acestei piese o preferință pentru formulele secvențiale realizate cu ajutorul succesiunii de ison și epistrof în combinație cu elementele consonantice digorgon și omalon sau ambele simultan. Mersul liniei melodice este predominant treptat, deși apar și câteva salturi de terță, două salturi de cvartă (unul ascendent, altul descendent), un salt de cvintă și unul de sextă.

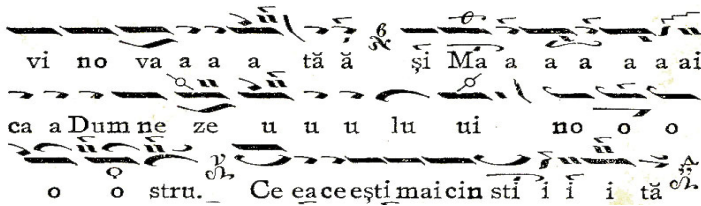
În creația lui Iosif Naniescu un loc deosebit de important îl ocupă genul axionului. Având în vedere numărul mare de creații de autor și de transcrieri ale acestui gen, care se regăsesc în manuscrisul 340 BMMB Iași, putem spune chiar că acesta a fost genul preferat al lui Iosif Naniescu. Iată de ce am ales spre analiză unul dintre numeroasele exemple ale acestui gen pentru a ne edifica asupra stlului lui Iosif Naniescu în tactul stihiraric². *Cade-se cu adevărat*, glasul VIII ni este una dintre lucrările de referință, care îl recomandă pe mitropolitul de la Iași ca pe un bun cunoscător al psaltichiei și un inspirat compozitor. Axionul debutează cu un salt de octavă, melodia plecând de la ni de sus și urmând un traseu descendent și apoi ascendent organizat în principal pe salturi de terță. Încă din primele fraze³ se remarcă preferința pentru formula compusă din epistrof și elafron (scrise apropiat) în realizarea melismelor.

C a a de se cu a a de vă rat să te
fe e e ri i ci im Nă scă toa re e e de
e e Du u um ne e e zeu pre ti ne cea pu

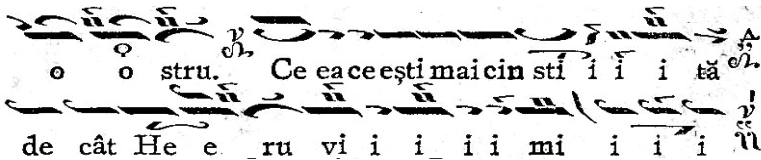
² Axionul *Cade-se cu adevărat* se regăsește în volumul Ieromonahului Amfilohie Iordănescu, *Buchet de muzică*, Tipografia cărților bisericești, București, 1933, pp. 337-338.

³ Considerăm frază fragmentul melodic cuprins între două mărturii.

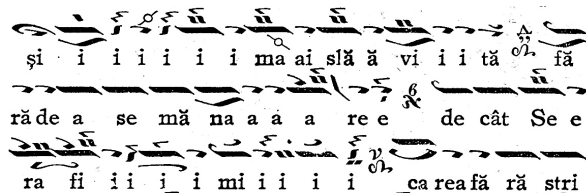
După cum se poate observa, ornamentarea nu este excesivă, Iosif Naniescu folosind în doar câteva situații psifistonul, varia și antichenoma. Autorul dinamizează cântarea doar prin combinațiile cu caracter temporal, mult mai prezente în primele trei fraze melodice: apli, dipli, gorgon, digorgon, clasmă și combinația de epistrof cu elafron. Iosif Naniescu alege să utilizeze mersul treptat și valoarea de un timp în locurile în care despărțirea în silabe solicită acest lucru și să dinamizeze, așa cum am arătat, prin semne temporale și prin secvențare, pasajele melismatice. În ceea ce privește prozodia, putem afirma că ea joacă un rol important în cadrul creației lui Naniescu, el subliniind chiar de la început, prin saltul de octavă, cât de vrednică de laudă este Maica Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Dacă în debutul cântării, din punctul de vedere al melodiei este folosit doar glasul VIII, cu cadențele obișnuite, imperfecte pe *vu* și pe *di*, perfecte pe *ni*, fraza „Și Maica Dumnezeului nostru” abundă în modulații grefate pe structura de organizare ritmică menționată anterior.



După cadența diatonică pe *vu*, melodia urmează un traseu modulănt în glasul II, revenind la glasul VIII pentru o scurtă melismă și trecând apoi în glasul VI până către finalul frazei, unde apare fforaia diatonică a lui *pa*, destinând atmosfera de tensiune determinată în special de modulația în cromaticul dur (glasul VI) dar și de întregul traseu modulănt în ansamblu. Această tensiune are scopul de a ne atenționa asupra textului care ilustrează importanța persoanei Maicii Domnului. Din punct de vedere ritmic, autorul îmbogățește formulele prin utilizarea gorgonului și chiar a trigorgonului în locul semnelor consonante din categoria cărora se regăsesc antichenoma cu punct, eteronul și omalonul. Următoarele două fraze rămân consecvente în ceea ce privește organizarea ritmică, dar se îndreaptă, în mers treptat, spre registrul acut, ajungând până la *ni* de sus pentru a sublinia gradul covârșitor de cinste la care se situează Maica Domnului, ea fiind mai cinstită decât heruvimii.

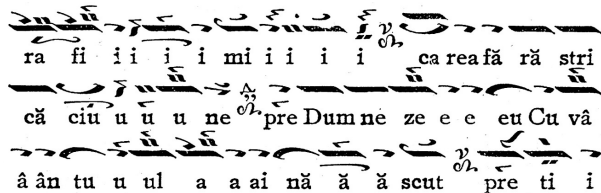


Și în acest fragment ne atrage atenția folosirea cu economie a semnelor consonante în realizarea melismelor, dar putem observa și un anumit grad de secvențare a acestora pentru a se accentua urcușul treptat spre cinstea de care se bucură Fecioara Maria. Melodia rămâne în registrul acut și pentru următoarea frază, deoarece este vorba despre o propoziție principală, unită de cea anterioară prin conjuncția „și”, aflându-se, astfel, în raport de egalitate. Maica Domnului este „mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii”. Fraza muzicală, însă, nu este statică sau asemănătoare cu cea precedentă, ci se aduce un plus de noutate prin intermediul unei scurte modulații la glasul VI.



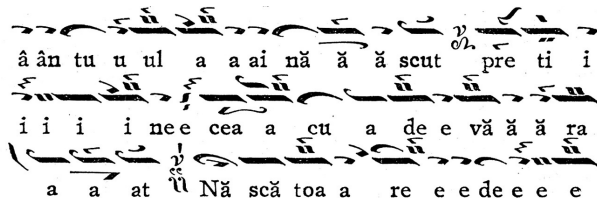
În acest fragment, care impune și un oarecare grad de dificultate pentru interpret, sunetele se succed cu repeziciune în cadrul unor formule secvențiale, realizate cu ajutorul gorgonului și a digorgonului. Interesantă și inedită este cadența perfectă pe ni, de la finalul frazei, care surprinde prin combinația de clasmă, digorgon și apli, organizate într-un mers treptat descendent.

Următoarele două fraze constituie o combinație frumoasă între un traseu melodic pe care l-am mai întâlnit întocmai într-o frază anterioară și unul total nou, mai melismatic decât cele de până acum, dar la fel de puțin bogat în semne consonantice.



Mersul melodic treptat al frazei „care fără stricăciune” este identic cu cel al frazei „ceea ce ești mai cinstită”. Repetiția nu este întâmplătoare, ci este folosită pentru a sublinia două fraze aflate în raport de egalitate. La întrebarea simplă adresată din punct de vedere gramatical: Care Maică a Domnului? Se poate răspunde cu ambele fraze: cea care este mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii și cea care a născut fără stricăciune pe Dumnezeu Cuvântul. Și în acest fragment, ca și în cele anterioare se observă preferința compozitorului pentru mersul treptat, chiar și în cazul melismelor, acest fapt sugerând curgerea lină a melodiei și creând o stare de liniște și de confort spiritual așa cum se cuvine să avem atunci când ne rugăm Maicii Domnului nostru Iisus Hristos.

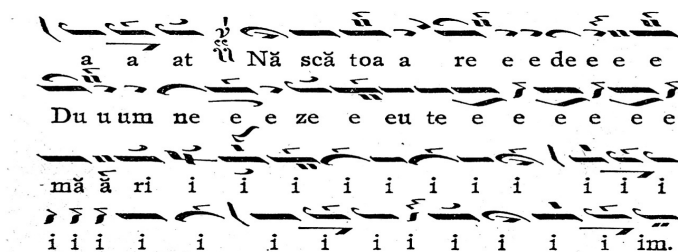
Următorul fragment constituie și punctul de maxim al întregii creații, deoarece mărturisirea credinței în învățătura despre Theotokos este una dintre cele mai importante dogme ale Bisericii Ortodoxe.



După cum se poate observa, acest fragment conține cele mai mari salturi ale compoziției. Di-ul din debutul frazei este marcat de gorgon, transformându-se, astfel, într-o trambulină pentru nota următoare, ni de sus, pe care se rămâne trei timpi, evidențiindu-se importanța mărturisirii dogmei, iar traseul bogat melismatic ce urmează conduce spre o cadență perfectă tot

în ni de sus. Ca și în celelalte fraze, semnele consonante abia dacă se regăsesc (întâlnim doar un eteron, varia și un omalon), toate dezvoltările de melisme fiind realizate cu succesiuni de gorgon, digorgon și apli.

Spre deosebire de întregul parcurs melodic al acestui axion, finalul aduce cu sine cea mai bogată și mai amplă melismă, realizată cu ajutorul unui joc de secvențe și de salturi între trepte.

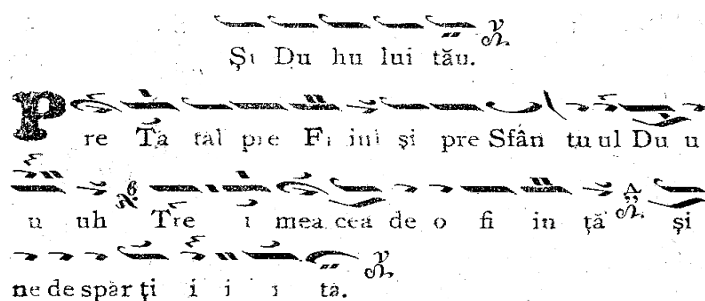


Iosif Naniescu reușește să surprindă prin această formulă cadențială extinsă, prin salturile mari pe care le introduce abia acum, pe final, salturi de cvartă, cvintă și chiar de octavă. Ambitusul se extinde atât în partea superioară, până la *vu* de sus, cât și în partea inferioară a scării, până la *di* de jos. Se păstrează multitudinea de elemente temporale – gorgon, digorgon, și clasmă – dinamizându-se astfel întreaga formulă cadențială. Un alt element surpriză este complementul cadențial (dacă îl putem numi așa prin împrumutarea unei expresii din muzica armonică). După cadența pe *ni* de sus, care ar putea să ne inducă în eroare prin structura pe care o are, autorul decide să o continue prin coborârea în mers treptat până la registrul mediu și inferior, realizând o reeditare a cadenței din acut în registrul grav (prin saltul de cvartă dublă, descendent și imediat ascendent).

Toată această lucrare a lui Iosif Naniescu constituie o capodoperă a compozițiilor psaltice românești din secolul al XIX-lea. Urmând o curgere lină, prin mers predominant treptat, autorul reușește să inducă o stare de liniște sufletească, ce se manifestă chiar și în pasajele modulatorii. Fiecare frază este realizată cu măiestrie, ținându-se cont și de sintaxa textului, construindu-se astfel o piesă de o melodicitate deosebită și cu o structură de excepție.

O ultimă lucrare asupra căreia dorim să ne aplecăm în cadrul acestui capitol sunt celebrele *Răspunsuri mari* în glasul VIII, cele care au rămas până astăzi în uzul stranei românești, este adevărat, într-o variantă prelucrată de Ion Popescu-Pasărea. Despre aceste *Răspunsuri*, însuși autorul afirma: „În tinerețea mea, eu am pus pe melodie cântările: Pre Tatăl, pre Fiul și pre Sfântul Duh, la Seminarul din Buzău, chiar când s-a început Seminarul în anul 1836 și precum le obicinuiesc eu și astăzi la Iași, și le cunosc pentru că sunt ale mele”⁴. Așadar, Iosif Naniescu nu compunea doar sub impulsul inspirației, ci își îndrăgea creațiile, interpretându-le adeseori în cadrul serviciului liturgic. *Răspunsurile mari*, sau *Aghioasele*, cum mai erau numite, sunt compuse în glasul VIII, unul dintre preferatele autorului, judecând după multitudinea de cântări compuse în acest glas. Și în cadrul acestor *Răspunsuri*, ca și în celelalte cântări, Iosif Naniescu utilizează cu precădere mersul treptat, salturile, puține la număr, fiind de terță sau de cvartă. De asemenea, semnele consonante lipsesc aproape cu desăvârșire, compoziția fiind dinamizată prin semne temporale.

⁴ Pr. Gabriel Cocora, *Mitropolitul Iosif Naniescu și Buzăul*, în „Glasul Bisericii”, An XXVII (1968), Nr. 7-8, p. 808.



De altfel, pentru partea de început a *Aghioaselor*, autorul nici nu folosește melisme foarte multe sau foarte ample, compoziția sa fiind mai potrivită pentru tactul grabnic. Spre deosebire de original, melodia uniformizată a răspunsurilor, pe care o regăsim astăzi în volumul *Cântările Sfintei Liturghii și alte cântări bisericești*, operează unele modificări care, credem noi, schimbă destul de mult stilul componistic al lui Iosif Naniescu.

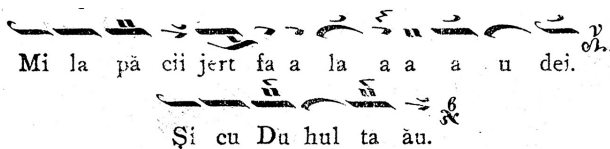


Cel puțin pentru partea de început, melodia este total schimbată. În vreme ce Iosif Naniescu folosește un mers liniar, aproape de recitativ la fraza „și duhului tău”, melodia uniformizată realizează un mers treptat și o coborâre în registrul grav până la ke (la) de jos. De asemenea, sunt operate modificări asupra melismelor, dar și asupra mersului melodiei, acesta fiind schimbat aproape în totalitate pentru fraza „Treceimea cea de o ființă și nedespărțită”. Melisma cadenței finale este și ea dezvoltată în plus față de cea care se regăsește în original.



Nu putem deduce decât că a existat un autor care a intervenit asupra *Aghioaselor* lui Iosif Naniescu, deoarece nu credem că în practica de strană s-ar fi putut dezvolta atât de multe modificări asupra unei creații care aparține unuia dintre cei mai respectați Mitropoliți ai Moldovei și Sucevei, Iosif Naniescu. În plus, astfel de schimbări operate asupra formulelor cadențiale, dar și asupra mersului melodic apar pe tot parcursul acestei lucrări, prin ele schimbându-se radical stilul componistic al autorului.

Putem observa în cadrul acestor *Răspunsuri* reiterarea unei formule cadențiale repetitive formată din apostrof cu digorgon, două chentime, oligon cu clasmă și elafon cu dipli sau urmat de ison cu clasmă. Această formulă este evidentă atât în fragmentul anterior din original, cât și în cel de mai jos.



Ne surprinde într-o oarecare măsură faptul că Iosif Naniescu nu a compus și cântarea *lubite-voi Doamne* pentru aceste *Răspunsuri*, cântare care se intercalează între „Pre Tatăl, pre Fiul...” și „Mila păcii”. Se poate ca el să fi considerat că glasul VIII nu este suficient de dramatic pentru o astfel de cântare. O altă ipoteză ar fi aceea că el a compus și această cântare, dar nu a putut fi recuperată dintre hârtiile sale, deoarece nu figurează în nici unul dintre manuscrisele rămase de la el.

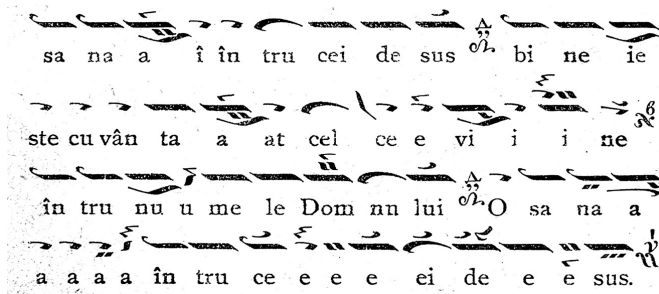
Ă ve em că tre Do o om nul.
Că vred ni ci i e și cu drepta te ie e
ste a ne în chi na Ta a tă lui și Fi iu
lui și Sfâ â ân tu lu ui Du u u uh Tre
i meice de o fi i in ță și ne de spăr
ti i i i i tă.

Pentru fragmentul următor, Iosif Naniescu menține structura ritmică de până acum, axându-se pe un mers silabic, predominant treptat. Această modalitate de compoziție ne determină să considerăm frazele de mai sus ca aparținând tactului irmologic chiar, deși acest tact se folosește preponderent pentru tropare. Evoluția spre registrul acut denotă justetea închinării către Sfânta Treime, cea în trei ipostasuri, aceasta fiind dogma de temelie a credinței ortodoxe. Coborârea în registrul grav acolo unde se vorbește de închinare, sugerează închinarea adâncă pe care noi o datorăm celor trei Persoane ale Treimii. Formula cadențială este aceeași cu cea de la „Pre Tatăl, pre Fiul...” și cu cea de la „Mila păcii”, realizându-se astfel o unitate indestructibilă a creației.

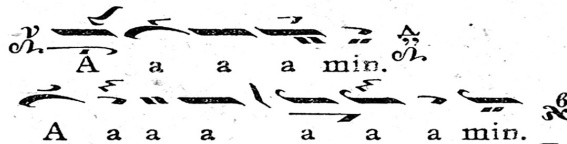
Sfânt Sfânt Sfâ ânt Do om nul Sa va ot
plin ie ste Ce e rul și pă mâ â â
ân tul de sla a a va a ta a a a O
sa na a î în tru cei de sus bi ne ie

Cântarea de biruință debutează la Iosif Naniescu pe valori mari de trei și patru timpi, urmând un traseu ascendent spre registrul acut până în ni de sus. Aceste elemente au menirea de a insista asupra sfințeniei Dumnezeului Savaot, dar și asupra înălțimii cerului

care este plin de slava Sa. Prin contrast, pentru a arăta slava Domnului pe pământ, se realizează un salt doar de cvartă descendentă, deoarece se dorește să se arate inferioritatea pământului față de cer, dar nu se coboară prea mult spre registrul grav deoarece Dumnezeu nu este mai puțin slăvit pe pământ decât în ceruri. Cântarea pe care o intonează cele două lumi, de îngeri și de oameni, se situează la nivelul registrului mediu, realizându-se astfel o unitate de comuniune: Osana întru cei de sus!



Servindu-se doar de psifiston și antichenoma, Iosif Naniescu ornamează cu economie de mijloace fragmentul următor, el insistând, ca și în alte cazuri, asupra semnelor temporale pe care le mânuiește cu inteligență creatoare în realizarea frazelor muzicale. Putem observa o dezvoltare ceva mai amplă a melismelor pe măsura apropierii de final, precum și utilizarea unui salt de cvintă pentru trecerea în registrul acut, venindu-se astfel în sprijinul prozodiei: „Osana întru cei de sus!”. Importanța frazei de final este redată și prin valorile mari utilizate de compozitor. Cele două *aminuri* care preced momentul propriu-zis al epiclezei, impresionează prin simplitate și melodicitate.



Ele sunt gândite unul în continuarea celuilalt, ca un corp comun, fapt pentru care mărturia de final a primului amin este punct de referință pentru nota de plecare al celui de-al doilea amin. Ambele fac parte integrantă cu *Pre Tine Te lăudăm*, astfel înțelegându-se cadența imperfectă pe *vu* de la finalul celui de-al doilea amin. Din nou, așa cum ne-am obișnuit, modalitatea de formare a melismelor este utilizarea cu măiestrie a semnelor temporale.

Pre Tine Te lăudăm este piesa care încheie ciclul *Răspunsurilor mari*. Importanța ei este covârșitoare deoarece în timp ce la strană este interpretată această cântare, în Sfântul Altar cinstitele daruri se transformă în Trupul și Sângele Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Din acest punct de vedere, lucrarea lui Iosif Naniescu este una dintre cele mai reușite, deoarece din întreaga structură se revărsă un spirit de rugăciune, o invitație la a medita asupra jertfei nesângeroase. Plecând din registrul grav, de la *ni* de jos, pe valori mari la început, autorul caută să ne introducă în atmosfera de rugăciune. Mersul este treptat ascendent, iar formulele folosite sugerează o trecere lină spre registrul mediu, mergându-se spre un punct de maxim al întregii cântări, care este atins la jumătatea celei de-a doua fraze, când se ajunge la *ni* de sus, folosindu-se și o valoare de trei timpi. Se accentuează, astfel, faptul că lui Dumnezeu îi mulțumim pentru toate cele pe care le avem.

Foarte frumos este exprimată gradația rugăciunii, care devine tot mai fierbinte, prin mersul treptat ascendent din debutul ultimei fraze melodice, care conține și o melismă amplă realizată cu ajutorul unei suite de digorgon, varia și omalon. Cadența finală este asemănătoare celei din finalul cântării „Sfânt, Sfânt, Sfânt...”, reafirmându-se o dată în plus, dacă mai era nevoie, unitatea indestructibilă a acestei compoziții. Un fapt inedit al întregii lucrări este acela că nu se regăsesc modulații de nici un fel, melodica simplă rămânând în glasul VIII până la final.

Puși în situația de a evalua stilul componistic al lui Iosif Naniescu, putem extrage următoarele idei:

- predomină mersul treptat, silabic;
- preferința semnelor temporale în locul celor consonante în realizarea melismelor (modalitate specifică stilului melodic „pe larg”);
- există o legătură strânsă între text și melodie;
- sunt utilizate un număr restrâns de modulații;
- utilizarea secvențelor ritmico-melodice în construcția unor pasaje melodice importante.

Pre ti ne te e e e lă ă u u dăm
 pre ti ne bi i ne e e te cu u vâ ân
 tă ă ăm ți i e îți mul ți mi im Doa a a
 a a am ne e e e e și ne ru găm
 ți i i i i i i i i e e e Dum ne
 ze e e e e ul no o o stru.

Creațiile lui Iosif Naniescu sunt pe măsura numelui cu care acesta semna, Iosif Ierodiaconul, smeritul, prin simplitatea melodiei, a formulelor folosite, prin curăția pe care acestea o emană și prin predispoziția către o stare de rugăciune profundă.

Operele sale vor rămâne de referință pentru creația psaltică românească a secolului al XIX-lea și ne exprimăm speranța ca în timp acestea să fie culese din manuscrisele mai greu accesibile publicului larg și puse la dispoziția iubitorilor de muzică psaltică românească.

V. THEOLOGIA EUROPAEA

WICHTIGE PROBLEMFELDER IM DIALOG ZWISCHEN THEOLOGIE UND DEN NATURWISSENSCHAFTEN

HANS SCHWARZ*

ABSTRACT. Major Problem Areas in the Dialogue between Theology and Natural Sciences.

The recent decades have witnessed a revival of the dialogue between theology and natural sciences, following a long brake. This paper presents some of the points that make this dialogue so significant and necessary: some classical questions regarding cosmology and biology, as well as new practical and ethical issues raised by medical and neurological research.

Keywords: theology, science, dialogue, natural science, neurology, medicine, cosmology

REZUMAT. Aspecte problematice majore în dialogul dintre teologie și științele naturii. În

ultimele decenii a reînceput dialogul între teologie și științele naturii, după o lungă pauză. Studiul acesta prezintă câteva puncte în care acest dialog este deosebit de important și necesar: atât câteva întrebări clasice care țin de cosmologie și biologie, dar și unele întrebări noi, practice și etice ridicate de cercetările în domeniul medicinei și al neurologiei.

Cuvinte cheie: teologie, știință, dialog, științele naturii, neurologie, medicină, cosmologie

Nach einer langen Gesprächspause hat der Dialog zwischen Theologie und den Naturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten wieder beträchtlich an Fahrt aufgenommen. Im Nachfolgenden wollen wir einige Problemfelder aufzeigen, in denen der Dialog besonders wichtig und notwendig ist. Dabei geht es einerseits um die klassischen, eher erkenntnistheoretischen Fragen aus der Kosmologie und der Biologie, also die nach einem Schöpfer und der Schöpfung, aber dann um neue praktische und ethische Fragen, vor die uns die angewandten Naturwissenschaften stellen, wie es in der Gehirnforschung und in der Medizin der Fall ist. Hier fragt man sich angesichts der großen Erkenntnisfortschritte bei der Funktion des Gehirns, ob es noch einen freien Willen gibt und bei den Fortschritten in der Medizin, ob etwa die Präimplantationsdiagnostik angewandt werden dürfe, um nur einige Brennpunkte heutiger Diskussion zu benennen.

1. Natur oder Schöpfung?

Die Frage nach Natur oder Schöpfung ist zugleich die Frage nach Gott. Ist unsere Welt das Ergebnis rein natürlicher Ursachen oder steht dahinter das Wirken höherer Mächte, etwa eines Gottes? Falls Letzteres wahr sein sollte, dann müsste man doch auch etwas von dem Wirken Gottes in der Natur aufzeigen können. Mit dieser Behauptung sind wir dann sofort beider oft emotional diskutierten Frage nach einem Design in der Natur.

* Professor, Facultatea de Teologie Evanghelică, Regensburg, Germania,
hans.schwarz@theologie.uni-regensburg.de

1.1 Schöpfer und Schöpfung

Naturwissenschaftler wie Laien stehen heute noch vor dem Problem, das auch Darwin herumtrieb: Bei seinen Beobachtungen stellte er fest, dass sich die Lebewesen durch zufällige Variationen und nachfolgender Auslese natürlich entwickelten. Trotzdem konnte er nicht glauben, dass dies alles sei. Diese Ambivalenz Darwins wird von Richard Dawkins (* 1941) und anderen heute so aufgelöst, dass alles, was existiert, eine physikalische Einheit ist, die letztendlich mit den Gesetzen der Physik vollkommen erklärbar ist. So ist auch der Mensch nur eine sehr komplizierte biologische „Maschine.“ Demgegenüber vertreten andere wie Sir John Eccles (1903-97) eine mehr dualistische Sicht, die besagt, dass es beim Menschen und vielleicht bei artverwandten Lebewesen neben den physikalischen Komponenten auch noch nichtphysikalische gibt, die mit Seele, Geist oder Selbst bezeichnet werden können und nicht auf physikalische Komponenten reduzierbar sind. Dazu hat sich in jüngerer Zeit noch eine dritte Möglichkeit herausgebildet, die sogenannte Emergenztheorie.¹ Von theologischer Seite aus könnte man sich vorstellen, dass Gott mit den begrenzten Lebewesen als Mitschöpfer fungiert, der ohne Zwang auszuüben und ohne das Ergebnis vorwegzunehmen diese hervorruft. Dazu setzte er die äußeren Parameter fest, die jetzt die Naturwissenschaftler entdecken. Gott macht es durch den offenen Prozess der Evolution möglich, immer komplexere Organismen zu konstruieren und miteinander agierende Systeme, so dass sich schließlich solche Lebewesen ergeben, wie wir es sind. Gott agiert also unsichtbar und unbemerkt hinter und durch die natürlichen Prozesse.

Die Frage, wie sich solch ein Gott von gar keinem Gott unterscheidet wird von dem Theologen und Religionsphilosophen Philip Clayton (* 1956) mit der Behauptung beantwortet, dass „die Welt sich nicht als erklärbar gezeigt hat, wenn man sich nur auf die Materie und die Energieverhältnisse aus der Physik bezieht.“² Er gibt dabei zu bedenken, dass man zwar das Universum als geschlossenes System betrachten könnte, aber die meisten kleineren Systeme thermodynamisch offene Systeme sind und damit vergänglich und kontingent. Zudem muss man die Unbestimmtheit auf der Quantenebene berücksichtigen, die in manchen Fällen makrophysikalische Auswirkungen hat. Hier gibt es also eine Spontaneität oder zumindest eine Unvoraussagbarkeit, die sich auf unsere Erfahrungswelt auswirkt. Auch kann man bei chaotischen Systemen deren Zukunft nicht genau vorausbestimmen, da man dazu den Anfangszustand so präzise messen müsste, wie er empirisch nicht erfassbar ist. Der wissenschaftlichen Erkenntnis sind also Grenzen gesetzt. Der Gott, der durch diese Überlegungen ermöglicht wird, ähnelt einerseits sehr dem Gott Stephen Hawkings (* 1942), der die Anfangsparameter festlegte, nach denen dann alles von selbst ablief. Man könnte ihn aber auch als einen Gott verstehen, der außerhalb der Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnisfähigkeit agiert. Würden sich die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse verändern, müsste dieses Gottesbild revidiert werden.

Diese Befürchtungen versucht Arthur Peacocke (1924-2006) zu zerstreuen, indem er zunächst von einem allwissenden Gott ausgeht, der sowohl die Welt im Ganzen als auch alle

¹ Vgl. dazu Philip Clayton, *Emergenz und Bewusstsein: Evolutionäre Prozesse und die Grenzen des Naturalismus*, übers. v. Gesine Schenke Robinson (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), der in seinem Vorwort (S. 7) diese drei Optionen vorstellt und behauptet, dass die Emergenztheorie den beiden anderen vorzuziehen sei.

² So Philip Clayton, „Emergence from Quantum Physics to Religion: A Critical Appraisal,“ in: Philip Clayton/Paul Davies (Hg.), *The Re-emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion* (Oxford: Oxford University, 2006), 308 und vgl. auch zum Folgenden.

ihre Teile, Strukturen und Prozesse kennt.³ Für ihn ergibt das eine panentheistische Perspektive, denn Gott umfasst sozusagen die Welt. Da Gott „größer“ ist als die Welt, kann er auch im Sinne eines Welt-Logos, also einer Weltvernunft die Teile seiner Schöpfung hervorrufen. „Gott könnte verschiedene Ereignisse und Ereignismuster hervorrufen, die seine Intentionen ausdrücken. Sie wären dann das Ergebnis einer ‚besonderen göttlichen Tätigkeit‘, die von der existenzerhaltenden Tätigkeit des Ganzen verschieden ist und sich nicht ereignet hätte, wenn Gott es nicht beabsichtigte. So werden die Gesetzmäßigkeiten nicht außer Kraft gesetzt, aber innerhalb dieser gibt es eine Offenheit, in der sich das Wirken Gottes zeigt.“ Bei dieser Sichtweise könnte leicht an ein Eingreifen Gottes „von oben“ gedacht werden, so wie sich heute noch viele Menschen sein Wirken in der Welt vorstellen.

Für John Polkinghorne (* 1930) ist diese Sicht zu restriktiv. Er gibt daher zu bedenken: Da Gott „nicht im Universum enthalten ist, besteht kein Grund, warum Gottes Interaktion mit der Schöpfung nicht rein in der Form aktiver Information stattfinden sollte. Dies würde mit der göttlichen Natur als reiner Geist übereinstimmen und würde der göttlichen Wirkkraft einen einzigartigen Zug in der Weise verleihen, wie ihn die Theologen oft als notwendig behauptet haben. (Gott ist nicht nur eine unsichtbare Ursache unter anderen).“⁴ Damit hätte man wieder zu einer geradezu klassischen Zuordnung von Schöpfer und Schöpfung zurückgefunden, dass der Schöpfer in jedem Moment in der Schöpfung gegenwärtig aber ihr auch jederzeit gegenübersteht. So wäre die Welt von einem physikalischen Determinismus befreit, denn Gott könnte sie in Freiheit oder in Gesetzmäßigkeit gestalten.

Wie wir an dieser Diskussion sehen, die angesichts des wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts weitergeführt werden muss, gibt es verschiedene Möglichkeiten aufzuzeigen, dass die Ereignisketten, die die Naturwissenschaften im biologischen Bereich entdecken, ein göttliches Wirken im Ganzen und im Detail nicht ausschließen. Dies schient sich ebenfalls im kosmologischen Bereich zu zeigen.

1.2 Feinabstimmung und Design

Wir haben hier schon auf die sogenannte Feinabstimmung hingewiesen, die Tipler und Barrow zu ihren Thesen vom anthropischen Prinzip führten. Erstaunlich ist in dieser Hinsicht „die Bekehrung“ des britischen Philosophen Antony Flew (* 1923), der einst vehement mit logischen Argumenten die Existenz Gottes zu verneinen suchte und ein dezidierter Atheist war. Doch hat sich seine Überzeugung radikal geändert. Das Bild der Welt, das die modernen Naturwissenschaften wiedergeben, so Flew jetzt, weist in dreifacher Hinsicht auf Gott, nämlich durch „die Tatsache, dass die Welt Gesetzen gehorcht. Zweitens ist hier die Dimension des Lebens von intelligenten und zweckgetriebenen Wesen, die aus der Materie entstanden, und drittens die Existenz der Natur überhaupt.“⁵ Flew behauptet, dass angesichts der Feinabstimmung des Universums die Atheisten bei der Frage in Erklärungsnot seien, wie ein solches Universum entstanden sei. Auch die These von vielen Universen, von denen eben das unsere die richtigen

³ Vgl. Arthur Peacocke, „Emergent Realities with Causal Efficacy: Some Philosophical and Theological Applications“, in: Nancey Murphy/William Stoeger (Hg.), *Evolution and Emergence: Systems, Organisms, Persons* (Oxford: Oxford University, 2007), 278f, einschließlich des nachfolgenden Zitats.

⁴ John Polkinghorne, „The Metaphysics of Divine Action,“ in: John Robert Russell u. a. (Hg.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1995), 155f.

⁵ Antony Flew mit Roy Abraham Varghese, *There Is A God. How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind* (New York: HarperOne, 2007), 88f.

Gesetze hat, damit wir entstehen konnten, greift nach Flew nicht, denn die Existenz anderer Universen ist eine unbeweisbare Behauptung. Flew ist sich jedoch bewusst, dass es keinen naturwissenschaftlichen Beweis für Gott gibt. „Die Naturwissenschaft qua Naturwissenschaft kann kein Argument für die Existenz Gottes liefern. Aber ... die Naturgesetze, das Leben mit seiner zielgerichteten Organisation und die Existenz des Universums – kann nur im Licht einer Intelligenz erklärt werden, die sowohl ihre eigene Existenz als die der Welt erklärt. Solch eine Entdeckung des Göttlichen ergibt sich nicht durch Experimente und Gleichungen, sondern durch Verstehen der Strukturen, die diese enthüllen und aufzeigen.“⁶

Flew unterscheidet sich von der *Intelligent Design* Bewegung, die behauptet, wissenschaftlich beweisen zu können, dass eine Intelligenz hinter der Welt stehen muss. Er weist darauf hin, dass solch eine schöpferische Intelligenz die plausibelste Erklärung für unsere Welt und deren Struktur ist. Wie umstritten jedoch seine Position ist, wird daran deutlich, dass seine Äußerungen von manchen nicht als die eines reifen Gelehrten angesehen wurden, sondern eines senilen Greises. Wenn man allerdings die Autoren betrachtet, die er zustimmend zitiert oder die ihm im Vorspann des Buches zustimmen, so wird sich hier noch manche weitere Diskussion ergeben, wenn der Wissensstand der Kosmologie und der Biologie weiter fortschreiten.

1.3 Exkurs: Design in der römisch-katholischen Tradition⁷

Obwohl die *Intelligent Design* Bewegung problematisch ist, sollte man damit nicht das *Design* Argument schlechthin ablehnen, das auch bei Flew im Hintergrund steht, denn es hat zumindest in der römisch-katholischen Tradition eine feste Verankerung. So behauptete der Wiener Kardinal Schönborn (* 1945) 2005 in einem Gastkommentar in der *New York Times*, „dass der menschliche Verstand im Licht der Vernunft leicht und klar Ziel und Plan in der natürlichen Welt, einschließlich der Welt des Lebendigen, entdecken kann.“⁸ Dies ist keine Sondermeinung von Kardinal Schönborn, sondern er zitiert fast wörtlich das 1. Vatikanische Konzil (1869/70), wo es in der dogmatischen Konstitution *Vom Sohn Gottes* bezüglich der Offenbarung heißt: „Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann.“⁹ Die dogmatische Konstitution bezieht sich hier auf Röm 1,20. Diese Aussage wurde auch von Thomas von Aquin bekräftigt, der auf diesem Konzil zum offiziellen Lehrer der Kirche erklärt wurde. In seiner *Summa theologica* betont Thomas, dass die menschliche Vernunft die Existenz Gottes beweisen kann. Diese Argumentationslinie wurde vom 2. Vatikanischen Konzil (1963-65) beibehalten, wo es in *Der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* heißt: „Diese heilige Synode bekennt, dass Gott, Ursprung und Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen sicher erkannt werden kann“ (vgl. Röm 1,20); sie lehrt, dass es seiner Offenbarung zuzuschreiben ist, dass, was im Bereich des Göttlichen der menschlichen Vernunft an und für sich nicht unzugänglich ist, auch in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit sicherer Gewissheit

⁶ Ebd., 155.

⁷ Zur *Intelligent Design* Tradition insgesamt s. Hans Schwarz, „Die Intelligent Design Tradition“, in: *theologische Beiträge* 40 (Juni 2009), 152-166.

⁸ *New York Times* (7. Juni 2005). Siehe auch Robert John Russell, „A Critical Response to Cardinal Schönborn’s Concern over Evolution,“ in: *Theology and Science*, (July 2006), 4:193.

⁹ Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 40. Aufl., verb. u. erw. u. übers. Peter Hünermann, Hg. (Freiburg: Herder, 2005), 813 (3004).

und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden kann.“¹⁰ Natürlich wird auf die oben zitierte Aussage aus dem Vaticanum I hingewiesen. Darüber hinaus zeigt sich hier eine optimistische Einschätzung der Fähigkeiten der menschlichen Vernunft. Die menschliche Sündhaftigkeit hat im Bezug auf die Gotteserkenntnis die Vernunft nicht beschädigt. Nicht nur möglicherweise, sondern mit Leichtigkeit und Sicherheit kann der Mensch Gott aus der Schöpfung erkennen.

Wenn es um die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft ging, war die römisch-katholische Theologie allerdings immer optimistischer als z.B. die lutherische. So stimmte zwar Martin Luther mit Thomas von Aquin überein, dass die menschliche Vernunft die Existenz Gottes durch die Beobachtung der Natur „erkennen“ kann. Luther beruft sich hier oft auf Röm 1,19f. und stellt fest, dass die Natur alle Menschen lehrt, „dass ein Gott sei, der alles Gute gibt und in allem Übel hilft.“¹¹ Jedoch ist solch eine „Erkenntnis“ immer ambivalent und führt zu keiner Gewissheit. Zur unerschütterlichen Erkenntnis Gottes kommt man nur durch Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus. Aber ist diese Haltung so grundlegend verschieden von dem, was die römisch-katholische Kirche lehrt? Da lesen wir zwar im *Katechismus der Katholischen Kirche*: „Aus der Bewegung und dem Werden, aus der Kontingenz, der Ordnung und der Schönheit der Welt kann man Gott als Ursprung und Ziel des Universums erkennen.“¹² Ausdrücklich wird hier Bezug genommen auf die so genannten Gottesbeweise. Doch wird gleichzeitig festgestellt, dass dies keine „Beweise“ sind, „im Sinn naturwissenschaftlicher Beweise, sondern im Sinne ‚übereinstimmender und überzeugender Argumente‘“. Wieder beruft man sich hier auf Röm 1,19f. So scheint also die Natur auf Gottes Existenz hinzuweisen, aber diese nicht zu beweisen.

Im *Katechismus* lesen wir dann weiter: „Die Welt und der Mensch bezeugen, dass sie weder ihre erste Ursache und ihr letztes Ziel in sich selbst haben, sondern dass sie am ursprungslosen und endlosen Sein schlechthin teilhaben. Auf diesen verschiedenen ‚Wegen‘ kann der Mensch zur Erkenntnis gelangen, dass eine Wirklichkeit existiert, welche Erstursache und Endziel vor allem ist, und diese Wirklichkeit ‚wird von allen Gott genannt‘ (hl. Thomas v. A., s.th. 1,2,3).“ Neben Thomas von Aquin, der hier zitiert wird, wird auch nachfolgend auf Vaticanum I hingewiesen. Während dieser *Katechismus* nach dem 2. Vatikanischen Konzil veröffentlicht wurde, bemerken wir, dass eine Kontinuität besteht zwischen Vaticanum I und Vaticanum II bezüglich der Erkenntnis Gottes aus der Natur. Was die Vernunft schon irgendwie durch die Natur erkannt hat, wird durch den Glauben bestätigt und bekräftigt. Aber in dem *Katechismus* wird nur festgestellt, dass man Gott in der Schöpfung erkennen kann, aber nicht erkennen muss. Damit ist die Gewissheit von Vaticanum I und II zu einer Möglichkeit relativiert.

Der römische *Katechismus* in seiner endgültigen Form trägt die Handschrift des gegenwärtigen Papst Benedikt XVI, der damals noch Präfekt der Glaubenskongregation war. In seiner ersten Predigt als Papst vom 24. April 2005 betonte Benedikt XVI: „Wir sind nicht das zufällige und sinnlose Produkt der Evolution. Jeder von uns ist eine Frucht eines Gedanken Gottes. Jeder ist gewollt, jeder ist geliebt und jeder ist gebraucht.“¹³ Während diese Aussage eine Folgerung ist, die sich auf theologische Voraussetzungen gründet, geht eine päpstliche

¹⁰ *Dogmatische Konstitution über die Offenbarung* (6), in *Vatikanum II. Vollständige Ausgabe der Konzilsbeschlüsse* (Osnabrück: Fromm, 1968), 218f.

¹¹ Martin Luther, *Eine kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers* (1520), in: WA 7:205.17.

¹² *Katechismus der Katholischen Kirche*, Neuübersetzung aufgrund der Edition typica Latina (München: Oldenbourg, 2003), 49f., für dieses und die nachfolgenden Zitate.

¹³ Für die folgenden Anmerkungen siehe ein Rundschreiben von Professor Peter Beyerhaus vom 24. August 2006 und Kardinal Schönborn in seinem *New York Times* Kommentar, wo er dieses Zitat bringt.

Aussage vom 6. April 2006 weiter: „Die Naturwissenschaft setzt eine verlässliche und intelligente Struktur der Materie voraus, einen ‚Plan‘ der Schöpfung.“ Hier geht Papst Benedikt über eine streng theologische Aussage hinaus und begibt sich auf das Gebiet der Naturwissenschaften, um dort ein Plan der Schöpfung festzustellen. Dass ein intelligenter Plan (*intelligent design*) für Papst Benedikt sehr wichtig ist, wird von seinem Treffen mit seinen früheren Studenten deutlich. Nachdem er zum Erzbischof von München und Freising ernannt wurde, hatte er immer noch eine Anzahl von Doktoranden aus seiner früheren Zeit als Professor an der Universität Regensburg. Er traf sich seit 1979 mit ihnen jährlich, gewöhnlich im Spindelhof, ein Haus der Diözese Regensburg. Nach seiner Wahl zum Papst wurden diese Treffen ab 2005 in Castel Gandolfo fortgeführt. Das Treffen vom 1.-3. September 2006 widmete sich dem Thema „Schöpfung und Evolution“. Wie Kardinal Schönborn sagte, nahm er mindestens während der letzten 25 Jahre an diesem so genannten „Ratzinger-Schülerkreises“ teil.

Wenn bei solch einem Treffen das Thema „Schöpfung und Evolution“ behandelt wird, zeigt das zumindest an, dass man sich ernsthaft mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften befasst, wie das auch bei der Kooperation zwischen dem päpstlichen Observatorium und dem CTNS in Berkeley der Fall ist. Man wird wahrscheinlich erfreut zur Kenntnis nehmen, dass sich bei einigen Naturwissenschaftlern und Philosophen ein Umdenken breit macht und nicht alle Vertreter der Evolutionstheorie kategorisch die Rede von einem Plan (*design*) in der Natur ablehnen.

2. Gehirn und Geist

Ein Gebiet, auf dem in den letzten Jahrzehnten die Forschung große Fortschritte machte, ist das Gehirn. Die Neurologen Österreichs hatten sogar 1999 als „Jahr des Gehirns“ ausgerufen. Da das Gehirn der Hauptintegrationsort für alle komplexen Vorgänge im menschlichen Körper ist und man einen immer besseren Einblick in die Prozesse bekommt, die im Gehirn ablaufen, sind es besonders Geist, Bewusstsein und Wille, die in theologischer Hinsicht bedeutsam sind. Sind Geist und Bewusstsein nur Funktionen des Gehirns, wie manche Evolutionsforscher behaupten? Und bilden wir uns nur ein, dass wir einen freien Willen haben oder ist er tatsächlich frei? Wenn keine Willensfreiheit besteht, sind wir auch nicht (vor Gott) für unser Tun verantwortlich. Juristisch wird hier zwischen verminderter Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit unterschieden. Statistisch gesehen sind jedoch die meisten juristisch zur Rechenschaft gezogenen Personen voll zurechnungsfähig.

2.1 Geist, Bewusstsein, freier Wille und das Gehirn

Zum Verhältnis von Geist und Gehirn gibt es drei grundlegende Theorien, die dualistische, die pluralistische und die monistische. In der dualistischen werden Geist und Gehirn als getrennt betrachtet, die zwar miteinander in Verbindung treten, aber nicht auf die eine oder andere Seite reduziert werden können. In der pluralistischen bestehen getrennte und voneinander verschiedene Wirklichkeiten, wie etwa die subjektive Welt des Geistes, die physikalische des Gehirns und die objektive der wissenschaftlichen Erkenntnis. Schließlich behauptet die monistische, dass Geist und Gehirn wesentlich eins sind und psychologische Prozesse durch neurale Ereignisse im Gehirn erklärt werden können. Trotz dieser verschiedenen Theorien muss innerhalb des komplexen Organs des Gehirns „die letztendliche Erklärung von mentalem Leben und Verhalten gesucht werden.“¹⁴ Diese Ansicht, die psychoneurale Identitätshypothese, meint, dass mentale

¹⁴ So Jackson Beatty, *Principles of Neuroscience* (Madison: Brown & Benchmark, 1995), 4.

Prozesse und Gehirnprozesse identisch sind. Ohne Gehirn gibt es keinen Geist und mentale Ereignisse sind Prozesse eines physikalisch arbeitenden Gehirns. Doch muss diese Ansicht zu keinem Monismus führen, denn das Ganze braucht nicht einfach die Summe seiner Teile zu sein. Auch wenn wir den menschlichen Geist nicht unabhängig vom Gehirn bestimmen können, muss das nicht bedeuten, dass er nur ein Teil des Gehirns oder dessen Funktionen ist.

Um das menschliche Verhalten zu verstehen, muss die Neurowissenschaft, wie jede andere Wissenschaft auch, reduktionistisch vorgehen und komplexe Phänomene in immer einfachere, zugrundeliegende Mechanismen aufteilen, die diese Phänomene verursachen. Wenn die Gehirnprozesse durch Krankheit, Manipulation oder Unfall sehr gestört sind, ist es leichter, Gehirnaktivitäten oder deren Ausfall bestimmtem Verhalten zuzuordnen. Bestehen solche Störungen nicht, ist dies viel schwieriger. Zudem muss man daran denken, dass das Gehirn aus mindestens 15 Milliarden miteinander verbundenen Nervenzellen besteht. Jede dieser Zellen hat wiederum bis zu mehreren zehntausend Synapsen, die wichtige Kontaktstellen mit anderen Nervenzellen sind. Deshalb ist eine genaue Beschreibung des Gehirns und ein vollständiges Verfolgen der Gehirnaktivitäten schlechthin unmöglich und wir können nicht genau voraussagen, wie sich das Gehirn in einem bestimmten Fall verhält.

Bei einem Sachverhalt ergab sich allerdings ein Lichtblick. Schon 1965 veröffentlichte der deutsche Neurologe Hans Helmut Kornhuber (1928-2009) Experimente, in denen er die elektrischen Potentiale im Gehirn vor und nach einer Handbewegung untersuchte. Er entdeckte, dass fast eine Sekunde lang die Gehirnaktivität, das sogenannte Bereitschaftspotential zunimmt, ehe eine Versuchsperson die bewusste Entscheidung vollzieht, einen Finger zu bewegen.¹⁵ Der amerikanische Physiologe Benjamin Libet (1916-2007) verfeinerte 1979 dieses Experiment um herauszufinden, 1. wann sich eine Person entscheidet, die Hand zu bewegen, 2. wann sich das Gehirn für diese Tätigkeit vorbereitet und 3. wann diese Tätigkeit ausgeführt wird. Er bemerkte, dass das Gehirn zu arbeiten beginnt, bevor sich die Person (bewusst) entscheidet, die Hand zu bewegen. Dies würde bedeuten, dass das Gehirn unabhängig von unserem Willen handelt. Er experimentierte auch damit, dass bei einer Versuchsperson die Haut mit einer Nadel berührt wurde und bemerkte, dass zwar dieser Berührungseffekt das Gehirn sehr schnell erreicht, aber sich erst nach einer halben Sekunde eine Gehirnaktivität entwickelt, ehe die Berührung bewusst wahrgenommen wird.¹⁶ Diese Verzögerung würde die Möglichkeit einer bewussten Reaktion auf die Berührung aufzeigen, denn „eine schnelle Reaktion auf eine Berührung müsste unbewusst geschehen.“¹⁷ Eine bewusste Reaktion würde dagegen auf einen freien Willen hinweisen. Man sollte jedoch mit einer solchen Behauptung vorsichtig sein, denn die Experimente von Kornhuber und Libet waren insofern reduktionistisch, weil sie im Labor stattfanden statt in einer natürlichen Umgebung, die viel komplizierter ist. Somit ist die Frage nach dem freien Willen immer noch nicht eindeutig entschieden.

¹⁵ L. Deecke, H. Eisinger und H.H. Kornhuber „Comparison of Bereitschaftspotential, Pre-motion Positivity and Motor Potential Preceding Voluntary Flexion and Extension Movements in Man,“ in: *Progress in Brain Research*, Bd. 54, hg. v. H.H. Kornhuber und L. Deecke (Amsterdam: Elsevier/North-Holland Biomedical Press, 1980), 171-176.

¹⁶ Zum Folgenden vgl. Benjamin Libet, „Subjective and Neural Time. Factors in Conscious Sensory Experience, Studied in Man, and Their Implications for the Mind-Brain Relationship,“ in: John Eccles (Hg.), *Mind and Brain. The Many-Faceted Problems* (New York: Paragon, ²1985), 187.

¹⁷ Ebd., 188.

Damit eine Tätigkeit freiwillig ist, muss man zudem voraussetzen können, dass man auch eine andere Möglichkeit zur Ausführung gehabt hätte.¹⁸ Die Tätigkeit sollte nicht einfach eine Reaktion sein. Auch sollte sie mit einer auf sie gerichteten Aufmerksamkeit erfolgen und nicht automatisch, wie beim Schalten von einem Gang in einen anderen. Ferner sollte man eine Aktion mit einer anderen vergleichen können und nicht gewohnheitsmäßig die eine oder die andere ausführen. Aber haben wir solch eine Freiheit? Wenn wir uns mit den Tieren vergleichen, haben Mensch und Tier die Freiheit sich neuen Umständen anzupassen. Bei den Tieren geschieht das jedoch durch Versuche, sie probieren etwa aus, wie man zu Futter kommt. Menschen hingegen können schon vorher die Möglichkeiten überdenken, die ihnen zur Verfügung stehen, und dann strategisch vorgehen. Wir können also unter verschiedenen Ideen auswählen, um unsere zukünftigen Aktivitäten zu planen, indem wir uns Ziele setzen und Strategien entwickeln, diese zu erreichen. Das heißt, wir sind zu freien oder freiwilligen Aktivitäten befähigt. Der freie Wille ist zudem ein subjektives Phänomen unseres Bewusstseins. So schrieb Friedrich Schiller (1759-1805): „Der Mensch ist frei und wär' er in Ketten gebunden.“¹⁹

In jüngster Zeit hat sich ein Konsens entwickelt, dass auch das Bewusstsein wissenschaftlich untersucht werden kann.²⁰ Obwohl ein vollkommenes Verständnis der neuralen Grundlage des Bewusstseins noch nicht möglich ist, ist doch deutlich geworden, dass das Bewusstsein keine separate Fähigkeit ist, „sondern eine gewisse Tätigkeitsart unserer grundlegenden Erkenntnisfunktionen – Gedächtnis, Erfassen und Planen von Tätigkeiten.“²¹ Es gibt noch keinen Beweis für eine einzige integrierte anatomische Struktur im Gehirn, die als Haupt einer bestimmten Hierarchie von Prozessoren fungiert. Doch „hat das menschliche Bewusstsein im Unterschied zum Tierbewusstsein bestimmte Möglichkeiten, etwas aus dem Gedächtnis zurückzuholen; es kann freiwillig bestimmte Dinge aus dem eigenen Gedächtnis hervorholen ...ohne dass es aus seiner Umgebung dafür bestimmte Hinweise bedarf.“²² Nur in der Nachahmung von Vogelgesängen und im Gebrauch von Symbolen bei Affen, die mit unserer Kultur in Berührung kamen, gibt es in begrenztem Maß solch freiwillige Erinnerung.

Die Neurowissenschaften zeigen uns auch, dass wir in unserem Verhalten nicht so frei sind, dass wir tun könnten, was wir wollen. Wir sind zunächst durch unsere psychische Konstitution festgelegt. Wenn wir diese kennen, können wir diese Konstitution in gewisser Weise beeinflussen (man kann innerhalb gewisser Grenzen an sich arbeiten). Dann sind wir durch das bestimmt, was uns innerhalb und außerhalb unseres Körpers begegnet, z.B. Alkoholgenuss und eine Treppe. Auch hier können wir durch Kenntnis dieser Dinge diese Faktoren beeinflussen (wir gehen die Treppe bewusst langsam herunter). Was bedeutet das für die Willensfreiheit? Es bedeutet, dass wir innerhalb gewisser Grenzen die Freiheit haben, ein bestimmtes, von uns gewähltes Ziel zu erreichen. Aber Freiheit bedeutet nicht, dass keine Kausalität am Werk ist, sondern wir bewerten und bestimmen eine mögliche Tätigkeit nach unserer eigenen Kenntnis und unserem eigenen Wollen. Rationale, emotionale und kognitive Elemente kommen hier zusammen.

¹⁸ Zum Folgenden vgl. R.E. Passingham, *The Frontal Lobes and Voluntary Action* (Oxford: Oxford University, 1993), 1f.

¹⁹ Friedrich Schiller, „Der Taucher“, Strophe 2.

²⁰ So Jean Delacour, „An Introduction to the Biology of Consciousness,“ in: *Neuropsychologia* (Juli 1995), 33:1061.

²¹ Jean Delacour, „An Introduction to the Biology of Consciousness,“ 33:1070.

²² Merlin Donald, „The Neurobiology of Human Consciousness: An Evolutionary Approach,“ in: *Neuropsychologia* (Juli 1995), 33:1090.

Die Neurobiologie hebt die Willensfreiheit nicht auf, indem Gehirnaktivitäten mit bestimmtem, bewusstem Verhalten in Verbindung gebracht werden, sondern sie zeigt uns, dass unsere Freiheit nicht ohne Grenzen ist und nicht ohne neurale Grundlage, auf der Freiheit möglich ist. Das bedeutet, dass es keinen Grund für einen „Physikalismus“ gibt, der besagt, dass der Mensch nur ein komplizierter biologischer Apparat ist. Wie die Philosophin Nancey Murphy (* 1951) und der Neurophysiologe Warren S. Brown (* 1945) feststellen: Durch die Gehirnforschung helfen uns die kognitiven Neurowissenschaften, „zu verstehen, *wie* das Gehirn fähig ist, vernünftig, frei und verantwortlich zu handeln.“²³ Als begrenzte Wesen, die inneren und äußeren Begrenzungen unterworfen sind, können wir vielleicht nicht das Doppelgebot der Liebe erfüllen. Aber wir können die Ergebnisse der Neurowissenschaften benutzen, um diese Begrenzungen zu minimieren. Da die Neurowissenschaften die Zusammenhänge zwischen physikalisch-chemischen Prozessen und einem bestimmten Verhalten aufzeigen, können wir diese Einsichten benutzen, um unser Verhalten verantwortlich zu beeinflussen.

2.2 Religiöses Bewusstsein

Da Menschen ein Bewusstsein von Gott und ihrer Erfahrung mit Gott haben, kann dieses Bewusstsein mit bestimmten Gehirntätigkeiten in Verbindung gebracht werden. Aber damit zu behaupten, dass der Glaube oder die Religion nur eine Gehirntätigkeit sei, greift zu kurz. Man weiß schon lange, dass Patienten mit bestimmten Krankheiten, wie etwa Schizophrenie, oft eine erstaunliche Verstärkung religiöser Erfahrungen haben, ohne dass diese von außen hervorgerufen werden. Dies eröffnete den Neurowissenschaftlern die Möglichkeit, „die neuronalen Korrelate von Religion und Spiritualität zu untersuchen.“²⁴ Die Neurowissenschaften konnten durch die herbeigebrachten Daten aufzeigen, welche Gehirnregionen wahrscheinlich unbewusst bewusste Erfahrung beeinflussen, aber man konnte „keine bestimmte Gehirnregion als die ‚Gottesstelle‘ bestimmen, noch konnte man bestimmen, welche spezielle Gehirnregion religiöse oder spirituelle Tendenzen erzeugt.“²⁵ Der Neurologe Patrick McNamara (* 1956) äußerte sich ähnlich: „Soweit ich sehen kann, kann keines der zur Verfügung stehenden kognitiven oder neurowissenschaftlichen Modelle des menschlichen Geistes/Gehirns zutreffend die Reichweite der Phänomene des Verhaltens oder des Bewusstseins erklären, die mit der Religion verbunden werden.“²⁶ Im Klartext: Religiöse Erfahrung hat etwas mit dem Gehirn zu tun, kommt aber nicht von ihm.

Im letzten Jahrzehnt haben neue Techniken zur Beobachtung von Gehirntätigkeiten neue Erkenntnisse gebracht, wie das Gehirn die Religiosität unterstützt, zum Beispiel, welche Gehirntätigkeiten beim Gebet oder bei der Meditation ablaufen. Das interessante Ergebnis dabei war, dass die Gehirnregionen, die entscheidend sind für die Religiosität klinischer Patienten „auch beständig in den Ergebnissen des Neuroimaging [Abbildern des arbeitenden Gehirns] gesunder Personen auftauchten, die religiöse Übungen verrichteten ...Es gibt ein Netzwerk von

²³ Nancey Murphy und Warren S. Brown, *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will* (Oxford: University Press, 2007), 3. Zur Diskussion des „Physikalismus“ s. ebd., 7f.

²⁴ So der Psychiater Stephan Carlson, „The Neuroscience of Religious Experience: An Introductory Survey“, in: Volney P. Gay (Hg.), *Neuroscience and Religion. Brain, Mind, Self, and Soul* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009), 165.

²⁵ Ebd., 168.

²⁶ Patrick McNamara, *The Neuroscience of Religious Experience* (New York: Cambridge University, 2009), x.

Gehirnregionen, das ständig aktiviert wird, wenn Menschen religiöse Handlungen ausführen.²⁷ Dies bedeutet, dass es bestimmte Regionen im Gehirn gibt, die in kranken Menschen tätig werden, um religiöse Erfahrungen hervorzurufen, wie auch bei gesunden Personen, wenn sie religiöse Übungen verrichten. Bedeutet dies dann, dass diese religiösen Aktivitäten von diesen Gehirnregionen verursacht werden? Dies wäre eine Möglichkeit, wenn wir nicht auch wüssten, dass bestimmte Neurotransmitter, d. h. Stoffe zur Übertragung von Information von einer Nervenzelle zur anderen, eine wesentliche Rolle bei religiöser Erfahrung spielen, wie Serotonin – LSD als Droge, ebenso wie Mescaline, wirkt ebenfalls auf das Serotoninsystem ein – und Dopamin. Der Grad dieser Neurotransmitter ist bei religiösen Übungen und Erfahrungen höher und zu hoch bei bestimmten Gehirnkrankheiten. Somit spiegeln sich die religiösen Erfahrungen bei gesunden Menschen in der Höhe dieser Transmitter wieder und in den Aktivitäten in bestimmten Gehirnregionen.

Der Neurologe Andrew B. Newberg (* 1966) hat sogar eine Neurotheologie vorgeschlagen,

1. um unser Verständnis vom menschlichen Geist und Gehirn zu verbessern;
2. um unser Verständnis von Religion und Theologie zu verbessern;
3. um die menschliche Lage, besonders im Blick auf Gesundheit und Wohlergehen zu verbessern;
4. Um die menschliche Lage, besonders im Blick auf Religion und Spiritualität zu verbessern,²⁸

So wird wohl der Dialog zwischen Theologie und den Neurowissenschaften noch weiter gehen müssen, um diesen Zielen näher zu kommen. Doch darf auch der Dialog mit den Menschen nicht vergessen werden, die reduktionistisch eine streng monistische Sicht vertreten und Geist und Bewusstsein als rein neurochemische Vorgänge erklären wollen. Ihnen muss im Gespräch deutlich gemacht werden, dass dies nicht die einzige Deutungsmöglichkeit neurowissenschaftlicher Erkenntnis ist. Da diese Wissenschaft zudem große Fortschritte macht, müssen ihre neuen Daten auch immer auf theologische Relevanz hin überprüft werden.

3. Verantwortliche Weltgestaltung

Beim freien Willen haben wir schon die menschliche Verantwortung gestreift. Diese wird besonders akut, wenn wissenschaftliche Erkenntnisse in die Praxis umgesetzt werden, etwa im technischen Bereich oder in der Medizin.

3.1 Technik zwischen Können und Dürfen

Nachdem 1966 die amerikanische Regierung die Firma Boeing auserwählt hatte, um einen Prototyp eines kommerziellen Überschallflugzeugs zu bauen, stellte die Regierung 1971 die Subvention ein noch ehe der erste Prototyp fertig gestellt war. Während Großbritannien und Frankreich die Concorde in den Dienst stellten, verzichteten die Amerikaner auf diese Möglichkeit in der zivilen Luftfahrt. Dies war das erste Mal, dass eine technische Fortschrittsmöglichkeit nicht verwirklicht wurde. Seitdem ist die Frage, ob wir verwirklichen dürfen, was wir können, immer wieder aufgetaucht.

²⁷ Ebd., 127.

²⁸ Andrew B. Newberg, *Principles of Neurotheology* (Burlington, VT: Ashgate, 2010), 18.

Wir haben jedoch jetzt schon den kleinen Planet Erde, auf dem wir leben, in so drastischer Weise umgestaltet, dass der niederländische Chemiker und Nobelpreisträger Paul Crutzen (* 1933) unter vielfacher Zustimmung behauptet, seit dem 18. Jahrhundert sei eine neue geologische Epoche angebrochen, das Anthropozän. Er schreibt: „Außer es würde eine globale Katastrophe geschehen, einen Meteoriteneinschlag, einen Weltkrieg oder eine weltweite Epidemie, wird die Menschheit für Jahrtausende ein Hauptfaktor für die Umwelt sein. Vor Naturwissenschaftlern und Ingenieuren liegt eine erschreckende Herausforderung, die Gesellschaft während der Epoche des Anthropozäns zu einem aufrechtzuerhaltenden Umgang mit der Umwelt anzuleiten. Dies wird angemessenes menschliches Verhalten auf allen Ebenen erfordern.“²⁹ Wir stehen also vor noch nie dagewesenen Herausforderungen, die wir durch die technologische Umsetzung unserer naturwissenschaftlichen Kenntnisse selbst erzeugt haben.

So zeigt sich etwa in der Landwirtschaft in Deutschland ein immer stärkerer Konzentrationsprozess, der mit dem sogenannten „Bauernsterben“ einhergeht. Während in Deutschland dieser Trend noch keine gefährlichen Folgen hat, da die früheren Landwirte oft in anderen Berufen eine Tätigkeit finden können, ist das in der sogenannten Dritten Welt anders.³⁰ Dort leben viele Familien allein vom Ertrag ihres Bodens. Werden sie von ihrem Besitz durch Agrarbetriebe vertrieben, die meist für Menschen in den Industrieländern Luxusgüter produzieren, wie Ananas, Bananen, Blumen oder auch „billiges Fleisch“, dann wird ihnen ihre Lebensgrundlage entzogen. Hier stellt sich die Frage der sozialen Gerechtigkeit, aber auch die nach einer nachhaltigen Landnutzung. Während die Kleinbauern auf ihren Boden angewiesen sind, können Konzerne, wenn der Boden ausgelaugt ist, ihre Produktionsstätten verlagern. Inzwischen hat sich aber bei uns ein ähnliches Problem ergeben, durch die Produktion von fabrikmäßig angebautem Biodiesel, der subventioniert wird und daher lukrative Erträge liefert, so dass die traditionellen Landwirte die entsprechend gestiegenen Preise für Pachtland nicht mehr bezahlen können.

Ein weiteres Gebiet, das mit dem Tsunami in Japan und dessen Folgen, wieder ins öffentliche Bewusstsein rückte, ist die Frage nach der Energie, die unseren hohen Lebensstandard ermöglicht, und hier besonders der Kernenergie. Da unsere Erde begrenzt ist, sind die Energievorräte begrenzt. So käme die Kernenergie als Brückenenergie in Frage, bis man andere, erneuerbare Energiequellen erschlossen hat. Doch ist die Kernenergie mit der Solarenergie finanziell nicht konkurrenzfähig, wenn man alle Kosten einrechnet, einschließlich der Subventionen und der Entsorgung.³¹ Zudem gibt es sowohl bei einem größeren Atomunfall wie in Japan oder bei der Endlagerung des Atomabfalls Langzeitfolgen, die ethisch höchst problematisch sind. Allerdings hat es wenig Sinn, wenn man einseitig auf Kernenergie verzichtet und den Atomstrom aus anderen Ländern importiert. Damit hat man bestenfalls potentielle Probleme verlagert. So bleiben uns langfristig nur erneuerbare Energien, wie Biomasse, Wasser, Wind und Sonne. Wie oben angesprochen, ergeben sich bei der Biomasse potentielle Probleme. Auch hier ist die Dritte Welt stärker betroffen als wir, da der großflächige Anbau von industriell verwertbarer Biomasse dort entweder auf Kosten der Subsistenzlandwirtschaft geht, oder durch Abholzung erreicht wird. Hier müssen die langfristigen Umweltkosten wie auch die sozialen Kosten berücksichtigt werden. – Die Energiegewinnung durch Wasserkraft ist in Deutschland weitgehend ausgenutzt, sodass es nur noch geringe Ausbaumöglichkeiten gibt.

²⁹ Paul J. Crutzen, „Geology of Mankind,“ in *Nature* (3. Januar 2002), 415:23.

³⁰ Vgl. dazu die Folgerungen, die Ian Barbour zieht in seinem Buch, *Ethics in an Age of Technology* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993), 114f.

³¹ So Barbour, aaO, 129.

Bei der Windenergie gibt es noch großes Potenzial. Da Deutschland jedoch dicht besiedelt ist, und große Windräder ästhetische Probleme bereiten und Lärm verursachen, ist hier eine Güterabwägung nötig. Hinsichtlich der Solarenergie, ob Fotovoltaik oder zur Warmwassererzeugung, ergeben sich weniger Probleme. Allerdings liegt Deutschland dafür geographisch ungünstig und die Verlagerung der Erzeugung in andere Länder, wie etwa nach Afrika, setzt dort verlässliche politische Bedingungen voraus, da mit externer Produktion immer eine gewisse Abhängigkeit einher geht. Zudem darf man nicht vergessen, dass Wind- und Sonnenenergie nicht kontinuierlich erzeugt werden. Es muss hier noch das Speicherproblem gelöst werden für Zeiten, in denen kein Wind weht oder die Sonne untergegangen ist.

Wir stehen hier zum Teil vor technischen, aber auch vor politischen und sozialen Problemen, die einen interdisziplinären und vielseitigen Dialog erfordern. Dies ist ebenfalls erforderlich beim Bau neuer Energietrassen (Hochspannungsleitungen), damit die erneuerbaren Energien in vorhandene Netze eingespeist werden können. Hier ist gesellschaftlicher Konsens nötig, der nicht durch (egoistische) Einzelinteressen blockiert wird. Das heißt, man muss von einer exzessiven Individualisierung wieder zu einer Gemeinschaft kommen, damit ein von der Technik abhängiges Gemeinwesen überlebensfähig ist. Der Dialog muss also ausgeweitet werden und darf nicht bei Naturwissenschaftlern (Technologen) und Theologen stehen bleiben. Diese Tendenz ist auch im politischen Raum erkennbar, wenn entsprechende Beratergremien und Expertenkommissionen eingerichtet werden, an denen Vertreter verschiedenster Segmente der Gesellschaft teilnehmen, um die Entscheidungsträger entsprechend zu informieren. Wenn wir abschließend einen Blick auf die Medizin werfen, wird die Notwendigkeit einer Ausweitung des Dialogs erneut deutlich.

3.2 Medizin als Lebenshilfe

Die Medizin betrifft uns alle, wenn wir einen Arzt oder ein Krankenhaus aufsuchen müssen. Dabei begegnen wir dem medizinischen Fortschritt, der sich auf allen Gebieten scheinbar unauffhaltsam weiter entwickelt. Gleichzeitig werden wir mit der Tatsache konfrontiert, dass bei einer alternden Bevölkerung, aber nicht nur bei ihr, die Gesundheitskosten das Gemeinwesen und den Einzelnen immer stärker belasten. So werden zum Beispiel in den Niederlanden oder in Großbritannien ab einem gewissen Alter bei Patienten keine kostspieligen Operationen, wie Nierenverpflanzungen, mehr durchgeführt. Dann gibt es einen großen Bereich, wo Eingriffe eigenes oder anderes Leben zunichte machen oder zumindest gravierend verändern. Wir nennen hier beispielhaft Euthanasie, Organverpflanzungen, Sexual- und Fruchtbarkeitstherapie, Klonen, Stammzellenforschung, Neurochirurgie und Tierversuche.

Man kann natürlich kategorisch behaupten, dass das Leben eine Gabe Gottes ist, das unter allen Umständen und in jedem Alter zu schützen ist. Doch begegnen wir Leben nicht im Allgemeinen, „sondern nur in ganz bestimmten Lebewesen: dem Frühchen, dessen Lungen kaum entwickelt sind, um die Luft zu atmen; dem Greis, der schon lange an Altersdemenz leidet und jetzt Lungenentzündung bekommen hat; den zwei Kandidaten für ein einziges, verpflanzbares Herz; den Krebspatienten, der von unsäglichen Schmerzen geplagt, darum bittet, dass sein Leben beendet wird“ usw.³² Wer bestimmt hier im Einzelfall? Und nach welchen

³² So Albert R. Jonsen, *Bioethics Beyond the Headlines. Who Lives? Who Dies? Who Decides?* (Oxford: Roman & Littlefield, 2005), 3.

Kriterien bekommt jemand die Chance weiterzuleben, während ein anderer sterben muss? Die Mehrzahl dieser Fälle hätte sich vor wenigen Jahrzehnten von selbst erledigt, denn die Betroffenen wären gestorben. Somit hat die Entwicklung neuer medizinischer Technologien eine Vielzahl von Fragen aufgeworfen bezüglich der Moral und der Anwendung oder Zurückhaltung wissenschaftlicher Möglichkeiten.³³ Dabei werden auch die Fragen nach dem Menschen selbst berührt. Was ist der Mensch eigentlich und wann beginnt das Menschsein?

Damit diese Fragen und Problembereiche bearbeitet werden können, hat sich 1985 eine *European Association of Centers of Medical Ethics* gebildet, in der auch acht deutsche Institute vertreten sind. Allerdings ist hier keine wesentliche Beteiligung von Theologen zu entdecken. Dies ist anders bei der *European Group on Ethics in Science and New Technologies* der Europäischen Gemeinschaft, bei der vier der 15 Mitglieder für den 5-Jahres-Zeitraum 2011-16 Theologen sind. 1986 wurde eine *Akademie für Ethik in der Medizin* mit Sitz in Göttingen gegründet. Sie ist ein unabhängiges Forum, auf dem unterschiedliche Standpunkte und Überzeugungen vorgebracht werden können. Unter ihren Mitgliedern sind Ärzte, Pflegekräfte, Philosophen, Theologen, Juristen sowie Angehörige weiterer Berufe vertreten. Sie will den öffentlichen wie auch den wissenschaftlichen Diskurs über ethische Fragen in der Medizin, den Heilberufen und im Gesundheitswesen fördern.³⁴ Da die Medizin in einer sehr persönlichen Weise jeden betrifft, zeigt sich an diesen drei Beispielen, dass der multilaterale Dialog große Dringlichkeit hat.

Angesichts der biotechnischen Fortschritte ist das interdisziplinäre Gespräch besonders für Theologen wichtig, denn es geht hier um den Menschen schlechthin, ob ihm Gerechtigkeit widerfährt und ob er in seiner Würde ernst genommen wird. Dabei spielt das christliche Menschenbild eine wichtige Rolle, denn es ist zu fragen, ob bei der Anwendung dieser Fortschritte gewahrt bleibt, dass der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen wurde und somit eine einzigartige und unverletzliche Würde hat, oder ob er nach unseren eigenen Plänen und Wünschen gestaltet werden soll.³⁵ Als Reaktion auf die bioethischen oder biomedizinischen Herausforderungen hat sich neben verschiedenen anderen ethischen Zugängen eine „Ethik der Fürsorge“ entwickelt, für die weder allgemeinverbindliche moralische Gebote noch utilitaristische Überlegungen entscheidend sind, sondern das, was sich die meisten Menschen wünschen, ein persönliches Vertrauensverhältnis geprägt von Zuneigung, Liebe und Mitgefühl.³⁶ Vertreter dieser Ethik, die viele wichtige christliche Züge trägt, finden abstrakte Prinzipien wie Distanziertheit und Unparteilichkeit im Umgang mit Patienten oft irrelevant und unzureichend.

Wenn Philip Hefner (* 1932) den Menschen als geschaffenen Mitschöpfer bezeichnet, geschaffen zum Bilde Gottes, um Gottes Schöpfung in Gott gemäß zu verwalten und weiter zu entwickeln, charakterisiert er zutreffend die gegenwärtige Lage. Die entscheidende Frage ist allerdings, was es konkret bedeutet, die Schöpfung so zu gestalten, dass sich eine Optimierung

³³ Vgl. dazu Barbara Koenig und Patricia Marshall, „Anthropology and Bioethics,“ in: *Encyclopedia of Bioethics* hg. v. Stephen G. Post (New York: Macmillan Reference, 2004), 1:217. Diese fünfbändige Enzyklopädie enthält eine Fülle von Informationen über die neuesten Entwicklungen und ihre ethische Bewertung.

³⁴ S. dazu die verdienstvolle Arbeit des katholischen Theologen und Mitglieds der Akademie Karl Hunstorfer, *Ärztliches Ethos. Technikbewältigung in der modernen Medizin* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007).

³⁵ Vgl. dazu Nigel M. de S. Cameron, „Christianity in Bioethics,“ in: *Encyclopedia of Bioethics*, 1:405, der sich sehr kritisch über das mangelnde Interesse der Theologen äußert, sich in den weitgehend säkularen Dialog in der Bioethik einzubringen.

³⁶ Vgl. dazu Tom L. Beauchamp u.a. (Hg.), *Contemporary Issues in Bioethics*, 7. Aufl. (Belmont, CA: Thomson Higher Education, 2008), 19f.

ergibt für den Menschen und die ihm anvertraute Schöpfung. Um diese Frage einer Lösung näher zu bringen, bedarf es eines intensiven Dialogs nicht nur zwischen Theologie und Naturwissenschaft, sondern in der Gesellschaft insgesamt. Zu Recht betonte Albert Einstein 1941 auf einem Symposium in New York:

„Naturwissenschaft ohne Religion ist lahm,
Religion ohne Naturwissenschaft ist blind.“³⁷

³⁷ Albert Einstein, *Ideas and Opinions* (New York: Crown, 1954), 46.

LE CANON DES ÉCRITURES, PRINCIPE HERMENEUTIQUE ET MODELE ŒCUMENIQUE

YVES-MARIE BLANCHARD*

ABSTRACT. The Canon of the Scriptures: Hermeneutic Principle and Ecumenical Model.

This study was prompted by the recent edition of the ecumenical translation of the Bible in French (TOB 2011), which has added five more books to its Old Testament. The first section of the paper presents this new edition, followed by a synthesis of the evolution of the canon of the Holy Scripture, an analysis of the underlying hermeneutical principle behind this canon, and finally, the last part suggests the use of the scriptural canon within the ecumenical dialogue.

Keywords: Bible, TOB, canon, hermeneutics, ecumenical dialogue

REZUMAT. Canonul Scripturii, principiu hermeneutic și model ecumenic. Acest studiu este determinat de apariția unei noi ediții a traducerii ecumenice a Bibliei în limba franceză (TOB, 2011), care vine cu cinci cărți veterotestamentare în plus față de edițiile precedente. În prima parte a lucrării este prezentată noua apariție editorială, apoi este sintetizată evoluția canonului Sfintei Scripturi, este analizat principiul hermeneutic care stă la baza canonului Scripturii, iar în final este făcută o propunere privind utilizarea canonului Scripturii în dialogul ecumenic.

Cuvinte cheie: Biblia, TOB, canon, hermeneutică, dialog ecumenic

La publication d'une nouvelle édition de la traduction œcuménique de la Bible en langue française (TOB, 2011) a remis au premier plan la question du Canon scripturaire. Il se trouve, en effet, que cette nouvelle édition, outre des corrections et améliorations de détail, comprend cinq textes vétértestamentaires qui étaient absents de l'édition précédente, ainsi que des autres Bibles francophones, aussi bien catholiques (par exemple, la Bible de Jérusalem) que protestantes (ainsi la Nouvelle Segond), Les cinq inédits sont, dans l'ordre d'édition : le Troisième Esdras ; les Troisième et Quatrième Maccabées ; la prière de Manassé ; le Psaume 151.

L'insertion de ces cinq livres à la nouvelle TOB entraîne une modification du modèle éditorial de cette Bible œcuménique, née d'un compromis entre la tradition catholique issue de la Vulgate, donc fidèle à la structure quadripartite de l'Ancien Testament grec (Pentateuque, Livres historiques, poétiques, prophétiques), et les réticences protestantes à l'égard des livres disponibles seulement en version grecque et, à ce titre désignés comme apocryphes ou pseudépigraphes. La première TOB organisait donc l'Ancien Testament selon une structure quadripartite originale : Loi, Prophètes, Écrits, et Deutérocanoniques. La nouvelle TOB, quant à elle, comporte deux recueils de livres deutérocanoniques : tout d'abord, les sept livres, reçus par les Catholiques et les Orthodoxes, mais contestés par les Protestants (Judith, Tobie, 1 et 2 Maccabées, Sagesse, Ecclésiastique ou Siracide, Baruch, auxquels la TOB adjoint les fragments grecs d'Esther et Daniel, ainsi que la Lettre de Jérémie) ; ensuite, les cinq textes familiers aux

* Professeur au *Theologicum*, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, Institut Catholique de Paris, France, yvesmariebland@aol.com

Orthodoxes mais jusqu'à présent ignorés des Catholiques et des Protestants. L'ensemble de l'Ancien Testament se trouve donc ici composé de cinq parties, selon un modèle lui-même fort original.

I/ Un événement éditorial

Cette nouvelle TOB constitue un véritable événement et s'avère riche d'enseignements, aussi bien sur le plan de l'herméneutique biblique que dans le domaine du dialogue œcuménique. Mais, avant d'aborder ces deux volets de notre exposé, attardons-nous quelques instants sur la question fondamentale soulevée par cette innovation éditoriale. Elle peut, selon nous, s'exprimer en deux temps.

a) Le principe de la clôture du Canon était jusque là invoqué comme une référence incontournable, permettant aussi bien de situer la fin du temps des origines chrétiennes que d'affirmer la source commune à toutes les dénominations chrétiennes, aujourd'hui affectées par les séparations confessionnelles. Dès lors, toute manipulation opérée aux frontières du Canon devait être tenue pour suspecte. Par exemple, il ne viendrait à l'idée de personne de concevoir l'Évangile de Thomas, comme un cinquième évangile canonique : quelles que puissent être l'ancienneté et l'originalité des informations historiques contenues par ce livre suggestif, il ne saurait en aucun cas prétendre à une autorité ecclésiastique ; il n'a jamais fait partie du canon biblique et n'en fera jamais partie ; sa découverte est imputable aux aléas de la science archéologique ; elle n'a rien de commun avec le processus de réception et de transmission du Canon scripturaire.

Or, une Bible française se trouve désormais enrichie de cinq textes, avec la bénédiction des trois grandes familles confessionnelles étroitement associées dans ce beau travail éditorial. On savait bien qu'il pouvait exister des variantes au sein de l'unique Canon biblique : déjà, la première TOB avait introduit une structure différente de celles des Bibles classiques, tant catholiques que protestantes, elles-mêmes divergentes depuis que Luther avait absolutisé le principe de la *veritas hebraica* initialement soutenu par Jérôme. On évoquait aussi, à l'occasion, la situation particulière de l'Église d'Éthiopie, avec son Canon élargi, comprenant entre autres l'énorme livre d'Hénoch ; mais cette réalité était tenue pour anecdotique, et ne paraissait nullement remettre en cause le sacro-saint principe d'un Canon immuable parce que hermétiquement et définitivement clos.

b) La justification d'une telle audace n'est ni d'ordre théologique ni d'inspiration proprement exégétique, mais en appelle directement à la pratique liturgique des Églises. On ne peut rêver plus belle illustration du principe latin bien connu : *lex orandi lex credendi*, ici devenu *lex orandi lex legendi*... En effet, l'élargissement de l'Ancien Testament ici opéré veut simplement honorer le fait que les Églises orthodoxes, désormais bien présentes dans l'espace francophone (pour des raisons historiques qu'il n'est pas utile de rappeler ici), reçoivent déjà les livres en question comme canoniques, du fait de leur usage liturgique. L'initiative de la deuxième TOB ne fait donc qu'élargir l'entreprise de la première édition : l'accueil par les Protestants des deutérocanoniques chers aux Catholiques s'étend désormais à une deuxième série de livres deutérocanoniques, familiers aux Orthodoxes et, dès lors, offerts également aux Catholiques et Protestants.

La contingence historique (présence active des Orthodoxes en France) et la pratique liturgique sont donc tenues pour responsables d'un processus de redéfinition des frontières et des contenus du Canon biblique. À titre de provocation non dénuée d'humour, on peut se

demander ce que deviendrait la TOB si, un jour, les aléas de l'histoire provoquaient une forte émigration de chrétiens éthiopiens en direction des pays francophones : sans doute rien alors n'empêcherait l'insertion du livre d'Hénoch dans la Bible commune aux différentes Églises d'expression française... On voit par ailleurs la différence avec l'Évangile de Thomas, évoqué à l'instant : les cinq textes familiers aux Orthodoxes ne sont pas, quant à eux, des trouvailles archéologiques venues tardivement à la connaissance des Églises. Ils font partie déjà, et de façon séculaire, de la tradition canonique fondée sur la liturgie, sinon commune à toute l'Éclésià, du moins pratiquée dans l'une de ses ramifications les plus nobles et les plus anciennes.

Ainsi, l'audace éditoriale de la nouvelle TOB – elle-même indissociable de l'ardeur œcuménique, sans laquelle cette nouvelle expression du Canon biblique n'aurait jamais vu le jour – nous invite à rappeler quelles furent les conditions historiques de la première canonisation, c'est-à-dire la fixation des frontières du livre chrétien, lui-même né de la conjonction d'un corpus d'Écritures juives transmises selon la version grecque dite des Septante et d'un ensemble d'écrits spécifiquement chrétiens, qualifiés de Nouveau Testament, avec en retour la requalification des livres reçus d'Israël, dès lors désignés comme Ancien ou Premier Testament.

II/ Un processus historique

Il est aujourd'hui reconnu par tous que, si les Écritures juives ont été, dès les tout débuts de l'expérience chrétienne, reçues comme attestations qualifiées de la révélation advenue en Jésus Christ – il suffit de penser au texte programmatique de la rencontre d'Emmaüs le soir même de Pâques –, la réception des écrits spécifiquement chrétiens s'est faite progressivement, au fur et à mesure du consensus peu à peu établi entre des communautés différenciées dès l'origine. L'accord ainsi établi est d'ailleurs moins le fruit de décisions magistérielles explicites que le résultat d'un long processus d'appropriation réciproque, dont l'aboutissement n'advient pas avant les quatrième et cinquième siècles, comme l'atteste alors la production de listes canoniques, provenant soit d'auteurs particuliers, soit d'instances synodales. Ces listes ont d'ailleurs comme visée, non pas d'établir de façon autoritaire un objet jusqu'alors inexistant, mais plus modestement d'arbitrer les débats pouvant résulter des quelques flottements ou incertitudes affectant encore la délimitation du corpus biblique. De même, les grands témoins textuels apparus à l'époque confirment le caractère inachevé du Canon scripturaire : on sait bien que des textes aujourd'hui rangés sous la rubrique incertaine de « Pères apostoliques », tels que la *Didachè*, la première *Lettre* de Clément ou le *Pasteur* d'Hermas, ont fait dès l'Antiquité l'objet de discussions sur leur origine directement apostolique, au point de figurer parfois dans la somme des livres du Nouveau Testament.

De plus, lorsque certains auteurs sont amenés à énoncer d'éventuels critères pouvant aider au discernement des textes méritant d'être reçus comme pleinement canoniques, la référence au contenu des livres, c'est-à-dire l'évaluation de leur orthodoxie, paraît moins prégnante que la prise en compte de deux données externes, à savoir l'unanimité et la publicité des livres en question. Rappelons au passage des documents aussi précieux que la 39^{ème} Lettre festive d'Athanase d'Alexandrie, ou bien la discussion fort argumentée conduite par Eusèbe de Césarée ; de même, les listes suggérées par Épiphane de Salamine, Méliton de Sardes, Grégoire de Nazianze, Amphiloque d'Iconium, ainsi que le 85^{ème} des Canons Apostoliques et les textes synodaux de Laodicée (360), Rome (382), Carthage (397 et 418), Constantinople (692 : deuxième Concile in Trullo). Au regard de plusieurs de ces textes, il est clair que, dans le travail de discernement alors engagé, priment : d'une part, le fait que toutes les Églises s'accordent à recevoir les textes en question ; d'autre part le fait qu'elles les destinent prioritairement à la

lecture publique dans un contexte liturgique, dont peuvent se trouver exclus d'autres documents, sans que pour autant soit mise en question leur valeur intrinsèque. Dès lors se trouve affirmé le lien étroit entre la pratique liturgique des Églises et la réception canonique des textes issus de la Tradition apostolique.

Ce n'est sans doute pas hasard si la plus ancienne mention des évangiles, en tant qu'œuvres littéraires globalement qualifiées de « Mémoires des Apôtres », figure justement dans le descriptif de l'assemblée dominicale, telle qu'elle se vit à Rome au milieu du deuxième siècle. On aura reconnu là le texte fameux de saint Justin (*Première Apologie*, 67), évoquant la lecture des « mémoires des apôtres » et « recueils des prophètes » lors de la synaxe dominicale. De même un peu plus haut (paragraphe 66,3), évoquant l'eucharistie pascale consécutive à la célébration nocturne et à l'administration des baptêmes, Justin fait rappel des paroles de l'institution eucharistique, rapportées dans les « Mémoires des Apôtres, autrement dit les Évangiles ». Il y a donc bien, dès l'origine, un lien structurel entre l'action liturgique et la fixation du Canon biblique. Il n'est pas étonnant qu'aujourd'hui encore les Églises francophones en appellent à la pratique liturgique des Confessions en présence, afin de justifier le fait de redessiner quelque peu les frontières d'un Canon par ailleurs tenu pour clos et non extensible.

III/ Un principe herméneutique

Au-delà du débat éditorial soulevé par la nouvelle TOB, le fait canonique est redevenu prégnant dans le monde de l'exégèse biblique, au point de voir un peu partout aujourd'hui la référence revendiquée à la méthode dite de la « critique canonique ». Cette perspective nouvelle est sans doute le fruit du recentrage, opéré en exégèse biblique, sur les approches littéraires, à commencer par l'analyse narrative, si bien adaptée à une écriture majoritairement composée de récits. Mais on peut faire mention des analyses rhétoriques ou poétiques, sans omettre la sémiotique, qui est sans doute passée de mode mais dont certains modèles continuent d'être utilisés, notamment en analyse narrative. Ces diverses approches privilégient toutes la synchronie, c'est-à-dire la réception du texte dans son état définitif, donc au terme d'une histoire rédactionnelle dont la critique historique nous a montré la complexité.

Or, la prise en compte de l'objet littéraire achevé a pour effet immédiat de relativiser les découpages méthodologiques tentant à isoler les péripécies du texte définitif, aussi bien que les couches virtuelles, déduites d'une analyse serrée du texte reçu. L'approche littéraire ne peut qu'honorer le fait même du livre, sans lequel aucune péripécie ni fragment ne serait parvenu à notre connaissance. Il se trouve d'ailleurs que les premiers grands manuscrits de la Bible chrétienne (pensons seulement au trio initial : *Sinaïticus*, *Vaticanus*, *Alexandrinus*) présentent l'ensemble du livre, Ancien et Nouveau Testament réunis, dans la même langue grecque, et sous une reliure dont le format désigne l'usage liturgique, c'est-à-dire la proclamation communautaire. Dès lors, on peut affirmer que le tout prime sur la partie, autrement dit, qu'on ne peut isoler définitivement un fragment textuel de sa contextualisation littéraire, non seulement proche, mais progressivement étendue à l'ensemble du Livre. Ainsi a-t-on aujourd'hui redécouvert l'intérêt d'une herméneutique biblique, qui sache, à la façon des Pères, exploiter au maximum les liens d'intertextualité disponibles au sein du Livre entier.

Cette nouvelle perspective, qualifiée de canonique, privilégie, d'une part, le fait du livre transmis dans sa totalité selon la tradition des Églises et – nous l'avons dit – en lien étroit avec leurs propres pratiques liturgiques, d'autre part, l'activité du lecteur, censé posséder une bonne mémoire du livre entier (son encyclopédie, comme l'on dit aujourd'hui) et, à ce titre,

capable de nouer des liens entre les textes et fragments de l'un et l'autre Testament. Dès lors, la visée herméneutique n'est plus tant d'isoler un sens originel, circonscrit au prix de découpages de plus en plus serrés (non seulement péripopes repérables au stade achevé du livre, mais tout un réseau de documents sources, couches rédactionnelles et fragments prétendus homogènes), que d'ouvrir les voix infinies de l'interpellation mutuelle des textes au sein de l'unique champ herméneutique que constitue le Livre entier, dans sa matérialité même reçue de la tradition des Églises, notamment à travers le consensus liturgique sous-jacent à l'idée même de Canon,

Notons au passage qu'une telle pratique, fondée sur la synchronie du livre achevé, et comme tel offert à la lecture, n'exclut en rien les acquis et données de l'exégèse historique. Cette dernière nous a, en effet, montré et démontré l'hétérogénéité des textes et couches littéraires, composés dans des contextes historiques distincts et sans cesse remaniés au fil d'une histoire mouvementée. Gageons que de tels résultats gardent tout leur intérêt à l'heure de la lecture canonique. En effet, pour être pertinente, cette dernière se doit d'éviter la confusion et le simple amalgame entre des textes initialement différents mais ouverts à l'intertextualité canonique du fait de leur insertion dans un seul et même livre. Il serait donc aujourd'hui peu crédible de pratiquer une lecture canonique qui feindrait d'ignorer les évidences provenant d'une culture historique largement répandue, même dans les milieux peu informés des résultats de la recherche biblique en contexte historico-critique.

Ainsi, me semble-t-il, non seulement la critique canonique satisfait aux requêtes d'une approche littéraire, désormais dotée de méthodes rigoureuses et ainsi qualifiée dans le champ des épistémologies contemporaines, mais elle ne contredit pas fondamentalement les résultats de l'analyse historique. Bien au contraire, elle a tout à gagner d'une honnête prise en compte des données historico-critiques, du moment qu'elle se propose de lire les textes, non seulement en eux-mêmes sous la forme fragmentaire des péripopes, mais dans leur articulation au sein du livre, inséparablement un et pluriel. Osons dire que l'enjeu d'une lecture canonique n'est autre que d'assumer la tension entre l'unité du livre et la diversité des textes, selon le principe chalcédonien de l'union sans confusion ni séparation. Une exégèse strictement historique succombe, selon nous, au péché de séparation ; une étude strictement littéraire n'échappe pas au danger de confusion ; il reste à l'approche canonique de faire la preuve qu'elle est capable d'assumer la tension entre l'unité du livre et la pluralité des textes. Elle sera d'autant plus capable d'articuler les textes divers qui composent le livre unique, qu'elle aura une conscience claire des innombrables différences et des écarts considérables affectant l'ensemble du corpus biblique.

Ainsi, le croisement des méthodes, recommandé tout particulièrement en milieu francophone, constitue beaucoup plus qu'une concession à la mode, dans un noble souci de dialogue et de compromis au sein de la communauté scientifique. Il s'agit vraiment d'une option herméneutique soucieuse de lire la Bible pour ce qu'elle est : un livre unique, reçu et pratiqué comme tel dans la tradition des Églises ; une mosaïque de textes, issus des contextes historiques les plus divers et tributaires de modes d'expression et genres littéraires eux-mêmes fort variés. Il me semble, dès lors, que la tâche première de l'exégèse biblique, aujourd'hui placée au carrefour des méthodes, est bien d'assumer de façon positive la tension herméneutique ainsi posée entre le tout et la partie.

IV/ Une proposition œcuménique.

Qu'en est-il alors de l'application au dialogue œcuménique, annoncée dans le titre de cet exposé ? Nous proposons en effet de considérer le fait canonique comme une sorte de modèle ou paradigme de l'unité ecclésiale, attendue au terme de relations œcuméniques, dont

nous sommes bien d'accord pour considérer qu'elles ne font que commencer et sont loin d'avoir atteint tous les effets recherchés.

Il est sans doute plus fréquent d'en appeler à la figure de l'unité trinitaire, d'autant plus parfaite qu'elle ne réduit pas la distinction des personnes mais atteste leur pleine communion. Certes, de même que l'envoi des disciples par Jésus s'inscrit dans le mouvement même d'envoi du Fils par le Père (cf. Jn 17,18 : « De même que tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde » et 20,21 : « De même que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie »), il est juste de considérer l'unité ecclésiale comme l'expression visible de l'unité divine, tout ineffable soit-elle. La grande prière de Jésus au Père justifie pleinement l'analogie ainsi opérée : « De même que toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous » (Jn 17,18) ; et encore : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un de même que nous sommes un, moi en eux et toi en moi » (Jn 17,21). La conjonction *kathôs*, ici traduite par « de même » plutôt que par « comme » – qui pourrait suggérer une simple comparaison – exprime en effet un rapport logique de dépendance mutuelle, qui fait que l'envoi du Fils et l'unité des frères sont non seulement comparables au mystère divin, mais tirent de ce dernier leur justification, leur raison d'être et leur possibilité même de réalisation.

Nous ne remettons donc pas en cause la pertinence de la référence trinitaire en matière œcuménique. Nous soulignerons cependant son peu d'effet pratique, dans la mesure où il s'agit là d'un mystère insondable qui dépasse de toutes parts les capacités de l'intelligence humaine et ne saurait être purement et simplement appliqué dans le champ des réalités terrestres. Or, le travail entrepris en vue de l'unité des chrétiens ne vise pas seulement l'horizon eschatologique : elle prétend bien aussi atteindre des résultats tangibles, sans doute incomplets mais réels, dès le temps de l'histoire, donc à vue humaine, à l'horizon de l'une ou l'autre des générations à venir. Il pourra donc être utile de concevoir des modèles (au sens heuristique du terme) qui pourront aider à concevoir des modalités nouvelles pour une vie ecclésiale réconciliée au-delà des séparations séculaires. Le Canon des Écritures pourrait ainsi nous servir de référence. En effet, de quoi s'agit-il ? D'une institution concrète, patiemment construite au fil du temps, au gré de circonstances historiques complexes (qu'on pense seulement à la crise marcionite, souvent évoquée sinon comme une cause directe, du moins une provocation ayant permis l'accélération du processus canonique) et sans autre ressource que le respect mutuel des Églises et leur attention aux richesses respectives exprimées notamment dans la liturgie.

Le Canon n'est pas né d'en haut, par la magie de quelque décision hiérarchique. Nous l'avons vu, les synodes et les Pères n'ont eu en la matière guère de moyens d'action ni de pouvoirs de décision. Leurs interventions relèvent plus de l'arbitrage que de la coercition : leurs documents décrivent des situations encore indécises et proposent des éléments de discernement, en vue d'aboutir à des solutions sages et susceptibles de faire l'unanimité. Le principe majeur est celui du respect des altérités internes au corps ecclésial, sans pour autant transiger avec les principes essentiels, à commencer par l'apostolicité des Écritures, impliquant le rejet de productions récentes et mal inspirées. En tout cas, au moment de trancher, la discussion fait référence à l'avis des Églises, soit que les textes fassent l'objet d'une reconnaissance unanime (verbe *homologeô*), soit qu'ils subissent des réactions de rejet (verbe *antilegomai*). Le vocabulaire est ici éclairant : le recours constant au radical du verbe dire (*-leg*) atteste l'importance accordée à la parole des Églises, leurs choix et leurs refus, finalement le consensus obtenu au fil du temps, non sans crises abruptes (on a évoqué le choc du marcionisme), mais au prix d'un réel effort d'unité sans uniformité, vu la composante plurielle (en grec : *ta biblia* = les livres) d'un recueil unique, sinon unifié (en latin, le nom féminin singulier *biblia,ae* = la Bible).

En tout cas, une chose est sûre ! Le Canon biblique existe bel et bien : il n'est ni un vœu pieux ni le rêve d'une situation reportée à l'eschatologie. Le Livre est un objet visible, concret, déjà en place au quatrième ou cinquième siècle, comme le prouvent les pièces à conviction que sont les grands onciaux mentionnés plus haut. La Bible réussit donc le tour de force de rassembler sous une même reliure tant de textes divers (non seulement les quelque quatre-vingts livres accumulés, mais le nombre infini de couches littéraires et niveaux d'écriture constituant chacun des livres, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament). De ce fait, la Bible est vraiment le « symbole » (au sens étymologique du grec *symbolon*) qui donne à voir une unité réelle, sans pour autant occulter quoi que ce soit de la diversité interne au livre.

Ma question, pour finir, – qui est aussi un vœu aussi ardent que possible – sera la suivante : quand donc les Églises parviendront-elles à se donner un objet visible, une institution concrète, bref un symbole au sens plein du terme, qui manifeste, au niveau des corps ecclésiaux dans leur épaisseur historique et sociale, la même unité différenciée que celle qui, depuis au moins quinze siècles, qualifie le corps (ou corpus) des Écritures, la Bible unique et tellement diverse ? Ce que nos Pères ont fait pour les Écritures serait-il impossible à réaliser, aujourd'hui et demain, pour les Églises ? S'il est vrai que ce sont bien les Églises qui ont fait le Canon, ce prodige d'unité et de diversité réconciliées, je ne puis renoncer à croire que ces mêmes Églises auront un jour la sagesse et la lucidité de s'appliquer à elles-mêmes le principe canonique, lequel constitue à mes yeux le premier « symbole » de la diversité réconciliée dans l'unité différenciée. Plus même qu'un symbole, j'y vois un modèle, au sens heuristique du terme, c'est-à-dire un objet exemplaire dont la structure même « donne à penser » – et à construire ! – une réalité plus large et, encore pour une part, impensée, donc bien sûr à peine mise en chantier... Je veux dire : l'Unité des Églises, en réponse à l'intense prière de l'unique Seigneur Jésus Christ et, autant que possible, à la hauteur du mystère infini de l'Amour trinitaire, un seul Dieu le Père, le Fils et l'Esprit Saint, dans l'unité de nature et la distinction des personnes. À lui seul, gloire et louange éternelles !

Notes and Book Reviews – Note și recenzii

Valer Bel, *Unitatea bisericii în teologia contemporană. Studiu interconfesional-ecumenic*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003, 228 p.

Extinderea vieții lui Hristos în oameni prin Pogorârea și lucrarea Duhului Sfânt dă naștere *Bisericii* ca trup eclesial al lui Hristos și templu al Duhului Sfânt, fiind realizarea începutului mântuirii personale și al îndumnezeirii prin har a credincioșilor.

Fundamentarea hristologică a învățaturii despre *Biserica* se impune ca necesară pentru a arăta că Hristos însuși lucrează în ea prin Duhul Sfânt, comunicând membrilor ei harul și viața Lui dumnezeiască, mediul prin care credincioșii devin părtași comuniunii de iubire din sânul Preasfintei Treimi.

Unitatea Bisericii ca unitate de viață în același Hristos, ca unitate ontologic-pneumatică se realizează și se menține, însă, prin *păstrarea și mărțurisirea credinței celei adevărate*, urmată de *împărtășirea cu Hristos prin Sfintele Taine* săvârșite de către *o ierarhie unitară*, propovăduitoare a aceleiași credințe.

Izvorată în urma aprofundării cunoștințelor teologice sub directa călăuzire a distinsului dascăl și „clasic” al teologiei ortodoxe din secolul al XX-lea, Părintele Dumitru Stăniloae, lucrarea Părintelui profesor Valer Bel, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană*¹, susținută ca teză de doctorat în anul 1982 la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Hamburg și ulterior la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, ne pune înaintea esența învățaturii despre unitatea Bisericii în cele trei mari confesiuni (ortodoxă, catolică și evanghelică) în contextul dezvoltării teologiei din a doua jumătate a secolului trecut.

Urmărind să pună în evidență importanța fundamentală a adâncirii dialogului teologic care ar putea duce, în cele din urmă, la un posibil consens în chestiunile abordate cu scopul apropiierii dintre Biserici și ținând seama de mulțimea discuțiilor purtate pe această temă, autorul își structurează discursul în două părți, cuprinzând fiecare un număr

considerabil de unități și subunități distinctive, urmate de considerațiile finale, toate acestea întregite prin schițarea surselor bibliografice întrebunțate pe parcursul redactării.

Luând în considerare faptul că unității Bisericii îi premerge dintotdeauna concepția despre ființa ei, în prima parte a prezentului volum, teologul nostru încearcă – prin întoarcerea la izvoarele vii ale Tradiției – o reliefare în spirit ortodox a ceea ce reprezintă Biserica în ea însăși.

Având un caracter tainic, Biserica – spune Părintele – „nu poate fi cuprinsă, de fapt, pe deplin, într-o definiție, ea poate fi [eventual] descrisă” (pp. 7-8) de către cei care participă la viața ei în măsura împărtășirii cu Sfintele Taine, prin care primitorii acestora se unesc cu Domnul, devenind pe această cale mădulare ale Bisericii lui Hristos și unii altora (cf. Col. 1, 24; 1 Cor. 12, 12-31; Ef. 5, 30), expresie recunoscută drept cea mai uzitată în rândurile teologilor atunci când se face referire la Biserica.

A ajunge astfel să cunoști în ce anume constă ființa Bisericii implică o pătrundere înlăuntrul ei, „întrucât [doar] trăind în ea și cu ea ești cuprins de lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Hristos care se prelungește prin ea” (p. 27).

Întemeiată ca realitate istorică, prezentă în lume prin evenimentul Pogorârii Sfântului Duh, Biserica devine de acum înainte rezultatul economiei Fiului și a Duhului Sfânt, constituind prin urmare „actul cinci”² al lucrării mântuitoare, după expresia Părintelui Stăniloae, ca „participare la viața lui Dumnezeu Cel întreit în Persoane, (...) unitate după modelul Sfintei Treimi [unității trinitare] în iubirea căreia sunt ridicați credincioșii (cf. In. 17, 21)” (p. 10).

După teoria creștinismului apusean (înțelegând aici păreriile celorlalte confesiuni creștine), după care mântuirea constă în simpla rezolvare juridică exterioară a diferendului dintre Dumnezeu și oameni, Biserica nu mai are un rol absolut nece-

¹ Publicată inițial în limba germană cu titlul *Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Eine inter-konfessionelle Untersuchung*, Presa Universitară Clujeană, 1996, 282 p.

² Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMBOR, București, 1997, p. 93.

sar. În vreme ce protestanții au slăbit caracterul văzut al Bisericii, catolicii au păstrat Biserica, rezervându-i mai curând un aspect instituțional în detrimentul caracterului sfințitor și îndumnezeitor, un rost asemănător cu al celorlalte instituții lumesti.

Fără a diminua, totuși, deosebirile dintre aceste trei confesiuni, pornind de la diferitele expuneri referitoare la învățătura despre ființa Bisericii, Părintele Valer Bel încearcă să sublinieze punctele comune dintre ele pentru ca prin aceasta să arate unde anume se situează posibilitățile de dialog din cadrul dezbaterilor ecumenice de la nivel local, național și internațional, deosebirile care persistă continuând a fi lăsate ca întrebări deschise adresate Bisericilor respective.

Într-o altă ordine de idei, este aprofundat adevărul potrivit căruia la baza unității Bisericii celei adevărate stau Sfintele Taine, prin intermediul cărora viața ei se înnoiește continuu, realizându-se și păstrându-se pe această cale comuniunea credinciosului cu Hristos.

Ca o concluzie a acestei prime părți, Părintele profesor subliniază faptul că în ființa ei, Biserica nu este doar o instituție care poartă harul și pe care îl împărtășește omului în virtutea integrării lui ca membru al ei, nici numai o instituție care contribuie într-un fel oarecare la mântuirea omului, ci ea este și va fi până la sfârșitul veacurilor „taina adunării tuturor în Hristos, sau extinderea existenței lui Hristos în toți cei ce rămân în comunitatea ei” (p. 50), prin Duhul Sfânt, ca Cincizecime continuă, concretizare a comuniunii lui Dumnezeu cu oamenii, atât cât aceasta este posibilă în lumea noastră.

Partea a doua, împărțită în trei capitole, tratează în fapt aspectele devenite clasice atunci când se vorbește despre unitatea Bisericii, respectiv *unitatea mărturisirii de credință*, *unitatea cultului și unitatea canonică* sau a *constituției*, toate alcătuind un tot unitar ca bază unificatoare pentru *unitatea ecclesiei*.

Cel dintâi principiu al unității Bisericii este dat de unitatea și unicitatea lui Dumnezeu, care constituie, adică, temelia *unității mărturisirii de credință*. În virtutea acestui fapt, Biserica nu poate fi privită altfel decât ca „una și unică după modelul unității tripersonale a lui Dumnezeu” (p. 70), unitate ce se vede identificată și în unitatea naturii și a existenței umane.

Înțelegă ca existență după chipul Sfintei Treimi, Biserica prezintă deopotrivă în ființa sa caracterul antinomic al identității și diversității simul-

tane. Căci așa precum în Dumnezeu distingem în aceeași măsură Persoana, Ființa și Energia, tot astfel în Biserică persoanele, natura umană și actele trebuie să devină identice în realizarea ultimă a ființei umane, condiția *sine qua non* a unității după chipul treimic.

Unitatea mărturisirii de credință reprezintă, așadar, exprimarea unității depline în aceeași credință dogmatică, transmisă prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, coeziune la care se ajunge prin dialog viu, lărgit treptat asupra întregii sferă a credinței apostolice până la obținerea consensului teologic deplin asupra acesteia.

În consecință, întrucât dogmele sunt expresia experienței puterii mântuitoare integrale a lui Hristos în Biserică, unitatea acesteia din urmă constă și în *unitatea ei în Taine* și în investirea ei cu o *ierarhie unitară*, săvârșitoare a tuturor Tainelor, fără diferențieri, și propovăduitoare a aceleiași credințe. Căci abia prin Tainele săvârșite în mod unitar de către membrii celor trei trepte ale preoției, Hristos devine în Biserică o realitate vie experimentată în lucrarea Lui, în mod unitar și deplin.

Săvârșirea Sfintelor Taine nu are numai o importanță individuală, ci și una de natură eclesiolgică, realitate din care decurge chiar *unitatea cultului*. Drumul încorporării în Biserică parcurge, astfel, mai multe etape. Prin mărturisirea credinței în Sfânta Treime și primirea Tainei Botezului, omul devine membru al Trupului tainic al lui Hristos. Prin Taina Mirungerii el primește apoi harul în vederea întăririi, creșterii și desăvârșirii vieții celei noi. Dar încorporarea propriu-zisă are loc în Taina Sfintei Euharistii, ca Taină a unității, prin care același Hristos Se dăruiește oamenilor spre a-i atrage pe aceștia în predarea Sa desăvârșită Părintelui Său, căc „în dăruirea lui Hristos, fiecăruia în parte, precum și comunității ca întreg și în actul de dăruire al comunității, care, din puterea dăruirii lui Hristos, răspunde dăruirii Lui, se realizează cea mai strânsă unire a oamenilor cu Hristos și întreolaltă” (p. 176). De aceea, unitatea Bisericii se revelează în chip deosebit în săvârșirea Euharistiei, întrucât prin ea se realizează unirea cea mai intimă și mai deplină a credincioșilor cu Hristos.

Sfintele Taine – ca lucrări ecleziale instituite de Mântuitorul Iisus Hristos – sunt, ca atare, mijloacele prin care credincioșii se unesc cu Hristos, primind prin ele harul Sfântului Duh.

De *constituția Bisericii*, în „pelerinajul” ei terestru ține structura ei sacramentală, instituită de

Însuși Mântuitorul Hristos (cf. Mt. 28, 19-20) și pusă în lucrare de Duhul Sfânt prin Apostoli, putere devenită realitate istorică concretă la Cincizecime când ei „s-au îmbrăcat cu putere de sus” (Lc. 24, 49; F.A. 1, 4-5).

Viața bisericească și slujirea preoțească mențin în acest fel unitatea Bisericii în aceeași credință și în același har al dumnezeiescului Duh: „Preotul adună comunitatea locală, care este o comunitate euharistică și menține unitatea ei; episcopul reprezintă pe Hristos față de o comunitate mai largă și menține unitatea ei, întrucât hirotonește preoții și veghează asupra învățaturii curate în eparhia sa. Prin comuniunea tuturor episcopilor se menține unitatea întregii Biserici. Însă toți episcopii rămân membrii ai comunității bisericești al cărei Cap este numai Hristos Însuși” (p. 16).

În felul acesta, *Biserica* este și rămâne UNA prin unitatea ei în toate cele trei coordonate: în *dogme*, ca unele ce exprimă în noțiuni și cuvinte credința în prezența lui Hristos în Biserică, în *cultul* care prin Tainele ce le cuprinde comunică prin Duhul Sfânt lucrarea lui Hristos prezent în mod real în ele și în *lucrarea ierarhiei* săvârșitoare a Tainelor și propovăduitoare a credinței.

Făcând apel în special la teologii ortodocși ca Dumitru Stăniloae, George Florovsky, Paul Evdokimov, Vladimir Lossky, John Meyendorff, N. Nissiotis, Ioannis Zizioulas, la teologii romano-catolici: K. Rahner, Y. Congar, Hans Kung, J. Ratzinger și la teologii protestanți P. Brunner, W. Pannenberg, J. Moltmann, G. Ebeling, E. Kinder, ș.a., Părintele Bel expune sub forma unor teze prezentate succint punctele comune și deosebitoare dintre aceste trei mai confesiuni privind eclesiologia, accentuând pro-

gresele diferiților teologi și rolul mișcării ecumenice în deslușirea crescândă a acestei tematici.

Analizând unitatea Bisericii în teologia contemporană dintr-o perspectivă interconfesională, Părintele profesor Valer Bel își însușește, așadar, fără rețineri noțiunea lansată de către Părintele Stăniloae încă din anul 1971, aceea de „sobornicitate deschisă”, pledând pentru redescoperirea și reactualizarea practicii vechi de comuniune universală a Bisericii în cadrul căreia întreaga creștinătate își aduce contribuția sa. Din această perspectivă, cartea de față cuprinde un grad sporit de noutate, atât de necesară vremurilor noastre.

Rodul unei munci asidue, bazată fiind pe o temeinică literatură de specialitate, abundând cu numeroase surse în limba germană, elaborată într-o manieră concisă și elegantă din dorința de a reda profunzimea credinței ortodoxe în toată autenticitatea și frumusețea ei și uzitând numeroși termeni teologici, lucrarea Părintelui Bel aduce contribuții serioase la dezvoltarea teologiei dogmatice actuale, putând astfel să îmbogățească – în adevăratul sens al cuvântului – biblioteca oricărui tânăr autodidact, dornic să-și cunoască tezaurul credinței sale.

Conchidem afirmând cu tărie ceea ce mărturisim și în Simbolul Credinței că „Biserica este una”, unitate ce constituie existența însăși a Bisericii, unitate în Hristos, „unitate a Duhului întru legătura păcii” (Ef 4, 3). Doar în Biserică această unire și unitate devine posibilă și realizabilă, în taina iubirii lui Hristos, prin puterea transfiguratoare a Duhului.

LILIANA-ELENA BOAMFĂ

Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, ediția a II-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, 131 p.

Misiunea creștină este trimiterea Bisericii în lume pentru universalizarea Evangheliei și cuprinderea oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu, având ca temei comuniunea veșnică de iubire supremă a Persoanelor Sfintei Treimi, precum și trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, Care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face creația părtașă la ea. Misiologia este disciplina teologiei sistematice care expune fundamentele teologice și coordonatele prin care se poate realiza o misiune

corectă care să-și atingă scopul adevărat. Astfel, misiologia nu rămâne în sfera unei filozofării teoretice, ci discursul ei își găsește aplicabilitate într-o lucrare practică care ține de însăși ființa Bisericii. Biserica este misionară prin însăși ființa sa. „Vocația misionară a Bisericii ține de caracterul ei apostolic” (p. 5). Fiind o lucrare teandrică, misiunea vizează „liturghizarea și filocalizarea existenței umane în Biserică” (p. 6), realizarea ei având „triplă actualizare – liturgic-sacramentală,

mistic-ascetică și social-comunitară” (p. 6). Coordonatele esențiale ale misiunii creștine, conform marii porunci misionare de la sfârșitul Evangheliei de la Matei (28, 19-20) sunt evanghelizarea, încorporarea sacramentală în trupul eclesial al lui Hristos și îndemnul de a stărua în dreapta credință, în sfințenie, mărturie și slujire. De aici se pot distinge câteva aspecte ale activității misionare: evanghelizarea, mărturia, diaconia, toate acestea fiind inseparabile de pastorație, adică de „zidirea Bisericii” (Efes. 4, 11-15). Toate aceste aspecte și coordonate ale misiunii Bisericii sunt expuse de către Pr. Prof. Valer Bel în lucrarea sa *Misiune, parohie, pastorație*, în modul cel mai concret al realizării lor în viața unei comunități creștine adunate în jurul păstorului lor – parohia. Autorul a înțeles foarte bine că misiunea nu este o disciplină teoretică, ci ea este însăși viața Bisericii și descrie în lucrarea sa acele strategii misionare prin care se realizează o misiune corectă și concretă la nivel parohial.

Cartea: *Misiune, parohie, pastorație* este structurată pe șapte capitole, primul capitol al ei fiind o introducere teologică care definește misiunea și aspectele ei. Deja al doilea capitol al cărții intră în tratarea concretă a temei, evidențiind situația actuală contemporană a parohiei și a dezvoltării ei în Biserica Ortodoxă Română din ultima perioadă, atrăgând atenția la marile pericole care pasc integritatea parohială din zilele noastre. De aceea autorul va atrage atenția că „reorganizarea și consolidarea vieții parohiale este nu numai o prioritate urgentă, ci ea trebuie să se facă în perspectiva unei învățături clare despre Biserica” (p. 18), deoarece parohia nu este altceva decât cea mai mică unitate a Bisericii locale în care „identitatea creștină se definește prin a fi membru al trupului lui Hristos, al Bisericii” (p. 19). De aceea parohia are o „orientare ecleziologică” bine definită (p. 18). Iar pentru că unitatea parohială este în primul rând de natură sacramentală, „întrunirea fizică într-un anumit timp și loc este decisivă pentru viabilitatea ei” (p. 30), parohia are prin natura sa o „orientare liturgică” (p. 30) concretă.

Cel de-al doilea capitol al cărții se ocupă de dinamica misionară și organizarea la nivel parohial. Aici autorul atrage atenția asupra importanței locașului de cult din centrul comunităților parohiale și la nevoia construirii a cât mai multor locașuri de cult, mai ales în marile orașe care sunt într-o permanentă extindere. Aceste locașuri de închinare au rostul de a se oficia în ele în mod

regulat sfințele slujbe și de a fi locul unei propovăduiri adevărate care să mențină neseștat ciclul credinței: mărturisire, celebrare, practicare. Din acesta rezultă apoi „contribuția cea mai mare pe care o pot aduce preotul și credincioșii în comunitatea parohială: să mărturisească prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume și în viața omului și să-L facă accesibil omului de azi” (p. 39). Autorul subliniază apoi că „unul dintre imperativele misionare actuale este acela de a predica Evanghelia și a transmite Tradiția” (p. 41), iar „o urgență misionară constă în convertirea familiei, care rămâne mediul cel mai important al educației creștine” (p. 42). Pentru ca aceste coordonate să se realizeze, este nevoie ca preotul să fie instruit, să-i cunoască pe enoriașii săi, să fie conștient de importanța misiunii sale și să se dăruiască total slujirii și zidirii comunității parohiale în care este trimis.

În al treilea capitol se vorbește despre importanța participării la viața liturgică a parohiei a tuturor credincioșilor, participare ce este numită de autor „regula de aur a pastorației” (p. 47). Importanța participării credincioșilor la cultul public stă în sfințirea lor, în împărțirea lor de Hristos, Care este prezent în cult, în Biserică, sub diferite forme (în cuvântul Sfintei Scripturi și în cuvântul propovăduirii, în rugăciuni, cântări, în Sfânta Liturghie, în Sfințele Taine și ierurgii, în icoanele Bisericii și în gesturile liturgice) și în instruirea catehetică care se realizează în cult. „Cultul public al Bisericii este astfel și un loc unde creștinii se pregătesc pentru misiune” (p. 55). Pentru antrenarea credincioșilor în participarea mai intensă și cu real folos duhovnicesc la viața liturgică a Bisericii, Pr. Bel arată că e nevoie ca preotul să fie conștient de sublimitatea misiunii și slujirii sale (p. 55), apoi credincioșii să fie promovați la o participare activă. Este nevoie de o catehizare adecvată pentru înțelegerea corectă de către preot și credincioși a „misterului liturgic” (p. 58) care să aibă ca țintă finală împărțirea credincioșilor la Sfânta Liturghie (p. 60). De asemenea este necesară o atenție sporită asupra Tainei Mărturisirii, care „constituie și cel mai bun prilej de pastorație individuală” (p. 66).

Un alt imperativ misionar care trebuie realizat la nivel parohial este transmiterea dreptei credințe. Autorul atrage atenția asupra faptului că acesta „nu se face de la sine, în virtutea tradiției orale și a cultului, fără o predare explicit și sistematică a acesteia în cadrul unui program de predici și cateheze” (p. 69). Preotul va rosti

în acest sens predici misionare, va explica învățătura de credință și conținutul cultului, în special Sfânta Liturghie. Dar și credincioșii vor aprofunda prin lectură particulară credința și Sfânta Scriptură. Numai astfel, întreaga comunitate va deveni mărturisitoare, căci „sarcina comunicării eficiente a mesajului lui Hristos către o generație înstrăinată cade asupra tuturor credincioșilor” (p. 91).

Viața parohiei nu rămâne doar la participarea cultului și la aprofundarea credinței. Aceste lucrări misionare trebuie prelunghite în slujire filantropică sau diaconie, care reprezintă, așa cum arată autorul, „un al doilea altar, taina fratelui” (p. 94). Credința trebuie să devină lucrătoare prin iubire. Pentru aceasta preotul paroh are datoria de a cunoaște situația membrilor comunității sale, fiind dator „să inițieze toate activitățile filantropice și sociale și să organizeze filantropia creștină la nivel de parohie prin antrenarea comitetelor parohiale, a credincioșilor, a factorilor și societăților economice din parohie” (p. 103). Această slujire se orien-

tează apoi și spre cei care rătăcesc de la dreapta credință, către care credincioșii vor arăta bunăvoință ca față de niște „frați întru așteptarea dragostei noastre” (p. 105), fără însă a face compromis în credința lor proprie.

Lucrarea Părintelui Profesor Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație*, trebuie citită ca un ghid care trasează principalele coordonate ale misiunii parohiale. Deși conținutul ei se adresează în primul rând studenților teologi, ea este, însă, actuală și pentru fiecare preot de parohie care are experiența provocărilor contemporane și care caută soluții pentru rezolvarea acestora. Realismul cu care sunt tratate temele propuse arată că autorul este conștient de situația actuală a Bisericii, nu este străin de noile realități și provocări, dar rămâne bine ancorat în duhul autentic al ortodoxiei, făcând din discursul teologic misionar o aplicare practică importantă pentru zilele noastre.

SIMEON (ȘTEFAN) PINTEA

**Valer Bel, *Misiunea bisericii în lumea contemporană*,
Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, 474 p.**

Într-o lume secularizată și într-o societate desacralizată, afirmarea misiunii Bisericii Ortodoxe reprezintă o exigență care se impune astăzi cu deosebită necesitate.

În acest sens, editura Renașterea, aflată sub patronajul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, oferă tuturor celor iubitori de lectură teologică, dar într-un mod cu totul special studenților în teologie și slujitorilor Bisericii angajați efectiv în misiunea acesteia, o sinteză admirabilă de teologie și practică misionară creștin-ortodoxă, adecvată scopului misiunii Bisericii din vremurile noastre, rod al strădaniei susținute a Părintelui Prof. Univ. Dr. Valer Bel, dascăl de Misiologie și Teologie fundamentală și dogmatică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din orașul nostru.

Lucrarea *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, ajunsă acum la a doua ediție, revizuită și întregită, cuprinde cele două cărți ale autorului publicate – cu ceva timp în urmă la editura Presa Universitară Clujeană – în două volume separate: *Exigențe* (2002), respectiv *Premise teologice* (2006).

Elaborând cu o deosebită rigurozitate științifică aspectele fundamentale ce țin de misiunea Bisericii în lumea de astăzi, autorul își structurează cartea în două părți mari.

În partea întâi a expunerii sale, îndată după definirea misiunii creștine ca „trimitere a Bisericii în lume în vederea universalizării Evangheliei și a integrării oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu” (p. 21), teologul nostru tratează *premisele teologice* care stau la baza realizării misiunii Bisericii în lume:

- Comuniunea Sfintei Treimi;
- Trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume în vedere împlinirii planului de mântuire;
- Întemeierea Bisericii și inaugurarea misiunii creștine;
- Trimiterea Apostolilor și a Bisericii apostolice;
- Biserica în relația ei cu Împărăția lui Dumnezeu și cu lumea;
- Misiunea în cadrul economiei mântuirii;
- Coordonatele și aspectele misiunii creștine;
- Creștinismul și celelalte religii.

Avându-și, prin urmare, punctul de plecare în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, *missio Ecclesiae* are drept temei însăși trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, concretizată mai apoi în porunca explicită dată de Hristos Apostolilor Săi îndată după Înviere (cf. Mt. 28, 18-19; Mc. 16, 15-16).

Ținând seama de faptul că în viziunea ortodoxă, misiunea creștină nu se reduce numai la simpla vestire a cuvântului lui Dumnezeu, ci vizează însăși încorporarea și creșterea oamenilor ca mădulare ale Bisericii – Trupul lui Hristos – până la „măsura vârstei plinătății Lui” (Ef. 4, 13), și pornind de la aceste câteva premise, Părintele Valer Bel stabilește apoi – în partea a doua a volumului – *exigențele misiunii creștine*, care, fiind în număr de douăsprezece, sunt prezentate sub forma unor titluri generice:

1. Predicarea Evangheliei;
2. Transmiterea credinței adevărate;
3. Transmiterea Tradiției;
4. Inculturarea Evangheliei;
5. Lumea și situația ei;
6. Misiunea creștină în raport cu săracii;
7. Caracterul eclesiologic al misiunii creștine;
8. Liturghie și misiune;
9. Misiunea și comunitatea parohială;
10. Apostolatul mirenilor;
11. Mărturia creștină prin sfințenia vieții;
12. Dimensiunea liturgică a misiunii.

Fiind într-o strânsă interdependență, de îndeplinirea lor depinde și realizarea misiunii autentice a Bisericii.

Ca atare, autorul este de părere că *predicarea Evangheliei* nu va avea eficiența scontată dacă nu va fi însoțită de calitatea vieții creștine. Mai mult, propovăduirea cuvântului trebuie să urmărească nașterea și *transmiterea drepte credințe*, prea știut fiind faptul că „regula credinței devine regula vieții” (p. 208).

Însă, viața creștină autentică devine posibilă doar printr-un act de auto-identificare a fiecărei generații de credincioși cu experiența și practica de totdeauna a Bisericii, prin trăirea în „comuniunea sfinților” (p. 243), în unitate de gândire și de viață cu predecesorii, de unde și *transmiterea Tradiției* ca exigență fundamentală a misiunii.

Misiunea Bisericii presupune totodată și comunicarea credinței creștine într-un context etnic, cultural și social concret al unei comunități umane, după modelul întrupării Domnului, Care Om fiind a trăit în cadrul unui popor, într-un mediu cultural

și social concret, asumând condiția umană în totalitatea ei. În acest fel, *inculturarea Evangheliei* urmărește comunicarea Evangheliei către o comunitate umană concretă, ținând seama de contextul dat în acel timp și vizând în aceeași măsură crearea unei culturi creștine care să fie mediu adecvat de comunicare și trăire a cuvântului Evangheliei. Pentru ca Vestea cea bună să fie receptată în contextul societății contemporane este necesară, întâi de toate, *cunoașterea lumii cu aspirațiile*, dar și cu contradicțiile ei provocate de întunericul înstrăinării de Dumnezeu. În această situație, *solidarizarea cu cei nedreptățiți ai istoriei* este un imperativ evanghelic care se impune în vederea realizării unui creștinism integral în care nu mai este stăpân sau sclav, ci toți sunt una în Hristos.

După cum putem observa, aceste exigențe se referă cu precădere la mișcarea Bisericii spre lume și au în vedere în special *zidirea ei în Trupul eclesial al lui Hristos*, scopul imediat al misiunii. În acest sens, Sfânta Liturghie are un loc central în viața creștină și de aici capitolul despre *Liturghie și misiune*. Căci Sfânta Liturghie este structura de comuniune și înaintare împreună a credincioșilor spre Împărăția lui Dumnezeu, dar și „locul și mediul prin excelență în care creștinii se pregătesc pentru misiune” (p. 371).

Cu toate acestea, vocația misionară nu este numai una de natură individuală, ci și una colectivă. Părintele profesor subliniază pe această cale adevărul potrivit căruia *comunitatea liturgică și parohială* trebuie să devină în mijlocul lumii cea forță mărturisitoare care prin calitatea vieții și slujirea semenilor să dea mărturie vie despre Adevăr.

Dar dacă preoția sacramentală are un rol și o responsabilitate specială în misiunea Bisericii, aceasta nu înseamnă că această misiune este rezervată exclusiv clericilor. Misiunea creștină este deopotrivă o datorie ce decurge din însăși calitatea de creștin. Toți creștinii sunt chemați să vestească în lume, după darurile și locul lor în Biserică și societate, bunătățile Celui ce ne-a chemat din întuneric la lumină și din moarte la viață (1 Ptr. 2, 9). *Apostolatul mirenilor* rămâne astăzi cu atât mai necesar cu cât domeniile activității umane sunt tot mai diversificate și mai complexe, existând situații în care laicii pot să desfășoare o activitate misionară poate chiar mai eficientă.

Pe lângă toate aceste exigențe, *mărturia prin calitatea și sfințenia vieții* reprezintă după Părintele Bel poate cel mai la îndemână mijloc de misiune și

aceasta întrucât nimeni nu e mai convingător decât creștinul, comunitatea sau sfântul, care oferă pilde concrete de împlinire a sensului vieții, răspândind liniște, pace, bucurie și iubire. Și aceasta cu atât mai mult într-o societate care nu mai poate oferi o coerență și un sens adevărat vieții.

Ultima exigență pune în prim plan *dimensiunea liturgică a misiunii*. După cuvântul Sfintei Scripturi și al Sfinților Părinți, creștinul are o responsabilitate nu numai pentru propria mântuire, ci și pentru mântuirea altora și a întregii lumi. Această responsabilitate se concretizează în acel mod de viață la care ne îndeamnă ectenia: „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”. Toți suntem chemați, așadar, să ne aducem pe noi înșine și pe alții jertfe duhovnicești, bineplăcute lui Dumnezeu în Iisus Hristos (Rm, 12, 1), pentru ca astfel întreaga creație să devină o liturghie cosmică, spre lauda lui Dumnezeu și fericirea creaturii.

Dimensiunea misionară a Bisericii trebuie să cuprindă conceptul potrivit căruia Biserica nu este, în fond, doar comunitatea cu număr mare sau foarte mare de membri, ci chiar și cea cu un număr mai mic de credincioși, dar în care sălășluiește mărturia adevărată despre trăirea în viața noastră a vieții lui Hristos.

Poate că astăzi, mai mult ca oricând, e necesară o legătură mai unitară între misiunea internă și externă a Bisericii, căci aceasta din urmă nu e trimisă în afară, în „necunoscut”, ci în lume, înțeleasă aici mai curând ca situația umană în care Evanghelia lui Hristos nu a devenit încă acea realitate firească prin care oamenii sunt așezați pe drumul cu Hristos prin Sfintele Taine spre Împărăția lui Dumnezeu.

Împărtășind, așadar, viziunea Părintelui Ion Bria și aducând o contribuție substanțială la conturarea teologiei și practicii misionare în ortodoxia românească, ținând seama fără îndoială de contextul cultural european al lumii contemporane, Părintele profesor Valer Bel rămâne pentru noi, cei de astăzi, un reprezentant de seamă în definirea dimensiunii misionare a Bisericii.

LILIANA-ELENA BOAMFĂ