



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

2/2010

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

2

NUMĂR DEDICAT

SIMBOLULUI DE CREDINȚĂ NICEO-CONSTANTINOPOLITAN (381)

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

CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

IOAN CHIRILĂ, Simbolul credinței sau despre Revelație și Mărturisirea credinței * <i>The Symbol of Faith or About Revelation and the Confession of Faith</i>	5
STELIAN TOFANĂ, Paul Tarazi – ”o pagină scrisă” în cercetarea biblică noutestamentară românească. Evaluări, perspective * <i>Paul Tarazi – a Written Page – in the Romanian New Testament Biblical Research. Assessments, Perspectives</i>	15
PAULA BUD, Atitudinea Mântuitorului Hristos față de Șabat reflectată în Sfintele Evanghelii * <i>The Attitude of Christ Concerning the Sabbath as Reflected in the Gospels</i>	25
AURELIAN-NICU REIT, Patriarhul Avraam și iconomia mântuirii * <i>Patriarch Abraham and the History of Salvation</i>	33
DĂNUȚ JEMNA, Antitezele pauline din 1Corinteni 15 în antropologia Sf. Irineu * <i>The Pauline Antitheses in 1Cor 15 According to St. Irineus' Anthropology</i>	47

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

ALEXANDRU MORARU, Momente din istoria învățământului teologic universitar ortodox din Cluj-Napoca (1924–1952; 1990–2010) * <i>Moments from the History of the University Theological Orthodox Education of Cluj-Napoca (1924-1952; 1990-2010)</i>	61
GABRIEL-VIOREL GÂRDAN, Instituția episcopatului în lumina legislației cu caracter bisericesc din secolul al XIX-lea * <i>The Institution of the Episcopate from the Point of View of the 19th Century Legislation</i>	85

MARIUS EPPEL, Revenirea la forma inițială a unei instituții ecleziastice. Transformarea vicariatului ortodox de la Oradea în episcopie 1900-1918 * <i>The Return of an Ecclesiastical Institution to its Initial Form. Turning of the Orthodox Office of Locum Tenens from Oradea into a Bishopric 1900-1918</i>	109
ELENA CRINELA HOLOM, Clopotele românești transilvănene și inscripțiile lor: funcții, semnificații, simbolistică * <i>The Romanian Bells from Transylvania and Their Imprints: Function, Significance, Meaning</i>	119

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

VALER BEL, Simbolul credinței – mărturisirea și comunicarea credinței * <i>The Creed – the Confession and the Communication of Faith</i>	127
CRISTIAN SONEA, Repere ale rolului și ale responsabilității laicilor în Biserică la Părinții Apostolici * <i>Reference Points in Establishing the Places and Roles of the Laity within Church in the Theology of the Apostolic Fathers</i>	135
CIPRIAN VIDICAN, Crezul niceo-constantinopolitan în contextul disputelor teologice ale secolului al IV-lea. Doctrină și terminologie * <i>Nicene-Constantinopolitan Creed in the Context of Theological Debates of the Fourth Century. Doctrine and Terminology</i>	147
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Câteva reflecții asupra mărturisirii de credință a lui Nicolae Milescu Spătarul (1667) * <i>Some Reflections on Confession of Faith of Nicolae Milescu Spatarul (1667)</i>	157
IOAN CRUCIANU, Principiile misionare ale Sfântului Apostol Pavel. Prima călătorie misionară * <i>The Apostle Paul's Missionary Principles. The First Missionary's Journey</i>	167
NICOLAE TURCAN, Sf. Dionisie Areopagitul în contextul filosofiei postmetafizice * <i>St. Dionysius Pseudo-Areopagite in the Context of the Post Metaphysical Philosophy</i>	179
DANIEL JUGRIN, Precursorii teologiei negative în tradiția greacă * <i>Precursors of the Negative Theology in Greek Tradition</i>	195

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

GHEORGHE ȘANTA, Caracterul misionar și mărturisitor al educației religioase * <i>The Missionary and Witnessing Character of Religious Education</i>	211
MIRCEA OROS, Recapitularea mesajului scripturistic al mântuirii în Hristos în Sfânta Liturghie * <i>Reviewing the Scriptural Message of Salvation in the Divine Liturgy</i>	221
Dorel MAN, Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu * <i>Virgin Mary Mother of God</i>	227
MARCEL GH. MUNTEAN, Iconografia răsăriteană a Sfintei Treimi. Studiu de caz. Icoane românești * <i>The Iconography of Holy Trinity in the Eastern Area. Case Study. The Romanian Icons</i>	233

V. THEOLOGIA EUROPAEA

- DAVID BRADSHAW, Sfântul Ioan Gură de Aur despre har și liberul arbitru * *St. John Chrysostom about Grace and Free Will*.....247

VI. MISCELLANEA

- MIHAI NAGY, Retorica discursului profetic la Isaia și Ieremia * *The Rhetoric of Prophetic Discourse in Isaiah and Jeremiah*259
- DUMITRU COTELEA, Relațiile inter-confesionale în Republica Moldova. Câteva aspecte de geo-teologie aplicată * *Inter-Confessional Relations in Republic of Moldova. Few Aspects of Applied Geo-Theology*269
- LIVIU PETCU, Πίστις și μαρτυρία. Martirii – mărturisitori jertfelnici ai dreptei credințe * *Πίστις and μαρτυρία. The Martyrs – Witnesses to the Ultimate Sacrifice of the Orthodox Faith*279

Notes and Book Reviews – Note și recenzii

- Valeria-Gemma Moraru, *Revista Teologică. Organ pentru știință și viață bisericească (1907-1916; 1921-1947) – Indice bibliografic*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2010, 380 p. (Alexandru MORARU).....293
- Dumitru Megheșan – *Rugăciunea lui Iisus, mijloc terapeutic de purificare a minții*, Ed. Universității din Oradea, 2010, 277 p. (Ciprian VIDICAN)..... 294
- Miguel de Salis Amaral, *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Florovsky*, trad. de Daniela Chețan, PUC, Cluj-Napoca, 2009, 457 p. (Liviu VIDICAN-MANCI)..... 295

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

SIMBOLUL CREDINȚEI SAU DESPRE REVELAȚIE ȘI MĂRTURISIREA CREDINȚEI

IOAN CHIRILĂ*

ABSTRACT. *The Symbol of Faith or About Revelation and the Confession of Faith.* The paper proposes a quest for the identification of the biblical basis of the Niceno-Constantinopolitan Creed, and their exegetical approach. The author underlines some aspects of the Revelation and emphasizes their connection with the liturgical experience of the Orthodox Church, considering that words are meant to become liturgical acts in order to overcome the basic level of day-to-day communication. Strongly connected to the liturgical life, biblical exegesis should become an instrument towards the unity of understanding within the Church and a way of living the Liturgy of the Creed.

Keywords: Confession, identity, One God, Creed of the Liturgy, Liturgy of the Creed

Vremurile în care trăim revendică din partea creștinului o mult mai evidentă manifestare martirică/mărturisitoare. Sunt invocate diverse scenarii privitoare la geneza creștinismului, utilizându-se afirmații istorice care nu au nimic cu realitatea epocilor din care se spune că ar fi fost extrase, și lor trebuie să le răspundem. În aceste condiții, cred că cea mai potrivită atitudine apologetică este revigorarea vieții mărturisitoare, a trăirii creștine în totalitatea structurilor sale constitutive. Anamnesisul pe care-l realizăm nu este decât o parte a acesteia, dar o parte importantă prin intermediul căreia vom putea identifica formele de intervenție pastorală menite să genereze această revigorare. S-au auzit unele voci care comentau critic conceptul de autocefalie sau cel de autonomie, numai că acestea nu observau frumoasa înțelepciune a celor care au fixat tema acestui an comemorativ dedicat Autocefaliei și Simbolului de credință, pentru că, dacă ar fi observat-o, ar fi văzut că binomul în sine oferă răspunsul la critica lor: autonomie și autocefalie în plan administrativ, dar unitate în mărturisire și în trăire, ori această înțelepciune s-a manifestat chiar prin cel prin care se afirmă și se manifestă autocefalia, prin Preafericirea Sa Daniel, patriarhul României.

Ca biblist, cred că este potrivit să încerc o identificare și o afirmare exegetică a bazelor biblice ale Simbolului Niceoconstantinopolitan. Chestiunea autocefaliei rămâne subiectul predilect al istoricilor și al canoniștilor. Noi, bibliștii, ar trebui să invocăm afirmațiile pauline (I *Cor.* 2, 11; *Col.* 1, 18; 2, 19; *Ef.* 4, 15-16) care vizează un cu totul alt context istoric al vieții Bisericii creștine. De aceea, voi încerca să prezint câteva aspecte ce se desprind din revelația biblică și apoi să le configurez în conexiunea lor cu viața liturgică pentru a putea observa modul în care nașunile cresc întru realizarea darului propriu cu care să se prezinte în ziua judecării (*Apoc.* 15, 4; 21, 24).

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, ioanchirila@yahoo.com

Mărturisirea de credință ca marcă identitară. Tema mărturisirii este adânc înrădăcinată în Revelație. Există, totuși, o perioadă a istoriei creației în care nu apare această stare religioasă ca un comandament, ca o revendicare din partea lui Dumnezeu adresată omului. Credem că această problematică a mărturisirii este adusă în discuție în chip evident odată cu orientarea și fixarea mărturisitoare a lui Avraam în sfera monoteismului. Tradiția rabinică¹ ni-l prezintă ca fiind un luptător împotriva politeismului și chiar ca pe un distrugător al idolilor². Credința sa i s-a socotit ca dreptate³, nu însă înainte de a fi încercată. Despre încercarea credinței lui, despre încrederea lui în Dumnezeu vorbesc atât rabinii din vechime⁴, cât și Sfinții Părinți⁵. Pentru vremea noastră, consider a fi foarte actuale cuvintele Sfântului Ioan Casian⁶ care duce înțelegerea evenimentului în planul realizării trăirii morale. Cele trei lepădări despre care vorbește ancestorul nostru trebuie să fie realizate de către noi, de fiecare în parte, pentru a putea izbândi în fața luptei cu cele opt ispite⁷. Mărturisirea pe care o realizează Avraam în vremea sa este una de factură practică, el nu intră în polemici teologice cu concetățenii săi, ci, din trăirea sa, lasă să se înțeleagă faptul că el se află sub purtarea de grijă a Dumnezeului celui viu, a lui IHWH⁸. În cadrul vieții/mărturisire a lui Avraam, avem câteva piscuri liturgice ce au funcție tipologică pentru antitipurile nou-testamentare

¹ Tradiția rabinică include întregul spectru de scrieri rabinice din istoria evreilor, iar, în sens mai restrâns, se referă la perioada talmudică (sec. II-VI d.Hr.). În cadrul acestor scrieri, Avraam apare ca model al credinței, a se vedea *Pirkei Avot* V, 3; *Gen. Rabba* 14; *Talmudul babilonian, Sanhedrin*, 89b.

² *Gen. Rabba* 38.

³ Sfântul Ioan Gură de Aur: „Cu adevărat mare a fost credința lui Avraam. Căci, dacă lui Abel, sau lui Noe, sau lui Enoh, li s-a cerut să depășească rațiunea umană, în cazul lui Avraam era nevoie de mult mai mult. Căci ceea ce venea de la Dumnezeu părea să se opună celor ale lui Dumnezeu; credința se opunea credinței, și porunca se opunea făgăduinței”, în P. Schaff, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. XIV: *Homilies on the Gospel of Saint John and Epistle to the Hebrews*, Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997, p. 477. A se vedea și Pr. Stelian Tofană, *Isus Hristos Arhiereu veșnic, după Epistola către Evrei*, ed. a II-a, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.

⁴ *Pirkei Avot* V, 6; *Pesikta Rab.* 40.

⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere*, XLVII, 1-3, în *PSB* 22, pp. 146-152; Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, V, 5, p. 428; Origen, *Omiliile la Geneză*, VIII, 1-2.

⁶ Sf. Ioan Casian (n. 360 în Scitia Minor, +435), monah din secolele al IV-lea/al V-lea cunoscut pentru scrierile sale despre viața monahală și pentru scrierile corective anti-pelagiene ale Fericitului Augustin. Autor al lucrărilor: *Instituții cenobitice, Convorbiri duhovnicești, Despre Întruparea Domnului, contra lui Nestorie*. Lucrarea *Convorbiri duhovnicești* sau *Convorbiri cu Părinții* este cea mai importantă operă rămasă de la Sfântul Ioan Casian, scrisă între anii 420 – 429.

⁷ „Prima [lepădare] este cea prin care disprețuim cu totul orice bogăție și măririi ale lumii, a doua [lepădare] prin care respingem obiceiurile, viciile și atracțiile vechi ale sufletului și ale trupului, iar a treia [lepădare], cea prin care, întorcându-ne mintea de la toate cele prezente și vizibile, contemplăm numai pe cele viitoare și le dorim pe cele care nu se văd. Citim că Domnul a poruncit lui Avraam să le săvârșească pe acestea trei spunându-i: «Deși din țara ta și din neamul tău și din casa tatălui tău». Întâi a zis «din țara ta», adică din darurile acestei lumi și din averile pământești, al doilea «din neamul tău», adică din felul de viață, din deprinderile și viciile de mai înainte, pe care le avem din naștere ca pe niște neamuri și rude; al treilea «din casa tatălui tău», adică din tot ce ne amintește de această lume și se vede sub ochii noștri”, Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, III, *Despre cele trei renunțări*, VI, în *Scrieri alese – Așezămintele mănăstirești și Convorbiri duhovnicești*, *PSB* vol. 57, trad. de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu; prefață, studiu introductiv și note de prof. Nicolae Chițescu, Ed. IBMBOR, București, 1990, p. 349.

⁸ *Fac.* 12, 10-20; 20, 1-18; „Dumnezeu e cu tine în toate câte faci” (*Fac.* 21, 22); „Avraam a numit locul acela Iahve-ire, adică, Dumnezeu poartă de grijă” (*Fac.* 22, 14); „Tu aici la noi ești un voievod al lui Dumnezeu” (*Fac.* 23, 6).

corespondente. Mă refer aici la faptul că Avraam este ascultător cuvântului lui Dumnezeu⁹, este plinitor al poruncii însemnării (a circumciziei)¹⁰, este primitor de străini, apărător și mijlocitor¹¹, este fidel cererii lui Dumnezeu de a-și aduce fiul jertfă¹². De aici se poate desprinde ușor un sfat practic: *a trăi ca pentru / a trăi în Dumnezeu*, aceasta este cea mai bună mărturisire și cea care îți conferă statutul de teolog, grăitor de Dumnezeu. Din această cauză, personalitățile patriarhilor au fost receptate ca fiind personalități profetice. Tipul acesta de mărturisire este propriu lui Daniel și celor trei tineri, fapt care îl va determina pe Sfântul Ioan Gură de Aur să interpreteze evenimentele ca tipii ale învățaturii treimice¹³.

Cu perioada instituționalizării vieții religioase, cu vremurile lui Moise, se trece în cadrul unei noi abordări a chestiunii mărturisirii, în care mărturisirea ne apare ca o revendicare divină ce decurge din conținutul actelor de asumare a Legii. În această tipologie lansată de evenimentele sinaitice se va înscrie și actul de asumare a Legii realizat în cadrul evenimentului întronării regelui și tipologia liturgică iudaică ce își are începutul în Shema Israel (*Deut.* 6, 4).

Un alt tip de mărturisire, o mărturisire cu implicații universale, se afla în sânul misiunii profetice. Poporul ales este „martor al lui Dumnezeu” în mijlocul neamurilor¹⁴. Dar aici aș remarca sintagma teologică de „popor ales”¹⁵ pentru a sublinia legătura intimă dintre alegere și mărturisirea lui Dumnezeu pe care o observăm în purtarea conștientă a celui ales în canonul alegerii. Adică, toți cei care facem parte din „neamul lui Dumnezeu” trebuie să mărturisim aceasta din trăirea noastră. Mărturia profetică are în sine și un alt element seminal prefigurativ/prevestitor: conținutul vestirii mesianice, conținut de care se leagă și un anume nivel de vestire eshatologică¹⁶. Vestirea lui Hristos comportă o funcție de reorientare eshatologică a creației și, implicit, de deschidere spre un nou tip de vestire a unicității divinității, un tip de vestire prefigurativ treimic.

⁹ *Fac.* 12, 1 ș.u.

¹⁰ *Fac.* 17, 1-14: „Să vă tăiați împrejur și acesta va fi semnul legământului dintre Mine și voi” (*Fac.* 17, 11).

¹¹ *Fac.* 18, 1-33: „Și apropiindu-se Avraam, a zis: „Pierde-vei, oare, pe cel drept ca și pe cel păcătos, încât să se întâmple celui drept ce se întâmplă celui nelegiuit?” (*Fac.* 18, 23)

¹² *Facere* 22, 1-14: „Iar dacă au ajuns la locul, de care-i grăise Dumnezeu, a ridicat Avraam acolo jertfelnic, a așezat lemnele pe el și, legând pe Isaac, fiul său, l-a pus pe jertfelnic, deasupra lemnelor. Apoi și-a întins Avraam mâna și a luat cuțitul, ca să junghie pe fiul său” (*Fac.* 22, 9-10).

¹³ Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilii la statui*, IV, în P. Schaff, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. IX: *St. Chrysostom: On the Priesthood; Ascetic Treatises; Select Homilies and Letters; Homilies on the Statues*, Grand Rapids, Michigan, Logos Library System, pp. 452-463.

¹⁴ *Deut.* 4, 5-6; *II Rg.* 22, 50; *III Rg.* 8, 35; *I Par.* 16, 23; *Ps.* 17, 53; 95, 3; *Is.* 43, 21; *Iez.* 5, 5.

¹⁵ La acest concept teologic noi am mai făcut referire spunând că trebuie să observăm în cadrul lui două niveluri de percepere: un nivel numit de noi „status stasis”, cel care se aplică descendenților lui Avraam după trup, și un nivel numit „status dinamis”, cel care se aplică descendenților lui Avraam după credință, adică noului Israel, creștinilor, cei care, deși sunt în istorie, liturgic trăiesc/pregustează veșnicia, în „Avraam și Iisus sau Despre sensul static și dinamic al conceptului de popor ales/poporul lui Dumnezeu”, în vol. M. Noda, K. Zamfir, D. Diosi, M. Bodo, *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton József Köszöntése*, Budapest-Kolozsvár, 2010, pp. 47-53.

¹⁶ În cadrul eshatologiei iudaice, noi distingem două registre de exprimare/înțelegere: un registru mesianic, numit și așteptarea mesianică, care, luat individual, fără deschiderea sa spre „Yom YHWH”, va genera o credință de tip milenarist; și un al doilea registru în care se crează joncțiunea dintre așteptarea mesianică și Yom YHWH și care va determina înțelegerea eshatologică în tipul celei revelate de Hristos și proferate de creștini.

Mărturisirea credinței, odată cu instaurarea formelor de trăire religioasă instituționalizate, va deveni un element sau o marcă identitară¹⁷, de afirmare/revelare a identității religioase. În acest mod este privită și analizată Mărturisirea de credință iudaică: *Shema Israel*¹⁸. Nu dintru început a fost privită ca mărturisire de credință, dar, plecând de la faptul că Moise o prezintă ca pe un rezumat al exegezei Legii necesar așezării sale în inimă și în suflet¹⁹, nu este greu să conchidem că această mărturisire trebuie realizată în ființa noastră și în toată viața noastră. Prin purtarea de grijă a fariseilor, Shema va deveni marca identitară proprie lui Israel²⁰. Noi am invocat acest fapt și din dorința de a remarca faptul că, în conținutul ei, Shema Israel este prezentă și în articolul întâi al Simbolului Niceo-constantinopolitan²¹, dar, în același timp, și din dorința de a marca faptul că mărturisirea de credință creștină este și ea o marcă identitară. Acest fapt poate fi dedus și din registrul nominalizărilor Simboalelor de credință: atanasian, al apostolilor, niceoconstantinopolitan, răsăritean, apusean²². Poziția sa în cadrul anaforalei liturgice crează, pentru mine, o posibilitate de a remarca unitatea textuală a acesteia, faptul de a recepta textura anaforalei ca pe un discurs sintetic al întregii revelații. Punctul de plecare este Crezul urmat de rugăciunea teologică²³, de cea hristologică²⁴, de culmea epiclezei și apoi de dipticele care este culmea a unirii Bisericii luptătoare cu Biserica triumfătoare în imnul preamăririi veșnice a Maicii purureamijlocitoare/solitoare. Așadar, participarea activă la Sfânta Liturghie înseamnă dobândirea temeliei biblice a existenței noastre, și mă gândesc aici la anaforaua Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, sinteza Crezului, punctarea evenimentelor constitutive ale istoriei mântuirii din rugăciunea teologică, continuarea expunerii evenimentelor spre culmea sfătuirii din foșorul Cinei celei de Taină și Jertfa, apoi lauda Învierii în unirea celor două Biserici în omofonia dipticelui. În centru este un mister, o taină, taina Cincizecimii

¹⁷ Bernard Dupuy, „Le Shema Israel: Shema Israel Adonai Eloheinu Adonai Ehad”, p. 111.

¹⁸ Bernard Dupuy, *art. cit.*, p. 112.

¹⁹ Aceeași idee o găsim în *Jeremia* 31, 31-33, loc în care apare și conceptul de „berit hadașă” - noul legământ, un nou testament. Voim însă cu această punctare să vă introducem în cadrele unei credințe personale potrivit căreia toate temele teologice proprii cărților istorice, profetice și didactico-poetice au fost lansate „în nuce” în scrierile/vestirea realizată prin Moise. Mă refer la învățătura despre Dumnezeu, la conținutul vestirii mesianice, la uvertura universală a conceptului de ales, chemat, izvor de binecuvântare, ș.a., și chiar a unor detalii de factura celui citat: nu doar pe lespezile de piatră, ci pe cele de carne ale inimii lor.

²⁰ Bernard Dupuy, *art. cit.*, p. 117-127.

²¹ „Cred întru Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul” (art. 1), iar în *Deuteronom* citim: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeu nostru este singurul Domn” (*Deut.* 6, 4).

²² Referirea noastră exactă se înțelege mai ușor dacă se rămâne la ultimele nominalizări, dar și celelalte atestă legătura Crezului cu noțiunea de identitate, dar aceasta este restrânsă la o persoană sau la un grup exact de persoane.

²³ „Stăpâne al tuturor, **Făcătorule al cerului și al pământului** și a toată făptura văzută și nevăzută”; „Tatăl **Domnului nostru Iisus Hristos**, al marelui Dumnezeu, **Mântuitorul** nădejdiei noastre [...] de la care Duhul Sfânt S-a arătat, **Duhul adevărului**, Darul înfierii, Arvuna moștenirii ce va să fie, Începutul bunătăților celor veșnice, **Puterea cea de viață dătătoare**, Izvorul sfințeniei”.

²⁴ „Căci **zidind pe om, luând țărână din pământ, și cu chipul Tău, Dumnezeu, cinstindu-l**, l-ai pus în raiul desfătării, viață fără de moarte și desfătare de veșnice bunătăți întru paza poruncilor Tale i-ai făgăduit lui”; „Dar **neascultându-Te pe Tine**, adevărul Dumnezeu, Care l-ai făcut pe dânsul și amăgirii șarpelui supunându-se și dat fiind morții pentru păcatele sale proprii, **l-ai izgonit pe dânsul...**”; „**rânduindu-i lui mântuirea cea din naștere din nou**, cea întru însuși Hristosul Tău”; „**grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor**, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie”; „**Fiul Tău [...]** Dumnezeu fiind mai înainte de veci, **pe pământ S-a arătat și cu oamenii a petrecut**”; „S-a făcut începătură celor adormiți, întâi-născut din morți, ca să fie El însuși începătorul tuturor întru toate”; „**Care iarăși va să vină să răsplătească fiecăruia după faptele sale**”.

liturgice sau momentul prefacerii care ne oferă posibilitatea hrănirii noastre cu Hristos. Crezul este marcă, sinteză a credinței și scară de înălțare a fiecăruia către veșnicie. Din orice parte îl citești, fie de la început spre sfârșit, fie de la sfârșit spre început, el pornește și se încheie în veșnicie, de aceea, trăirea în crez este creștere a veșniciei în istorie prin fiecare dintre noi, este o convertire a istoriei profane în istorie a mântuirii, în timp al vestirii celor veșnice. Am putea vorbi oare numai despre Crezul Liturghiei sau am putea măcar sugera ideea frumoasă a Liturghiei Crezului?! Luați-o doar ca pe o reflexie literară.

Conexiuni exegetice. Nu vom putea explora întregul spectru tematic al Simbolului, ne vom rezuma la câteva aspecte care se circumscriu specializării noastre și vom încerca să rămânem în succesiunea strictă a articolelor simbolului niceoconstantinopolitan.

Analiza lapidară a lexicului utilizat în cadrul Simbolului ne oferă informația potrivit căreia doar doi termeni nu sunt direct originați în afirmațiile, la fel de directe, ale Sfintei Scripturi: *deofînță* și *apostolică*. Deși unitatea de ființă este afirmată constant în Evanghelia după Ioan²⁵.

Conexiunile exegetice se referă la faptul că atât textul Scripturii, cât și textul Simbolului sunt susceptibile unui exercițiu exegetic, iar în cadrul acestui exercițiu, afirmarea sensului determină convergența formelor de exprimare a unei (posibile!) aceleiași teme teologice.

Unu, cel veșnic. În *articolul întâi* al Crezului avem afirmația privitoare la Dumnezeu Tatăl. Acesta este învăluit de atributul: „Dumnezeu Unu”, „Tată”, „Atotțiitorul”, „Făcătorul”. Căutând cele mai apropiate texte biblice care ar putea sta la baza formulării acestor afirmații, ne întâlnim în mod inevitabil cu textele din *Deut.* 6, 4; *Mt.* 19, 17; *Mc.* 2, 7; 10, 17; *Lc.* 5, 21; 18, 19; *Gal.* 3, 20 - pentru atributul de „Unu”; sau cu *Mt.* 5, 16, 48; 6, 9; *In.* 20, 17 – pentru cel de „Tată”; sau cu *Am.* 5, 16; *II Cor.* 6, 18; *Apoc.* 1, 8 – pentru „Atotțiitorul”; sau cu *Fac.* 1, 1; *Ieș.* 31, 17; *Ps.* 120, 2; *FA* 4, 24 – pentru „Făcătorul”. Panoplia textelor amintite crează posibilitatea formulării unei observații: textele aparțin ambelor testamente, deci Crezul se fundamentează pe și exprimă unitatea Scripturii. Dar nu numai atât. Primul atribut citat ne amintește de Shema Israel, dar, în aceeași măsură, de punctarea exegetică a Sfântului Vasile cel Mare²⁶ cu privire la numele celei dintâi zile: ziua unu - yom Ehad. Am urmărit puțin acest aspect în mai multe formulări ale Crezului (apostolic, atanasian, niceoconstantinopolitan) și în toate am observat că se rămâne constant în zona numeralului cardinal din dorința expresă de a sublinia unicitatea lui Dumnezeu. Gândindu-ne, însă, la exegeza vasiliană vom afirma faptul că în acest atribut al lui Dumnezeu putem surprinde și ideea veșniciei sau poate chiar să zicem că aceasta este „yom Yahwe” – ziua Domnului, Kiriaki imera, Dies Domini - poarta prin care intră în lume „ființele vii”, dar în același timp re-intră²⁷ în veșnicie „ființele cele înviate”.

²⁵ *In.* 10, 30; 17, 11; 17, 21-22.

²⁶ „Începutul timpului n-a fost numit de Scriptură *ziua întâia*, ci *ziua una*, ca și din numirea ei să i se vadă înrudirea cu veacul. În chip propriu și natural, ziua întâia a fost numită „una” pentru a arăta unicitatea veacului; că veacul nu are părtășie cu altceva. [...] Scriptura, ca să ducă mintea noastră spre viața ce va să fie, a numit *una* icoana veacului, pârga zilelor, pe cea de o vârstă cu lumina”, *Omilii la Hexaimeron*, II, 8, în *PSB*, vol. 17, trad., introd., indici și note de Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1986, pp. 95-6.

²⁷ Ideea re-intrării este susținută de articolul 12: „aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie”, articol care se constituie în expresia ultimă a orizontului nădejzii noastre: învierea și intrarea celor înviate în viața veacului ce va să fie – ihie!

Tot în acest context exegetic se impune o altă observație: Dumnezeu este prezentat cu raportare la creație, nu prin ceea ce este El în Sine, ca în cazul *Ieș.* 3, 14, de aceea vom spune că elementul de raportare este „cele văzute și cele nevăzute”. Singură *Apocalipsa* lui Ioan face trimitere la definirea lui Dumnezeu ca „ihie așer ihie”, căci ea zice „Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine” (1, 4), dar acest pasaj poate fi interpretat și în sensul afirmării unicității: nu mai este altcineva, deoarece nu vine. Această raportare la creație afirmă relația de vestire/grăire reciprocă a celor două subiecte, unul despre Celălalt, alteritatea lor și punctul de întâlnire: ființa vie, în Dumnezeul cel viu – YHWH HAI –, adică în veșnicia înțeleasă ca mediu enteosic. Putem, însă, vedea aici ca fiind subliniată și superioritatea Creatorului față de creatură în maniera lui Amos, afirmare care revendică creația pentru realizarea unității sale în chipul unității Dumnezeului Unu.

La aceste atribute vor trebui adăugate cele două care survin din exprimarea învățăturii treimice în dezvoltarea sa prin dinamica progresivă a revelației, cel de născător²⁸ și cel de purcezător²⁹. La acestea aș surprinde încă de acum, deoarece la ele ne vom referi în detaliu în cele ce urmează, faptul că verbele nu sunt în structură de pasiv. Parcă autorii vor să surprindă încă de acum unitatea perfectă de voință dintre persoanele Treimii.

Același Unu prin naștere din veci din Tatăl. Din orizontul amplu al hristologiei și al soteriologiei Crezului, aș atinge doar unele afirmații care vizează în chip direct textul Vechiului Testament. De aceea, aș remarca prelungirea funcției descriptive a lui „unu” și la persoana Mântuitorului, ca, de altfel, și folosirea apelativului de „Domn” urmat de ebraicul *Ieșua/Isus* și grecescul *Hristos*, succesiune ce trebuie să fie receptată în sensul înțelegerii Persoanei Sale ca topos de întâlnire și unire a creatului cu necreatului, a văzutului cu nevăzutul, ca definire comprehensibilă a universalității slujirii sale prin punerea împreună a celor două mari expresii lingvistice de factură onomastică și care în sinea lor exprimă același verb: *a unge* (ebr.: *limșoah, mașah, imșah*; gr.: *hrizo*), și putem vedea efectul ungerii în *Is.* 61, 1 ș.u.; *Lc.* 4, 18 ș.u.

Articolele 2 la 7 ne prezintă învățătura despre Dumnezeul Mântuitor, raportarea se face mai întâi la Tatăl și în registrul al doilea se exprimă relația lui Iisus Hristos cu istoria. Orizontul este extrem de amplu, se parcurge prin intermediul ideilor rezumative tot parcursul istoriei: de la creare până la judecata universală. Noi ne vom referi îndeosebi la afirmațiile care au legătură directă cu vestirea vechitamentară. Și aș pleca de la registrul profețiilor mesianice realizate prin Moise pentru a sublinia faptul că, după vestirea din *Deut.* 18, 15-18, *Psalmul* 89 ni se pare mult mai bine ancorat în înțelegerea persoanei lui Mesia căci spune despre El: „din veac și până în veac ești Tu” (89, 2)³⁰ și aceasta după ce se realizase trecerea minunată prin Marea Roșie. Deși nu se putea exprima în structura afirmației din Simbolul niceoconstantinopolitan, exista factorul de limitare subiectivă -

²⁸ Vezi art. 2: „...Fiul lui Dumnezeu, **Unul Născut, Care din Tatăl S-a născut**, mai înainte de toți vecii: Lumină din Lumină, **Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut**, nu făcut...”.

²⁹ Vezi art. 8: „Și întru **Duhul Sfânt**, Domnul de viață Făcătorul, **Care din Tatăl purcede**...”.

³⁰ „Zicerea *din veac și până în veac Tu ești* este în loc de *de-a pururi și până de-a pururi numai Tu ești și nimeni altul*. Că prin *veac* Scriptura veche numește de multe ori pururi, adică totdeauna”, „potrivit însă veșnicia Proorocul o mărturisește aici pentru Hristos și că El era lângă Tatăl mai-nainte de toată zidirea; aceasta, *mai-nainte de veac*, Îl însemnează ca fără de început, iar cu zicerea *până în veac* Îl arată fără de sfârșit și, pe scurt, că este veșnic”, Eutimie Zigabenu și Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. II: Catismele X-XX, Ed. Egumenița, Galați, 2006, p. 245.

monoteismul monopersonalist proferat de descendenții lui Avraam. Ceea ce afirmă Moise vizează existența din veșnicie, cu toate că această afirmație rămâne sub spectrul ideii de creație/creatură, dar ideatica aceasta în sine va merge prin întregul gândirii ebraice până la plinirea vremii (a se vedea și cazul gândirii lui Filon despre Logos). Chestiunea predicatelor persoanelor divine rămâne încă deschisă și nu va putea fi spulberată decât de vederea față către față. În lumina Duhului Sfânt, Părinții au spus, însă, că Fiul este deoființă cu Tatăl, dar despre acest termen se spune că nu este de sorginte biblică și totuși nu aș putea să trec peste expresia din *Epistola către Evrei* unde El este numit „chipul ființei Lui” (1, 5).

De vestirea vechitamentară se leagă și numele de „Fiul lui Dumnezeu”, și spun că se leagă de vestirea vechitamentară deoarece în întregul parcurs al regalității poporului ales, acest apelativ se aplica regelui, păzitorului Legii, dar, în lumina vestirilor profetice din perioada davidică, acest apelativ este tot mai mult apropiat de ideea mesianică, de unde s-a dezvoltat în exegeza biblică tema mesianității regale³¹. În acest sectorial de expunere, poate și sub imperiul scrierilor Sfântului Ioan Casian, aș dori să remarc un fapt din viața Mântuitorului pe care-l consider fundamental pentru înțelegerea unor crâmpie din Evanghelii, acele pasaje în care diavolii Îl mărturisesc ca Fiu al lui Dumnezeu (*Mt.* 8, 29 și loc. par.). Altfel decât noi în zilele de astăzi, Mântuitorul și-a precizat foarte exact relația sa cu diavolul în cadrul ispitirii din pustie (*Mt.* 4, 1-11), aici El l-a învins în toate isпитirile lumii acesteia și diavolul nu a mai putut să aibă nicio putere asupra Lui. De aceea, atunci când săvârșește exorcizări, observăm frica diavolilor, dar, în cel puțin un caz – Gadara, și compasiunea Lui pentru ei. Îmi amintesc o istorioară interesantă despre căderea lui Lucifer, care spune că acesta s-a revoltat împotriva lui Dumnezeu atunci când a văzut minunea, din veci săvârșită ca hotărâre, asumării trupului omenesc de către Hristos, din care gelozie se desprinde apoi și toată înverșunarea lui împotriva oamenilor și acea luptă neostoită împotriva trupului și prin trup, a se vedea cazul Iov și celebra afirmație anastasică din *Iov* 19, 25. Biruința totală a lui Hristos asupra diavolului, din perspectiva mântuirii obiective, se va realiza prin pogorârea Sa la Iad și prin ridicarea protopărinților întru mărită învierea Sa. Dar conceptul de „Fiu al lui Dumnezeu” este un apelativ ce invocă înțelegerea Tatălui ca Născător, vedeți celebra afirmație a Sfântului Grigorie Teologul „născut din veci din Tatăl fără de mamă...”³², și în același timp înțelegerea tainei fratelui, taină deschisă nouă spre experiență de Hristos.

Apelativul de „unul” născut nu poate fi desprins de ideea enunțată în Shema Israel. El vizează mai întâi raportul Fiului cu Tatăl și afirmă unitatea Lor de ființă și mai apoi relația Sa cu neamul omenesc în care este unic Mijlocitor³³, dar și unic născut al Fecioarei³⁴. Această unitate a Sa cu Tatăl iese în chip pregnant în evidență atunci când

³¹ Pr. Ioan Chirilă, *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1999; Joseph Coppens, *Le Messianisme royal*, col. *Lectio divina*, vol. 54, Editions du Cerf, Paris, 1968.

³² Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Gheorge Tilea, Ed. Herald, București, 2008, p. 109.

³³ „Unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus” (1 *Tim.* 2, 5).

³⁴ Această exprimare deschide perceperea discursului mariologic răsăritean în sensul afirmațiilor degajate de tema unirii ipostatică. Aș aminti aici celebrele cuvântări palamite, ale lui Cabasila, ș.a. Vezi lucrarea diac. Ioan I. Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008.

este asociat la actul creării tuturor (*In.* 1, 3 ș.l.p.), fapt mărturisit de Sfinții Părinți încă de la Irineu de Lyon³⁵ și apoi de Sfântul Ioan Gură de Aur³⁶, ș.a.

În sectorialul hristologiei și al soteriologiei Crezului, aș dori să mai introduc o singură sentință, cea referitoare la jertfa lui Hristos care afirmă: „și a înviat a treia zi, după Scripturi”. În momentul în care se elabora prima parte a Crezului nu era încă definitivat canonul, dar ceea ce doresc să remarc este sensul subliniat de Scripturi care ar trebui înțeles în conformitate cu cele spuse de Mântuitorul ucenicilor în drum spre Emaus: „nu trebuia oare să se împlinească toate... cele scrise în Lege, în Prooroci și în Psalmi” (*Lc.* 24, 25 ș.u.), deci Crezul ne pune în față întregul fond mesianic vechitestamentar³⁷ și ne îndeamnă, prin cuvintele lui Hristos, la lecturarea Vechiului Testament în sens hristologic³⁸. Deci în Scripturi avem descoperită, pe cât ni se putea, taina cea din veci ascunsă și de îngeri neștiută, apelativul „după Scripturi” venind aici să ne sublinieze cât de importante sunt acestea pentru mântuirea noastră. Putem desprinde un sfat practic pentru viețuirea noastră cea întru Dumnezeu: a citi și a întrupa cuvântul Său rostit nouă prin Scripturi.

Registrul formulărilor legate de persoana și lucrarea lui Hristos este atât de bogat încât nu putem să nu invocăm aici și învățătura eshatologică exprimată în articolul șaptea, învățătură precedată (vezi art. 6) de formularea în registrul plinirii a textului din *Daniel* 7, 13 ș.u., care ne vorbește despre a doua venire. Acest quantum eshatologic își are rădăcinile și în învățătura despre Yom Yahwe³⁹, dar în desfășurarea sa apare și tema Kavodului – a venirii întru slavă și întru putere⁴⁰.

Același mărit cu Tatăl și cu Fiul, unu Duhul Sfânt. Articolul opt expune toată învățătura pnevmatologică. Aici nu voi remarca decât apelativul *Domn* și faptul, direct legat de Vechiul Testament, sau minunea profeției. Întreaga profeție și adevărata profeție îl are în centru pe Dumnezeu, și nu în chip prioritar pe om, și ea s-a realizat prin Duhul Sfânt⁴¹. Aici, însă, se impune să remarc, am mai făcut-o în cadrul studiilor dedicate capadocienilor⁴², contribuția extraordinară a Sfântului Vasile cel Mare prin tratatul său *Despre Duhul Sfânt*⁴³. În cadrul acestuia, Sfântul Vasile temperează discuția

³⁵ Sfântul Irineu de Lyon, *Adversus Haeresis*, IV-V passim, coll. SC vol. 100-2 (1965) și 153 (1969), Editions du Cerf, Paris.

³⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Daniel*, PG 56, col. 232.

³⁷ Pr. prof. dr. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, ediția a treia îngrijită, prefațată și postfațată de Pr. prof. dr. Ioan Chirilă, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007.

³⁸ Pr. Ioan Chirilă, *Sfânta Scriptură – cuvântul cuvintelor*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 31, 183-184, 257, 284.

³⁹ *Is.* 13, 6, 9; *Iez.* 13, 5; *Ioil* 1, 15; 2, 1, 11; 3, 4 [2, 31]; 4, 14 [3, 14]; *Am.* 5, 18; 5, 20; *Avd.* 15; *Sof.* 1, 7, 14; *Mal.* 3, 23 [4, 5].

⁴⁰ Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*. Délachaux & Niestlé, Paris, 1955, cap. „La gloire de Dieu”, pp. 63-66; Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les Aspects Esthétiques de la Révélation*, III. Théologie, Aubier, 1974, despre *shekina* la pp. 45-46, 51, 298, 305.

⁴¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Daniel*, PG 56, col. 232.

⁴² „Herminia vasiliană – o paradigmă exegetică vie”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia ortodoxa*, 2/2009, p. 3-12; „Repere pentru o lectură duhovnicească a Sfinței Scripturi în viziunea exegetică a Sfântului Vasile cel Mare”, studiu prezentat în cadrul sesiunii de lucru a Comisiei Naționale de Istorie Bisericească Comparată, București, 2008; „Capadochia - un loc al precizării unității”, cuvânt înainte la vol. „Sfinții Capadocieni – modele ale mărturiei creștine”, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 7-13.

⁴³ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în *PSB*, vol. 12, trad., introd. și indici de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1988.

din jurul termenului „omousios” prin introducerea conceptului de preamărire/mărire/doxă. Din aceasta transpare în chip evident realitatea lucrării Duhului în Biserică în sensul statornicirii adevărului. Și-mi vin în minte cuvintele lui Ieremia: Ce este adevărul? Dumnezeu este adevărul, este numele Tău! (*Ier.* 10, 10)⁴⁴. Tatăl apare ca purceător din veci al Duhului Sfânt, iar Duhul este Cel de viață făcător, Cel care are o lucrare complexă, de la cea descoperită în *Fac.* 1, 2 până la cea descrisă în *Ps.* 138, 13 sau *Ier.* 1, 5, ori cea descrisă în *Lc.* 1, 35, atât de complexă încât nu poate fi înțeleasă decât în lumina descoperirii lui Hristos care spune că întru El s-au împlinit cuvintele lui Isaia⁴⁵ și, de aceea, El este cel care dă sens mântuitor înțelegerii noastre atunci când suflă asupra ucenicilor dându-le puterea de a ierta și a dezlega⁴⁶ pentru ca toți să ajungem la orizontul larg al nădejdi zămislite de Sine în lume: învierea morților și viața veacului ce va să fie.

Crezul Liturghiei sau Liturghia Crezului?! Așa cum vă spuneam dintru început, am zăbovit mult până la a selecta un palier de expunere a unor idei despre Simbolul credinței. Dar întotdeauna mă gândesc să încadrez liturgic fiecare rostire a mea. Știu că numai atunci ai depășit zona rostirii, doar a rostirii, când ceea ce spui devine săvârșire liturgică. De aceea, am urmărit să relievez și legătura/poziția Crezului în anaforaua liturgică, și mă refer la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare. Consider că între Crez și rugăciunile anaforalei: teologică, hristologică, ale instituirii, ale epiclezei și a dipticului, există relația organică exprimată în următoarea ecuație: sinteză – explicitare în concretul istoriei mântuirii. Nu avem acum timpul necesar să realizăm sinopsa dar vă indic câteva corespondențe:

Cred într-unul Dumnezeu,
Tatăl Atotțiitorul

„Părinte Atotțiitorule Cel închinat”

Făcătorul cerului și al pământului,
al tuturor celor văzute și nevăzute

„Stăpâne, Stăpâne al tuturor, Făcătorule al cerului și al pământului și a toată făptura văzută și nevăzută”, „zidind pe om”

Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui
Dumnezeu, Unul Născut, Care din Tatăl
S-a născut mai înainte de toți vecii

„Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos”, „Cel fără de început”, „Înțelepciunea cea mai înainte de veci”, „Unul-Născut Fiul Tău Cel ce este în sânurile Tale”

Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat
din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut,
Cel de o ființă cu Tatăl, prin care toate
s-au făcut

„Lumina cea adevărată”, „singurul Dumnezeu adevărat”, „Care întru Sine Te arată pe Tine”, „Fiul Tău prin Care și veacurile le-ai făcut”, „Dumnezeu fiind mai înainte de veci”

⁴⁴ „Vaiehwah Elohim emet, Hu-Elohim haiim umelek olam - și YHWH Elohim este adevărul, El-Elohim cel viu este regele tuturor”.

⁴⁵ *Is.* 61, *Lc.* 4.

⁴⁶ *In.* 20, 22 ș.u. și e o altă suflare decât cea prezentată în *Fac.* 2, 7.

Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om

„Mântuitorul nădejzii noastre”, „rânduindu-i [omului] mântuirea cea din naștere din nou întru Însuși Hristosul Tău”, „pe pământ S-a arătat și cu oamenii a petrecut și din Sfânta Fecioară întrupându-Se, S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, asemenea făcându-Se smeritului nostru trup”, „să Se nască din femeie, din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria”

Și a înviat a treia zi, după Scripturi

„înviind a treia zi și cale făcând oricărui trup la învierea cea din morți”

Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin prooroci.

„Puterea cea de viață dătătoare”, „prooroci ai trimis”, „grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie”,

Toate acestea ne arată că, în cazul Crezului, noi avem datoria de a ni-l asuma ca mediu de viațuire, el fiind marca identitară a creștinătății noastre, dar și revendicarea perenă adresată nouă de Domnul de a trăi liturgic cuvântul Scripturii Sale pentru ca să se plinească în noi lucrarea Duhului. Iar lucrarea aceasta nu este alta decât cea prin care Hristos ia chip în noi; luând chip, ne dă puterea de a înțelege taina iubirii Sale și de a lucra întru învierea Sa întoarcerea multora spre Scripturi și spre Viață. Conexiunile exegetice atestă unitatea Scripturii și sensul pe care actul nostru exegetic trebuie să-l aibă: unitatea înțelegerii Bisericii creștine, nu în rostirea cuvântului, ci în trăirea viității lui, viere prin care, cu Hristos, viața noastră este ascunsă în Dumnezeu, în Liturghia Crezului.

PAUL TARAZI – ”O PAGINĂ SCRISĂ” ÎN CERCETAREA BIBLICĂ NOUTESTAMENTARĂ ROMÂNEASCĂ*

– EVALUĂRI, PERSPECTIVE –

STELIAN TOFANĂ**

ABSTRACT. *Paul Tarazi – a Written Page – in the Romanian New Testament Biblical Research. Assessments, Perspectives.* In this article I try to analyse the biblical perspective of a former doctorate student, Paul Tarazi, who has studied Orthodox Theology in Romania in the period of time 1965-1969; 1973-1976. During his study in Romania Paul Tarazi has published some articles being concentrated especially on the following topics: *Death and Resurrection according to the Epistle to the Romans; Jesus' cross and its symbol; Christ's mystery according to the Epistle to the Ephesians; Church – the body of Christ.* Through his writings Paul Tarazi makes a significant contribution in defining an Anastasic Christology of the New Testament by correctly emphasizing that the unity between Christ's earthly life and His death is established in His resurrection.

For Paul Tarazi, the Church, being the Body of Christ, is the place where the two worlds, Jewish and Gentile, have merged into one entity for all time. Simultaneously, the Body of Christ is the symbol of a continuous fulfillment of the Messianic promises surrounding the "new Israel", namely the Christian People. Therefore, in the Romanian Biblical Theology, Paul Tarazi's studies constitute a thought-challenging point of reference when studying the message of the Holy Scripture.

Keywords: biblical, soteriology, St. Paul, *Epistle to the Romans, Epistle to the Ephesians, Paul Tarazi*

1. Preliminarii

Studiile biblice românești au cunoscut în ultimii ani, mai ales după căderea regimului comunist, din anul 1989, o ascensiune atât în plan valoric calitativ, cât și cantitativ: s-au publicat o mulțime de cărți și studii de specialitate, s-a diversificat aria tematică a studiilor biblice predate în Facultățile de Teologie, au apărut reviste biblice¹, Centre de cercetare biblică², Asociații Biblice³ etc.

* Studiu prelucrat după varianta celui care urmează a fi publicat în volumul omagial dedicat Biblistului *Paul Tarazi – New Jersey 2010*. Paul Tarazi, originar din Liban, a studiat teologia în România, la Institutul Teologic de grad Universitar din București între anii 1965-1969, unde își ia licența. Între anii 1968-1974 (cu unele întreruperi datorate faptului că în acel interval de timp a predat și la Balamand) este magistrand al aceluiași Institut, specialitatea principală, Studiul biblic al Noului Testament. În anul 1976 obține titlul de doctor în teologie, la Institutul teologic din București cu tema: *Împărăția lui Dumnezeu și poporul iudeu în Sf. Evanghelii*, având îndrumător principal pe Pr. Prof. Univ. Dr. Grigorie T. Marcu. Din 1977 și până astăzi este profesor de Studiul Noului Testament la St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, America.

** Pr. Prof. Univ. Dr., *Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, s_tofana@yahoo.com

¹ A se vedea revista „*Sacra Scripta*” a Centrului de Studii Biblice (CSB) a Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, apărând bianual, începând cu anul 2003, fiind singura revistă cu impact internațional din spațiul biblic românesc contemporan, sau revista „*Cercetări Biblice*”, care constituie *Anuarul* Uniunii Bibliștilor din România.

² A se vedea *Centrul de Studii Biblice* (Centre for Biblical Studies), Cluj-Napoca, înființat în anul 2003, ca un departament de cercetare biblică în cadrul Universității „Babeș-Bolyai”.

³ *Vezi Uniunea Bibliștilor din România*, înființată în anul 2005, cu reședința la Sibiu.

Studiile biblice publicate în trecut, în marea lor majoritate, cu toate că nu reprezintă arii extinse de cercetare, constituie, într-o oarecare măsură, baza cercetărilor prezente și viitoare. Multe dintre temele abordate în trecut, au fost dezvoltate ulterior în cadrul unor subiecte de doctorat, comentarii biblice, lucrări de critică textuală, Introduceri biblice⁴, ca proiecte de cercetare etc.

Așadar, spațiul biblic românesc, așezat pe contribuțiile înaintașilor, dezvoltă astăzi o cercetare biblică serioasă, încercând să devină un reper științific și de competitivitate pentru generațiile următoare.⁵

2. Diversitatea tematică a studiilor publicate de către Paul Tarazi și caracterul ei provocator

În acest cadru de referință la cercetarea biblică românească, Paul Tarazi ocupă un loc aparte. Pe parcursul studiului său în România, ca doctorand al Institutului Teologic de grad Universitar din București, secția biblică, între anii 1968-1974, Paul Tarazi nu a publicat mult. Nici nu putea sub regimul trecut, pe de o parte datorită faptului că era un doctorand străin, iar, pe de altă parte, spațiul de publicare al unui doctorand era restrâns, de cele mai multe ori, doar la referatele stabilite în cadrul programului de pregătire al magisteriului, specific anilor '74.

Dar, prin tot ceea ce a scris, Paul Tarazi a impus un stil provocator de abordare a tematicii biblice și acesta se va vedea din analiza următoare.

a. Moarte și înviere sau viața cea nouă în Hristos, după Epistola către Romani, în concepția lui Paul Tarazi

Dacă pentru majoritatea covârșitoare a bibliștilor nouotestamentari tema generală a Epistolei către Romani este îndreptarea prin credință,⁶ pentru Paul Tarazi, termenii principali în jurul cărora se țese epistola sunt *moartea și viața*. Evanghelia Apostolului culminează în viața veșnică, care este ținta, sfârșitul și deznodământul oricărei existențe creștine: "Dar acum, eliberați fiind de păcat și robi făcându-vă lui Dumnezeu, aveți roada voastră spre sfințire, iar sfârșitul, viața veșnică" (Rom 6:22).

⁴ A se vedea cele mai noi Introduceri în Studiul Noului Testament, V. MIHOC, D. MIHOC, I. MIHOC, *Introducere în Studiul Noului Testament*, Sibiu 2001; S. TOFANĂ, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol I-II-III, Cluj-Napoca, 2000-2006.

⁵ O prezentare a studiilor biblice românești, vezi S. TOFANĂ, *Studiile Biblice în Biserica Ortodoxă Română. Specificitatea cercetării nouotestamentare*, in "Cercetări Biblice", Anuarul Uniunii Bibliștilor din România, Sibiu 2007, 9-94.

⁶ Vezi o prezentare a Epistolei către Romani, din această perspectivă, D. J. MOO, *The Epistles to the Romans*, Grand Rapids, Michigan/Eerdmans, 1996 (90-290); W. HENDRIKSEN, *Exposition of Paul's Epistle to the Romans*, 2 vol. Grand Rapids: Baker, 1980; E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübingen: Mohr, 1980; H. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer*, (ThHNT), Berlin 1962; M. VOLTER, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil*, BZNW 43, 1978; D STARNITZKE, *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief*, BWANT 163, 2004; U. WILCKENS, *Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre*, ZNW 67, 1976, 64-82; J.D.G. DUNN; *The Justice of God. A Renewed Perspective on Justification by Faith*, JThSt 43, 1992, 1-22; F.F. BRUCE, *The Letter of Paul to the Romans*, TNTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1985; P. STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, Louisville: Westminster/John Knox, 1994; W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh: Mohn, 1988.

Pornind de la această constatare, Paul Tarazi afirmă: „Nu este de loc o întâmplare că, atunci când Sfântul Pavel vorbește de manifestarea sau arătarea dreptății lui Dumnezeu, el introduce fie conceptul vieții (1:17), f i e pe cel al morții (3:25). Pentru «Apostolul neamurilor» moartea lui Hristos și viața cea nouă în El alcătuiesc punctul de plecare și de sosire al oricărei «teologii pauline». Prin urmare, tema principală a Epistolei către Romani nu este îndreptarea prin credință, ci *viața cea nouă* prin credința în Hristos.”⁷ Din acest punct de vedere, Paul Tarazi vine cu o concepție nouă, provocatoare, în teologia biblică românească, referitoare la tema Epistolei către Romani.

Cât privește raportul dintre viață și moarte, Paul Tarazi este de părere că ele sunt două realități antagonice în teologia paulină. Iar ceea ce face și mai acut acest antagonism este faptul că prin *moartea Sa* Iisus ne-a introdus în viața Lui (vezi Rom 5-6). Prin urmare, pentru a înțelege corect problematica prezentată de Sfântul Pavel, Paul Tarazi afirmă că ”trebuie neapărat să luăm în seamă faptul că în concepția paulină, secvența este *moarte-viață*, și nu *viață-moarte*. De fapt, întreg mesajul Noului Testament nu ne prezintă deloc viața pământească a lui Iisus, urmată de moartea Lui, ca pe două realități distincte. În acest sens, cititorul Evangheliilor poate foarte ușor să observe faptul cum Mântuitorul își interpretează viața pământească drept un drum spre cruce și moarte (Mc 8:31 și loc. paral; 9:31 și loc. paral; 10:33 și loc. paral.), ba, chiar o *cruce continuă* (cf. mai ales Lc 9:23).”⁸

Paul Tarazi nu rămâne însă în sfera unei hristologii kenotice, marcată doar de cruce, ci trece în planul anastasic al hristologiei noutestamentare, înțelegând astfel că unitatea dintre viața pământească a lui Iisus și moartea Sa este realizată în actul învierii.

Această unitate constituie, în același timp, și preludiul noii vieți a creștinului, cea de după moarte, și care începe în actul sacramental al botezului. În acest sens, el citează Rom 6:4-8, unde Apostolul Pavel, într-o adevărată teologie baptismală, dezvoltă ideea centralității lui Hristos, în procesul devenirii noastre de la omul cel vechi, la cel nou, care crește și se dezvoltă continuu în El: ”Așadar, prin botez ne-am îngropat cu El în moarte (συνετάφημεν οὖν αὐτῷ), pentru ca, așa cum Hristos a înviat din morți (ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν) prin slava Tatălui, tot astfel și noi să umblăm într-o înnoirea vieții (οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν); că dacă una cu El ne-am făcut (σὺμφυτοὶ γεγόναμεν) prin asemănarea morții Lui, atunci una vom fi și prin aceea a învierii Lui, cunoscând noi aceasta, anume că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El (συνεσταυρώθη), așa încât trupul păcatului să fie nimic, pentru ca noi să nu mai fim înrobiți păcatului; căci cel ce a murit este eliberat de păcat. Iar dacă am murit împreună cu Hristos (ἀπεθάνομεν σὺν χριστῷ), credem că vom și via împreună cu El (σὺζήσομεν αὐτῷ).”⁹ Așadar, învierea, conchide Paul Tarazi, este “axa în jurul căreia gravitează credința, îndreptarea și viața cea nouă a creștinului.”¹⁰

⁷ Nadim TARAZI, *Relația dintre botez și înviere în viața credinciosului după Epistola către Romani*, în „Studii Teologice”, XVI (1974), nr. 1-2, 61.

⁸ *Relația dintre botez*, 61.

⁹ Ceea ce se poate observa în acest pasaj este prezența de 5 ori a formulei ”σὺν”, care are menirea de a exprima tocmai centralitatea lui Hristos, atât în actul morții omului vechi, cât și în cel al învierii și creșterii în noul statut, făptura cea nouă, dobândită prin Botez. Nici un act al încorporării noastre în Trupul eclesial al lui Hristos nu se face fără participarea Sa, sau fără colaborarea noastră cu El. Important de subliniat, în acest proces, este tocmai sinergismul dintre factorul divin și cel uman, ca răspuns la acțiunea dinamică a lui Iisus.

Dezvoltând această idee, Paul Tarazi insistă asupra faptului că mântuirea și îndreptarea sunt „fructul” învierii lui Iisus. Acest lucru este exprimat în mod clar și răspicat în cuvintele Apostolului Pavel: „știind că Hristos, odată înviat din morți, nu mai moare; asupra-I moartea nu mai are stăpânire” (Rom 10:9). Chiar atunci când credința îl are ca obiect pe Dumnezeu, Acesta este prezentat ca Cel care a înviat din morți pe Iisus: ”Iată de ce credința lui i s-a socotit ca dreptate. Dar nu numai pentru el s-a scris că i s-a socotit ca dreptate, ci și pentru noi, cei cărora ni se va socoti, ca unora care credem în Cel ce L-a înviat din morți pe Iisus, Domnul nostru, Care S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptățirea noastră” (Rom 4:22-25).

La această viață nouă care este învierea din morți și noi suntem invitați a lua parte; iar dacă Iisus Hristos a fost rânduit Fiu al lui Dumnezeu prin învierea Sa și noi suntem chemați să fim asemenea chipului acestui Fiu, ca El să fie întâi născut între mulți frați (Rom 8:29). Dacă, pe de o parte, învierea noastră ține de cea a lui Iisus, pe de altă parte, aceasta din urmă se oglindește într-a noastră: ”Dacă nu există înviere a morților, atunci nici Hristos n-a înviat. Iar dacă Hristos n-a înviat, atunci zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică e și credința voastră... Că dacă morții nu învie, atunci nici Hristos n-a înviat” (1Cor 15:13-14.16).

”Învierea lui Hristos nu este deloc demonstrativă, ci efectivă”, afirmă P. Tarazi.¹¹

Și precum în viața pămîntească a lui Iisus învierea a fost culmea și paroxismul, tot așa învierea trebuie să definească viața credinciosului de fiecare zi. Pentru a exemplifica acest adevăr, P. Tarazi citează pe Joseph Huby: ”Când Sf. Pavel vorbește despre viața nouă, el înțelege viața creștină de pe pământ, dar ca și conținând, în germene, slăvita înviere; iar când vorbește despre învierea în slavă, el o vede drept prelungirea și înflorirea vieții creștine de pe pământ.”¹²

De aceea, noi nu putem trece în viața veșnică decât în măsura în care înviem din morți, ca și Iisus Hristos. Aceasta reiese din modul în care Sf. Pavel nu vorbește despre învierea noastră decât după ce pomenește despre moartea noastră cu Hristos: ”Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și via împreună cu El, știind că Hristos, odată înviat din morți, nu mai moare; asupra-I moartea nu mai are stăpânire... Așa și voi, socotiți-vă că morți îi sunteți păcatului, dar vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus,

Textul citat mai sus redă 6 acte ale schimbării statutului ființei noastre, prin trecerea de la omul cel vechi, la cel nou, în toate fiind prezent Hristos, prin participare:

1. răstignirea împreună cu El (συνεσταυρώθη)
2. moartea împreună cu El (ἀπεθάναμεν σὺν χριστῷ)
3. îngroparea împreună cu El (συνετάφημεν οὖν αὐτῷ)
4. învierea cu El din moarte (ὡς ἅπαρ ἠγέρθη Χριστὸς - οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν)
5. unirea cu El într-o singură ființă (σύνφυτοι γεγόναμεν)
6. viețuirea împreună cu El (σὺζήσομεν αὐτῷ).

(Vezi amănunte, S. TOFANĂ, *Iisus Hristos și Evanghelia Sa în centrul vieții lumii. Obiectiv imperativ al misiunii Bisericii, astăzi*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă”, nr 12 (2008-2009), Cluj-Napoca, 2010, 35-47. O analiză amănunțită a dezvoltării acestor acte de sinergism cu Hristos, vezi în comentariul, JAMES D. G. DUNN, *Romans 1-8*, („World Biblical Commentary”, vol. 38 A), Dallas Texas, 1988, 313-321.

¹⁰ Relația dintre botez, 62.

¹¹ Relația dintre botez, 63.

¹² J. HUBY, S. T., *St. Paul, Epître aux Romains*, Col. «Verbum Salutis», X, Paris, 1951, 209 (cf. N. TARAZI, *Relația dintre botez*, 63).

Domnul nostru” (Rom 6:8-9.11). Sf. Pavel folosește, în acest sens, termeni care nu lasă deloc pe cititor să înțeleagă greșit cele scrise de Apostol: ”Așadar, prin botez ne-am îngropat cu El în moarte... cunoscând noi aceasta, anume că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El” (Rom 6:4-6).

Prin urmare, moartea (răstignirea și îngroparea), socotește P. Tarazi este ”o condiție sine qua non pentru salvarea din păcat, adică de la moarte (Rom 6:14.16-17.22-23), căci cel care a murit este eliberat de păcat (Rom 6:7). Dar, la întrebarea cum poate fi realizat acest proces al mântuirii, Sf. Pavel răspunde fără echivoc: prin botez.”¹³ Așadar, în botez suntem invitați «să murim împreună cu Hristos», iar această moarte o acceptăm întrucât ”credem că vom și via împreună cu El” (Rom 6:8). Cu alte cuvinte, botezul este o invitație la viața cea nouă, dar care invitație e înțeleasă numai pe măsura credinței noastre în învierea lui Iisus din morți, ca fapt istoric, real (6:24; 10:9).¹⁴ Astfel, P. Tarazi concluzionează: ”viața celui botezat este trăirea lui în Dumnezeu (Rom 6:9). Cel botezat este un înviat pe pământ, el poartă într-însul pecetea vieții în Dumnezeu în care l-a introdus Iisus Hristos și, deci, el trăiește ca și cum n-ar mai fi moarte întrucât el trăiește dincolo de moarte, depășindu-o: ”Așadar, să nu domnească păcatul în trupul vostru cel muritor, ca să vă supuneți poftelor lui; nici mădularele voastre să nu le puneți în slujba păcatului ca arme ale nedreptății, ci înfățișați-vă lui Dumnezeu *ca vii dintre morți*, și mădularele voastre ca arme ale dreptății în slujba lui Dumnezeu” (Rom 6:12-13).¹⁵

În același timp cei botezați sunt, afirmă mai departe P. Tarazi, ”canalele prin care se realizează în lume prezența lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, nivelul credinței în lume depinde de nivelul la care creștinii trăiesc viața începută odată cu botezul lor. De aceea, mai ales creștinilor le este adresat cuvântul lui Iisus: ”Când Fiul Omului va veni, va găsi El, oare, credință pe pământ?” (Luc 18:8). Așadar, Botezul este pentru cel credincios începutul, dar și mijlocul prin care i se oferă posibilitatea de a se împărtăși de ceea ce Iisus Hristos îi oferă prin jertfa și învierea Sa.”¹⁶

b. Crucea – conținut al kerygmei apostolice. O perspectivă biblică a lui Paul Tarazi

Vorbind despre însemnătatea Crucii lui Hristos, Paul Tarazi este de părere că Epistola adresată de către Ap. Pavel creștinilor din Galatia și prima Scrisoare trimisă Corintenilor sunt ilustrative în acest sens.

O primă problemă pe care el o abordează este aceea a *simbolului Crucii*. În acest sens, P. Tarazi afirmă corect că, cu timpul, instrumentul jertfei mântuitoare a lui Iisus Hristos, Crucea, a devenit însuși simbolul actului răscumpărător.¹⁷ Așadar, a vorbi despre sensul Crucii lui Hristos, este întocmai cu a vorbi despre sensul morții lui.¹⁸ Pentru ilustrarea acestui adevăr, autorul face referire, înainte de toate, la concepția Ap. Pavel exprimată în Epistola către Galateni. După ce Sf. Pavel a explicat, în prima parte a epistolei, felul în care el înțelege mântuirea realizată de Iisus Hristos, revine din nou în cap. 5 la exprimarea nedumeririi lui față de schimbarea survenită în mintea Galatenilor: ”Era bine cum alergați; cine v-a sleit avântul, ca să nu vă supuneți adevărului? Stăruința

¹³ *Relația dintre botez*, 64.

¹⁴ Cf. P. TARAZI, *Relația dintre botez*, 64.

¹⁵ *Relația dintre botez*, 65.

¹⁶ *Relația dintre botez*, 65.

¹⁷ NADIM TARAZI, *Învățătura despre Sf. Cruce în teologia paulină*, în ”Ortodoxia”, XXVI, 1, 1974, 181.

¹⁸ N. TARAZI, *Învățătura despre Sf. Cruce*, 181.

aceasta nu este de la Cel care vă cheamă. Puțin aluat dospește toată frământătura. În privința voastră eu am încredere, întru Domnul, că nimic altceva nu veți cugeta; dar cel care vă tulbură își va purta osânda, oricine ar fi el. Dar dacă eu, fraților, încă mai propovăduiesc tăierea împrejur, pentru ce mai sunt prigonit? Ar însemna că piatra de poticnire a crucii a fost înlăturată” (Gal 5:7-11).

P. Tarazi este de părere că, în acest pasaj, Apostolul Pavel folosește cuvântul *cruce* pentru a reda conținutul propovăduirii sale, axat pe ideea de jertfă, iar asocierea cu ideea de scandal reflectă cât se poate de bine ceea ce ”Hristos răstignit” însemna pentru iudei, și anume, sminteală (1Cor1:23).¹⁹ Un sens asemănător celui prezent în pasajul menționat mai sus, Apostolul Pavel imprimă, potrivit viziunii lui P. Tarazi, și următorului text din Galateni: ”Câți vor să fie binevăzuți în trup, aceia vă silesc să vă tăiați împrejur, numai ca să nu fie ei prigonii pentru crucea lui Hristos. Fiindcă nici ei înșiși, cei care se taie împrejur, nu păzesc legea, ci vor ca voi să vă tăiați împrejur pentru ca să se laude ei în trupul vostru. Dar mie să nu-mi fie a mă lăuda decât numai în crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine și eu pentru lume” (6:12-14).²⁰

În continuare, Apostolul Pavel opune rânduielii tăierii împrejur, crucea, care este pentru el simbolul făpturii celei noi (6:15).²¹ Pentru ilustrarea aceleiași idei, P. Tarazi face referire și la textul din 1Cor 1:17-18. Aici, Apostolul Pavel leagă de cuvântul *ὁ σταυρός* atât verbul *κενωθῆ*, cât și substantivul *λόγος*. ”Οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλ’ εὐαγγελίσεισθαι. οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ χριστοῦ. Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν” (1Cor 1:17-18).

Interpretarea pe care Tarazi o dă textului este următoarea: ”verbul *κενόω* arată că crucea poate fi ”golită”, ceea ce înseamnă că ea are un conținut. Acest conținut este redat prin cuvântul *λόγος*, care revine de două ori în versetele menționate, o dată în legătură cu *σοφία*, iar altă dată împreună cu *σταυρός*. Sf. Pavel ține să sublinieze acest fapt întrucât Corinteni par a fi uitat că Crucea în sine are un limbaj și exprimă chiar o întregă cuvântare și care nu este îngăduit să fie nimicită”.²²

În interpretarea sa, P. Tarazi este corect, întrucât o analiză a contextului (1Cor 1:18-2:5)²³ nu lasă loc nici unei îndoieli asupra faptului că *λόγος-ul* nu este decât kerigma însăși (1Cor 1:21-23; 2:3), adică acea propovăduire care poate fi golită de conținutul ei, chiar zădărnicită în credința corintenilor, în cazul în care Hristos n-a înviat din morți (1Cor 15:14). Despre învierea Domnului, Ap. Pavel spune: ”Prin urmare, ori că sunt eu, ori că sunt ei, noi așa propovăduim și voi așa ați crezut” (1Cor 15:11). Așadar, pentru P. Tarazi cuvântul *cruce*, îmbrățișează ”întregă taina mântuirii săvârșită prin moartea și învierea lui Iisus Hristos din morți”, dar, în același timp, și conținutul desăvârșit al kerygmei apostolice.²⁴

¹⁹ N. TARAZI, *Învățătura despre Sf. Cruce*, 181.

²⁰ N. TARAZI, *Învățătura despre Sf. Cruce*, 181.

²¹ N. TARAZI, *Învățătura despre Sf. Cruce*, 181.

²² N. TARAZI, *Învățătura despre Sf. Cruce*, 181 (cf. E.B. ALLO, *St. Paul. Premiere Epitre aux Corinthiens*, Paris 1956, 14).

²³ A se vedea spre comparație mai ales textele din 1 Cor 1:18-25 și 2:1-5.

²⁴ N. TARAZI, *Învățătura despre Sf. Cruce*, 182.

Același sens și conținut al crucii îl vede P. Tarazi reflectat și în Epistola către Filipeni, făcând referire, în acest sens, la două texte. Primul este din cap. 3:18-19: "Fiindcă mulți – despre care v-am vorbit adeseori, iar acum v-o spun chiar plângând – se poartă ca dușmani ai crucii lui Hristos. Sfârșitul lor este pieirea; dumnezeul lor este pântecele; iar slava lor, întru rușinea lor; ei pe cele pământești le cugetă."

Din cuprinsul epistolei se poate înțelege că acești "dușmani" ai crucii lui Hristos nu sunt decât acei falși apostoli despre care Sf. Pavel a vorbit adeseori și al căror sfârșit va fi tragic (cf. Gal 5:10), întrucât nu-L recunosc, ca adevărat Mântuitor, pe Iisus Hristos. De aici se poate înțelege, este de părere P. Tarazi, că *crucea* însăși reprezintă "toată propovăduirea creștină, toată învățătura evanghelică, iar falșii propovăduitori încercau pe toate căile să împiedice răspândirea ei."²⁵

Al doilea text la care face referire autorul, și care menționează crucea, este o parte din imnul hristologic consemnat în cap. 2:6-11: "Dar S'a golit pe Sine, luând chip de rob, devenind asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-Se ca un om. S'a smerit pe Sine făcându-Se ascultător până la moarte – și încă moarte de cruce!" (Filip 2:7-8). Pentru P. Tarazi expresia "încă moarte de cruce!"²⁶ nu poate fi înțeleasă, în contextul de față, decât numai dacă acceptăm că "crucea însăși era înțeleasă pe vremea Apostolului drept simbol al morții lui Iisus, și, prin urmare, și simbol al mântuirii noastre."²⁷ Acest simbol al morții lui Hristos reprezenta, pentru epoca primară a Bisericii creștine, și conținutul esențial al propovăduirii apostolice.

Așadar, în jurul crucii lui Iisus Hristos, P. Tarazi dezvoltă, în teologia biblică românească, o întreagă teologie soteriologică și eclesiologică, în același timp. Iată ce scrie el, ca o concluzie la cele afirmate mai sus: "Toate acestea ne arată că Biserica, cu toată mărirea lui Dumnezeu care sălășluiește în ea (Efes 3:21), nu poate fi Biserică decât în măsura în care rădăcinile ei pătrund în adâncul sens al Crucii. Și Biserica a înțeles bine această realitate, căci ea, în persoana fiecărui credincios, a legat semnul crucii de cea mai adâncă mărturisire de credință a ei: Mărire Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor."²⁸

c. Biserica și "taina" lui Hristos în lumina textului din Efes 2,11-22; 3:4, în concepția lui Paul Tarazi

Chiar dacă cea mai mare parte a bibliștilor sunt de părere că epistola către Efeseni este una eclesiologică,²⁹ Paul Tarazi exprimă, într-un studiu publicat prin anii 1973³⁰, o altă părere, și anume, că ea este una hristologică: "Epistola către Efeseni se vrea mai degrabă o expunere a operei mîntuitoare a lui Dumnezeu, o taină a mărturiei realizării «μυστήριον

²⁵ *Învățătura despre Sf. Cruce*, 182.

²⁶ P. Tarazi este de părere că cuvintele "încă moarte de cruce!" sunt un adaos scris direct de mîna Sf. Pavel (cf. *Învățătura despre Sf. Cruce*, 182, note 6). Vezi spre comparare, W. HENDRIKSEN, *Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon*, NTC, Baker Academic, Grand Rapids, 2007, 108-110.

²⁷ *Învățătura despre Sf. Cruce*, 182.

²⁸ *Învățătura despre Sf. Cruce*, 184.

²⁹ Vezi D. GUTHRIE, *New Testament Theology*, Inter-Varsity Press, Illinois, 1981; E. BEST, *Ephesians* (ICC), London 2004; W. HENDRIKSEN, *Ephesians*, Grand Rapids, Baker 1967; R. SCHNACKENBURG, *The Epistle to the Ephesians. A Commentary*, Edinburgh T&T Clark, 2001.

³⁰ NADIM TARAZI, "Pace celor de departe și pace celor de aproape", după Efeseni 2:11-22, în "Ortodoxia" XXV, 1, 1973, 114-121.

τοῦ θελήματος αὐτοῦ (Efes 1:9) lui Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos. Autorul epistolei o spune în mod expres: ‘anume că prin descoperire mi s’a făcut cunoscută taina, așa cum pe scurt v’am scris mai sus’ (Efes 3:3). Dacă m-am ferit să calific Epistola către Coloseni ca hristologică am fost determinat de convingerea că și cea către Efeseni este, în aceeași măsură, hristologică.”³¹

Această părere, Paul Tarazi încearcă să o expună printr-o analiză a textului din Efes 3:4, în care el exprimă modul în care înțelege ”taina” lui Hristos. Înainte de toate, Paul Tarazi subliniază faptul că pentru Ap. Pavel întregul plan al lui Dumnezeu în raport cu omul își găsește realizarea și împlinirea în Iisus Hristos. În acest sens, el afirmă că ”tot ceea ce Dumnezeu ne acordă, El o face *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: binecuvântările spirituale (Efes 1:3), sfințenia (Efes 1:4), înfierea (Efes 1:5), Duhul făgăduinței (Efes 1:13), credința (Efes 1:15), învierea și șederea în ceruri (Efes 2:6), bogăția harului Său (Efes 2:7). Ba, suntem chiar creați în Iisus Hristos (Efes 2:8), El fiind centrul și scopul creației.”³²

La întrebarea, unde se realizează acest plan și cum anume se înfăptuiește, P. Tarazi răspunde: ”Biserica este noua creație și noua eră în Iisus Hristos. Punând tot ce este - în eonul acesta și chiar în eonul care vine (1:21) - sub picioarele lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Tatăl rânduindu-L a fi Capul Bisericii, care este Trupul Său. Biserica este chiar τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου” (Efes 1:23). Apostolul Pavel merge chiar mai departe afirmând că misterul (taina) lui Hristos a fost ascuns din totdeauna în Dumnezeu, pentru ca Stăpîniile și Puterile cerești să ia cunoștință de el prin intermediul Bisericii (*διὰ τῆς Ἐκκλησίας*).

Cât privește ”taina” lui Hristos, aceasta se descoperă și se realizează tocmai în acest trup al Său – Biserica. Ea constă, în viziunea Apostolului Pavel, în unirea într-un singur trup, adică în Biserica lui Hristos, a celor două lumi, iudaică și păgână. Exprimat mai exact conținutul acestei taine, se poate spune că ea constă în faptul că păgânii sunt împreună părtași cu iudeii la aceleași făgăduințe mesianice promise odinioară numai iudeilor. În acest sens, Profetii nu fac decât să repete că păgânii vor fi și ei o parte din Ierusalimul mesianic, împărțându-se și ei de aceleași făgăduințe mesianice. Or, pentru Sf. Apostol Pavel, era Ierusalimului mesianic a fost inaugurată de către Iisus Hristos în propria Sa Persoană. De aceea, a fi în Hristos Iisus (Efes 2:13) echivalează cu a nu mai fi nici străin, nici musafir, ci concetățean cu sfinții, în casa lui Dumnezeu: ”Prin urmare, voi nu mai sunteți străini, și nici venetici, ci sunteți concetățeni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu” (2:19).

La citirea pericopei din Efes 2:14-17, care, potrivit concepției lui Paul Tarazi, conține demonstrația acestei teze pauline, precum și o exegeză a cuvintelor din cartea profetului Isaia (57:19),³³ cititorul este frapat de repetarea cuvintelor ”pace” (*εἰρήνη*) și ”ură” (*ἔχθρα*).

După ce afirmă că Hristos este pacea noastră (Efes 2:14), P. Tarazi este de părere că Apostolul Pavel descrie opera lui Iisus Hristos printr-un triplu paralelism, exprimat prin trei verbe: *ποιήσας*, *λύσας* și *καταργήσας*, iar scopul acestei opere se definește printr-un dublu paralelism: *ἵνα κτίση καὶ ἀποκαταλλάξῃ* (Efes 2:14.16). Astfel, Iisus Hristos a făcut

³¹ *Pace celor de departe*, 115.

³² *Pace celor de departe*, 115.

³³ Vezi H. CONZELMANN, *Der Brief an die Ephesser - Die kleineren Briefe des Apostol Paulus*, in ”Das Neue Testament Deutsch”, vol. VIII, Göttingen 1965, 70.

din cei doi (iudeu și păgân) unul singur, suprimând în persoana Sa, adică în trupul Său, în sângele Său, ”ura” și ”legea preceptelor”, care formau zidul despărțitor dintre ei. Versetele 2:15-16 arată că scopul acestei suprimări este unul dublu: pe de o parte, crearea celor doi într-un singur Om nou; iar, pe de altă parte, reconcilierea celor ”doi” în Dumnezeu.³⁴

Făcând referire la Martin Dibelius,³⁵ Paul Tarazi afirmă corect că împăcarea oamenilor ”învrăjbiți” este înrădăcinată în împăcarea lor cu Dumnezeu.³⁶ Așadar, totul este canalizat spre sublinierea ideii potrivit căreia scopul ultim al operei lui Iisus Hristos este reconcilierea tuturor în Dumnezeu, prin cruce: ”și prin cruce - διὰ τοῦ σταυροῦ - omorând în ea ura, să-i împăce cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într'un singur trup” (Efes 2:16).

Ceea ce este interesant de subliniat este faptul că toată această operă de împăcare a celor două lumi și aducerea lor într-un singur trup (*ἐν ἐνὶ σώματι* - 2:16)) este văzută de Paul Tarazi ca fiind una trinitară. Făcând referire la textul din Efes 2:18, el este de părere că deși versetul este o repetare a textului din Efes 1:13-14, totuși el aduce o *noutate*: amândoi (*οἱ ἀμφοτέρω*) – adică și iudeii și păgânii – au acces la Tatăl. Chiar dacă acest acces are loc prin Iisus Hristos (2:18), adică în persoana Lui (2:16), el se realizează, de asemenea, într-un singur Duh. ”De fapt, acesta este tot *noul* - crede P. Tarazi – care a fost inaugurat prin Iisus Hristos: prin Fiul, în Duhul, către Tatăl: ”că prin El și unii și alții într'un singur Duh avem calea deschisă spre Tatăl” (Efes 2:18).³⁷ Acesta este motivul pentru care Ap. Pavel concluzionează: ”Prin urmare, voi nu mai sunteți străini, și nici venetici, ci sunteți concetățeni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu” (Efes 2:19). Gândirea trinitară determină, așadar, întreaga expunere a autorului cu privire la descoperirea și înțelesul tainei lui Hristos.³⁸

În dezvoltarea acestui subiect, Paul Tarazi socotește că versetele din Efes 2:20-22 au o relevanță aparte. Biserica este prezentată aici ca fiind o construcție (*οἰκοδομή* - 2:21) dinamică. Pe de o parte, ea este trupul lui Hristos, iar pe de altă parte ea tinde spre El. Iisus Hristos, piatra unghiulară, este atât temelie cât și încoronarea ei.³⁹

În versetele 2:21-22 Apostolul Pavel dă o imagine senzațională a acestei ”οἰκοδομή” despre care afirmă că ”întru Care toată zidirea, bine'ncheiată laolaltă, crește spre a fi locaș sfânt întru Domnul - αὐξέει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ” (2:21). Construcția este una și ea are drept temelie pe Iisus Hristos, pe Apostoli și pe Profeti. Referindu-se la unitatea și unicitatea acestei ”οἰκοδομή”, Paul Tarazi are cuvinte de-a dreptul impresionante: ”Totuși, unitatea ei nu este sinonimă cu rigiditatea, iar unicitatea ei nu înseamnă numai că ea a fost realizată odată pentru totdeauna. Dimpotrivă, casa lui Dumnezeu este un templu viu care se formează, se ajustează și crește continuu. În acest templu, viul, eternul și schimbătorul se îmbrățișează, divinul și istoricul se împletesc, necreatul și creatul se armonizează”.⁴⁰ ”Viul” în acest templu îl realizează Duhul Sfânt: ”întru El sunteți și voi zidiți împreună, spre a fi locaș al lui Dumnezeu întru Duhul” (Efes 2:22).

³⁴ Cf. N. TARAZI, *Pace celor de departe*, 117.

³⁵ *An die Kolosser; Ephesser*, in ”Handbuch zum Neuen Testament”, vol. XII, Tübingen, 1953, 70.

³⁶ Cf. *Pace celor de departe*, 117.

³⁷ *Pace celor de departe*, 119.

³⁸ În sublinierea acestei idei, autorul face referire la comentariul lui KARL STAAB, *Die Briefe an die Epheser, Philipper, Kolosser und Thessalonicher*, ”Das Neue Testament”, vol IV, Würzburg 1954, 15.

³⁹ TARAZI, *Pace celor de departe*, 119.

⁴⁰ TARAZI, *Pace celor de departe*, 120.

Așadar, ”Duhul Sfint este acela care face ca, în acest locaș al lui Dumnezeu, fiecare parte alcătuitoare să fie și ea locaș al Duhului. Duhul Sfint asigură diversitatea și unicitatea în timp, ceea ce-i păstrează unitatea. El este acela care permite ca «eul» să se regăsească întreg și complet în «noi».”⁴¹

”Un fapt rămîne totuși sigur” - afirmă în continuare Paul Tarazi: ”pentru ca creștinul să devină un locaș al lui Dumnezeu, el trebuie să fie integrat în construcție. Aceasta ne aduce aminte că nu putem tinde și suspina după piatra unghiulară, fără să fim o parte din construcție, și că, pentru a face parte din această construcție, trebuie să acceptăm temelia ei, adică pe Apostoli și pe Profeti. În istoricitatea lui, acest templu este eshatologic. Iar în măsura în care el ține bine de temelia sa, va fi susținut și încoronat de piatra unghiulară, care este Iisus Hristos.”⁴²

Ca o concluzie generală, Paul Tarazi afirmă că ”taina” lui Hristos nu a fost totuși o noutate pentru cei ”doi”, proorocii din vechime vestind faptul că păgânii vor fi admiși la aceeași moștenire, vor deveni membri ai aceluiași Trup și vor fi beneficiarii aceluiași făgăduințe. Marea noutate a constat în modul în care totul s-a împlinit, și anume, în ”trupul” lui Hristos – Biserica, în care Duhul lui Dumnezeu face mereu actual ”misterul” lui Iisus Hristos.⁴³

3. Concluzii

- a. Prin lucrările sale, Paul Tarazi contribuie semnificativ la definirea unei hristologii anastaseice a Noului Testament, subliniind corect că unitatea dintre viața pământească a lui Iisus și moartea Sa este realizată în actul învierii, fapt care constituie pentru creștin preluatul noii sale vieții născută din sacramentul botezului, acolo unde el moare și învie cu Hristos, în unul și același act înnoitor.
- b. Pentru Paul Tarazi, Biserica, fiind Trupul lui Hristos, este și locul în care cele două lumi, iudaică și păgână, au devenit pentru totdeauna una, însemnând, în același timp, și simbolul împlinirii continue a făgăduințelor mesianice în mijlocul ”noului Israel”, adică lumea creștină.
- c. În concepția lui Paul Tarazi, Crucea nu este numai altarul de jertfă pe care s-a realizat împăcarea definitivă a omului cu Dumnezeu, ci și conținutul kerigmei apostolice, din toate timpurile, în jurul căreia creștinismul de definește ca fiind unul kenotic.
- d. Pentru teologia biblică românească, studiile lui Paul Tarazi pot constitui, așadar, un reper de abordare mereu provocatoare a mesajului textului sfânt.

⁴¹ TARAZI, *Pace celor de departe*, 120.

⁴² TARAZI, *Pace celor de departe*, 120.

⁴³ Vezi TARAZI, *Pace celor de departe*, 121.

ATITUDINEA MÂNTUITORULUI HRISTOS FAȚĂ DE ȘABAT REFLECTATĂ ÎN SFINTELE EVANGHELII

PAULA BUD*

ABSTRACT. *The Attitude of Christ Concerning the Shabbat as Reflected in the Gospels.*

The paper proposes a survey of the Gospels in search for information on the attitude that our Lord Jesus Christ had regarding the Shabbat. The starting point is the call to rest familiar to us from the Old Testament (*Exodus* 33:14) and renewed by Christ in a slightly different manner, which emphasizes His identity to true rest (*Matthew* 11:28-30). All of His works accomplished on the Shabbat, such as preaching in the Synagogue (*Mark* 1:21; 6; 2-5; *Luke* 4:16-21), achieving miraculous healings (*Matthew* 12:9-14; *Luke* 14: 1-6; 13:10-17; *Mark* 1:23-28; 1:29-31; *John* 5:1-18; 9:1-41), or allowing His disciples to trespass the sanctity of the Shabbat in the episode of plucking grain (*Matthew* 12:1-8; *Mark* 2:23-28; *Luke* 6: 1-5), are all means of revealing a new and spiritual understanding of this blessed and sanctified day (cf. *Genesis* 2:3).

Keywords: Shabbat rest, eschatological rest, *hesed*, miraculous healings.

În cadrul chemării evanghelice din *Mt.* 11, 28-30, text cu rezonanțe vechitesta-mentare evidente¹ (cf. *Ieș.* 33, 14), Mântuitorul Hristos face referire la sensul spiritual al odihnei. Formularea este foarte apropiată de ceea ce citim în *Ieș.* 33, 14: „Și a zis Domnul către el: «Eu Însumi voi merge înaintea Ta și Te voi duce la odihnă!»”. Dacă în Vechiul Testament, Dumnezeu este Cel care duce la odihnă, aici Mântuitorul Hristos, adevăratul Șabat², o făgăduiește acelor care primesc jugul Său. Cei osteniți sunt identificați cu cei împovărați de păcate³, idee care realizează conexiunea cu palierul duhovnicesc-mistic al înțelegerii Șabatului, ca odihnă pe care o aduce sufletului împlinirea virtuții. Termenul ἀνάπαυσις⁴ apare în *LXX* ca traducere a cuvântului שַׁבָּתוֹן (šabbaton) (ex. *Ieș.* 16, 23), păstrarea Șabatului, al cărui corespondent în Epistola către Evrei este σαββατισμός (*Evr.* 4, 9). ἀνάπαύσω poate fi interpretat și ca anticipare a binecuvântării mesianice/eschatologice⁵.

* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, paulabud_ot@yahoo.fr*

¹ Unii exegeți consideră că pasajul *Mt.* 11, 27-30 constituie *nucce*-le întregii Evanghelii după Matei, vezi E. P. BLAIR, *Jesus in the Gospel of Matthew*, New York, 1960, p. 108; D. DAVIES; Dale C. ALLISON, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 2, T&T Clark International, London; New York, 2004, p. 296.

² D. DAVIES; Dale C. ALLISON, *op. cit.*, p. 287.

³ SFÂNTUL IOAN HRISOSTOM, *Omiliile la Matei*, XXXVIII, 3, în *PSB*, vol. 23, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. FECIORU, Ed. IBMBOR, București, 1994, pp. 469-470.

⁴ Pentru paleta semantică a cuvântului, vezi G. W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, pp. 115-116.

⁵ Donald A. HAGNER, *Matthew 1-13*, în *WBC*, vol. 33A, Word Incorporated, Dallas, 2002, p. 323. A se vedea pe aceeași temă Samuele BACCHIOCHI, „Matthew 11.28-30: Jesus’s Rest and the Sabbath”, *AUSS* 22 (1984), pp. 289-316.

Modul în care este formulată chemarea are afinități cu literatura sapiențială vechitestamentară. Invitația „veniți la mine” e rostită de personificarea înțelepciunii (*Prov.* 9, 5; *Sir.* 24, 21). Prin comparație, în textul din Matei apare cu mai multă evidență faptul că invitația este adresată tuturor, prin introducerea cuvântului πάντες. Hristos cheamă la Sine nu numai pe Israel, ci pe întregul neam omenesc⁶.

Textul invită și la sesizarea unei dimensiuni eshatologice. În conștiința poporului ales, era mesianică era așteptată ca un timp al odihnei (*IV Ezd.* 7, 36, 38; 8, 52) și ca un mare Șabat (*Evr.* 4, 9). În lumina eshatologiei noutestamentare realizate / în curs de realizare, pasajul poate fi înțeles ca mărturie a prezenței odihnei eshatologice încă din această lume, prin inaugurarea Împărăției (cf. *Evr.* 4, 1-13), fiindcă prezența Împărăției este sinonimă prezenței odihnei⁷. Din această perspectivă, Șabatul poate fi înțeles ca starea care va caracteriza Împărăția lui Dumnezeu, stare determinată de comuniunea cu Hristos Dumnezeu⁸ care ne cheamă la Sine spre a ne împărtăși din izvorul odihnei celei adevărate. Contextul larg al versetului permite această interpretare⁹, el fiind inserat în finalul unui capitol preponderent eshatologic (*Mt.* 11, 1-27) și precedând un dialog polemic privind Șabatul (*Mt.* 12, 1-14).

Pentru a lua contact cu poporul căruia vroia să-i descopere noua Lege, Mântuitorul Hristos a ales modul cel mai accesibil prin care Se integra în rânduielile religioase ale timpului: lectura Scripturii și predica în sinagogă în ziua Șabatului (*Mc.* 1, 21; 6, 2-5; *Lc.* 4, 16-21). În acest cadru, serviciul divin era prezidat de un ἀρχισυνάγωγος, șeful sinagogii, care permitea celor prezenți să ia cuvântul. Leviții sau preoții nu se bucurau aici de vreun privilegiu, slujirea lor limitându-se la cultul sacrificial săvârșit în Templu. Acest caracter liber al serviciului sinagogal i-a oferit Mântuitorului cadrul ideal¹⁰ pentru a-și desfășura activitatea învățătoarească, îndeosebi acolo unde nu se bucura într-atât de simpatia mulțimilor încât să fie ascultat și în afara spațiului strict al sărbătoririi Șabatului¹¹ (*Mc.* 6,2-5).

Hristos observa Șabatul, deși nu urmând întocmai cutumelor privind odihna Șabatică, formulate de bătrânii lui Israel și a căror împlinire ar fi fost cu mult mai comodă. Dimpotrivă, El împlinea „lucrarea Șabatului”, în vederea căreia a fost instituită „odihna Șabatului”¹², fiindcă, cu adevărat, odihna Șabatului nu presupune o nelucrare, ci o activitate spirituală, o slujire liturgică, o lucrare prin care omul sfințește creația și se sfințește împărtășindu-se din izvorul sfințeniei și al binecuvântării (cf. *Fac.* 2, 2-3). Sinagoga devine emblematică pentru atitudinea de respingere a Fiului lui Dumnezeu de către poporul evreu¹³. Pe de altă parte, faptul că prima sinagogă în care a predicat Mântuitorul fusese dăruită comunității de către un suțaz indică deschiderea universală a misiunii Sale¹⁴.

⁶ D.A. HAGNER, *op. cit.*, p. 323.

⁷ D. DAVIES; D.C. ALLISON, *op. cit.*, p. 288.

⁸ Cf. Barclay Moon NEWMAN, Philip C. STINE, *A Handbook on the Gospel of Matthew*, United Bible Societies, New York, 1992, p. 345.

⁹ D. DAVIES; D.C. ALLISON, *op. cit.*, p. 288.

¹⁰ Ezra Palmer GOULD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark*, C. Scribner's sons, New York, 1922, p. 21.

¹¹ Matthew HENRY, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*, Hendrickson, Peabody, 1996, S. Mk. 6:1.

¹² *Ibidem*, S. Mk. 1:14.

¹³ Robert A. GUELICH, *Mark 1-8:26*, în *WBC*, vol. 34A, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 308.

¹⁴ H.D.M. SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: St Mark*, vol. I, Bellingham, WA, Logos Research Systems, 2004, p. 4.

Episodul smulgerii spicelor de către ucenici în ziua Șabatului¹⁵ (*Mt.* 12, 1-8; *Mc.* 2, 23-28; *Lc.* 6, 1-5) oferă Mântuitorului prilejul introducerii unor învățături cu privire la corecta raportare la această zi de cult (și la orice lege în general) și la mesianitatea Sa. Câteva elemente proprii concepției iudaice privind Șabatul trebuie avute în vedere atunci când abordăm această pericopă evanghelică. Prin atitudinea lor, ucenicii se făceau vinovați, în ochii cărturarilor și fariseilor, de o întreită vină: de culegerea spicelor, de vânturarea lor, și de pregătirea unei mese în ziua Șabatului, toate aceste trei elemente fiind înscrise între cele 39 de categorii absolut interzise în Șabat (*Shab.* 7, 2). Cu alte cuvinte, gestul lor era sinonim unei profanări evidente a sfințeniei Șabatului¹⁶, în fața căreia învățații evrei nu puteau rămâne indiferenți. Un detaliu consemnat numai evanghelistul de Matei, și anume că ucenicii erau înfometați, putea constitui o circumstanță atenuantă a gravității faptei lor și care pregătește terenul pentru compararea situației cu episodul din *I Rg.* 21, 3-6¹⁷. Există trei elemente comune cu acest episod vechitestamentar: încălcarea unei porunci de către un om drept înaintea lui Dumnezeu, faptul că acesta/aceștia sufereau de foame în ambele situații, și faptul că David este rege, iar Mesia este și El regele mesianic¹⁸.

Pâinile punerii-înainte¹⁹ sau, literal, „pâinile feței/prezenței”, reprezentând cele douăsprezece seminții ale lui Israel, erau așezate în fiecare Șabat pe masa de aur din locașul sfânt, urmând ca, după schimbarea lor la trecerea săptămânii, să fie consumate exclusiv de slujitorii locașului, fie Cort sau Templu (*Lev.* 24, 5-9). Consumarea lor de către altcineva nu era permisă și totuși, David și însoțitorii săi și-au astâmpărat foamea cu ele, arătând, prin aceasta, că asigurarea celor necesare susținerii vieții prevalează în fața legii rituale²⁰, idee pe care o accentuează și Mântuitorul.

Din modul în care Mântuitorul le răspunde iudeilor, deducem că ἔλεος (mila) prevalează în fața legii Șabatului, și nu cerințele cultului sacrificial. Porunca respectării Șabatului, deși importantă, este subordonată unei legi mai înalte, care este însăși persoana lui Hristos, împlinirea misiunii Lui având prioritate²¹. Episodul arată că, prin formularea numeroaselor prevederi privitoare la modul de respectare a Șabatului, evreii transformaseră respectarea acestei zile de odihnă din privilegiu în povară²². Accentuând libertatea fundamentală a omului față de Șabat prin expresia „Șabatul a fost făcut pentru om, nu omul pentru Șabat” (*Mc.* 2, 27), episodul se distinge în mod radical de teologia Șabatului din iudaismul post-exilic²³.

¹⁵ Pentru lărgirea perspectivei tematice, vezi P. BENOIT, « Les épis arrachés (Mt 12,1-8) », *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 13 (1962-63), pp. 76-92; D.M. COHN-SHERBOK, “An Analysis of Jesus’ Arguments concerning the Plucking of Grain on the Sabbath”, *JSNT*, 2 (1979), pp. 31-41.

¹⁶ Samuele BACCHIOCHI, *Du Sabbat au Dimanche. Une recherche historique sur les origines du Dimanche chrétien*, trad. de Dominique SEBIRE, Ed. P. Lethielleux, Paris, 1984, p. 42.

¹⁷ D. DAVIES; Dale C. ALLISON, *op. cit.*, p. 305.

¹⁸ *Ibidem*, p. 307.

¹⁹ Pentru variantele de interpretare a expresiei, vezi Robert G. BRATCHER, Eugene A. NIDA, *A Handbook on the Gospel of Mark*, United Bible Societies, New York, 1993, p. 99.

²⁰ E. P. GOULD, *op. cit.*, p. 49.

²¹ D. DAVIES; Dale C. ALLISON, *op. cit.*, p. 314.

²² E. P. GOULD, *op. cit.*, p. 48.

²³ Willy RORDORF, *Sunday*, SCM Press. Ltd., London, 1968, p. 62.

Argumentul lucrului împlinit de preoți și leviți la Templu este esențial: deși activitățile lor făceau parte din cele interzise, oficianții nu erau culpabili pentru că serviciul Templului cerea și justifica împlinirea acestor acte liturgice²⁴ cu consistență soteriologică²⁵. Dacă sfințenia Templului ca loc al sălășluirii slavei divine îndreptăța încălcarea legilor Șabatului, cu atât mai mult Însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat putea dispune transgresarea lor²⁶. El le spune: του ἱεροῦ μείζον ἐστὶν ὡδε - „că mai mare decât Templul este aici” (Mt. 12, 6). Cuvintele conțin și o aluzie la decăderea Templului, odată cu inaugurarea împărăției cerurilor²⁷. Ori, dacă Templul este mai mare decât Șabatul, iar Mântuitorul mai mare decât Templul, înseamnă că El este mai mare decât Șabatul, ceea ce constituie o afirmație hristologică esențială²⁸. Lui i se cuvine să dispună în ce fel dorește respectarea sau încălcarea prescripțiilor Șabatului²⁹, El este Domn și al Șabatului³⁰ (Mt. 12, 8; Mc. 2, 28; Lc. 6, 5). În textul matean, datorită topicii schimbate, accentul cade pe titlul hristologic de „Fiul Omului” (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)³¹. Din comparația cu ceea ce se întâmplă la Templu în Șabat rezultă faptul că Iisus și ucenicii Săi, asemenea slujitorilor Templului, împlinesc voia și lucrarea lui Dumnezeu care este mai mare decât orice prevedere rituală³², creație a pietății omenești. Problema esențială, ca în pericopa antitezelor mateene, este cea a priorităților³³.

Cheia interpretării poate fi identificată în celelalte episoade ale controverselor legate de Șabat, toate acestea implicând vindecări săvârșite de Mântuitorul Hristos: lucrarea lui Hristos exprimată sintetic în Mt. 11, 5: „Orbii își capătă vederea și șchiopii umblă, leproșii se curățesc și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește”, este mai mare decât Șabatul. Pornind de la această idee, se presupune că ucenicii mergeau alături de Iisus dintr-un loc în altul spre a împlini întocmai această „lucrare misionară a Împărăției”³⁴. Aceasta nu înseamnă că Hristos anulează legea Șabatului, ci, mai degrabă, că o reinterpretează în lumina lucrării Sale³⁵. Cuvintele Mântuitorului nu sunt explicite cu privire la ceea ce este și ceea ce nu este permis în ziua Șabatului, ci El trasează liniile directive pentru înțelegerea oricărei legi, luându-se în considerare semnificația, limitele și scopul fiecăreia³⁶.

Seria de episoade taumaturgice consemnate de evangheliști oferă o imagine a lucrării Domnului Hristos în zi de Șabat, și exprimă faptul că lucrarea taumaturgică nu este un element secundar al misiunii Mântuitorului, ci ea are un loc central³⁷. Astfel,

²⁴ M. HENRY, *op. cit.*, S Mt. 12:1.

²⁵ S. BACCHIOCHI, *op. cit.*, p. 44.

²⁶ M. HENRY, *op. cit.*, S Mt. 12:1.

²⁷ H.D.M. SPENCE-JONES, *op. cit.*, p. 484.

²⁸ D. HAGNER, *op. cit.*, p. 330.

²⁹ H.D.M. SPENCE-JONES, *op. cit.*, p. 485.

³⁰ Prin poziția sa, substantivul κύριος exprimă faptul că Hristos este Domn al Șabatului așa cum este și Domn al tuturor celorlalte elemente ale vieții omului, E. P. GOULD, *op. cit.*, p. 50.

³¹ D. DAVIES; Dale C. ALLISON, *op. cit.*, p. 315.

³² D. HAGNER, *op. cit.*, p. 329.

³³ R. GUELICH, *op. cit.*, p. 124.

³⁴ *Ibidem*, p. 127.

³⁵ *Ibidem*, p. 129.

³⁶ H.D.M. SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: St. Luke*, vol. 1, Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004, p. 139.

³⁷ D. HAGNER, *op. cit.*, p. 334.

citim despre vindecarea unui om cu mâna uscată³⁸ (*Mt.* 12, 9-14; *Mc.* 3, 1-6; *Lc.* 6, 6-11), a bolnavului de idropică (*Lc.* 14, 1-6), a femeii gârbove (*Lc.* 13, 10-17), a unui om cu duh necurat (*Mc.* 1, 23-28; *Lc.* 4, 31-37), a soacrei lui Petru (*Mc.* 1, 29-31; *Lc.* 4, 38-39; *cf.* *Mt.* 8, 14-15), a orbului din naștere (*In.* 9, 1-41), a slăbănogului de la Vitezda (*In.* 5, 1-18), și despre alte cazuri care sunt doar amintite (*Mc.* 1, 32-34; *Lc.* 40-41, *cf.* *Mt.* 8, 16-17). În ciuda protestelor vehemente ale iudeilor împotriva săvârșirii vindecărilor în zi de sâmbătă, acestea nu contraveneau Legii scrise, ci tradiției orale, căci Vechiul Testament nu interzice nicăieri vindecarea ci, dimpotrivă, legile determină compasiunea față de robi, față de străini și față de toți cei aflați în suferințe de tot felul³⁹ (*Ieș.* 20, 10; 23, 12; *Deut.* 5, 14).

Interogația fundamentală în toate aceste episoade, chiar dacă nu apare formulată ca atare, este următoarea: „Se cuvine, sâmbăta, a face bine sau a face rău, a mântui un suflet sau a-l pierde?” (*Mc.* 3, 4). Această întrebare introduce principiul care face ca vindecarea să fie îngăduită în ziua Șabatului: săvârșirea binelui. Chiar dacă un om aflat în suferință nu este în pericol de moarte – singura situație în care legea iudaică permitea să fie ajutat în zi de Șabat -, a nu-l ajuta este sinonim cu a săvârși răul. Chiar dacă există o diferență de intensitate, totuși, orice suferință presupune afectarea vieții⁴⁰. Și aici se aplică același principiu ca în Predica de pe Munte, unde Mântuitorul așază crima pe aceeași treaptă cu orice manifestare a mâniei (*Mt.* 5, 21-22). Actul vindecării, mult disprețuit de iudei⁴¹, este un semn al puterii dătătoare de viață a lui Hristos⁴² și, prin aceasta, semn al dumnezeirii Lui. Dar vindecarea este și o manifestare a iubirii (*hesed*)⁴³, care devine adevăratul criteriu al respectării Legii⁴⁴. Astfel, mesajul Mântuitorului este acela de a sfinți Șabatul prin împlinirea faptelor milei⁴⁵, conform cuvintelor profetice: „Milă voiesc, iar nu jertfă, și cunoașterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot” (*Os.* 6, 6), restabilindu-se astfel ordinea corectă a priorităților, în care sfințenia vieții o depășește pe cea a actelor cultice. În această nouă grilă de valori, mila este mai importantă decât jertfa⁴⁶, și există riscul ca împlinirea Legii fără iubire/milă să se poată preface chiar într-o încălcare a voinței lui Dumnezeu⁴⁷. De altfel, o religie care L-ar cinsti pe Dumnezeu prin interzicerea lucrării virtuților este cu adevărat condamnată⁴⁸. Nu există nicio justificare pentru practicarea unui legalism depersonalizat în detrimentul săvârșirii binelui⁴⁹.

³⁸ Un episod similar de vindecare este consemnat în III Rg. 13, 1-10, în cazul pedepsirii regelui Ieroboam.

³⁹ D. DAVIES; Dale C. ALLISON, *op. cit.*, p. 318.

⁴⁰ E. P. GOULD, *op. cit.*, p. 52; R. GUELICH, *op. cit.*, p. 135.

⁴¹ În *Lc.* 13, 14, mai-marele sinagogii transformă vindecarea într-un fapt neînsemnat, care aduce o ofensă teribilă sfințeniei Șabatului, Matthew HENRY, S. Lk 13:14; *cf.* H. D. M. SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: St. John*, vol. 1, Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004, p. 209.

⁴² G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, în *WBC*, vol. 36, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 73.

⁴³ D. HAGNER, *op. cit.*, p. 321.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 334.

⁴⁵ H.D.M. SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: St Mark*, vol. 1, p. 115. În acest context ideatic, nu este deloc de neglijat etimologia numelui scâldătorii Vitezda (bet hesed - casa milei) unde a avut loc vindecarea slăbănogului (*In.* 5, 1-18).

⁴⁶ D. DAVIES; Dale C. ALLISON, *op. cit.*, p. 320.

⁴⁷ D. HAGNER, *op. cit.*, p. 334; D. DAVIES; Dale C. ALLISON, *op. cit.*, p. 318.

⁴⁸ Alfred PLUMMER, *A critical and exegetical commentary on the Gospel According to S. Luke*, T&T Clark International, London, 1896, p. 343.

⁴⁹ R. GUELICH, *op. cit.*, p. 134.

Mântuitorul propune ascultătorilor Săi o serie de modele analogice prin care acestora să le apară limpede adevărata cinstire a Șabatului: o oaie care ar cădea în groapă în ziua Șabatului⁵⁰ (Mt. 12, 11), dezlegarea bouului sau asinului de la iesle pentru a fi adăpați⁵¹ (Lc. 13, 15), îngăduirea circumciziei⁵² (In. 7, 22-24; cf.). Două criterii stau la baza acestor comparații: împlinirea milei prin care lucrăm asemănarea cu Dumnezeu, Izvorul milei, și faptul că orice act săvârșit spre preamărirea lui Dumnezeu este permis⁵³, fiindcă și Șabatul din referatul creației e doxologia prin excelență: toate erau bune foarte pentru că toate își împlineau menirea de a aduce laudă neîncetată Domnului. Episodul vindecării femeii gârbove este o mărturie a ambelor criterii: mai întâi, a împlinirii milei față de făptura umană care, nemaiputând sta dreaptă, își pierduse demnitatea de ființă responsabilă a creației⁵⁴, definită de această năzuință spre cer exprimată inclusiv prin poziție, și se poate vedea în acest sens discursul Sfântului Grigorie de Nyssa: „Ținuta omului este dreaptă, orientată spre cer, iar privirea îndreptată în sus, ceea ce, desigur, este un semn de noblețe și denotă o vrednicie împăratească”⁵⁵. Apoi, odată vindecarea săvârșită, actul restaurator naște doxologia⁵⁶ căci, ne spune Scriptura, femeia „s-a îndreptat și slăvea pe Dumnezeu” (Lc. 13, 13).

În Evanghelia după Ioan, Mântuitorul descoperă un alt nivel de înțelegere a Șabatului, făcându-Se pe Sine deopotrivă cu Dumnezeu (In. 5, 18): „Tatăl meu până acum lucrează și Eu lucrez” (In. 5, 17). În primul rând, în calitatea Sa de Fiul al lui Dumnezeu, Mântuitorul se bucură de prerogativele divine: sfințenia și stăpânirea sunt incontestabile, prin urmare și dreptul de a face ceea ce dorește cu privire la Lege⁵⁷. Formularea trebuie înțeleasă prin raportare cu *Fac. 2, 2*, ceea ce înseamnă că Șabatul lui Dumnezeu continuă până în prezent. Odihna lui Dumnezeu, adevăratul Șabat, este o activitate infinită de înțelepciune și putere, dreptate și milostivire, în care omul este chemat să intre. Ținerea zilei Șabatului este simbolul acesteia, iar singurele lucrări de la care omul trebuie să se abțină în această zi sunt cele centrate pe sine. După modelul divin, în care Fiul lucrează cu Tatăl și pentru Tatăl, omul este chemat să slujească Domnului și aproapelui său prin împlinirea dreptății și a milostivirii⁵⁸. Toate aceste elemente indică deplasarea accentului de pe litera Legii, pe spiritul ei⁵⁹.

⁵⁰ A se vedea interpretarea episodului la D. Hagner, *op. cit.*, p. 333.

⁵¹ Dezlegarea bouului și asinului de la iesle este argumentul/imaginea analogică invocată de Domnul Hristos pentru dezlegarea femeii gârbove de neputința ei (Lc. 13, 12), vezi J. NOLLAND (2002). *Luke 9:21-18:34*, în *WBC*, vol. 35B, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 723.

⁵² Prin circumcizie se vindeca doar o parte a trupului, în timp ce Mântuitorul vindecă trupul întreg, J.H. BERNARD, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, vol. 1, C. Scribner' Sons, New York, 1929, p. 264; cf. SPENCE-JONES, *St. John*, vol. 1, pp. 311-312.

⁵³ M. HENRY, *op. cit.*, S. Jn 5:17.

⁵⁴ *Ibidem*, S. Lk 13:10.

⁵⁵ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, în *PSB*, vol. 30, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 27.

⁵⁶ J. NOLLAND, *op. cit.*, p. 723. Vindecarea este semnul restaurării creației prin lucrarea Fiului lui Dumnezeu întrupat, cf. B. NEWMAN, *op. cit.*, p. 360.

⁵⁷ M. HENRY, *op. cit.*, S. Jn 5:17.

⁵⁸ SPENCE-JONES, *St. John*, vol. 1, p. 211.

⁵⁹ Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: John* (electronic ed.). Logos Library System, Albany, OR: Ages Software, 1999, S. 7, 24.

Împlinirea binelui primește, în contextul episoadelor taumaturgice, și un sens eshatologic, indicând inaugurarea erei mesianice⁶⁰, și fiind efectiv realizarea făgăduințelor Domnului prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. Hristos aduce lumii nu numai anticiparea stăpânirii lui Dumnezeu, ci realitatea ei⁶¹. În aceeași dimensiune eshatologică a actelor taumaturgice se înscrie și episodul vindecării bolnavului de idropică (*Lc. 14, 1-6*), prin faptul că a avut loc în contextul mesei din casa unei căpetenii a fariseilor (*Lc. 14, 1*): imaginea anticipează ospățul Împărăției⁶².

Tot în context eshatologic (*Mt. 24*), Mântuitorul Hristos rostește acest îndemn: „Rugați-vă, să nu fie fuga voastră iarna, nici sâmbăta (μηδὲ σαββάτω)” (*Mt. 24, 20*). Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că ar fi de preferat ca fuga să nu fie sâmbăta, „din pricina puterii Legii”⁶³. Și exegeții sunt de acord în unanimitate asupra faptului că versetul trebuie înțeles în raport cu severitatea legilor privind Șabatul: fuga ar fi putut stârni reacții violente din partea iudeilor legalisti⁶⁴, fiindcă era interzisă purtarea poverilor și parcurgerea unei distanțe mai mari de o mie de pași. De asemenea, în această zi, toate porțile orașelor și satelor erau închise, deci ar fi fost imposibil de găsit adăpost⁶⁵. Astfel de circumstanțe speciale ar amplifica riscurile călătoriei⁶⁶. Pe de altă parte, ar fi de dorit ca zilele rezervate întâlnirii cu Dumnezeu prin rugăciune să nu fie tulburate de asemenea evenimente. Din acest punct de vedere, dacă a fugi iarna este greu pentru trup, a fugi în Șabat este greu pentru suflet⁶⁷. Toate aceste interpretări se limitează, însă, la perspectiva istorică a evenimentelor care au cutremurat Ierusalimul în anul 70 d.Hr., când a avut loc distrugerea Templului și pustiirea cetății. Însă episodul poate fi înțeles și în perspectiva duhovnicească. Dacă privim Șabatul din acest punct de vedere, atunci putem spune că trăind în Șabat, deși aflăm odihnă, nu suntem încă în Înviere. De aceea, sfârșitul existenței pământești (în cazul eshatologiei particulare) și al existenței creației în forma ei actuală (în cazul eshatologiei generale) ar fi de preferat să nu ne surprindă în ziua Șabatului, ci să ne găsească trăind deja în ziua a opta pe care Sfântul Simeon Noul Teolog o identifică cu Însuși Dumnezeu, putând să asumăm spusele Sfântului Apostol Pavel, „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (*Gal. 2, 20*).

⁶⁰ R. GUELICH, *op. cit.*, p. 135.

⁶¹ BEASLEY-MURRAY, *op. cit.*, p. 74.

⁶² J. NOLLAND, *op. cit.*, p. 747.

⁶³ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Matei*, LXXVI, 1, p. 861.

⁶⁴ A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Matthew* (electronic ed.), Logos Library System, Albany, OR: Ages Software, 1999, S. 24:20; M. HENRY, *op. cit.*, S. *Mt. 24:20*; SPENCE-JONES, *St. Matthew*, vol. 2, p. 436.

⁶⁵ A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Matthew*, S. 24:20.

⁶⁶ D. HAGNER, *Matthew 14-28*, în *WBC*, vol. 33B, Word, Incorporated, Dallas, p. 701. Probabil că importanța respectării Șabatului era încă foarte mare în comunitatea mateiană, dar mai importantă decât acest tip de observație este deschiderea eshatologică a episodului.

⁶⁷ M. HENRY, *op. cit.*, *Mt. 24:20*.

PATRIARHUL AVRAAM ȘI ICONOMIA MÂNTUIRII

AURELIAN-NICU REIT*

ABSTRACT. *Patriarch Abraham and the History of Salvation.* Abraham's role in salvation history is staggering. Scripture presents him as the nation's and the chosen people founder, but also as a source of blessing to all nations. He is also the supreme example of the right and good human. Although he loves peace, while fighting for his principles, is generous in victory, devoted to his family, hospitable to strangers, his fellow state concerned, and above all, with fear of God and under divine command, being a profoundly human and realistic personality, always faithful in fulfilling God's instruction.

Key-words: Abraham, promise, history of salvation, calling, faith.

Rolul jucat de Avraam în istoria mântuirii este covârșitor. Sfânta Scriptură îl prezintă drept fondator al națiunii, al poporului ales, dar și ca izvor de binecuvântare pentru toate neamurile (Fc. 12,1-3). El este, de asemenea, exemplul suprem al omului drept și bun. Iubește pacea (Fc. 13,8-9) deși dorește, în același timp, să lupte pentru principiile sale, generos în victorie (Fc. 14,22), devotat familiei sale, ospitalier cu străinii (Fc. 18,1), preocupat de starea semenilor săi (Fc. 18,23), iar mai presus de toate, cu teama lui Dumnezeu și supus poruncii divine (Fc. 22,12), fiind o personalitate profund umană și realistă, mereu credincioasă în îndeplinirea instrucțiunilor lui Dumnezeu.

Pentru a înțelege însă cu adevărat rolul jucat de Avraam în cadrul istoriei mântuirii trebuie să avem în vedere și faptul că „în discursul morfologiilor religiilor mișcarea se consumă în sensul vectorului istoriei (ca sumă de persoane, acte și evenimente) schimbându-se ordinea firească a noului. Ceea ce este în fapt nou, creația incipientă, devine arhi – vechi, iar ceea ce este nou, ca dar al lui Dumnezeu, recapitulativ al lui „*illo tempore*”, devine unicul nou, adică tip. Ori, mișcarea autentică este cea care face vectorul istorie să devină tras-cendent, adică tip-ul creat ca realitate dinamică crește mereu sinergetic spre ante-tip, spre paradigma sa veșnică. De aceea este propriu exprimării teologice să folosească binomul: tip-antitip care nu exprimă antinomii, antiteze sau tensiuni, ci te transpune într-un *leitourgon* realmente teandric. Astfel, dihotomismul de expresie este în fapt un artificiu fonetic necesar transcenderii cuvântului de la stasisul său imanent la dinamismul său verbal prin recircumscrierea sa în esențialitatea sa veșnic doxologică. *Totul se revelează totului creației* prin intermediul structurii sale intim raționale pentru ca prin aceasta creația să participe sinergic la hora doxologică a revelației veșnice prin care Treimea devine structură a supremei iubirii. În acest context ideatic

* Biserica Sf. Treime - Tocile Brașov

evenimentul filoxenic de la stejarul Mamvri primește puterea revelării sale ca expresie tipică a antetipului neotestamentar, definit în chip culminant în structurile definiției dogmatice niceoconstantinopolitane. Ospătarea “Domnului meu”, devine tip al ospătării mele la “ospățul Stăpânului”. Înstrăinatul îl ospătează pe Cel pururea ne-înstrăinat de creația Sa”¹.

În ceea ce-l privește pe patriarhul Avraam, putem spune că, odată cu apariția sa, prezentarea din cartea Facerii dobândește o formă complet nouă², astfel că se trece de la punctul de vedere al unei istorii a mântuirii la epoca marcată, tot mai insistent, de intervenția lui Dumnezeu în cadrul istoriei. Astfel asistăm la o transformare a lui *aversio a Deo* ce caracterizează primele unsprezece capitole la *conversio ad Deum*³, capitolele 12-50 ale Facerii devenind astfel o introducere la istoria lui Israel.

Versetele 1-9 ale capitolului al doisprezecelea din Facere surprind prin faptul că Dumnezeu îi poruncește lui Avraam să plece din pământul tatălui său, iar acceptarea venită din partea patriarhului nu se lasă mult așteptată. Din acest moment, putem considera că asistăm la o schimbare a mersului istoriei, fiind plasați deplin într-un mediu al făgăduințelor și al împlinirii acestora. De altfel pentru Boethius, acest moment înseamnă o schimbare a raportării lui Dumnezeu față de lume, Acesta ne mai pedepsind ci alegând un neam după voia Sa, atunci când subliniază faptul că „Acum Dumnezeu n-a mai pedepsit neamul omenesc prin potop, ci a socotit că este mai bine să aleagă bărbați care să formeze un șir de generații și din ei să ne dea în sfârșit pe Fiul Său propriu îmbrăcat în corp omenesc. Dintre aceștia cel dintâi a fost Avraam”⁴. Aceeași idee o regăsim la Eusebiu de Cesareea care considera: „Avraam a părăsit închinarea la idoli strămoșilor săi și la rătăcirile vieții lui de până atunci, mărturisind că există un singur Dumnezeu peste toate”⁵. Astfel asistăm la o schimbare a istoriei spre un ekstas dinamic al creației spre mersul împlinitor înainte, realizat mult mai concret după momentul cincizecimic⁶.

Momentul acesta al chemării lui Avraam este crucial pentru istoria omenirii, deoarece din acest moment istoria nu mai este doar orizontală, ci ea devine transcendentă, implicarea lui Dumnezeu în creație reconstruind, în parte, relația creației cu Creatorul. Acest lucru este sesizat de Sfântul Ioan Gură de Aur care spune: „A preferat pe cele nevăzute în locul celor văzute și pe cele viitoare în locul celor ce-i stăteau înaintea ochilor. Nu era un lucru mic ce i s-a poruncit să facă: să părăsească adică pământul în care locuise atâta vreme, să părăsească toate rudele și toată casa tatălui său și să se ducă într-un loc pe care nu-l știa și nici nu-l cunoștea. Dumnezeu nu-i spusese în care țară voia să-l mute ci, printr-o poruncă lipsită de precizie, pune la încercare dragostea de

¹ Pr. Ioan Chirilă, *Filoxenia lui Avraam și ospățul Stăpânului în exegeza hrisostomică a pericopei din Facere 18*, sesiunea de comunicări *Model și chemare peste veacuri: Sfântul Ioan Gură de Aur – întrupare a mărturiei și slujirii creștine*, mănăstirea Nicula, 2007, mss.

² Eugene H. Maly, *Introduction to the Pentateuch*, în vol. *The Old Testament*, edited by Roland E. Murphy, O. Carm, Prentice Hall, 2000.

³ *Ibidem*.

⁴ Boethius, *Scriveri. Scurtă expunere a credinței creștine*, în col. „PSB”, vol. 72, trad. David Popescu, EIBMBOR, București, 1992, p. 3.

⁵ Eusebiu de Cesareea, *Istoria bisericească*, în col. „PSB”, vol. 13, trad. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, p. 43.

⁶ VN. Matsoukas, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 7.

Dumnezeu a patriarhului. *Vino, îi spune Dumnezeu, în pământul pe care ți-l voi arăta...* Ieși, îi spune Dumnezeu, părăsește-ți neamurile și casa părintească și vino în pământul pe care ți-l voi arăta. Pe cine n-ar fi turburat cuvintele acestea? Nu i-a spus nici locul, nici țara; ci, printr-o poruncă neprecisă, pune la încercare voința patriarhului. Dacă un alt om, unul din cei mulți, ar fi primit porunca aceasta, ar fi spus: Fie! îmi poruncești să părăsesc pământul în care locuiesc acum, să părăsesc rudele și casa părintească! Dar pentru ce nu-mi spui locul în care îmi poruncești să mă duc, ca să pot ști cât e de departe? De unde aș putea cunoaște că pământul acela e mai bun și mai mănos decât acesta pe care-l părăsesc? Dar dreptul nici n-a spus, nici n-a gândit așa, ci, uitându-se la marea poruncii, a ales pe cele nevăzute în locul celor care îi stăteau în față. Deși, dacă n-ar fi avut suflet mare și voință de filosof, dacă n-ar fi fost învățat să asculte în totul de Dumnezeu, i-ar fi stat în cale și altă piedică, nu mică: însăși moartea tatălui său. Știți doar că adeseori mulți oameni, din pricina mormintelor rudelor lor, preferă să moară în acele locuri în care părinții lor și-au terminat viața⁷. Și că „Nici vârsta, nici altceva din cele ce-l puteau ține lipit de casa părintească, nu i-a fost piedică, ci dorul de Dumnezeu a fost mai puternic decât toate... Ar fi putut fi împiedicat de bătrânețe și de multe alte piedici, dar a rupt toate lanțurile și ca un tânăr, ca un bărbat în putere, ca un om pe care nu-l împiedică nimic, așa pornit cu grabă să împlinească porunca Stăpânului... n-a ținut seama de nimic, nici de traiul cu care era obișnuit, nici de rude, nici de casa părintească, nici de mormintele strămoșilor; spre un singur lucru îi era îndreptată mintea: cum să împlinească porunca Stăpânului”⁸.

De altfel Sfântul Ioan Casian menționa și el „I-a zis Domnul: *Ieși din pământul tău și din neamul tău și din casa tatălui tău...* Întâi a zis: *din țara ta...* adică din darurile acestei lumi și din avuțiile pământești; al doilea: *din neamul tău...* adică din felul de viață, din deprinderile și viciile de mai înainte, pe care le avem din naștere ca pe niște rude și neamuri; al treilea: *din casa tatălui tău...* adică din tot ce ne amintește de această lume și se vede sub ochii noștri”⁹.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, considera că momentul ieșirii lui Avraam din pământul tatălui este, este un moment metamorfic căci: „Devine un alt Avraam, duhovnicesc, ieșind din pământul, rudenia și casa tatălui și venind în pământul arătat de Dumnezeu, cel care s-a rupt de alipirea de trup, a ieșit afară din el, prin despărțirea de patimi, a părăsit simțurile și nu mai primește prin ele nici o amăgire a păcatului, și a lăsat în urmă toate cele sensibile din care îi vine sufletului prin simțuri, înșelăciunea și amăgirea... Cel ce s-a apropiat în mod cunoscător, cu mintea de Dumnezeu, este un alt Avraam, arătând că are printr-un har egal, aceeași pecete a virtuții și a cunoștinței ca și patriarhul”¹⁰.

Sfinții Părinți s-au ocupat și de seminția lui Avraam, făgăduință pe care Dumnezeu i-a făcut-o celui care-și pusese nădejdea în El, și pe care El și-a ținut-o. Astfel Sfântul Ioan Gură de Aur spunea: „[Făgăduința că Avraam va fi părintele unui popor numeros] este cea

⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrieri I. Omilii la Facere*, în col. „PSB”, vol. 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 399.

⁸ *Ibidem*, p. 403-404.

⁹ Sf. Ioan Casian, *Scrieri alese. Așezămintele mănăstirești și convorbiri duhovnicești*, în col. „PSB”, vol. 57, trad. Vasile Cojocaru și David Popescu, EIBMBOR, București, 1990, p. 347, 349.

¹⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în col. „PSB”, vol. 80, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983, p. 145-146.

mai neașteptată promisiune pentru patriarhul înaintat în vârstă și lipsit de copii. Făgăduința avea să devină realitate, pentru că de ea este condiționată atât fericirea popoarelor, cât și renumele patriarhului¹¹. Iar în alt loc Sf. Ioan Gură de Aur, menționează: „Și te voi face neam mare, îi spune Dumnezeu, și te voi binecuvânta și voi mări numele tău. Nu numai că te voi face neam mare și-ți voi mări numele, dar și te voi binecuvânta și vei fi binecuvântat. Dumnezeu îi spune: te voi învrednici de o binecuvântare atât de mare, încât binecuvântarea se va întinde de-a lungul veacurilor. Vei fi binecuvântat în așa fel încât fiecare va socoti prietenia cu tine drept cea mai mare cinste. [Cu alte cuvinte, Dumnezeu îi spune lui Avraam] Îmi vor fi prieteni cei ce te vor iubi și dușmani cei ce te vor urî¹²”.

Un alt moment deosebit de important pentru istoria mântuirii este acela al schimbării numelui patriarhului. Despre acest moment Sfântul Chiril al Ierusalimului spunea în *Catehezele* sale: „Avraam este tatăl iudeilor din pricina descendenței trupești. Dar toți cei ce cred în Înviere se fac fiii lui Avraam, așa cum a crezut și acela că trupul bătrân și amorțit mai poate naște copil¹³”. Iar Clement Alexandrinul scria în *Stromate*: „Pentru că se ocupa cu filosofia înaltă a celor ce se petrec în văzduh și cu filosofia superioară a celor ce se mișcă în cer, a fost numit Avram, care se tâlcuiește *tată care se indeletnicește cu cele de sus*. Mai târziu a privit sus la cer și a văzut acolo cu duhul său, pe Fiul, după cum interpretează unii, sau înger slăvit, sau a cunoscut în alt chip pe Dumnezeu, superior creației și întregii ordini din lume; de aceea a primit în plus la numele său litera *a*, care înseamnă cunoașterea unicului și singurului Dumnezeu, și s-a numit Avraam în loc de Avram; a ajuns în loc de cercetător al naturii, înțelept și iubitor de Dumnezeu. Cuvântul Avraam se traduce *tată ales al sunetului*. Că cel ce a ajuns Cuvânt, sună¹⁴”.

Acest moment a stat și în atenția Sfântului Maxim Mărturisitorul care, în *Ambigua*, considera: „Avraam a fost învățat prin glasul dumnezeiesc, manifestat în conștiință, că rodul dumnezeiesc al cunoaștinței libere a minții în duh nu se poate împărtăși de făgăduința fericită, cât timp e unită cu sămânța roabă a timpului. Această făgăduință e harul îndumnezeirii văzut prin nădejde de cei ce iubesc pe Domnul. Pe acesta Avraam îl primise ca pe un chip de mai înainte, unindu-și-l tainic prin credință, în rațiunea despre unime. Căci prin această rațiune devenit uniform, mai bine-zis unificat din multe, se unise în întregime în chip măreț singur cu Dumnezeu, nemaipurtând deloc nici o întipărire a vreunei cunoaștințe despre altceva din cele împrăștiate. Aceasta o arată înțelesul literei *a* pusă ca adaos la nume. De aceea a fost și tată al celor aduși prin credință lui Dumnezeu, prin renunțarea la toate cele de după Dumnezeu, ca și aceștia să poată avea, prin credință, aceleași întipăriri ca niște copii asemenea tatălui¹⁵”.

¹¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrieri II. Omilii la Facere*, în col. „PSB”, vol. 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 13.

¹² *Idem*, *Scrieri I. Omilii la Facere*, în col. „PSB”, vol. 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 401-402.

¹³ Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2003, p. 74.

¹⁴ Clement Alexandrinul, *Scrieri II. Stromatele*, trad. Dumitru Fecioru, în col. „PSB”, vol. 5, EIBMBOR, București, 1982, p. 315-316.

¹⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în col. „PSB”, vol. 80, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983, p. 185-186.

De altfel Sf. Apostol Pavel se folosește de personalitatea lui Avraam pentru a oferi un răspuns incontestabil la o chestiune extrem de delicată în perioada incipientă a Bisericii Primare: necesitatea tăierii împrejur¹⁶ și obligativitatea Legii Vechi¹⁷. Pentru a demonstra neobligativitatea semnului legământului dintre Dumnezeu și Avraam (Fc. 17, 11), dar și ineficiența Legii în ceea ce privea dobândirea îndreptării, apostolul neamurilor face o trimitere directă la un eveniment veterotestamentar care îi va confirma și îi va întări noua dimensiune a propovăduirii sale.

Episodul pe care îl amintește Sf. Ap. Pavel reprezintă cea de-a patra etapă a făgăduinței¹⁸ lui Dumnezeu făcută lui Avraam imediat după eliberarea lui Lot din robie. Pentru a înțelege însemnătatea acestui eveniment este necesar să expunem sintetic etapele parcurse de patriarh până la momentul în care Dumnezeu îi consideră credința dreptate.

1. Prima etapă este cea a chemării din Haran (Fc. 12, 1-3)¹⁹. Dumnezeu îi cere să părăsească țara, neamul și casa sa și să meargă într-un loc străin, necunoscut pe care i-l va arăta. Din text reiese că răsplata pentru acest gest, pe lângă binecuvântare și slavă, este ridicarea unui moștenitor care va deveni părintele unui popor mare. Această promisiune vine pe fondul unei mari dezamăgiri: Avraam era înaintat în vârstă, iar femeia sa, Sarai, nu putea să aibă copii fiindcă era stearpă²⁰ (Fc. 11, 30). Această făgăduință a înnoit speranța bătrânului patriarh și, prin urmare, s-a făcut ascultător dumezeiești chemări.

2. Ce-a de-a doua etapă a promisiunii lui Dumnezeu se petrece în pământul Canaanului, imediat după ajungerea lui Avraam la stejarul Mamvri (Fc. 12, 7)²¹. Făgăduința prinde un nou contur fiindcă Dumnezeu îi spune patriarhului că locul în care acum se află, unde de altfel fusese chemat să vină va deveni țară urmașilor lui. Și de data aceasta punctul central al făgăduinței este nașterea unui copil.

¹⁶ Ritualul circumciziei, care implica tăierea prepuțului, era răspândit în mai multe părți ale lumii și era folosit de triburi diferite. În Orientul Apropiat, majoritatea vecinilor lui Israel practicau circumciziunea, incluzând aici pe egipteni, canaanii sau arabi. Se pare că în Mesopotamia acest obicei nu era folosit, fiindcă Avraam nu era circumscris când venise în Canaan. În cazul poporului ales, circumcizia a primit o însemnătate deosebită și anume aceea de semn al legământului dintre Dumnezeu și Avraam. Cei care refuzau circumciziunea era excluși din popor. A se vedea amănunte în Gordon J. Wenham: *Word Biblical Commentary: Genesis 16-50*. Dallas: Word, Incorporated, 2002 (Word Biblical Commentary 2), p. 23.

¹⁷ Disputele din F. Ap. 15 în contextul sinodului apostolic de la Ierusalim sunt edificatoare în acest sens.

¹⁸ Dumnezeu a făcut lui Avraam nouă făgăduințe (1. Fc. 12, 1-3; 2. Fc. 12, 7; 3. Fc. 13, 14-17; 4. Fc. 15, 1-6; 5. Fc. 15, 18-21; 6. Fc. 17, 4-8; 7. Fc. 17, 15-21; 8. Fc. 18, 10; 9. Fc. 22, 16-18), fiecare confirmând pe cea anterioară și dezvoltându-o în sensul pe care Dumnezeu îl descoperă plenar pe Muntele Moria. Referindu-se la aceste făgăduințe Origen menționa că: „nouă ni se pare numai că Scriptura ar repeta aceleași lucruri, dar acestea se deosebesc mult între ele” (Origen, *Scrieri alese I. Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, traducere, studiu introductiv și note de Teodor Bodogae, în col. „PSB”, vol. 6, EIBMBOR, București, 1981, p. 42).

¹⁹ „După aceea a zis Domnul către Avram: "Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu. Și Eu voi ridica din tine un popor mare, te voi binecuvânta, voi mări numele tău și vei fi izvor de binecuvântare. Binecuvânta-voi pe cei ce te vor binecuvânta, iar pe cei ce te vor blestema îi voi blestema; și se vor binecuvânta întru tine toate neamurile pământului".”

²⁰ Sterpiciunea era privită în antichitate ca un adevărat dezastru. Fără copii nu se putea duce mai departe linia familială sau moștenirea casei și nu era cine să aibă grijă de bătrânețile părinților și nu era cine să împlinească ritualurile funerare și liniștea celui plecat în locuința morților (Cf. Gordon J. Wenham: *Word Biblical Commentary: Genesis 1-15*. Dallas: Word, Incorporated, 2002 (Word Biblical Commentary 1), p. 334.

²¹ „Acolo S-a arătat Domnul lui Avram și i-a zis: "țara aceasta o voi da urmașilor tăi". Și a zidit Avram acolo un jertfelnic Domnului, Celui ce Se arătase.”

3. Ce-a dea treia făgăduință a fost făcută după întoarcerea din Egipt și despărțirea de Lot (Fc. 13, 14-17)²². Înainte de a indica specificitatea acestei promisiuni se cuvine să observăm că reconfirmarea făgăduințelor se face în urma unor gesturi importante care arată fie credința și ascultatea acestuia de Dumnezeu, fie noblețea patriarhului. Față de celelalte făgăduințe, această promisiune are două elemente noi. Primul dintre ele subliniază faptul că pământul Canaanului va fi moștenire veșnică a urmașilor patriarhului, iar celălalt numărul infinit al acestora.

4. În a patra făgăduință sesizăm atitudinea pe care Avraam o are față de cuvintele promițătoare ale Domnului. Dacă până acum patriarhul nu a zis nimic, când Domnul i se arată într-o vedenie noaptea²³ și îi spune: „Nu te teme²⁴, Avrame, că Eu sunt scutul tău și răsplata ta va fi foarte mare!” (Fc. 15, 1) patriarhul îi răspunde: „Stăpâne Doamne, ce ai să-mi dai? Că iată eu am să mor fără copii²⁵ și cârmuitor în casa mea este Eliezer din Damasc²⁶”, iar apoi adăugând spune: „De vreme ce nu mi-ai dat fii, iată sluga mea va fi moștenitor după mine²⁷!” (Fc. 15, 2-3). Dacă ne-am oprit doar la aceste cuvinte am

²² „Deci a zis Domnul către Avram, după ce s-a despărțit Lot de dânsul: "Ridică-ti ochii și, din locul în care ești acum, caută spre miazănoapte, spre miazăzi și răsărit și spre mare, Că tot pământul, cât îl vezi, ți-l voi da ție și urmașilor tăi pentru vecie. Voi face pe urmașii tăi mulți ca pulberea pământului; de va putea cineva număra pulberea pământului, va număra și pe urmașii tăi. Scoală și cutreieră pământul acesta în lung și în lat, că ți-l voi da ție și urmașilor tăi pentru vecie".”

²³ Sf. Ioan Gură de Aur consideră că această descoperire s-a făcut noapte că Avraam „să primească în liniște cuvintele” (Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrieri II. Omilii la Facere II*, traducere, introducere, indici și note de Dumitru Fecioru, în col. „PSB”, vol. 22, EIBMBOR, București, 1989, p. 34).

²⁴ Expresia אַל-תִּירָא (*al-tira* – nu te teme) este des folosită în Vechiul Testament și indică de cele mai multe ori introducerea unui discurs mântuitor – Fc. 21, 17; 26, 24; 35, 17; 43, 23; 46, 3; 50, 19, 21 Is 7, 4; 10, 24 (Cf. Gordon J. Wenham, *op. cit.*, p. 327).

²⁵ Preocupându-se de partea interioară a patriarhului, Sf. Ioan evidențiază durerea pe care acesta o avea în suflet din pricina lipsei de copii: „Mare durere sufletească înfățișează Avram prin aceste cuvinte! Aproape că îi spune lui Dumnezeu: „Nu mi-ai dat nici ce-ai dat slujnicii mele! Eu voi muri fără copii, iar slujnicia mea va moșteni tot ce mi-ai dăruit; și doar mi-ai făgăduit de două ori, că am să primesc de la Tine copii; că mi-ai spus: *Seminții tale voi da pământul acesta*” (Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 36).

²⁶ Datorită faptului că textul original este corupt אֱלִיעֶזֶר בֶּן-חֵיטָי מִדַּמַּסְקוֹס / ó δὲ υἱὸς Μασεκ τῆς οἰκογενεῦός μου οὗτος Δαμασκὸς Ἐλιεζερ traducătorii au emis mai multe variante de traducere cu privire la acest Eliezer (Vezi amănunte în Gordon J. Wenham, *op. cit.*, p. 327). În traduceri românești avem diferențe consistente: „iară feciorul Mahse, al slujniciei mele, acesta – Damascos Eliezer” (B. 1688); „și feciorul slujniciei mele Masek, acesta este Eliezer Damascul” (B. 1914); „și cârmuitor în casa mea este Eliezer din Damasc” (B. 1988); „iar Masek, fiul slujniciei mele, Eliezer din Damasc” (B. 2001) și „iar fiul slujniciei mele, Masek, este Damaskos Eliezer” (SEP 1). Datorită acestor ambiguități Sf. Chiril al Alexandriei ajunge să îl confunde pe Eliezer cu Ismael, fiul născut din Agar egipteanca (Cf. Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri II. Glafire*, traducere, introducere și note de Dumitru Stănimoaie, în col. „PSB”, vol. 39, EIBMBOR, București, 1992, p. 76).

Acest Eliezer avea să joace un rol important în alegerea și aducerea Rebecăi din Mesopotamia în vederea căsătoriei acesteia cu Isaac (Fc. 24) (Mai multe amănunte despre Eliezer vezi în David Noel Freedman: *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1996, c1992, p. 2:462 și Carl Friedrich Keil; Franz Delitzsch: *Commentary on the Old Testament*. vol. I, Peabody, MA: Hendrickson, 2002, p. 135).

²⁷ În opinia specialiștilor W. F. Albright, Gordon și Speiser, dreptul lui Eliezer de a-l moșteni pe Avraam se bazează pe o uzanță prescrisă într-un text *Nuzi* în care un stăpân putea să adopte un sclav în vederea succesiunii legale. Analizând același text, cercetătorul J. Thompson demonstrează contrariul afirmând că textul prevede că adopția în vederea moștenirii se realizează doar dacă sluga nu a ajuns la majorat sau dacă persoana în cauză este independentă din punc de vedere legal (Cf. Gordon J. Wenham, *op. cit.*, p. 328). Totuși, Avraam nu vorbește de această adopție decât ca o posibilitate în cazul în care nu va avea moștenitori direcți.

considera că Avraam a avut un moment de slăbire a credinței, dar nu este așa fiindcă textul relevă în continuare credința fermă a patriarhului²⁸. Răspunsul Domnului la aceste cuvinte, punctează ceea ce Avraam dorea să audă. Dumnezeu îi vorbește deschis de data aceasta și îi spune că urmașul său se va naște din coapsele sale, cu alte cuvinte el va fi moștenitorul legitim după filiația sangvină: „Nu te va moșteni acela, ci cel ce va răsări din coapsele tale, acela te va moșteni!” (Fc. 12, 4)²⁹. După aceasta, arătându-i stelele cerului, Dumnezeu îi descoperă din nou numărul infinit al urmașilor săi. Pentru că nu s-a îndoit de făgăduințele Domnului, credința acestuia i s-a socotit ca dreptate (Fc. 12, 6)³⁰.

Fără această remarcă, un element de ambiguitate ar fi înconjurat reacția patriarhului care în v. 8 cere un semn pentru a cunoaște veridicitatea promisiunilor dumnezeiești³¹. Structura verbală a cuvântului אָמַן (ve *teamin* – a crezut) implică prin forma sa de perfect o acțiune repetată și continuă, fiindcă credința lui Avraam era un răspuns normal la cuvintele Domnului³². Verbul אָמַן poate însemna *a se baza pe cineva, a avea încredere într-un mesaj, să îl considere adevărat sau a crede în cineva*³³. Se presupune că Avraam a crezut lui

²⁸ Cu toate suferințele pentru lipsa copiilor, Avraam nu a cârtit împotriva lui Dumnezeu. Cu acest prilej el îi arată lui Dumnezeu, în viziunea Sf. Ioan Gură de Aur, dorința pe care o are în suflet: „Uită-mi-te și cu acest prilej la virtutea dreptului Avram! Chiar dacă Avram frământa aceste gânduri în cugetul său, totuși niciodată nu s-a supărat, niciodată n-a rostit un cuvânt greu; ci acum, îndemnat de cuvintele ce i le-a spus Dumnezeu, capătă îndrăznire înaintea Stăpînului, își dezvăluie tulburarea gândurilor lui, își arată rana sufletului lui. De aceea a primit iute și leacul” (Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 36).

²⁹ Analizând raționamentul interior al patriarhului, Sf. Ioan Gură de Aur subliniază motivele pentru care Dumnezeu i-a socotit credința ca îndreptățire: „Uitându-se, deci, la făgăduința Stăpînului, Avram a alungat din mintea sa orice gând omenesc, nu s-a mai uitat nici la el, nici la piedicile pe care le avea Sara, ci a depășit pe toate cele omenești. Știind că Dumnezeu e puternic și că-i va dărui cele mai presus de fire, s-a încrezut în cele spuse și n-a mai avut nici o îndoială. Atunci într-adevăr crezi, când ai încredere nezdruncinată în puterea celui ce făgăduiește chiar când cele făgăduite depășesc ordinea firească a lucrurilor. *Credința*, după cum spune și fericitul Pavel, *este încredințare despre lucrurile nădăjduite, dovedire a celor nevăzute*; și iarăși: *Pentru ce ar nădăjdui cineva în ceea ce vede?* Aceea este, deci, credință, când credem în cele ce nu se văd, când socotim vrednic de credință pe cel ce făgăduiește. Așa a făcut și dreptul acesta; a crezut puternic, din toată inima, în cele făgăduite. De aceea îl și laudă dumnezeiasca Scriptură; că îndată a adăugat: *Și a crezut Avram lui Dumnezeu și i s-a socotit lui spre îndreptățire*” (Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 37).

³⁰ Pe acest text Sf. Ap. Pavel și-a construit doctrina îndreptățirii prin credință (Rom. 4, 3; Gal. 3, 6), completată de Sf. Ap. Iacob (2, 23) cu observația că îndreptățirea se face și prin fapte. În Vechiul Testament prin dreptate se înțelegea în general, dreapta relație dintre Dumnezeu și o ca parteneri de dialog și de legământ. În cazul lui Avraam, dreptatea lui se constituie în încrederea că Dumnezeu Își va ține făgăduința și că-i va da ceea ce omenește pare imposibil (Cf. Biblia sau Sfânta Scriptură, ediție jubiliară a Sf. Sinod, tipărită sub îndrumarea și purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR., București, 2001, p. 36, n. b). A se vedea un context mai extins al problemei în John Skinner, 1851-1925: *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. New York: Scribner, 1910, p. 276.

³¹ Cf. Robert Jamieson; A. R. Fausset; David Brown: *A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997, p. 76.

³² Credința este considerată a fi în Sf. Scriptură răspunsul firesc față de o revelație dumnezeiască (Cf. Gerhard Kittel (Hrsg.); Geoffrey William Bromiley (Hrsg.); Gerhard Friedrich (Hrsg.): *Theological Dictionary of the New Testament*, electronic ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-c1976, S. 1:308).

³³ *Ibidem*.

Dumnezeu din două motive: 1. deoarece cuvintele Domnului au fost rostite într-o situație de criză imediat după întoarcerea de pe câmpul de luptă (Fc. 14) și 2. pentru că atitudinea lui față de Dumnezeu avea să fie un model pentru toți descendenții săi³⁴.

În cadrul Pentateuhului cuvântul תְּרָאָה (*teraqa* – dreptate) se aplică întotdeauna la activitatea umană. Rădăcina termenului cuprinde mai multe înțelesuri³⁵, însă în mod firesc acesta este definit în termenii conduitei morale (cf. Iez. 18, 5-10). Dumnezeu Însuși este numit în mod frecvent drept (ex. Deut. 32, 4; Ps 7, 11; 10, 7), iar dreptatea poate fi considerată asemănare cu Dumnezeu sau cel puțin o acțiune plăcută lui Dumnezeu. Dar aici Avraam nu este descris săvârșind un act de dreptate. Mai degrabă credința este luată în considerare ca dreptate. În mod firesc dreptatea rezultă din achitarea săvârșită de judecătorul divin. Aici credința, adevăratul răspuns în fața revelației divine, este cea care contează și care conduce pe cei dreپți spre fapte (ex. Fc. 18, 19), însă doar aici în Vechiul Testament ea este considerată dreptate³⁶.

Semnificația acestui act divin, considerat a fi unul dintre cele mai importante pasaje veterotestamentare³⁷, este desăvârșită în v. 18 unde se precizează că Dumnezeu a încheiat un legământ cu patriarhul. Prin urmare, recunoașterea îndreptării prin credință a fost pecetluită printr-o *alianță a prieteniei*³⁸. Îndreptățirea, ca element caracteristic omului, corespunde vocii lui Dumnezeu ca răspuns la telosul divin cerut umanității.

Origen, s-a aplecat mai ales asupra făgăduinței făcute lui Avraam de către Dumnezeu, iar în *Omiliile la Facere*, scria: „Cuvintele următoare cer un auditor foarte atent, căci este o noutate deosebită ceea ce se spune prin cuvintele: *Îngerul Domnului a strigat din cer pe Avraam a doua oară*. Cele ce au urmat după *strigarea de a doua oară* nu aduc ceva nou, căci se mai spusese și înainte cuvintele: *Te voi binecuvânta și se făgăduise că Te voi înmulți*, declarându-se: *Voi înmulți pe urmașii tăi ca stelele cerului și ca nisipul mării*. Ce aduce în plus, totuși, această a doua strigare din cer? Ce se vestește nou acum față de vechile făgăduințe? Ce spor de răsplată e vizată prin cuvintele *pentru că ai făcut aceasta*, adică: *pentru că ai adus pe fiul tău, pentru că tu n-ai cruțat nici pe singurul tău fiu, pentru Mine*? Eu nu văd nici o întregire, ci se reiau aceleași făgăduințe de mai înainte. Dar s-ar putea întreba cineva: oare nu este inutil să se revină de mai multe ori asupra aceluiași lucruri? Nicidecum. Dimpotrivă, este necesar, căci tot ce urmează este plin de taine. Dacă Avraam n-ar fi trăit decât *după trup* și nu ar fi fost părintele poporului pe care avea să-l nască după trup, atunci ar fi ajuns o singură făgăduință. Dar, pentru a se vădi că Avraam va ajunge mai târziu părinte al celor tăiați împrejur după trup, el a primit, în vremea propriei sale tăieri împrejur, o făgăduință care privea tocmai pe poporul tăierii împrejur. De aceea, pentru a arăta că el trebuia să devină și părintele aceluia care sunt: *din credință* și care devin moștenitori prin patima lui Hristos, tocmai de aceea primește el din nou, în vremea pătimirii lui Isaac, o făgăduință care trebuia să privească de data aceasta pe poporul cel mântuit prin patimile și Învierea lui Hristos. Nouă ni se pare numai că Scriptura ar repeta aceleași lucruri, dar care se deosebesc

³⁴ Cf. Gordon J. Wenham, *op. cit.*, p. 329.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 330.

³⁷ Adam Clarke: *Clarke's Commentary: Genesis*. electronic ed. Albany, OR: Ages Software, 1999 (Logos Library System; Clarke's Commentaries), p. 74.

³⁸ Carl Friedrich Keil; Franz Delitzsch, *op. cit.*, p. 138.

mult între ele. Făgăduințele cele dintâi, cele care se referă la întâiul popor, s-au făcut pe pământ. Doar spune Scriptura: *L-a scos afară și i-a zis: privește la cer și numără stelele de le poți număra. Și a adăugat: Atât de mulți vor fi urmașii tăi!*. Însă când îi face pentru a doua oară făgăduința, Scriptura constată că *din cer s-a auzit glasul*. Astfel înția făgăduință vine de pe pământ, a doua din cer³⁹. Iar mai apoi: „Apostolul tâlcuiește acest loc așa: *Făgăduințele au fost făcute lui Avraam și urmașului său*. El n-a zis: *și urmașilor* ca și când ar fi vorba de mai mulți, ci el a zis: *și urmașului tău, ca vorbind de unul singur, care este Hristos*. E vorba, deci, despre Hristos: *Voi înmulți foarte mult neamul tău, ca să fie ca stelele cerului și ca nisipul de pe țărmul mării*. Acest adevăr a fost vestit de la începutul lumii, când s-a zis lui Adam: *Creșteți și vă înmulțiți*, căci aceasta o vestește și Apostolul când zice: *S-a zis despre Hristos și Biserică*. În ce privește cuvintele: *ca stelele cerului și cele următoare: Ca nisipul de pe țărmul mării care nu poate fi numărat*, s-ar putea spune că imaginea cu numărul stelelor se potrivește poporului creștin și cea cu nisipul mării poporului evreu. Eu, însă, înclin să cred să atât un exemplu cât și celălalt se pot aplica la amândouă popoarele⁴⁰.

De altfel Origen considera că „Dumnezeu înnoiește, deci, făgăduințele Sale, pentru a-ți arăta că și tu trebuie să te înnoiești, ca să nu rămâi în cele vechi, ca să nu rămâi în *omul cel vechi*. Din cer s-au grăit cuvintele acestea pentru ca și tu să iei *chipul omului ceresc* (1. Cor. 15, 49). Că ce-ți folosește dacă Dumnezeu înnoiește făgăduințele Sale și tu nu te înnoiești? Că El grăiește din cer, iar tu ascuți de cele ale pământului? Ce-ți folosește ție dacă Dumnezeu se leagă prin jurământ, iar tu ascuți aceste lucruri ca pe un basm de rând? De ce să nu bagi de seamă că Dumnezeu pentru tine a luat asupra Lui ceea ce se potrivește cel mai puțin naturii Sale? De aceea, dacă se zice că Dumnezeu se jură e pentru ca tu să ascuți cu frică și cu cutremur, să înțelegi și să cântărești după cuviință ceea ce a determinat jurământul lui Dumnezeu. În rezumat, toate acestea se întâmplă pentru ca tu să fii cu grijă față de tine însuși, să înveți că îți este făcută o făgăduință în ceruri, să fii cu luare aminte și să cauți să te faci vrednic de aceste făgăduințe dumnezeiești⁴¹.

Sfântul Ioan Gură de Aur, surprinde și el aceste aspecte în *Omiliile la Facere*, atunci când spune: „Ce fericire mai mare poate fi aceasta ca dreptul Isaac să primească de la Dumnezeu făgăduința: *Voi fi cu tine și te voi binecuvânta!* Făgăduința aceasta, îi spune Dumnezeu, te va face să fii mai bogat decât toți; făgăduința aceasta îți va aduce bogăție multă; ea îți va da slavă mare, ea te va face nespus de strălucit, ea îți va da liniște, ea este capul bunătăților. Făgăduința aceasta înseamnă: *Eu sunt cu tine și te voi binecuvânta*. Dar cum te voi binecuvânta? *Ție și seminției tale voi da pământul acesta*. Vezi iubirea de oameni a lui Dumnezeu? Dumnezeu vorbește fără să țină seamă de vrednicia Lui, se pogoară la slăbiciunea noastră. Și după cum oamenii caută de cele mai multe ori să împlinescă mai cu seamă acele făgăduințe pe care le-au întărit cu jurământ, nu atât pe acelea făcute pe simple făgăduințe, tot așa și Dumnezeu universului îl încredințează pe dreptul Isaac că se vor împlini negreșit toate cele spuse de el, zicând: *Află că trebuie să se împlinescă tot ce am jurat*. Apoi îi spune ce a făgăduit și pentru ce S-a jurat: *Și voi înmulți seminția ta ca stelele cerului*. Asta i-o spusese și patriarhului: *Atât de mare va fi seminția ta încât va fi egală cu stelele și cu nisipul*.

³⁹ Origen, *Scrieri I. Omilii la Facere*, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1981, p. 42-43.

⁴⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *op.cit.*, p. 45-46.

⁴¹ *Ibidem*, p. 44.

„Și voi da seminției tale, îi spune Dumnezeu, tot pământul acesta și se vor binecuvânta în seminția ta toate neamurile pământului. De aceea voi împlini în tine făgăduințele făcute lui, pentru că a ascultat Avraam, tatăl tău, de glasul Meu și a păzit poruncile Mele și îndreptările Mele și legile Mele. Uită-te la înțelepciunea lui Dumnezeu! Îi deșteaptă mintea dreptului Isaac, îl face mai râvnitor și caută să-l facă să calce pe urmele tatălui său. I-am făcut tatălui tău această făgăduință, îi spune Dumnezeu, pentru că a ascultat de cuvântul Meu, iar pentru virtutea lui voi împlini în tine, cel născut din el, cele ce i-am făgăduit lui. Dacă și tu vei fi la fel de râvnitor ca el, dacă vei merge și tu pe căile lui, gândește-te la marea bunăvoință ce o voi avea pentru tine și de câtă purtare de grijă vei fi învrednicit! Tu, care ai parte de bine pentru virtutea altuia, gândește-te la binele și la purtarea de grijă ce o vei avea, dacă tu însuși vei fi virtuos! Așadar pentru că în toată viața lui a ascultat de cuvântul Meu și a împlinit poruncile Mele, de aceea te fac pe tine, cel născut din el, moștenitor făgăduințelor făcute lui⁴²”.

Toate aceste aspecte dovedesc faptul că din momentul chemării lui Avraam istoria devine un mediu al făgăduințelor și al împlinirii acestora, astfel că poziția patriarhului devine una dintre cele mai importante în cadrul istoriei mântuirii.

Un loc aparte însă este rezervat, așa cum am arătat mai sus momentului încheierii legământului cu Dumnezeu, care-l transformă pe acesta într-un dreptcredincios, supus al lui Dumnezeu.

Înainte de a trece la analiza credinței lui Avraam, trebuie să facem precizarea că, credința „nu constituie nici o acceptare naivă și neverificată a unor păreri, chiar dacă mintea are posibilități limitate pentru cucerirea conținutului dogmei (...) Așadar credința nu este altceva decât comuniunea cu un conținut al vieții și stăruința stabilă și fermă în aceasta”⁴³. Dar în acest mediu al credinței trebuie să includem faptul că rădăcina credinței nu poate fi decât una istorică, căci credința ca *ipostas* al celor nădăjduite și ca *dovedire* a lucrurilor nevăzute (Evr. 11) implică în mare măsură control, judecare, încercare și evaluare.

Percepția credinței lui Avraam trebuie percepută pornind de la aceste aspecte. Ea a fost apreciată atât pentru fermitatea și puterea ei, cât și pentru scopul acesteia. Nașterea lui Isaac, în care Avraam a crezut, a putut fi percepută, în viziunea paulină, ca *o naștere din morți*⁴⁴, fiindcă Dumnezeu Care avea puterea să învie morții putea crea viață dintr-un trup *amorțit*, care era incapabil să o mai genereze potrivit legilor firii. Avraam a crezut într-un asemenea Dumnezeu contrar oricărei nădejdi omenești⁴⁵ și astfel a

⁴² Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrieri II. Omilii la Facere*, în col. „PSB”, vol. 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 181-183.

⁴³ N. Matsoukas, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁴ W. Sanday; Arthur C. Headlam: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*. 3d ed. New York: C. Scribner's sons, 1897, p. 95.

⁴⁵ Sf. Ioan Gură de Aur întrebându-se despre această nădejde afirmă următoarele: „Cum însă, împotriva oricărei nădejdi, a crezut el cu atâta nădejde? Adică, mai presus de nădejdea omenească, a crezut întru nădejdea lui Dumnezeu. Aici arată și măreția faptului, și nu lasă cuiva posibilitatea de a se îndoi de cele vorbite. Pe cele ce sunt cu totul contrare între ele, iată, le-a unit întru totul credința [...] Nici n-a mai fost un alt Avraam, care să primească un fiu în așa mod. Cei de după dânsul se uitau la el, pe când el la nimeni decât numai la Dumnezeu, drept care și zice Apostolul: *împotriva oricărei nădejdi*.” (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani*, traducere de P. S. Teodosie Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristian Untea, Ed. Christiana, București, 2005, p. 67).

devenit tată nu doar al lui Israel, ci a unei mulțimi de popoare⁴⁶. Fără să arate vreo slăbiciune în credința sa, știind în ce situație este el (patriarhul ajunsese la aproape 100 de ani) și soția sa (pe lângă vârsta înaintată, Sarra mai era și stearpă) Avraam a crezut în făgăduința Domnului și s-a încredințat⁴⁷ de puterea Sa.

Aceste evenimente s-a petrecut pentru a indica faptul că nimic nu se petrece în lume fără permisiunea lui Dumnezeu și că nimic nu este permis în afară de lucrurile care conduc spre scopurile Sale. Prin urmare, când Avraam a disprețuit așteptările de la natura sa umană⁴⁸ și s-a odihnit în puterea credinței nu a făcut altceva decât să lucreze la împlinirea planului divin, la un scop care corespundea promisiunii făcute. Având în vedere cele enunțate până aici suntem încredințați să credem că Dumnezeu la condus pe Avraam la această credință pentru a ne oferi tuturor un exemplu demn de urmat.

Folosindu-se de acest moment al încredințării lui Avraam, Sf. Ap. Pavel face trimitere la unul din punctele centrale ale învățaturii sale: învierea Domnului⁴⁹. Prin afirmațiile: „Și nu s-a scris numai pentru el că i s-a socotit ca dreptate, Ci se va socoti și pentru noi, cei care credem în Cel ce a înviat din morți pe Iisus, Domnul nostru” (Rom. 4,

⁴⁶ „Căci chiar dacă s-ar extinde într-o mulțime nemăsurată, trebuie să-l înțelegem în acest caz pe Avraam ca părinte al celor ce cred, adunați din toate cetățile și țările, ca unii ce s-au făcut un trup în Hristos și au fost chemați la frăție duhovnicească” (Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 74).

⁴⁷ Avraam a înțeles că în mod natural nașterea unui copil din el și din Sarra este practic imposibil. De aceea și-a concentrat atenția asupra promisiunii lui Dumnezeu și asupra puterii lui nemărginite. În clipa în care el a alungat din suflet îndoiala, credința s-a a devenit dreptate fiindcă s-a încrezut în cuvintele și în slava lui Dumnezeu (Cf. Joseph Agar Beet: *Beet's Commentaries: Romans*. electronic ed. Albany, OR: Ages Software, 1999, p. 82). Sf. Ioan subliniază un aspect important al încredințării lui Avraam indicat de Sf. Ap. Pavel: „Și n-a zis simplu crezând, ci fiind încredințat. Fiindcă astfel este credința, căci ea mai mult convinge pe cineva decât raționamentele omenești; este cu mult mai clară decât dovezile ieșite din judecata noastră, și nici o altă gândire sau idee falsă nu o mai poate zgudui vreodată. Cel ce se încrede cu ușurință în raționamentele omenești poate să-și schimbe părerea, pe când cel adevărat prin credință stă neclintit, căci el și-a îngrădit, așa-zicând, auzul de toate vorbele cele vătămătoare” (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Epistola către Romani...*, p. 70).

⁴⁸ Sf. Ioan consideră că Avraam era supus unei mari încercări. Pe lângă caracterul nerațional al acestei făgăduințe, patriarhul trebuia să aibă în vedere bătrânețea sa și sterpiciunea Sarrei. Pe lângă acestea el nu avusese nici o dovadă palpabilă, ci doar cuvinte: „Dumnezeu nu i-a dat nici o dovadă, și n-a făcut nici o minune înainte de aceasta, ci cele făgăduite lui erau numai cuvinte; ceea ce nu prea stătea în firea lucrurilor, deoarece amândoi erau bătrâni. Și totuși Avraam nu s-a îndoit câtuși de puțin. Apostolul n-a zis că Avraam n-a crezut, ci că *nu s-a îndoit*, adică n-a stat pe gânduri, n-a ezitat nici măcar o clipă, deși se aflau atâtea piedici în fața lui.” (*Ibidem*, p. 68).

⁴⁹ În teologia paulină, învățătura anastasică are un loc central (1 Cor. 15,1-11). Sf. Ap. Pavel consideră învierea lui Hristos a fi cea mai mare dovadă a dumnezeirii Sale (Rom. 1, 4; 1 Cor. 15, 14-15). Acest eveniment confirmă, de asemenea, și realitatea morții Sale. Însă dacă Cel Care a murit pe cruce nu ar fi fost și Dumnezeu, moartea lui Hristos nu ar fi avut nici o eficacitate, iar toată credința creștinilor ar fi zadarnică (1 Cor. 15, 17). Într-o altă ordine de idei, învierea dovedește eficacitatea morții de pe cruce fiindcă fără aceasta, sacrificiul de pe Golgota ar fi fost incomplet și umanitatea nu ar fi putut dobândi îndreptarea (Rom. 3, 25-26). De asemenea, Sf. Ap. Pavel demonstrează faptul că Învierea lui Hristos este garantul și începătura învierii oamenilor (1 Cor. 15, 20-23; 2 Cor. 4, 14; Rom. 8, 11; Col. 1, 18). Cf. John Skinner, 1851-1925: *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. New York: Scribner, 1910, p. 276.

23-25) Sf. Pavel atribuie textului din *Facere* un sens tipologic⁵⁰ pentru timpul lui Hristos. Iar dacă textul pe care Ap. Pavel îl asumă are în sine o revelație de la Dumnezeu ce pregătește într-un anumit fel momentul suprem de revelație al lui Hristos, suntem îndreptățiți să credem că evenimentul ce constituie obiectul studiului meu a fost scris pentru a ajuta în credință pe cei din timpurile de pe urmă care își pun nădejdea în Hristos⁵¹.

Apelând la calitatea lui Avraam de model și de tip pentru moștenitorii săi, Sf. Ap. Pavel a reușit să facă această asemănare acceptabilă atât pentru creștinii proveniți dintre iudei, cât și pentru cei dintre neamuri. Apostolul a focalizat tipologia pe un singur verset din Vechiul Testament (Fc. 15, 6) și pentru că în viziunea iudeilor acest moment era unul extrem de important (cf. Rom. 4, 2; 4, 3). Însă, acesta a reușit să încarce acest verset cu o semnificație atât de importantă pentru că asocierea distinctivă a cuvintelor πίστις (credință) și δικαιοσύνη (dreptate) oferă în cazul lui Avraam o însemnătate arhetipală, lămurind înțelesul și relația acestor concepte.

Acest demers paulin include în demonstrație și verbul ἔγραφε (*s-a scris* – v. 23) care are aici două direcții importante: a fost scris pentru binele nostru (adică pentru neamuri și pentru iudei – vv. 11-12; 16-17) și pentru binele lui Avraam. În primul caz este vorba de o credință a unui afirmații scripturistice care poate fi legată de orice timp și orice situație și care are o conotație eshatologică pregnantă (cf. Rom. 15, 4; 1 Cor 9, 10; 10, 11). În cazul patriarhului folosirea verbului de mai sus ar putea să însemne pur și simplu că scrierea din Fc. 15, 6 a fost benefică pentru el și pentru toți urmașii lui (cf. Sir 44, 10-15). Amândouă direcțiile pot confirma interpretarea tipologică a expresiei: ελοισθη αυτο εις δικαιοσυνην (*credința lui i s-a socotit ca dreptate* – v. 22)⁵².

Prin urmare, atunci când au avut loc aceste evenimente relatate în Scriptură, Dumnezeu nu a avut în vedere numai pe Avraam, ci și pe generațiile următoare de creștini de la care avea aceeași dorință privitoare la credința lor⁵³. Avraam a crezut în Cel Care a cauzat nașterea lui Isaac din niște trupuri considerate a fi ca moarte ca orice creștin să creadă că același Dumnezeu a avut puterea de a ridica din morți pe Fiul Său Care S-a dat de bună voie în mâinile păcătoșilor pentru a răscumpăra păcatele omenirii. Conform tâlcuirii Sf. Ioan Gură de Aur „Apostolul ne-a așezat lângă Avraam, fiindcă așa se arată puterea cuvintelor duhovnicești. Pe cel intrat atunci în creștinism, care nu a făcut încă nimic, pe acesta, zic, nu l-a micșorat în vreun fel, sau mai bine zis nu l-a arătat cu nimic inferior iudeului credincios, și nici chiar patriarhului, ba încă – ceea ce este și mai minunat – îl arată ca având ceva mai mult. Atât de mare noblețe ni s-a dat

⁵⁰ Privită din punct de vedere etimologic noțiunea de tip (gr. – τύπος) înseamnă imagine, figură, exemplar încă nefinisat. Ea cuprinde în sine elementele caracteristice, dar acestea trebuie să fie încă prelucrate și desăvârșite pentru a ajunge la ceea ce tipul preînchipuie, adică la antitip. Antitipul este deci prezent într-o formă nedesăvârșită în tipul ce-l reprezintă. Prin urmare, tipul este o realitate istorică cu caracter profetic, ce conține în sine o referință la antitipul reprezentat, fiind ridicat la semnificația lui deosebită prin lucrarea Duhului Sfânt (Cf. Mircea Basarab, *Ermineutică biblică*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997, p. 46).

⁵¹ Joseph Agar Beet, *op. cit.*, p. 84.

⁵² James D. G. Dunn: *Word Biblical Commentary: Romans 1-8*. Dallas: Word, Incorporated, 2002 (Word Biblical Commentary 38A), p. 222.

⁵³ În acest sens Sf. Chiril al Alexandriei afirmă: „Iar că darul dreptății din credință nu se mărginește numai la Avraam, deși lui i s-a făcut făgăduința, ci s-a extins și la toți cei ce au crezut, o confirmă preaițeleptul Pavel” (Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 75).

nouă [creștinilor] [n. t.], încât credința acestuia este însuși tipul credinței noastre. Și n-a zis: *că dacă i s-a socotit lui ca dreptate, de la sine urmează că și nouă ni s-a socotit la fel*, ca să nu creeze un silogism, ci grăiește cu puterea cuvintelor din legea divină, și cu autoritatea întregii Scripturi⁵⁴.

Aplicând paradigma credinței lui Avraam care a fost socotită ca dreptate, Apostolul scrie creștinilor: *ἀλλὰ καὶ δις ἡ μασοῖς μελλεῖ λογιζεσθαι* (*ci se va socoti și pentru noi* – Rom. 4, 24). Aceste cuvinte au fost folosite în mod deliberat de Sf. Pavel cu o nuanță de viitor⁵⁵ (altfel ar fi folosit *λογίζεσθαι* la prezent sau aorist). S-ar putea ca el să fi avut în minte îmbrățișarea iminentă a evangheliei de către toate neamurile (11, 25) sau judecata viitoare pe care cei credincioși o pot aștepta cu încredere (cf. 2, 16; 3, 6; 8, 33-34). De asemenea, un alt răspuns pentru această chestiune ar fi faptul că Sf. Pavel nu era preocupat să clarifice acest lucru deoarece pentru el și pentru credincioșii proveniți dintre iudei, extinderea îndreptării prin credință la toți oamenii nu era un eveniment unic, nici în trecut, nici în viitor.

Consider că din expunerile de mai sus reiese într-un mod evident faptul că Sf. Ap. Pavel a încercat să demonstreze cititorilor săi că credința lui Avraam este un arhetip⁵⁶ pentru credința creștinilor în relație cu Hristos. Această paralelă poate fi făcută de vreme ce elementele cheie sunt prezente în ambele cazuri: credința în Dumnezeu și mai precis în calitatea Sa de a da viață celor morți sau de a învia din morți. De aceea în mod intenționat, Sf. Pavel evocă paralela dintre creația vieții din trupul amorțit a lui Avraam și din sterpiciunea Sarrei și învierea lui Iisus Hristos din morți. Logica acestei comparații este simplă: de vreme ce acțiunea dumnezeiască este aceeași în ambele cazuri, la fel trebuie să fie și credința evocată.

Istoria se desfășoară în tensiunea dintre făgăduința lui Dumnezeu și împlinirea ei, iar perioada patriarhilor dovedește cu prisosință acest lucru. Dumnezeu îi făgăduiește lui Avraam și plinește (Fc. 12, 1-3). Cursul ei, desfășurându-se în tensiunea dintre făgăduință și împlinire, orizontul conștiinței istorice, mereu lărgite, devine tot mai cuprinzător. Conștiința istorică a lui Israel a fost orientată totdeauna eshatologic întrucât, pe baza făgăduințelor și peste toate împlinirile experimentate istoric, aștepta altă împlinire. Această așteptare a fost dezvoltată și accentuată mai ales de profeți. Mântuitorul Iisus Hristos, Apostolii și Evangheliștii au subliniat apoi legătura și continuitatea dintre Vechiul Testament și Noul Testament, arătând că această așteptare și făgăduințele s-au împlinit în Iisus Hristos, El constituind ținta istoriei⁵⁷.

⁵⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁵ Referitor la această construcție, opiniile comentatorilor au fost împărțite în două direcții: una care susținea o exprimare cu un sens de prezent, iar cealaltă cu unul de viitor. Majoritatea dintre ei (Schlatter, Barrett, Michel, Käsemann, Schlier) au înclinat pentru nuanța de viitor fiindcă referința la viitorul eshatologic (judecata finală) se potrivește mai bine în teologia paulină cu folosirea termenului μέλλω în Rom. 8, 13, 18 și cu referința la viitor a cuvântului δικαίω folosită deja de câteva ori (2,13; 3, 20, 30). La urma urmei limbajul folosit de Apostol reflectă faptul că el a văzut îndreptățirea celor credincioși nu ca o așteptare inițială, ci ca o așteptare ce viza judecata finală. Cf. James D. G. Dunn, *op. cit.*, p. 223.

⁵⁶ Este important să înțelegem că relația tip – antitip/arhetip presupune o *dublă mișcare*: din trecut spre viitor, dar, de asemenea, din viitor spre trecut adică antitipul și arhetipul sunt deja, în mod prevestitor, prezente în tip, prezente prin anticipare, precum în formula *deja, dar nu încă (în întregime)*. Cu alte cuvinte, Scripturile nu pot fi înțelese corect și explicate cu adevărat decât din interior (Mircea Basarab, *op. cit.*, p. 47).

⁵⁷ Hans Schwarz, *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*, Brockhaus, Wuppertal – Zürich, 1991, 56.

ANTITEZELE PAULINE DIN 1CORINTENI 15 ÎN ANTROPOLOGIA SF. IRINEU*

DĂNUȚ JEMNA**

ABSTRACT. *The Pauline Antitheses in 1Cor 15 According to St. Irenaeus' Anthropology.* St. Irenaeus' anthropology is built on the background of his debate with the Gnostic thinking system, having as a main stake the definition of man from a biblical perspective that should integrate all the revelation data, since the creation and fall until the incarnation of God's Son, world's redemption and fulfillment of all things in God's kingdom. The challenges of the Gnosticism are related both to a deterministic and dualist vision about man and to the fact that the Heretics use the Gospel to support their theses. An important biblical source for Gnostics is represented by Apostle Paul's epistles where a series of antithetic terms are reinterpreted by the Heretics and claimed as fundamental proofs for their vision about man. This paper will focus on a range of oppositions and concepts belonging to St. Paul and appearing in 1 Corinthians, notably in chapter 15, such as "psychic or natural body" and "spiritual body", "carnal man" and "spiritual man", "earthly man" and "heavenly man", "first Adam" and "second Adam", "living soul" and "life-giving spirit". Our goal is to present the way in which St. Irenaeus provides answers to the Gnostics by interpreting the biblical excerpts where these notions appear and their implications at anthropologic level.

Keywords: Saint Irenaeus of Lyon, 1Cor. 15, Pauline antithesis, anthropology

Introducere

Epistolele Sf. Ap. Pavel reprezintă cea mai bogată sursă biblică de fundamentare¹ a gândirii despre om la Sf. Irineu, din cel puțin două motive. Primul este legat de intenția lucrărilor² Sf. Irineu de a combate erezia gnostică. Deoarece gnosticii folosesc cu o frecvență

* Referat susținut, dar prelucrat în vederea publicării, în cadrul programului Școlii Doctorale, la disciplina *Studiul Noului Testament*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană, care a și dat avizul pentru publicare.

** *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, danut.jemna@uaic.ro*

¹ Asupra utilizării textelor pauline în opera Sf. Irineu a se vedea: D.L. BALAS, *The use and interpretation of Paul in Irenaeus' five books Adversus haereses*, „Second Century”, 9, 1992, pp. 27-39; A.J. BANDSTRA, *Paul and an Ancient Interpreter: A Comparison of the Teaching of Redemption in Paul and Irenaeus*, „Calvin Theological Journal”, 5, 1970, pp. 43-63; R.A. NORRIS, *Irenaeus' Use of Paul in His Polemic against the Gnostics*, in *Paul and the Legacies of Paul*, Ed. W.S. Babcock, Dallas, SMU, 1990, pp. 79-98; M.A. DONOVAN, *Alive to the glory of God: a key insight in St. Irenaeus*, „Theological Studies”, 49, 1988, pp. 283-297; L.B. SESBOÛÉ, *La preuve par les 'ecritures chez saint Irenée. A propos d'un texte difficile du livre III de l'Adversus Haereses*, „Nouvelle Revue Théologique Louvain”, 103, 1981, pp. 872-887.

² Este vorba în principal de lucrările *Adversus Haereses*, care este citată după ediția franceză publicată în colecția Sources Chrétiennes, astfel: *Livre I*: 263, 264 (1979): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau; *Livre II*: 293, 294 (1982): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau; *Livre III*: 210, 211 (1974): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau; *Livre IV*: 100; 2 vols. (1965): texte et trad. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, C. Mercier; *Livre V*: 152, 153 (1969): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier și *Demonstrația propovăduirii apostolice* (Dem), pentru care se citează ediția franceză din colecția Sources Chrétiennes: *Démonstration de la prédication apostolique*, texte et trad. A. Rousseau, 406 (1995), Les Editions du Cerf, Paris.

mare textele pauline pentru a-și argumenta tezele lor antropologice, Sf. Irineu face efortul de a combate aceste învățături, cel mai adesea având de identificat și corectat exegezele eronate realizate de eretici la texte pauline cu miză antropologică. Al doilea este legat de faptul că epistolele Sf. Ap. Pavel sunt dense în material antropologic, iar episcopul explorează aceste surse pentru a elabora gândirea creștină despre om în spiritul Scripturii și al tradiției Bisericii.

Fără nici o îndoială, dintre toate textele pauline, pasajul biblic căruia îi acordă cea mai mare atenție Sf. Irineu este cel din 1Cor. cap. 15, partea a doua a capitolului, și în special versetul 50 al acestui capitol. Deoarece Ap. Pavel folosește frecvent termeni³ care sunt prezenți și în misterele păgâne, gnosticiei și susținătorii lor au avut mereu tendința de a-l considera pe apostolul neamurilor un gnostic, în opoziție cu Ap. Petru, apostolul evreilor. În prima epistolă a Sf. Ap. Pavel către Corinteni se găsesc o serie de concepte și de construcții antitetice pe care gnosticii le folosesc în favoarea tezelor lor. Aparent, aceste construcții rezonează cu gândirea dualistă a ereticilor și pun în antiteză „carnea” și „duhul”, ceea ce este pământesc cu ceea ce este ceresc, primul Adam cu al doilea Adam, coruptibilul cu incoruptibilul, ceea ce este muritor cu nemurirea etc. Sensul biblic al acestor antiteze este clarificat de Sf. Irineu în contextul efortului său de a da o interpretare⁴ corectă la pasajul din 1Cor. 15:50, text pe care gnosticii îl foloseau ca un argument fundamental pentru a susține că doar sufletul omului se mântuiește. Deslușirea semnificațiilor textului din 1Cor. 15:50 este realizată de Sf. Irineu în contextul primei părți a cărții a V-a, care are ca temă centrală învierea trupului, iar ca suport utilizează, pe lângă 1Cor. 15, o serie de texte cu conotații antropologice din Rom. 6, 8, 11; 1Cor. 2,3; 2Cor. 4,5; Efes. 1.

Interpretarea Sf. Irineu la 1Cor. 15:50 nu are o miză eshatologică, așa cum întâlnim în principalele comentarii patristice și moderne, ci una antropologică. Toate formulele utilizate de Sf. Ap. Pavel în textul din 1Cor. 15:35-55, precum cele de „trup psihic” și „trup spiritual”, „om carnal” și „om spiritual”, „om pământesc” și „om ceresc”, „primul Adam” și „al doilea Adam”, „suflet viu” și „Duh dătător de viață” sunt analizate și interpretate de Sf. Irineu pentru a ajunge la o definiție biblică a omului și pentru a arăta cum anume constituția omului este legată de planul lui Dumnezeu și de înviere. Analiza din această lucrare se va concentra asupra acestor termeni și a relațiilor dintre ei, așa cum o regăsim la Sf. Irineu.

2. Trup „psihic” – trup „spiritual”(1Cor. 15: 42-44)

Sf. Irineu arată în repetate rânduri că gnosticii respingeau ideea mântuirii trupului⁵, susținând că doar sufletul omului este destinat vieții veșnice. În prima sa carte, episcopul îi menționează pe ofiți și teza lor potrivit căreia ucenicii lui Iisus au crezut eronat că Domnul lor a înviat într-un trup fizic⁶, care aparține acestei lumi. În principal, eroarea ucenicilor este aceea că nu au luat în considerare faptul că sângele și carnea nu vor moșteni

³ *gnosis, pneuma, sophia, teleioi, doxa, logos* etc.

⁴ Asupra exegezei Sf. Irineu la 1Cor.15:50 am insistat în lucrarea D. Jemna, *Exegeza Sf. Irineu la 1Cor. 15:50, „Pleroma”*, 2, 2009, București, pp. 150-166

⁵ *non salvari plasmationem De*. Conform AH 5.9.1, trupul este numit generic de Sf. Irineu drept ceea ce este modelat de Dumnezeu.

⁶ AH 1.30.13, 1979

împărăția lui Dumnezeu⁷, așa cum afirmă Scriptura în 1Cor.15:50. Pe baza afirmațiilor Sf. Irineu, ofiții credeau că învierea lui Isus s-a realizat într-un trup pneumatic. Această înviere a presupus lepădarea trupului material, care face parte din această lume⁸, și îmbrăcarea unuia spiritual. Interpretarea gnostică la 1Cor. 15.50 se realizează în consens cu gândirea lor dualistă potrivit căreia ideea de trup este valorificată doar într-un sens nematerial. Această idee susține o înviere a oamenilor într-un trup spiritual, asemenea lui Hristos, negând orice posibilitate a materiei de a participa la viața veșnică a lui Dumnezeu.

E. Pagels este unul dintre autorii care analizează interpretările gnosticilor la textele pauline și arată că valentinienii se foloseau de 1Cor. 15:50 pentru a susține că „primul Adam” trebuie să suporte un proces de transformare care implică renunțarea la trupul fizic⁹. Pentru valentinieni, acest text al Ap. Pavel reprezintă un argument important pentru a combate învățătura Bisericii care susține învierea trupului. În viziunea gnosticilor, Ap. Pavel este el însuși un promotor al doctrinei pneumatice a învierii și al lepădării trupului fizic. Valentinienii nu așteptau și nu credeau într-o experiență eshatologică a învierii trupului¹⁰, ci învierea este una care se realizează acum și este accesibilă prin practicile spirituale (rituri sacramentale) profesate de inițiații gnostici.

Ca o replică la ideea trupului pneumatic al gnosticilor, care refuzau învierea trupului fizic, se află interpretarea Sf. Irineu la formulele antitetice ale Sf. Ap. Pavel din 1Cor. 15:42-44. După metafora bobului de grâu, trupul omului este cel care putrezește după ce este pus în pământ la moartea omului. Metafora arată că procesul de transformare prin care trece trupul nu implică nici dispariția lui, nici schimbarea naturii lui, ci o transformare care îi schimbă starea și trăsăturile. Expresia paulină „trupul este semănat în ocară” este tradusă de episcop cu privire la faptul că trupul moare, în timp ce gloria este a aceluiași trup care a înviat și a primit incoruptibilitatea. Așadar, transformarea fundamentală adusă de înviere este aceea că trupul înviat nu mai este coruptibil. De asemenea, slăbiciunea este a trupului actual al omului, care este trecător și se va întoarce în pământ (conform Fac. 3:19), în timp ce puterea este cea care vine de la Dumnezeu și care învie trupul omului din morți.

Distincția¹¹ „trup psihic” (*corpus animale*, σώμα ψυχικόν) și „trup spiritual” (*corpus spirituale*, σώμα πνευματικόν) este clarificată de Sf. Irineu prin ideea de participare. Prin „trup psihic” este identificat trupul omului care participă la viața sufletului. Când pierde această participare, omul moare, se desface, iar trupul se întoarce în pământ. O dată ce omul este înviat din morți de Duhul Sfânt, acest trup devine spiritual, adică un

⁷ În această formulare a Sf. Irineu, care citează din erezia Ofiților, se regăsește aproape identic textul paulin din 1Cor.15:50.

⁸ AH 1.30.13

⁹ E.H. PAGELS, *The gnostic Paul: gnostic exegesis of the Pauline letters*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, pp. 85-86.

¹⁰ M.J. OLSON, *Irenaeus, the Valentinian Gnostics and the Kingdom of God (A.H. Book V): The Debate About 1 Corinthians 15.50*. New York, Mellen Biblical Press, 1992, pp. 32-33.

¹¹ Asupra acestei distincții comentatorii se întrebă dacă poate fi luată în calcul interpretarea lui Filon din Alexandria care distinge între două categorii de ființe umane: una cerească și una pământească, în acord cu cele două texte din Facerea cap. 1 și 2 care se referă la actul creației omului. De asemenea, autorii menționează faptul că cei din Corint operau cu o distincție dintre două categorii de oameni, iar Sf. Ap. Pavel răspunde acestei probleme prin realizarea unei distincții dintre omul actual și cel eshatologic care corespunde lui Hristos înviat. A se vedea în acest sens: J.A. FITZMYER, *First Corinthians*, The Anchor Yale Bible, vol. 32, Yale University Press New Haven and London, 2008, p. 592; R.A. HORSLEY, *1 Corinthians*, Abingdon New Testament Commentaries, Abingdon Press, Nashville, 1998, p. 211.

trup care participă la viața Duhului, care este viață eternă¹². Din această interpretare este clar că Sf. Irineu respinge ideea gnostică a unui trup nematerial, precum și cea a lepădării trupului fizic la înviere.

Prin conceptul de participare, Sf. Irineu rămâne pe direcția gândirii pauline care refuză ideea a două categorii de oameni sau a două categorii de trupuri de natură diferită. Distincția biblică ψυχικός - πνευματικός apare și în 1Cor. 2:14-15 pentru a compara două categorii de oameni sub raportul credinței și al participării la viața Duhului și nu sub raportul naturii lor diferite. Sf. Ap. Pavel folosește terminologia celor din Corint în mod voit pentru a da termenilor¹³ folosiți de ei semnificațiile biblice, conform cu Evanghelia pe care a predicat-o. Opozițiile utilizate de Ap. Pavel în 1Cor. 15:42-44 compară patru caracteristici ale trupului omului din istorie (coruptibil sau stricacios, în ocară, în neputință, psihic) cu cele ale trupului care va fi la înviere¹⁴ (incoruptibil, cu slavă, în putere, spiritual) și dau un răspuns la întrebarea „cum învie morții și cu ce trup se vor întoarce” (1Cor. 15:35).

3. Om „carnal” – om „spiritual” (1Cor. 2:15, 1Cor. 3:1, Rom. 8:5-9)

Răspunsul Sf. Irineu la interpretarea eronată a gnosticilor la textul din 1Cor. 15:50 este amplu și se realizează prin apelul la conceptele gnostice de om „spiritual” și cel de om „carnal”. La Sf. Irineu, omul „spiritual” este omul perfect sau desăvârșit. Acest concept este construit biblic, prin apelul la textele pauline, precum și prin viziunea sa antropologică potrivit căreia omul a fost creat ca o ființă dinamică, aflată într-un proces continuu de devenire de la o stare de copilărie până la perfecțiune.

O primă definiție a omului perfect este dată de Sf. Irineu în AH 5.6.1 și vizează unirea sufletului, care a primit Duhul lui Dumnezeu, cu trupul sau cu lucrarea modelată de Dumnezeu. Cei „perfecti” (τελείοις), din 1Cor. 2:6, sunt oamenii care au Duhul Sfânt și exercită harismele Duhului în lume. Ei sunt identificați cu oamenii „spirituali”, iar această calitate este dată omului prin participarea la Duhul Sfânt. Dimpotrivă, ereticii susțin că cei „spirituali” sunt cei care au prin natura lor spiritul divin și aspiră să redevină spirite fără trupuri, să se elibereze din această închisoare a trupului material. Pentru episcop, la polul opus celui „spiritual” se află omul „carnal”, care este identificat cu omul „psihic”, adică omul care nu are Duhul lui Dumnezeu, omul aflat în istorie în starea căzută moștenită de la Adam.

¹² În AH 5.7.2, trupul spiritual este interpretat în perspectivă eshatologică, așa cum o cere textul din 1Cor. 15:44, prin perspectiva învierii. Însă la Sf. Irineu ideea de trup „spiritual” este asociată și cu cea de om „spiritual”, adică omul care are Duhul Sfânt. Această perspectivă nu este rezervată doar eshatonului, ci privește viața creștinului în Biserică.

¹³ Se pare că cei din Corint utilizau distincțiile care apar în 1Cor. 14:42-44 pentru a opune trupul sufletului sau două categorii de oameni, unul inferior și altul superior. A se vedea în acest sens: G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament, W.B. Eerdmans Publishing, 1991, pp. 785-786; R.A. HORSLEY, *Op. Cit.*, pp. 210-211; C.S. KEENER, *1-2 Corinthians*, New Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, 2005 pp. 131-132.

¹⁴ J.A. Fitzmyer face un inventar al interpretărilor la formula paulină “trup spiritual” și consideră că linia patristică a interpretărilor se referă la învierea trupului fizic. Autorul consideră că această linie s-a rupt o dată cu Bultmann care renunță la ideea celor 4 caracteristici ale trupului înviat și vorbește despre înviere ca despre o inversare a situației din istorie: sufletul omului nu mai este călăuzit de trup, ci de Duh. Această direcție de analiză a lui Bultmann a condus la susținerea ideii că există un alt trup la înviere sau chiar lipsa unui trup fizic la înviere. Ca replică la această tendință modernă, s-au formulat opinii care susțin învierea trupului fizic, ceea ce presupune o transformare a stării lui actuale și nu lepădarea lui, conform J.A. FITZMYER, *Op. Cit.*, pp. 593-594.

Pentru a clarifica poziția sa creștină biblică asupra omului „spiritual”, Sf. Irineu consideră că substanța compusă a omului, trupul și sufletul, care primește Duhul Sfânt, este omul „spiritual” sau omul perfect, iar acest nume nu vizează doar omul eshatologic, ci este deja creștinul care a primit arvuna Duhului în Biserică:

„Cei care au arvuna Duhului și care, departe de a se supune pornirilor trupești, se supun Duhului și trăiesc în toate după adevăr, Apostolul i-a numit pe drept cuvânt „spirituali”, pentru că Duhul lui Dumnezeu locuiește în ei. Căci spiritele fără trup nu vor fi niciodată oameni spirituali; ci substanța noastră – care este compusă din trup și suflet – și care primește Duhul lui Dumnezeu constituie omul spiritual. Dar cei care resping sfatul Duhului Sfânt, pentru a se supune plăcerilor cărnii..., Apostolul îi numește, pe drept, „carnali”, pentru că ei nu au sentimente decât pentru lucrurile camale¹⁵.

Pentru a argumenta această afirmație, episcopul face trimitere la textele din 1Cor. 2:15 -3:1-3 și din Rom. 8:5-9.

1Cor. 2: 15 – 3:1-3

În primul pasaj, din 1Cor. 2:15 („Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni”), apare termenul paulin πνευματικός care se opune lui ψυχικός. Această relație are la bază o altă opoziție între πνεῦμα τοῦ κόσμου și πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ și prin ea se opune capacitatea de judecată pe care o are omul sub călăuzirea celor două surse, divină și lumească.

Textul epistolei pauline permite identificarea omului „spiritual” cu cel care are Duhul lui Dumnezeu¹⁶, lucru pe care îl face și Sf. Irineu. Dimpotrivă, omul care nu are Duhul lui Dumnezeu este omul „psihic”, cel care nu poate înțelege cuvintele revelație și rămâne călăuzit de spiritul lumii. Ca și cei din Corint, gnosticii se considerau oameni „spirituali”, însă la eretici această sintagmă înseamnă atât deținerea unei gnoze la care au acces doar cei aleși, cât și faptul că ei sunt una cu divinitatea și sunt parte a altei realități decât cea văzută. Replica Sf. Irineu, în spiritul Scripturii, este aceea că oamenii „spirituali” sunt cei care au Duhul lui Dumnezeu, dar asta nu îi face să fie din altă lume, să aibă altă natură decât oamenii „psihici” sau naturali¹⁷, ci să aibă mintea lui Hristos și să trăiască altfel decât cei din lume.

¹⁵ AH 5.8.2

¹⁶ G. Fee este de aceeași părere că πνευματικός trebuie înțeles aici ca omul care are Duhul Sfânt. El atrage atenția că această interpretare a condus ușor de-a lungul timpului la crearea unei viziuni elitiste în creștinism care nu concordă cu intenția Apostolului Pavel, conform G. FEE, *Op. Cit.*, pp. 118-120. J.A. Fitzmyer este de părere că opoziția realizată de Ap. Pavel între cei „spirituali” sau cei „maturi” din cap. 2:6 și cei „psihici” sau „copii” are la bază credința, care nu este o formă a înțelepciunii acestui veac, ci este răspunsul omului la Evanghelia lui Hristos, conform J.A. FITZMYER, *Op. Cit.*, p. 170. De asemenea, autorul consideră că opoziția dintre „psihici” și „spirituali” este împrumutată de la Corinteni, care dădeau acestei distincții un caracter gnostic, însă răspunsul Ap. Pavel vizează alte două categorii de oameni decât ale ereticilor: cei care nu sunt deschiși Duhului Sfânt pentru a fi călăuziți de el și cei care acceptă lucrarea Duhului în viața lor, conform *Ibidem*, pp. 182-184.

¹⁷ R.F. Collins consideră că Ap. Pavel are o antropologie de tip semitic care admite că omul este o ființă compusă din trup și suflet, însă termenii diferiți pe care îi folosește, ca cel de trup, suflet, carne, nu se referă la părți ale omului, ci la om ca o ființă integrală. Autorul este de părere că în textul paulin din 1Cor. 2:14-16 se prezintă opoziția dintre omul psihic sau natural, care are viața naturală și omul spiritual, care are viața de la Duhul Sfânt, conform R.F. COLLINS, *First Corinthians*, Sacra Pagina Series, vol. 7, The Liturgical Press, Collegeville, Minesota, 1999, pp. 126-127.

Accentul antropologic al interpretării Sf. Irineu este dată de viziunea sa potrivit căreia omul care are Duhul Sfânt este omul perfect sau omul care și-a atins menirea dată de creator. Omul „spiritual” nu este nici o altă rasă de oameni, nici un om superior din punct de vedere moral - el este omul care își atinge destinul dat de Dumnezeu la facere.

Interesant este însă că în 1Cor. 3:1, Sf. Ap. Pavel schimbă termenii relației și îi opune pe cei „spirituali”, πνευματικοίς, mai întâi cu σαρκίνοις („carnali”, compuși din carne, adică oameni în trup), iar în versetul 3 cu σαρκικοί („carnali”, care au caracteristici ale cărnii). Schimbarea termenilor are loc în contextul schimbării auditoriului și a problematicei analizate, însă nu introduce trei categorii de oameni, așa cum întâlnim la gnostici. În capitolul anterior, apostolul vorbește despre înțelepții lumii care nu au cunoscut pe Dumnezeu și nu au Duhul lui Dumnezeu în ei, de aceea înțelepciunea lor nu duce la viața veșnică, iar cunoașterea și viața lor rămân în limitele naturale ale omului înzestrat cu suflet. În capitolul 3, Ap. Pavel vorbește celor din Corint, iar prin termenii folosiți identifică o problemă a acestora. Deși au auzit Evanghelia lui Hristos și sunt numiți de apostol νηπίοις ἐν Χριστῷ (copii¹⁸ sau imaturi în Hristos), ei trăiesc ca oameni care nu au pe Dumnezeu, ceea ce îl determină pe Sf. Ap. Pavel să îi numească oameni „carnali”, adică oameni care gândesc și trăiesc ca cei fără Dumnezeu, după pornirile lor carnale. De altfel, termenul „carne” (σάρξ) are o conotație negativă¹⁹ în antropologia paulină, desemnând natura căzută a omului cu înclinația ei spre păcat.

Rom. 8:5-9

Apelul la Rom 8:5 este realizat de Sf. Irineu pentru a traduce expresia oameni „carnali” și a-i identifica în această categorie pe oamenii care sunt călăuziți de cele carnale (τὰ τῆς σαρκὸς φρονούσιν), iar pe cei „spirituali” cu cei care umblă după cele ale Duhului (τὰ τοῦ πνεύματος). A umbla după cele ale „cării” înseamnă a gândi și a avea un sistem de valori care țin de condiția căzută a omului în păcat, iar a umbla după cele ale Duhului înseamnă a trăi în comuniune cu Duhul Sfânt și a avea o gândire, o viziune²⁰ asupra realității pe care o dă Duhul. De asemenea, apelul la textul din Rom 8:9 este utilizat pentru a identifica oamenii „spirituali” cu cei care au Duhul lui Dumnezeu în ei: ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστε ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; în contrast, cei care nu au Duhul Sfânt sunt oamenii „carnali”.

¹⁸ G. Fee este de părere că această formulă este una peiorativă și ține de întreaga retorică a Sf. Ap. Pavel din această epistolă prin care îi provoacă pe cei din Corint să își evalueze corect situația gravă în care se află. De asemenea, Fee pare să înțeleagă tot retoric și formula oameni „carnali” pentru că el consideră că cei din Corint nu sunt oameni fără Duhul Sfânt, ci sunt creștini care au probleme și au nevoie să le vadă și să le corecteze, conform G. FEE, *Op. Cit.*, pp. 124-128. În aceiași parametri se află și interpretarea lui J.A. Fitzmyer care consideră că distincția oameni „carnali” – oameni „spirituali” se referă la două categorii de creștini în Corint, conform J.A. FITZMYER, *Op. Cit.*, p. 184. Sf. Irineu însă, pare a folosi termenul „carnal” pentru cei din Corint în sens tare și consideră că Ap. Pavel vizează niște oameni care nu au pe Dumnezeu.

¹⁹ J.A. Fitzmyer consideră că la Ap. Pavel termenul σάρξ trimite la tot ceea ce îl face pe om să fie departe de Duhul lui Dumnezeu și îl face să fie înclinat spre sine și pornirile sale trupești; este ființa umană căzută, condusă de ea însăși, conform J.A. FITZMYER, *Op. Cit.*, p. 186.

²⁰ Conform cu J.E. TOEWS, *Romans*, Believers Church Commentary, Herald Press, 2004, pp. 208-209.

În final, episcopul îi identifică pe cei „carnali” (*carnales*) cu cei „psihici” (*animale*) și îi opune celor „spirituali”²¹. Primii nu au Duhul lui Dumnezeu și trăiesc fără Dumnezeu; ceilalți au Duhul Sfânt și trăiesc un alt mod de viață. Probabil că Sf. Irineu preferă să folosească termenul de om „carnal” în loc de om „psihic” pentru că primul are o semnificație antropologică mai puternică (vizează existența omului în trup) și răspunde și intenției sale de a resemnifica termenul gnostic de om „carnal”.

Cu ajutorul distincției dintre omul „spiritual” și cel „carnal”, Sf. Irineu dă o interpretare la pasajul din 1Cor. 15:50 și spune că, într-adevăr, „carnea și sângele” nu vor moșteni Împărăția cerurilor, după spusa Sf. Ap. Pavel. Această afirmație însă nu exclude participarea trupului omului la eternitate. El susține că sensul celor spuse de Ap. Pavel în 1Cor. 15:50 este următorul: carnea și sângele singure (adică doar „carnea și sângele”) nu vor moșteni Împărăția cerurilor²², ci această perspectivă este rezervată omului perfect care este unitatea în armonie dintre trup, suflet și Duh²³. Argumentul Sf. Irineu este dublu, antropologic și soteriologic, dar accentul este pus pe primul dintre ele. Doar „carnea și sângele” nu vor moșteni viața veșnică pentru că omul perfect nu se rezumă la o definiție care vizează cele două elemente constitutive. Cei care nu au Duhul lui Dumnezeu pot fi numiți „carne și sânge”, după formula biblică paulină, această expresie fiind aplicată omului aflat în starea de cădere, adică omului aflat în păcat, despărțit de Dumnezeu. Sf. Irineu utilizează sintagmele „carne și sânge” și „om carnal” pentru starea căzută a omului, însă nu identifică prin acestea omul „carnal” al gnosticilor. Starea de cădere a omului este o stare de neconformitate²⁴ cu sensul său, este o stare de ratare a acestei vocații care conduce la un alt mod de viață și la alte roade decât cele așteptate de Dumnezeu. Din această stare omul poate ieși, prin credință și primirea Sfântului Duh. Cei care au Duhul sunt oameni vii pentru Dumnezeu, sunt oamenii „perfecti” sau „spirituali”, care au ieșit de sub păcat și vor moșteni Împărăția cerurilor.

4. Chipul celui pământesc – chipul celui ceresc (1Cor. 15:48-49; Rom. 11:17-24)

Din cele prezentate până aici, concluzia Sf. Irineu este că fără Duhul lui Dumnezeu omul natural, „carne și sânge”, rămâne în moarte și este incapabil să moștenească Împărăția cerurilor. Pentru a întări această afirmație el apelează la comparația Sf. Ap. Pavel dintre omul „pământesc” și cel „ceresc” din 1Cor. 15:48-49:

„ὁὸς ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί; καὶ οὖος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι. αἱ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου”²⁵.

²¹ Această suprapunere este realizată în AH 5.8.3 și se referă direct la textele din 1Cor. 2:15 și 1Cor. 3:3.

²² AH 5.9.3

²³ În AH 5.9.1 Sf. Irineu dă definiția omul perfect: trup, suflet, Duh, și identifică acest om cu cel spiritual.

²⁴ Sf. Irineu spune că doar păstrând această conformitate cu datele existenței pe care le-a primit omul la creație se poate împlini destinul său și se poate ajunge la perfecțiune, AH 4.39.2.

²⁵ G. Fee comentează istoria interpretării acestui pasaj și precizează că opinia comună susține că textul vizează originea lui Adam și a lui Hristos. Autorul respinge această formulă și consideră că avem un text în care este reluată distincția ψυχικός - πνευματικός, dar este aplicată omului într-un alt sens decât al relației prezent - eshaton. Ea vizează contrastul dintre natura lui Adam și cea a lui Hristos cel înviat. Hristos înviat este omul ceresc, iar Adam este omul pământesc, conform G. FEE, *Op. Cit.*, pp. 788, 792-793. De asemenea, Fee consideră că în pasajul din 1Cor. 15:48 cea mai bună soluție este să se accepte verbul φορέω (a purta) la subjonctiv, nu la viitor, ca în majoritatea traducerilor moderne ale textului. O asemenea traducere nu elimină

Cel pământesc (χοϊκός) este omul făcut din pământ (1Cor. 15:47) și este identificat de Sf. Irineu cu primul Adam, lucrarea modelată de Dumnezeu²⁶. În opinia episcopului, cel ceresc (ἐπουράνιος) este Duhul Sfânt care este dat omului pentru a deveni perfect²⁷. Omul a căzut și a trăit departe de Dumnezeu, lipsit de viața Duhului. Prin primirea Duhului Sfânt, conform Rom. 6:4, omul trăiește o viață nouă. Această viață însă înseamnă a avea pe Duhul ca o arvună, ca o pecete²⁸, conform cu Efes. 1:13-14 („Întru Care și voi, auzind cuvântul adevărului, Evanghelia mântuirii voastre, crezând în El, ați fost pecetluiti cu Sfântul Duh al făgăduinței, care este arvuna moștenirii noastre...”). Corelând toate acestea cu textul din 1Cor. 15:50, Sf. Irineu consideră că mesajul Ap. Pavel este de a clarifica distincția dintre omul care are Duhul și cel care nu-l are, precum și de a aduce și un avertisment credincioșilor să rămână pe calea credinței și să păstreze Duhul, căci altfel nu vor putea intra în Împărăția cerurilor.

A purta chipul celui ceresc înseamnă o transformare a omului care a purtat chipul celui pământesc. Această transformare este sugerată plastic de episcop prin metafora altoirii măslinului prezentată în Rom. 11:17-24. Sintagma „carnea și sângele” din 1Cor. 15:50 este identificată de Sf. Irineu cu măslinul sălbatic din metafora altoirii²⁹. Pentru acesta, a spune „carnea și sângele nu vor moșteni Împărăția cerurilor” înseamnă a spune că „măslinul sălbatic nu va fi admis în grădina lui Dumnezeu”. Altoiul³⁰ din metaforă este pentru episcop Duhul Sfânt, fără de care omul nu poate avea viața și nici roadele așteptate de Dumnezeu, deci nu poate moșteni Împărăția lui Dumnezeu. Cel care primește Duhul și face roadele lui este numit „spiritual” și are loc în grădina lui Dumnezeu, care este Împărăția cerurilor.

accentul prezent – eshaton, dar pune în evidență calitatea vieții creștinului în istorie, care trebuie să fie asemenea lui Hristos, conform G. FEE, *Op. Cit.*, p. 787, 795. J.A. Fitzmyer merge pe aceeași linie interpretativă și evidențiază dimensiunea corporativă a lui Adam și a lui Hristos și diferența dintre ele: descendenții lui Adam moștenesc de la părintele lor viața psihică, iar cei ce sunt ai lui Hristos vor învia împreună cu el și vor fi ca el, conform J.A. FITZMYER, *Op. Cit.*, p. 599.

²⁶ *Plasma*, conform AH 5.9.3. G. Fee susține că formula „cel pământesc” se referă la trupul psihic, care ține de existența actuală a omului, conform G. FEE, *Op. Cit.*, p. 794

²⁷ Interpretarea dată de G. Fee la acest pasaj se apropie de cea a Sf. Irineu prin accentul pe schimbarea produsă în viața omului după primirea Duhului. Episcopul înțelege starea omului dintâi, a celui pământesc, ca o viață departe de Dumnezeu, privată de participarea la Duhul Sfânt. După ce omul primește ceea ce este ceresc, începe o nouă viață, în ascultare de Dumnezeu. Fee consideră că în pasajul analizat distincția ψυχικός - πνευματικός nu vizează prezentul și eshatonul, așa cum dezvoltă cei mai mulți comentatori, ci vizează caracterul și comportamentul actual al omului. Viața în Duhul nu înseamnă plasarea deja în eshaton, ci trăirea în istorie a unei vieți noi, după modelul celui ceresc. Totuși, între Sf. Irineu și G. Fee apare o diferență importantă prin valențele antropologice pe care le conferă textului analizat. La Sf. Irineu πνευματικός este omul perfect, omul care își atinge menirea și acesta este omul care are deja Duhul Sfânt. Evident, un astfel de om care trăiește călăuzit de Duhul Sfânt are o viață nouă, dar nu numai din punct de vedere moral. Prin primirea Duhului are loc și o transformare la nivelul ființei lui, trupul său fiind unit deja cu incoruptibilitatea.

²⁸ În AH 5.8.1 Sf. Irineu dezvoltă această idee a arvunei Duhului ca o parte, ca ceva care are scopul să pregătească omul pentru plinătatea Duhului, pentru incoruptibilitate.

²⁹ AH 5.10.1

³⁰ În AH 5.10.1, altoiul este considerat, pe rând, atât Duhul Sfânt, cât și Cuvântul lui Dumnezeu, iar procesul de altoire primește valențe antropologice: cel altoit revine la natura sa de la început, adică ființa creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Prin metafora altoirii și prin echivalența celor două expresii de mai sus, Sf. Irineu conchide că ni se prezintă în mod admirabil natura omului și toată iconomia lui Dumnezeu cu privire la om³¹. Statutul de măslin sălbatic și altoirea nu presupun o schimbare a substanței³² sau a naturii omului dintâi, ci a calității „roadelor” sale sau, mai precis, a modului de viață a omului. Altoirea măslinului sălbatic nu presupune o transformare a naturii sale și a substanței trupului său, ci o transformare calitativă a modului său de a fi³³. Fără primirea Duhului, omul rămâne măslin sălbatic, „carne și sânge” și nu poate moșteni Împărăția cerurilor. Această schimbare a modului de viață a omului este înfierea omului și se realizează prin participarea la viața Duhului și nu asumarea naturii necreate, așa cum susțineau gnosticii. Viața cea nouă este o viață a libertății, în relație cu Tatăl, ca fii ai lui. Prin înfiere³⁴, omul devine fiul lui Dumnezeu, pentru că Fiul etern al Tatălui a devenit fiu al omului.

5. Primul Adam, un suflet viu – Ultimul Adam, un Duh dătător de viață (1Cor. 15:45-46)

Miza principală a Sf. Irineu în interpretarea textelor din 1Cor. cap. 15 este de ordin antropologic. Episcopul dorește să arate care este adevărata natură a omului primită la creație, care este scopul omului și cum anume constituția sa permite atingerea acestui destin.

O explicație a episcopului pentru căderea omului este dată prin interpretarea la textul din 1Cor. 15:45-46: „Precum și este scris: "Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu duh dătător de viață". Dar nu este întâi cel duhovnicesc, ci cel firesc, apoi cel duhovnicesc”. Această interpretare este de ordin antropologic și realizează

³¹ Relația dintre expresia „carne și sânge” și măslinul sălbatic are la Sf. Irineu atât un conținut antropologic, pentru că relevă natura omului, cât și unul iconic, pentru că pune în lumină modul în care Dumnezeu duce la îndeplinire scopul omului, conform AH 5.10.1.

³² De Andia consideră că Sf. Irineu operează cu o distincție între substanță și calitate care vine din filosofia greacă, de la Aristotel, pe filieră stoică, conf. Y. De ANDIA, *Op. Cit.*, pp. 291-292. O asemenea ipoteză merită luată în discuție și necesită un studiu aparte. Conform dezvoltărilor Sf. Irineu din AH 5.12-14, suntem tentați să credem că autorul operează mai degrabă intuitiv cu o distincție care va fi clarificată mult mai târziu, anume aceea dintre natura omului, împreună cu rațiunea ei de a fi și modul de existență a omului.

³³ Din nou, accentul episcopului este unul antropologic, evidențiind faptul că prin primirea Duhului, care semnifică altoirea, omul nu-și pierde substanța trupului său, ci are loc o schimbare a calității acestuia, conform AH 5.10.2.

³⁴ De regulă, comentarii înțeleg conceptul de adopție a omului din perspectivă soteriologică, așa cum o sugerează și contextul epistolei către Romani. Un exemplu este comentariul lui K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, Sixth Edition, trad. E.C. Hoskyns, London, 1968, pp. 295-298 și cel al lui J.E. TOEWS, *Op. Cit.*, pp. 220-221. Există poziții care accentuează ideea că la Ap. Pavel calitatea de fiu al lui Dumnezeu este construită pneumatologic, ceea ce reprezintă o distanțare netă de gândirea greacă și de iudaism, conform J.D.G., DUNN, *Romans 1-8*, Word Biblical Commentary, vol. 38A, var. electronică, Word Books Publisher, Dallas, 1998, cap. 5. Pr. S. Tofană accentuează caracterul antropologic al înfierii omului în Hristos, precum și dimensiunea pneumatologică a acestei realizări prin care omul își schimbă statutul ființial, cf. S. TOFANĂ, *Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos și implicațiile ei antropologice și cosmice, în viziunea hristologică a Sf. Ap. Pavel (Gal.4,4-7; Rom. 8,19-22)*, „Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa”, 1-2, 1996, pp. 44-47.

o relație între primul Adam și constituția sa la creație și ultimul sau al doilea Adam³⁵, care aduce cu sine o noutate. Iată cum comentează Sf. Irineu această relație:

„Prima viață a fost expulzată pentru că ea a fost dată printr-un simplu suflu și nu prin intermediul Duhului. Căci ceva este suflul de viață, care a făcut omul psihic și altceva este Duhul dătător de viață, care face omul spiritual... Suflul este ceva temporar, în timp ce Duhul este etern³⁶”.

Caracterul temporar al suflului de viață este înțeles de Sf. Irineu din perspectivă antropologică prin corelație cu 1Cor. 15:46³⁷. Textul este interpretat în acord cu viziunea sa despre lipsa de perfecțiune a omului la început și prin accentuarea diferenței dintre creator și cel creat: sufletul este ceea ce este făcut, iar Duhul este cel care face. Această distincție trebuie corelată cu cea dintre „pământesc” și „ceresc”, pe baza textului din 1Cor. 15:49, unde apare aceeași idee a relației dintre creat și necreat și că vocația omului este să participe la viața creatorului.

Ordinea și ritmul creației presupun mai întâi ca omul să fie modelat, apoi să primească un suflet³⁸ și apoi să aibă comuniunea stabilă cu Duhul Sfânt³⁹. La Sf. Irineu, explicația pentru care primul Adam a fost făcut un suflet viu și al doilea Adam un Duh dătător de viață nu vizează planul soteriologic, ci pe cel antropologic. Omul a fost destinat perfecțiunii și i s-a imprimat acest țel chiar în natura sa de ființă care crește și se dezvoltă. Distanța dintre creat și necreat face ca perfecțiunea să poată fi atinsă doar prin întruparea Fiului. De aceea, al doilea Adam este punctul culminant al operei lui Dumnezeu pentru că împlinește destinul omului. El este arhetipul care vine să dea perfecțiunea tipului care a fost creat după chipul său. Întruparea răspunde atât lipsei de perfecțiune a omului, cât și problemei păcatului.

³⁵ G. Fee este de părere că distincția dintre primul și al doilea Adam este una tipologică și pune în discuție atât distincția dintre cele două trupuri: cel psihic, al omului din istorie și cel pneumatic, al lui Iisus cel înviat și glorificat, cât și cele două moduri de existență, al omului căzut și al celui restaurat în Hristos. Prin înviere, Hristos și-a asumat acest trup pneumatic și a devenit și sursa vieții celei noi pentru cei care îl urmează. După Fee, intenția Ap. Pavel este aceea de a le transmite Corintenilor mesajul că viața pneumatică în plinătatea ei se va atinge, ca și în cazul lui Hristos, doar la înviere, conform G. FEE, *Op. Cit.*, pp. 788-790. J.A. Fitzmyer este pe aceeași linie cu G. Fee și consideră că distincția dintre primul și ultimul Adam vizează saltul pe care îl aduce învierea și că Hristos cel înviat este sursa vieții celei noi de care vor beneficia cei ce sunt ai lui, conform J.A. FITZMYER, *Op. Cit.*, pp. 597-598.

³⁶ AH 5.12.1-2

³⁷ J.A. Fitzmyer vede în această ordine „psihic” – „pneumatic” relația tipologică între primul și al doilea Adam, așa cum arată textul din Rom. 5:14, conform J.A. FITZMYER, *Op. Cit.*, p. 599. Această relație tipologică însă nu vizează planul antropologic, așa cum interpretează Sf. Irineu. De asemenea, la G. Fee, acest pasaj are o conotație soteriologică și eshatologică, nu una antropologică. Fee consideră că pasajul din 1Cor. 15:46 este unul explicativ și clarifică faptul că ordinea psihic – pneumatic se aplică și primului și celui de-al doilea Adam și întărește mesajul pentru cei din Corint că viața pneumatică în totalitatea ei este rezervată eshatonului, nu vieții de acum. Rezultă că viața actuală a omului este una psihică, dar are parte de prezența Duhului Sfânt, conform G. FEE, *Op. Cit.*, pp. 790-791. Keener C.S. merge pe aceeași idee și adaugă faptul că Duhul caracterizează vremurile de pe urmă și învierea morților. De aceea, oricine susține învierea, trebuie să ia în considerare această ordine „psihic” – „pneumatic”, conform KEENER C.S., *Op. Cit.*, p. 132.

³⁸ Pasajul din 1Cor. 15:45 reia termenii ψυχή și πνεῦμα din versetul anterior, unde se realizează distincția dintre trupul psihic și trupul pneumatic.

³⁹ Pasajul din AH 5.12.2 prezintă succint ceea ce episcopul dezvoltă în AH 4.38.3 într-o perspectivă trinitară despre constituția și scopul creației omului.

Prin cădere, primul Adam a devenit principiul morții, însă, prin înviere, al doilea Adam devine principiul vieții, conform 1Cor. 15:22 („Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia”). Omul dintâi, prin înclinația spre rău, a pierdut viața, însă dacă se întoarce spre bine, primește Duhul Sfânt și va trăi. Al doilea Adam este dătător de viață pentru că a condus omul de la starea lui de moarte și degradare la viață. În același timp însă, al doilea Adam l-a glorificat pe primul om, adică i-a dat deja perfecțiunea, stabilitatea plinătății Duhului, participarea plenară la viața divină pentru eternitate. Pentru a răspunde gnosticilor, concluzia logică a Sf. Irineu este că nu poate fi altul omul care este adus la viață, decât cel care a pierdut viața, adică omul psihic, omul care este trup și suflet.

Urmând învățăturii Ap. Pavel, considerăm că Sf. Irineu insistă asupra faptului că viața autentică a omului este una în trup, după constituția pe care a primit-o și conform cu scopul pentru care a fost creat. Această viață este rodul unei lucrări⁴⁰ care poate lua una dintre cele două forme: viața „carnală” și viața „spirituală”. Dacă viața omului căzut este rodul înclinației sale spre rău, viața omului nou este rodul care se naște din comuniunea sa cu Sfântul Duh. Apelând la expresia Ap. Pavel din Filip. 1:22: „Dacă însă a vieții în trup înseamnă a da roada lucrului meu, nu știu ce voi alege”, Sf. Irineu consideră că *rodul lucrării Duhului*⁴¹ este *mântuirea trupului, trecerea trupului omului la starea de incoruptibilitate*. Aceasta este o formulă sintetizatoare a gândirii Sf. Irineu, care împletește planul soteriologic cu cel antropologic și corespunde intenției sale de a afirma dreapta credință în lupta cu gnosticii.

6. Coruptibil – incoruptibil. Muritor – nemuritor (1Cor. 15:53,54; 2Cor. 3:3; 4:10-11; 5:4)

Textul paulin din 1Cor. 15:53,54 este scris într-un context în care Ap. Pavel dă un răspuns foarte pertinent la întrebarea Corintenilor enunțată în 1Cor. 15:35 – „Cum învie morții? Și cu ce trup se vor întoarce?”. Episcopul citează textul din 1Cor. 15:53 care afirmă că trupul coruptibil al omului va fi îmbrăcat în incoruptibilitate⁴², că trupul muritor va fi îmbrăcat în nemurire (Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασία) și susține că omul va învia cu un trup transformat, care să poată trăi în eternitate alături de Dumnezeu. Această transformare este sugerată de cei doi termeni importanți pentru antropologia Sf. Irineu: incoruptibilitate și imortalitate. Ambii termeni sunt aplicați în Scriptură de Ap. Pavel lui Dumnezeu, iar utilizarea lor pentru om sugerează participarea lui la ființa divină, singura care este perfectă, adică incoruptibilă și nemuritoare.

⁴⁰ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό καρπὸν ἔργου - a trăi în trup este rodul unei lucrări, conform AH 5.12.4, prin citarea textului ap. Pavel din Filip. 1:22.

⁴¹ rodul vizibil al Duhului invizibil, conform AH 5.12.4.

⁴² Ca și Sf. Irineu, G. Fee consideră că pasajul din 1Cor. 15:53 vizează transformarea tuturor trupurilor, a celor vii și a celor morți, pentru a intra în Împărăția cerurilor. Autorul susține că ceea ce a fost spus negativ în 15:50 este reluat pozitiv în 15:53. Contrastul este creat între trupul omului în istorie și cel înviat al lui Hristos. Concluzia este că trupurile aflate în starea actuală, precum și cele puse în pământ, nu pot moșteni Împărăția cerurilor, ci trebuie să fie îmbrăcate, asemenea trupului lui Hristos, în incoruptibilitate și nemurire, conform G. FEE, *Op. Cit.*, pp. 799-803.

Pentru a susține aceeași idee a participării trupului la eternitate, ca urmare a transfigurării acestuia, Sf. Irineu citează și din Filip. 3:20-21: „Cât despre noi, cetatea noastră este în ceruri, de unde și așteptăm Mântuitor, pe Domnul Iisus Hristos, care va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale, lucrând cu puterea ce are de a-Și supune Sieși toate”. În acest pasaj, se prezintă tabloul transfigurării trupului corupt al omului într-un trup de slavă după modelul lui Iisus Hristos. Accentul antropologic al interpretării este pus prin sublinierea faptului că transfigurarea a ceea ce este corupt și muritor în ceea ce este incoruptibil și nemuritor nu este o capacitate intrinsecă a naturii omului, ci se realizează prin puterea lui Dumnezeu. Sf. Irineu repetă de nenumărate ori că aceste capacități nu țin de natura intrinsecă a omului, ci sunt darul lui Dumnezeu, iar omul este capabil să le primească. Afirmatia este susținută cu ajutorul textelor din 2Cor. 5:4-5 și 1Cor. 6:20. Planul lui Dumnezeu este ca ceea ce este muritor, adică trupul omului⁴³, să fie înghițit de viață, iar pentru acest scop omul primește arvuna Duhului Sfânt, ca omul să poată glorifica pe Dumnezeu în trupul său.

Antropologia Sf. Irineu este construită hristologic. Cheia destinului omului se descifrează în întruparea Fiului, cel care ridică omul la statura desăvârșirii prin tot procesul iconomiei sale realizate în istorie. Textele din 2Cor. 4:10-11 („Purtând totdeauna în trup omorârea lui Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru...”) și 2 Cor. 3:3 („Arătându-vă că sunteți scrisoare a lui Hristos, slujită de noi, scrisă nu cu cerneala, ci cu Duhul Dumnezeului celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii”) sunt utilizate în același scop, pentru a argumenta poziția biblică conform căreia trupul pe care omul l-a avut pe pământ este destinat restaurării și nu un altul. Acest proces al restaurării a început din istorie prin lucrarea lui Dumnezeu, ceea ce dovedește că trupul este capabil să primească viața și incoruptibilitatea⁴⁴.

În contextul în care Sf. Irineu își elaborează ideea principală a antropologiei sale privind starea de imperfecțiune de la început a omului și vocația sa de a progresa spre perfecțiune, se face apel la textul din 1Cor. 15:53 și la cel din 2Cor. 5:4, dar într-un sens strict antropologic. Episcopul consideră că „trebuia ca mai întâi să apară această natură a omului, ca mai apoi ceea ce este muritor să fie înghițit de nemurire și ceea ce este coruptibil, de incoruptibilitate, și ca omul să devină după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.⁴⁵” În această perspectivă, primirea incoruptibilității este echivalentă cu atingerea stării de maturitate a omului, cu împlinirea vocației sale de a fi după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Omul este considerat de Sf. Irineu un receptor al binecuvântărilor divine, destinat înfierii. De aceea el înțelege incoruptibilitatea și nemurirea ca darurile cele mai de preț ale lui Dumnezeu prin care și-a arătat toată puterea și înțelepciunea față de om⁴⁶.

⁴³ Conform AH 5.13.3, ideea că trupul este ceea ce este muritor în om este susținută de Sf. Irineu și prin apelul la Rom. 8:10. Pentru a demonstra că textul paulin se referă la trup, episcopul susține că nici sufletul și nici Duhul nu sunt muritoare, ci doar trupul. Această idee însă produce o anumită ambiguitate în afirmațiile episcopului. În cartea a II-a el susține cu claritate că tot ceea ce este născut, inclusiv sufletul, este muritor, pentru că nu are viața în sine, ci participă la viața lui Dumnezeu. În opinia noastră, afirmația Sf. Irineu potrivit căreia sufletul și Duhul nu sunt cele muritoare nu este o reminiscență a filosofiei grecești, ci este mai degrabă un reflex prin care se pune accent pe caracterul corupt al trupului, prin faptul că acesta se degradează după moartea omului, după despărțirea trupului de suflet.

⁴⁴ În pasajul din AH 5.13.4, episcopul consideră că viața creștinilor este o probă incontestabilă a faptului că trupul omului poate primi Duhul Sfânt și nemurirea viitoare.

⁴⁵ AH 4.38.4

⁴⁶ Ideea este dezvoltată de episcop în AH 3.20.2

Concluzii

Antropologia Sf. Irineu produce o demarcație netă față de viziunea greacă clasică despre om. Apelând la înțelegerea biblică despre transcendența lui Dumnezeu, ceea ce presupune existența discontinuă a două registre de realitate, creată și necreată, Sf. Irineu definește omul ca o ființă care are viața doar prin participare la viață, care vine de la Dumnezeu. Conceptul de participare este asociat cu cel de om perfect pentru a da o interpretare biblică la formula „trup psihic” – „trup spiritual”, refuzând ideea gnostică a două categorii de oameni care se mântuiesc prin natura lor, precum și cea a mântuirii unei singure componente a omului, anume sufletul. Prin conceptul de participare, Sf. Irineu instrumentează viziunea sa biblică holistă despre om și arată cum anume constituția compusă și dinamică a omului permite atingerea scopului pentru care acesta a fost creat: unirea cu Dumnezeu.

Distincția „oameni carnali” – „oameni spirituali” este tranșată de Sf. Irineu prin apelul la dimensiunea pneumatologică a antropologiei sale. Omul „spiritual” nu este nici omul eshatologic, așa cum o sugerează majoritatea comentatorilor, nici omul gnostic, care are spiritul divin prin natura sa, ci este omul natural așa cum a fost creat de Dumnezeu, dar care primește Duhul Sfânt ca dar și este repus pe traiectoria creșterii sale spre perfecțiune. Dimpotrivă, omul „carnal” este omul căzut, lipsit de Duh Sfânt, care nu are asemănarea cu Dumnezeu și nu participă la viața cea nouă restaurată în Hristos.

În comparație cu interpretările moderne, la Sf. Irineu distincția dintre „chipul celui ceresc” și „chipul celui pământesc” vizează distincția dintre două moduri de viață ale omului: viața psihică, naturală și viața în Duhul. Prima concordă cu starea de copilărie și de lipsă de perfecțiune a omului, iar a doua corespunde omului „perfect”. Participarea omului la viața Duhului este echivalentă cu dobândirea asemănării cu Dumnezeu și cu împlinirea scopului său. Acest scop este atins în istorie ca arvună și așează omul pe direcția progresului spre plinătatea care se va deschide în eshaton. Trăirea după chipul celui ceresc este viața care are ca rezultat roadele Duhului.

Miza antropologică a exegezelor Sf. Irineu la pasajele biblice unde apar formulele antitetice pauline se observă și în cazul relației dintre primul Adam, care este un „suflet viu” și al doilea Adam, care este un „duh dătător de viață”. Dacă exegezele moderne dau distincției un caracter hristologic și eshatologic, Sf. Irineu subliniază ideea fundamentală a antropologiei sale, cea a lipsei de perfecțiune a primului Adam. El consideră că relația tipologică dintre primul și ultimul Adam indică destinul omului și împlinirea lui, adică atingerea perfecțiunii. Această perfecțiune este realizată în Iisus Hristos, arhetipul după care a fost creat primul Adam, adevăratul chip al lui Dumnezeu care se face vizibil în istorie.

Din ultima distincție analizată, cea între coruptibil și incoruptibil, muritor și nemuritor, subliniem accentul antropologic al episcopului de Lyon prin viziunea sa cu privire la transformarea pe care o suferă trupul omului la înviere prin participarea la viața lui Dumnezeu. Incoruptibilitatea și nemurirea concordă cu împlinirea destinului omului, însă aceste însușiri nu sunt intrinseci naturii umane, ci sunt daruri ale participării omului la viața Sfintei Treimi. Prin această precizare, Sf. Irineu menține distincția dintre creator și creație și arată că eternitatea nu înseamnă consubstanțialitatea omului cu natura divină, așa cum credeau gnosticii, ci o relație liberă de iubire între persoana umană și persoanele divine.

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

MOMENTE DIN ISTORIA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI TEOLOGIC UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ-NAPOCA (1924–1952; 1990–2010)

ALEXANDRU MORARU*

ABSTRACT. *Moments from the History of the University Theological Orthodox Education of Cluj-Napoca (1924-1952; 1990-2010).* In this study the author presents the steps it went through, which are: a. Theological Institute (1924-1925), with three years of study instruction; b. Theological Academy (1925-1948), with four years of study instruction, without having the right to grant the academic degree in Theology and c. Theological Institute of University Rank (1948-1952), with four years of study preparation and having the right to grant the academic degree in Theology; during the spring of 1952, the Romanian communist regime abusively dissolved the Theological Institute of University Orthodox Degree of Cluj, although at that time, due to its professorate, it was a prestigious Superior Theological School of our country.

After the Revolution of December 1989, at Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru's initiative (from the Orthodox Theological Seminary of Cluj-Napoca), to which adhered Pr. Prof. Dr. Valer Vel, Pr. Prof. Drd. Vasile Stanciu and Pr. Prof. Drd. Stelian Tofană, in the spring of 1990, the Romanian Patriarchate, in compliance with the Address no. 766 from 16th of March of 1990, as well as the Ministry of Education, in compliance with the Address no. 1748 from the 30th of March of 1990, approved the reestablishment of the University Theological Institute of Cluj-Napoca, which became in 1992 the Faculty of Theology of the "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca.

During the two decades of activity, the Faculty can be proud of the exceptional teaching staffs, who are Ph. Ds., who published in Romania and abroad, who are members in Associations and Societies here and in other parts of the world.

During the twenty years' activity, some graduates of the Faculty became bishops of the Romanian Orthodox Church, university or seminary teaching staff, Religion teachers, important social assistants, specialists in restoring old church art and many priests who honor their mission; all of them serve the ancient Church and our nation with dignity.

Keywords: History, Education, Theology, Orthodox

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, almoraru@upcnet.ro

*

I. *Învățământul Teologic Universitar Ortodox din Cluj (1924–1952) – Generalități*

Învățământul Teologic Universitar Ortodox din Cluj-Napoca (reînviat în 1990), își are rădăcinile în vechiul Institut Teologic din Cluj, ce a fost întemeiat din inițiativa Episcopului Nicolae Ivan¹ al Vadului, Feleacului și Clujului (1921–1936)², în anul 1924; Școala Teologică Superioară de la Cluj a trecut prin trei etape de progres calitativ: a. Institut Teologic, cu trei ani de pregătire (1924–1925); b. Academie Teologică, cu patru ani de studiu (1925–1948) și c. Institut Teologic de grad Universitar (1948–1952), cu patru ani de pregătire și cu dreptul de a acorda licență în Teologie³.

Pe parcursul existenței sale (1924–1952), învățământul Teologic de la Cluj a avut cadre didactice de excepție, recunoscuți nu numai în țară, ci și în străinătate, datorită însemnatei lor activități științifice pe tărâmul teologiei românești; între aceștia amintim pe: Pr. Prof. Dr. Andrei Buzdug⁴, Diac. Prof. Dr. Orest Bucevschi⁵, Pr. Prof. Dr. Liviu Galaction Munteanu⁶, Diac. Prof. Dr. Gheorghe G. Stănescu⁷, Prof. Dr. Vasile Petrașcu⁸,

¹ Date însemnate despre activitatea sa, vezi la: Nicolae Vasiliu, Ioan Bunea, *Episcopul Nicolae Ivan (1855–1936), cititorul reînviatului Episcopiei a Vadului, Feleacului și Clujului. Studii și documente*, Cluj-Napoca, 1985, 425 p.

² Amănunte despre Eparhia Clujului la: Alexandru Moraru, *Scurt istoric al Episcopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului*, Ed. a II-a, Cluj-Napoca, 2006, 420 p.

³ A se vedea pe larg: Alexandru Moraru, *Învățământul Teologic Universitar din Cluj (1924–1952)*, Cluj-Napoca, 1996, 373 p.

⁴ N. 1891–d. 1939; doctor în Teologie la Cernăuți; a predat Omiletică și Catehetică; a publicat cărți, studii și articole de specialitate, între care pomenim: *Merinde pentru sufletele credincioase: I Predici la toate duminicile anului bisericesc*, Cluj, Ed. I, 1933, 244 p.; Ed. a II-a, Cluj, 1938, 248 p.; *II Predici la toate praznicile și sărbătorile anului bisericesc*, Cluj, 1934, 136 p.; *Doamne mântuiește-ne, că pierim. Cuvântări funebre*, Cluj, 1937, 208 p.; *Duh și viață. Cuvântări la cununii*, Cluj, 1938, 107 p.; *Manuale de religie pentru clasele primare*, I, II, III, IV, VI, VII, Cluj, 1933–1938, apărute cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române ș. a. – Cf. Ioan Zăgărean, „Prot. Stav. Prof. Dr. Andrei Buzdug”, în *Îndrumător bisericesc misionar și patriotic*, Cluj-Napoca, 1988, nr. 11, pp. 172–174; Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor români*, Ed. I, București, 1996, pp. 72–73.

⁵ N. 1897–d. 1992; doctor în Teologie la Cernăuți; specializare la Facultățile de Teologie Romano-Catolică și Protestantă din Breslau (azi, Wrocław); a predat Dogmatica și Sectologia; are lucrări de specialitate, între care amintim: *Păcatul strămoșesc. Studiu dogmatic*, Cluj, 1934; *Psihologia religioasă*, Chișinău, 1935; *Intoleranța și toleranța Bisericii*, Chișinău, 1936; *Legea eternă, legea morală*, Cluj, 1937; este coautor la volumul: *Învățătura de credință Ortodoxă*, București, 1952, precum și la *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. I și II, București, 1979–1980 ș. a. – Cf. Ștefan C. Alexe, „Diac. Prof. Dr. Orest Bucevschi octogenar”, în *Studii Teologice*, XXIX (1979), nr. 5–8, pp. 581–585; Constantin Pavel, „Catedra de Teologie Morală”, în *Studii Teologice*, XXXIII (1981), nr. 7–10, pp. 575–576; Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, pp. 64–65.

⁶ N. 1898–d. 1961, în închisoarea din Aiud (ca martir); doctor în Teologie la Cernăuți; a predat Studiul Noului Testament și a Vechiului Testament; a publicat numeroase lucrări în domeniu, între care pomenim: *Istoria creației în lumina cercetărilor științifice*, Cluj, 1929, 168 p.; *Predica de pe Munte*, Cluj, 1932, 143 p.; *Pentateuhul în fața criticii moderne*, Cluj, 1937, 57 p.; *Vechiul Testament și Pentateuhul*, Cluj, 1937, 95 p.; *Vechiul Testament și creștinismul*, Cluj, 1937, 62 p.; *Paradisul biblic. Căderea protopărinților în păcat. Studiu exegetic*, Cluj, 1939, 148 p.; *Valoarea istorică a Evangheliilor sinoptice. Studiu introductiv*, Cluj, 1939, 65 p.; *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Comentar*, Cluj, 1940, 132 p.; *Viața Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, Cluj, 1942, 339 p.; *Viața Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan*, Cluj, 1943, 248 p.; *Viața Sfântului Apostol Petru*, Cluj, 1945, 203 p.; *Viața Sfinților Apostoli: Matei, Iacov, Alfeu, Iuda Tadeul, Andrei, Iacov a lui Zevedei, Filip, Vartolomeu, Toma, Simon Zilotul, Iuda Iscarioteanul, Maria*, Cluj, 1946, 256 p.; este coautor al manualului pentru Institutele Teologice: *Studiul Noului Testament*,

Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran⁹, Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca¹⁰, Pr. Prof. Dr. Alexandru Filipașcu¹¹, Diac. Prof. Dr. Ioan Zăgrea¹², Pr. Conf. Dr. Petru Deheleanu¹³, ș. a., precum

București, 1954, XII + 208 p.; Ed. a II-a, București, 1977, 256 p. ș. a. – Cf. Ioan Bunea, „Preot Profesor Dr. Liviu Galaction Munteanu – 90 de ani de la naștere”, în *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, Cluj-Napoca, 1988, p. 170–172; Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 294.

⁷ N. 1897–d. 1956; doctor în Teologie la Cernăuți; specializare la Universitatea din Viena; a predat Istoria bisericească universală și o vreme și Istoria Bisericii Române; a publicat lucrări în domeniu, între care amintim: „Epoca de aur” a literaturii creștine armenе (secolul al V-lea)”, în *Anuarul Academiei Teologice Ortodoxe din Cluj, 1935–1937*, Cluj, 1937, p. 90–150; „Politica imperialistă a papii Inocențiu III și luptele de succesiune între Staufi și Welfi”, în *Anuarul Academiei...*, 1938–1939, Cluj, 1939, p. 3–76; „Eusebiu al Cezareei”, în *Anuarul Academiei...*, 1939–1940, Cluj, 1940, p. 95–142; este coautor al Manualului pentru Institututele Teologice: *Istoria Bisericească Universală*, 2 vol. București, 1956, 398 + 467 p. – Cf. V. [asile] C. [oman] „† Prof. Dr. G. G. Stănescu”, în *Mitropolia Ardealului*, II (1957), nr. 1–2, p. 146; Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 417.

⁸ N. 1889–d. 1973; doctor în Drept; Conservatorul de Muzică din București și Cluj; a predat Muzică bisericească și Ritual; a publicat, îndeosebi, compoziții de Muzică bisericească, între care pomenim: *Compoziții și culegeri bisericești și religioase: Catavasier, ce cuprind pesnele canoanelor (catavasile) mai însemnate din duminici și sărbători din cursul anului bisericesc*, Cluj, 1933; *45 de Priesne (Chinonice) pentru Liturghiile duminicilor*, Cluj, 1938; *Și acum și pururi... prea binecuvântată ești... Doxologia Mare*, Cluj, 1938; *Axionul*, cu solo și duet, Cluj, 1938; *Pe Tine Te lăudăm*, Cluj, 1938; *Cuvine-se cu adevărat*, cu solo și duet, Cluj, 1940; *Ridica-voi ochii mei*, cu solo de tenor și bas, Cluj, 1940; *Pe Stăpânul, Împăratul cerurilor*, glas VIII și *Vrednic este*, Cluj, 1926; *Lăudați pe Domnul și Axion* (varianta a II-a), Cluj, 1926; *Cuvine-se cu adevărat*, Cluj, 1926; *Bine ești cuvântat* (troparul Rusalilor) glas VIII, *Înconjuțați popoarelor* (glas 1) și *Luminează-te, noue Ierusalime* (tropar glas 1), Cluj, 1929; *A Domnului este (Psalm 23)*, Cluj, 1929; *Cântări la mormântul Domnului și Învieerea Ta* (podobie glas VI), ce se cântă în Vinerea Mare la Priveghere, Cluj, 1934; *Sfințirea Apei Mici*, Cluj, 1932; *Troparul Adormirii Născătoarei de Dumnezeu, Cântarea Arhierească și Hristos a Înviat*, Cluj, 1933; *Să se îndrepteze, Mărire...*, răspunsuri în Joia Mare, după fiecare Evanghelie; *Aliluia* (la Denii), *Dimineața auzi glasul meu*, *Ceasul I și Învierea Ta*, podobie, glas VI, Cluj, 1934; *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. I, Cluj, 1936; *Și acum... Prea binecuvântată ești, Doxologia Mare*, Cluj, 1950; de asemenea, compoziții naționale și populare – Cf. Vasile Stanciu, *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, Cluj-Napoca, 1996, pp. 233–238.

⁹ N. 1906–d. 1985; doctor în Teologie la Cernăuți; doctor în Filosofie la Cluj; profesor de Dogmatică și Apologetică; a publicat lucrări importante în domeniu, între care pomenim: *Problema cauzalității și argumentul cosmologic*, Cluj, 1935, VIII + 206 p.; *Bazele axiologice ale binelui*, Sibiu, 1942, 136 p.; *Filosofia religioasă a lui Nicolae Berdiaev*, Sibiu, 1943, 72 p.; *Tehnică și Spirit*, Sibiu, 1944, 90 p.; este coautor al Manualului pentru Institututele Teologice: *Teologia Dogmatică și Simbolică*, 2 vol., București, 1958, vol. 1, 555 p. și vol. 2, 453 p., precum și la Manualul pentru Seminariile Teologice: *Dogmatica Ortodoxă*, București, 1999, 404 p. ș. a. – Cf. I. Zăgrea, „† Prot. Stavr. Profesor Dr. Isidor Todoran”, în *Mitropolia Ardealului*, XXX (1985), nr. 5–6, pp. 398–402; Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 458–459.

¹⁰ N. 1903–d. 1983; doctor în Filosofie la Universitatea din Jena, echivalat și la Universitatea din Cluj; a predat Omiletică, Catehetică și Pedagogie; a publicat temeinice lucrări în domeniu, între care amintim: *Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart*, Weimar, 1934, 115 p. (Teză de doctorat în Filosofie); *Criza spirituală modernă și cauzele ei*, Sibiu, 1934, 42 p.; *Istoria Filosofiei antice*, București, 1982, 379 p. ș. a. – Cf. Constantin Galeriu, „In memoriam Arhid. Prof. Nicolae Balca”, în *Studii Teologice*, XXXVI (1984), nr. 1–2, pp. 138–142; Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 27.

¹¹ N. 1902–d. 1952, ca deținut politic la Canalul Dunăre – Marea Neagră; studii superioare la Colegiul Pontifical „Lateranum” din Roma, cu doctorat la Facultatea de Teologie Catolică din Lwow; în 1948 trecut la Ortodoxie; a predat Istoria Bisericii Române; are temeinice lucrări de istorie laică și bisericească, între care pomenim: *Istoria Maramureșului*, București, 1940, 270 p.; *De la români din Maramureș, Oameni, locuri, cântece*, Sibiu, 1943, 87 p.; *Le Maramureș*, Sibiu, 1944, 52 p.; *Voievodatul Maramureșului. Originea, structura și tendințele lui*, Sibiu, 1945, 32 p.; este coautor al Manualului pentru Institututele Teologice: *Istoria Bisericii Române*, 2 vol., București, 1957, 464 + 655 p. – Cf. xxx *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, 1978, pp. 142–143; Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 169.

și suplinitorii: Prot. Prof. Dr. Ioan Lupas¹⁴, Pr. Prof. Dr. Ilarion Felea¹⁵, Pr. Dr. Florea Mureșanu¹⁶, Prof. Dr. Coriolan Petranu¹⁷ și Prof. Dr. Mihail Dan¹⁸.

Pentru buna desfășurare a activității școlare, Institutul a beneficiat, în timp, de câteva imobile, precum cele de pe Str. Nicolae Bălcescu, nr. 21, Str. Avram Iancu, nr. 6, Str. Iașilor, nr. 14 și din actuala Piață Avram Iancu, nr. 18 (lângă centrul Eparhial); de asemenea, de o valoroasă bibliotecă, ce a ajuns, în 1952, la aproximativ 20.000 de volume, în afară de ziare și reviste de specialitate, jumătate dintre aceste cărți fiind distruse în timpul regimului comunist.

În același timp, pe lângă publicațiile personale ale fiecărui cadru didactic, Institutul a mai avut un *Anuar*, care a apărut în perioada 1924–1940, cu temeinice studii de specialitate, până astăzi de mare actualitate, a cărui apariție a fost sistată în urma Dictatului de la Viena (din 30 august 1940).

¹² N. 1912–d. 1991; doctor în Teologie la Cernăuți; specialist în Filosofie; a predat Liturgică și Morală creștină; a publicat lucrări în domeniu, între care amintim: *Virtutea creștină și virtutea antică* (Teză de doctorat în Teologie, în manuscris, 250 p.); *Neomalthusianismul, un rău social* (în manuscris, 100 p.); *Morală creștină*. Manual pentru Seminarile Teologice, București, 1979–1980, 478 + 355 p.; coautor al Manualului pentru Seminarile Teologice: *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. I, București, 1991 ș. a. – Cf. Dumitru Abrudan, „Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrea”, în *Telegraful Român*, nr. 33–36/1991, p. 6; Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, pp. 490–491.

¹³ N. 1909–d. 1979; doctor în Teologie la Cernăuți; specializare la Facultățile de Teologie Catolică și Protestantă din Strasbourg; a predat disciplina Sectologie; a publicat temeinice lucrări în domeniu, între care pomenim: *Dogma haritologică a Bisericii Ortodoxe Orientale*, Arad, 1938; *Războiul, o problemă de morală și sociologie creștină*, Arad, 1937; *Frumuseți literare în Sfânta Scriptură*, Arad, 1946; *Manual de Sectologie*, Arad, 1948 ș. a. – Cf. Traian Mogoș, „Preotul Profesor Dr. Petru Deheleanu”, în *Biserica Ortodoxă Română*, XCVII (1979), nr. 5–6, p. 649; Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 144.

¹⁴ N. 1880–d. 1961; doctor în Litere și Filosofie la Budapesta; specializare la Universitatea din Berlin; om politic, renumit istoric; a publicat lucrări de excepție de Istorie a Românilor și de Istorie bisericească; a predat Istoria Bisericii Române – Cf. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, pp. 254–255.

¹⁵ N. 1903–d. 1961, în închisoarea de la Aiud; doctor în Teologie la București; specializare la Facultățile de Teologie Catolică și Protestantă din Strasbourg; a predat Dogmatică și Apologetică între anii 1937–1938; dintre lucrările sale reprezentative, amintim: *Convertirea creștină*, Sibiu, 1935; *Dumnezeu și sufletul în poezia contemporană*, Cluj, 1937; *Pocăința. Studiu și documentare teologică și psihologică*, Sibiu, 1939; *Teologie și preoție*, Arad, 1939; *Paisie și Paisianismul*, Cluj, 1940; *Catehism Creștin Ortodox*, Arad, Ed. I, 1940; *Duhul adevărului. Predici*, Arad, Ed. I, 1942; *Religia iubirii (predici apologetice)*, Arad, 1946; *Sfintele Taine*, Sibiu, 1947; *Mântuirea*, Arad, 1947; *Religia culturii*, Arad, 1994 (după moartea sa) ș. a. – Cf. Demian Tudor, „Date biografice”, în *Religia culturii*, Arad, 1994, pp. 355–362; Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, pp. 167–168.

¹⁶ N. 1907–d. 1961, în închisoarea din Aiud; studii de specializare la Berlin; doctor în Teologie la București; a predat discipline practice; între lucrările sale de bază pomenim: *Biserica din Deal și vechea biserică ortodoxă română din Cluj și slujitorii ei*, Cluj, 1942; *Catedrala*, Cluj, 1943; *Cazania lui Varlaam, 1643–1943. Prezentare în imagini*, Cluj, 1944; *Carte de religie ortodoxă*, pentru clasa I, Cluj, 1942; pentru clasa a II-a, Cluj, 1942; pentru clasa a IV-a, Cluj, 1942 ș. a. – Cf. Dorel Man, „Teologul și cărturarul martir protopop Florea Mureșan”, în *Anuar I 1990–1992. Institutul Teologic Universitar din Cluj*, Cluj-Napoca, 1992, pp. 307–314.

¹⁷ N. 1893–d. 1945; doctor în Filosofie al Universității din Viena; profesor de Istoria Artei la Universitatea din Cluj; a predat Istoria Artelor la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj; are lucrări temeinice în domeniu – Cf. xxx, *Enciclopedia istoriografiei românești...*, p. 260.

¹⁸ N. 1911–d. 1976; specializare la Praga și Brno; doctor în Istorie; cadru didactic la Facultatea de Istorie la Universitatea din Cluj (1940–1976); lucrări de specialitate în domeniu; conferențiar suplitor la Institutul Teologic Ortodox din Cluj (1948–1952), predând L. Rusă și probleme de cultură și civilizație slavă – Cf. xxx, *Enciclopedia istoriografiei...*, p. 119.

De asemenea, cadrele didactice au fost implicate în activitatea pastoral–misionară și de culturalizare a românilor din Eparhia Clujului, prin vizite, slujbe, predici, programe cultural – naționale și patriotice; în cadrul acțiunilor culturale ale Universității din Cluj, a diferitelor comemorări, a instituțiilor de cultură ortodoxă, precum: *Societatea Ortodoxă a Femeilor Române* și *Frăția Ortodoxă* ș. a.

Cât privește studenții teologi, ei au fost organizați în două asociații cultural – creștine: *Societatea studenților teologi* „*Credința Ortodoxă*” și *Cercul studențesc de studii religioase*, cu implicații și în domeniul pastoral – misionar din Eparhia Clujului, alături de cadrele lor didactice.

După 28 de ani de funcționare, (în 1952), „regimul comunist din România a desființat această înaltă Școală Teologică de la Cluj, dându-se, astfel, o lovitură puternică nu numai învățământului Teologic Universitar Ortodox din țara noastră, ci și Bisericii Ortodoxe Române, Mama majorității populației din aceste ținuturi românești”¹⁹.

În urma desființării Institutului Teologic Universitar Ortodox din Cluj (în 1952), majoritatea cadrelor didactice titulare²⁰ au fost transferate la Institutele Teologice din București și Sibiu, devenind figuri importante ale teologiei românești, în deceniile următoare.

În cele aproape trei decenii de activitate au absolvit Institutul 2532 de băieți și fete²¹; au susținut examenul de licență 17 băieți și o fată (între 1928–1936)²², nerecunoscut însă de autoritățile de stat; de asemenea, au obținut licență în Teologie 138 de băieți și 2 fete în perioada 1949–1952; de remarcat că majoritatea absolvenților au ajuns preoți la diferite Eparhii din țară, secretari, consilieri ori vicari eparhiali, alții dascăli de religie în învățământul primar sau secundar, unii profesori de Teologie, precum: Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Diac. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, Pr. Dr. Florea Mureșanu, Diac. Conf. Ioan T. Brie († 2010), Lect. Pr. Ioan Bunea (care a suferit ani grei de detenție în perioada comunistă, între 1959-1964, și a decedat în 1990), sau chiar ierarhi: Arhiepiscopul și Mitropolitul Dr. Antonie Plămădeală de la Sibiu și Episcopul Ioachim Mareș de la Huși²³.

II. Învățământul Teologic Universitar Ortodox din Cluj între anii 1990–2010

a. Demersuri pentru reînființare

Nădejdea „reînvierii învățământului teologic superior din Cluj nu se stinsese însă [odată cu desființarea sa]. Ea a fost nutrită tacit, uneori exprimată clar în rândurile profesorilor Școlii medii de cântăreți bisericești din Cluj (înființată în toamna anului 1952 și la care au fost transferați unii profesori de la vechiul Institut Teologic); gânduri

¹⁹ *Ibidem*, p. 17.

²⁰ În perioada 1924–1952 Institutul a fost condus de către: Pr. Prof. Dr. Andrei Buzdug (1924–1926) – decan; Pr. Prof. Dr. Ioan Pașca (1926–1927) și (1943–1946) decan; Pr. Prof. Dr. Ioan Vască (1927–1930) – decan, apoi rector (1930–1937); Pr. Prof. Dr. Liviu Galaction Munteanu (1937–1943) și rector (1946–1952). – Cf. Alexandru Moraru, *Învățământul Universitar din Cluj-Napoca – Schiță istorică* –, Cluj-Napoca, 2009, p. 30.

²¹ Vezi, Alexandru Moraru, *Învățământul... Schiță istorică...*, pp. 75–76.

²² *Ibidem*, p. 77.

²³ *Ibidem*, p. 18.

nobile susținute de adevărați slujitori ai Altarului străbun, de intelectuali clujeni, de oameni apropiați Bisericii noastre²⁴.

Ideea reînființării Institutului Teologic Universitar Ortodox din Cluj-Napoca a aparținut Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, de la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca; între anii 1986–1989, alcătuiind o monografie închinată Episcopului Nicolae Colan al Vadului, Feleacului și Clujului (1936–1957), mai apoi Mitropolit al Ardealului (1957–1967), a descoperit documente importante în Arhiva Arhiepiscopiei Clujului, despre vechiul Institut Teologic Universitar din Cluj; deși a aflat modul tragic în care Școala Teologică Superioară de la Cluj și-a închis porțile, n-a putut face nimic, fiindcă atunci încă mai „trăia” regimul comunist din România, cel care, pentru câteva decenii, a pus sfârșit învățământului teologic universitar de la Cluj; a crezut, totuși, că va veni o vreme când se va reînna firul vieții Institutului Teologic Universitar Ortodox din Cluj. Și, iată că prilejul a venit: Revoluția din Decembrie 1989, care a oferit un cadru politic – social favorabil repunerii în drepturi a mai multor valori naționale, culturale și religioase românești; între acestea se numără și Institutul Teologic Universitar Ortodox din Cluj-Napoca.

Astfel că, îndată după Revoluție, au început discuțiile pentru reînvierea Învățământului Universitar Ortodox din Cluj-Napoca²⁵, idee la care au aderat colegii de profesor: Pr. Prof. Dr. Valer Bel, Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu și Pr. Dr. Stelian Teofană (din Cluj-Napoca) și, mai târziu, Pr. Prof. Ioan Chirilă și Pr. Prof. Remus Lazăr (trecut la Domnul în urmă cu câțiva ani); în cadrul discuțiilor noastre s-a făcut un *plan de acțiune*, în care s-au urmărit două obiective: a. să se realizeze consultări, în această problemă, cu Arhiepiscopul Teofil Herineanu – conducătorul de atunci al Eparhiei Clujului, iar la urmă să se obțină acordul Î. P. S. Sale și b. să se facă demersuri, prin Arhiepiscopie, către Patriarhia Română (Sectorul Studii și Învățământ), care să intervină la autoritățile de stat „pentru a se obține aprobarea de reînființare a Institutului Teologic Universitar Ortodox din Cluj-Napoca”²⁶.

Pentru ca aceste demersuri ale noastre să nu pară a fi de natură personală, privată, s-a născut ideea unui memoriu²⁷, care să devină un act oficial, ce urma să fie trimis forurilor competente, bisericești și de stat; în urma alcătuirii și semnării lui de către Alexandru Moraru, Valer Bel, Vasile Stanciu și Stelian Teofană (în care s-a făcut un scurt istoric al învățământului teologic universitar ortodox din Cluj din perioada 1924–1952) și s-au prezentat „premisele și necesitatea reînființării Institutului Teologic Universitar Ortodox din capitala culturală a Transilvaniei”²⁸, acesta a fost dus spre aprobare Arhiepiscopului Teofil, împreună cu hotărârea (pozitivă) a Consiliului profesoral de la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca (din 23 ianuarie 1990); dezbătut de urgență în Permanența Eparhială, unde majoritatea membrilor au fost împotriva, cu excepția Arhiepiscopului Teofil, a Episcopului-vicar Justinian Chira Maramureșanul și a Pr. Dr. Liviu Ștefan, vicar administrativ, în urma solicitării Pr. Prof. Alexandru Moraru, Arhiepiscopul Teofil a

²⁴ *Ibidem*, p. 20; Vezi și: Alexandru Moraru, *Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj-Napoca (1952–1997)*, Ed. I, Cluj-Napoca, 1997, 481 p. sau Ed. a II-a sub titlul: *50 de ani de învățământ teologic seminarial ortodox în Cluj-Napoca (1952–2002)*, Cluj-Napoca, 2002, 539 p.

²⁵ Amănunte despre aceste demersuri vezi la: Alexandru Moraru, „Reînvierea învățământului teologic universitar din Cluj-Napoca. Primii doi ani de activitate”, în *Anuar I, 1990–1992. Institutul Teologic Universitar Ortodox Cluj-Napoca, din 1992 Facultate de Teologie Ortodoxă*, Cluj-Napoca, 1998, pp. 11–86.

²⁶ Alexandru Moraru, *Învățământul... Schiță istorică...*, p. 80.

²⁷ Memoriul a fost publicat în *Renașterea*, I (1990), nr. 1, p. 7 și în *Anuar I, 1990–1992...*, pp. 12–15.

²⁸ Alexandru Moraru, *Învățământul... Schiță istorică...*, p. 80.

validat memoriul, dându-și, totodată, și un acord scris, care, au fost, în scurt timp, trimise prin delegați (Liviu Ștefan, Valer Bel, Vasile Stanciu și Stelian Tofană)²⁹, Patriarhiei Române și Ministerului Cultelor, spre aprobare; la aproximativ o lună și jumătate după ce *Memoriul* a fost înaintat forurilor competente de atunci din Patriarhia Română, Sfântul Sinod al Bisericii noastre a hotărât reînființarea Institutelor Teologice din Cluj-Napoca și Iași (Cf. Anexa Cancelariei Sfântului Sinod nr. 766/16 martie 1990, către Arhiepiscopul Teofil), iar la sfârșitul lunii martie s-a primit răspuns favorabil și din partea Ministerului Cultelor (Cf. Adresa nr. 1748 din 30 martie/1990, către Patriarhia Română).

În urma acestor aprobări, Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru a făcut demersuri către Centrul Eparhial Cluj, cu propuneri concrete pentru viitoare cadre didactice³⁰, pentru obținerea unui imobil pentru Institut, pentru recrutarea personalului TESA, obținând, totodată, acordarea de locuri pentru anul I de studiu, pentru anul universitar 1990–1991; toate aceste solicitări s-au îndeplinit în cursul lunilor mai – iunie 1990; în același timp, un număr de 11 candidați (majoritatea de la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca) s-au prezentat la concursul deschis pentru ocuparea de posturi din Schema de funcții și personal de la Institutul Teologic Universitar Ortodox din Cluj-Napoca³¹; în urma concursului, cu aprobarea Sinodului mitropolitan al Mitropoliei Ardealului, în frunte cu Mitropolitul Dr. Antonie Plămădeală, au fost validați prin Decizie Patriarhală următorii: Diac. Dr. *Ioan Vasile Leb* – conferențiar, *Istoria bisericească universală* (D. P. nr. 27/7 august 1990); Pr. Dr. *Alexandru Moraru* – conferențiar, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (D. P. nr. 28/7 august 1990); Pr. *Remus Lazăr* – lector, *Limbi clasice* (D. P. nr. 29/7 august 1990); Dl. *Marius Jucan* – lector, *Limbi germanice* (D. P. nr. 30/7 august 1990); Pr. *Stelian Tofană* – asistent – *Secția biblică* (D. P. nr. 31/7 august 1990); Dl. *Ioan-Mircea Ielciu* – asistent – *Secția istorică* (D. P. nr. 32/7 august 1990); Pr. Dr. *Valer Bel* – asistent – *Secția sistematică* (D. P. nr. 33/7 august 1990); Dl. *Irimie Marga* – asistent – *Secția practică* (D. P. nr. 34/7 august 1990); D-nele *Rodica Leb* și *Iuliana Molnar* au fost numite de către Arhiepiscopul Teofil, prima la L. Rusă, iar a doua la L. Franceză³², de asemenea, și duhovnicii Institutului: Pr. *Ioan Chirilă* și Pr. *Vasile Flueraș* (viitorul Episcop Vicar al Eparhiei Clujului)³³, tot de către Arhiepiscopul Teofil Herineanu.

²⁹ Pe de altă parte, în 23 și 24 ianuarie 1990, trei reprezentanți ai Sindicatului liber al Seminarului Teologic Ortodox din Cluj-Napoca: Ioan Gheorghe Retegan, Ioan Dănuț Buzdugan și Vasile Timiș, însoțiți de Pr. Prof. Ioan Chirilă, participând la întâlnirea Seminarilor Teologice din țară (de la Patriarhia Română), în vederea obținerii de revendicări pe seama elevilor seminariști, au pus și problema reînființării Institutului Teologic Universitar Ortodox din Cluj-Napoca – Cf. Alexandru Moraru, *Scurt istoric... Schiță...*, p. 82.

³⁰ Iată propunerile: de la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca: Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, Pr. Prof. Dr. Valer Bel, Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu, Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană, Pr. Prof. Remus Lazăr, Pr. Prof. Ioan Chirilă, Pr. Prof. Dr. Dumitru Pinte, Prof. Dr. Mircea Ielciu; de la Institutul Teologic de Grad Universitar din Sibiu: Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, Diac. Asist. Dr. Ioan Vasile Leb; de la Institutul Teologic Universitar din București: Pr. Prof. Dr. Ștefan Alexe; Pr. Vasile Flueraș, pe postul de duhovnic II, de la Parohia „Sf. Apostoli Petru și Pavel” – Mănăstir II din Cluj-Napoca – Cf. „Anuar I, 1990–1992...”, pp. 26–27.

³¹ Este vorba despre: Alexandru Moraru, Ioan Vasile Leb, Valer Bel, Remus Lazăr, Marius Jucan, profesor de Liceu în Baia Mare, Vasile Stanciu (care a renunțat pentru o vreme la titularizare), Stelian Tofană, Irimie Marga, Mircea Ielciu, Rodica Leb – profesoară la Agnita și Iuliana Molnar – profesoară la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca. – Cf. „Anuar I, 1990–1992...”, pp. 30 u.

³² Cf. „Anuar I, 1990–1992...”, pp. 32–33.

³³ *Ibidem*, p. 37.

Cât privește localul noului Institut, Arhiepiscopul Teofil și-a dat acordul ca o parte din actualul imobil din Piața Avram Iancu nr. 18, din Cluj-Napoca, să-i fie afectată Școlii Teologice Superioare (fiindcă aici a ființat și vechiul Institut Teologic), iar în cealaltă parte, să funcționeze pe mai departe Seminarul Teologic Ortodox din același municipiu; mai târziu, s-a primit pe seama Institutului, clădirea de la stradă (Str. A. Iancu nr. 6, Cluj-Napoca), toate pentru cursuri și seminarii; cazarea studenților s-a făcut o vreme în Căminul nr. 2, din Str. Taberei nr. 4, Cluj-Napoca, iar, mai apoi, în căminele studențești din Complexul Hașdeu – Cluj-Napoca.

În urma primirii Deciziilor patriarhale, în 22 august 1990 a avut loc ședința de constituire a Consiliului profesoral, la care au fost prezenți: Arhiepiscopul Teofil Herineanu – conducătorul canonic al Institutului, Prea Sfințitul Părinte Episcop Andrei al Alba Iuliei, Prea Sfințitul Părinte Justinian Chira, pe atunci, locotenent al Eparhiei Maramureșului, Prea Sfințitul Părinte Ioan Crișanul, Episcop vicar al Eparhiei Oradiei și Pr. Liviu Ștefan, vicar administrativ al Eparhiei Clujului, cadrele didactice și personalul administrativ; cu acest prilej s-a ales și conducerea noului Institut: *Pr. Conf. Dr. Alexandru Moraru – rector și Diac. Conf. Dr. Ioan Vasile Leb – prorector*; în același timp, au fost validate și câteva nume de suplinitori, al căror număr a fost, mai apoi, restrâns.

Din lipsă de spațiu (suficient), dar și de personal didactic calificat, cursurile (anului universitar 1990–1991) au început numai cu doi ani de studiu; anul I (191 studenți – băieți și fete) și anul II (40 studenți), transferați de la Institutul Teologic Universitar din Sibiu, aparținători Eparhiilor Clujului, Oradiei și Maramureșului (în majoritate absolvenți ai Seminarului Teologic din Cluj-Napoca).

Deschiderea oficială, însă, a primului an universitar de la Institutul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca (1990–1991) a fost legată de un act însemnat în viața Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului și anume: *hirotonirea și instalarea Prea Sfințitului Părinte Dr. Irineu Pop-Bistrițeanul*, ca Episcop-Vicar la Cluj-Napoca (21 noiembrie 1990); cu acest prilej au venit la Cluj-Napoca mai mulți ierarhi ai Bisericii noastre, în frunte cu Patriarhul *Teoctist Arăpașu*; între ierarhii prezenți la redeschiderea cursurilor Institutului nostru pomenim pe Arhiepiscopul și Mitropolitul Dr. *Daniel Ciobotea* al Moldovei și Sucevei, Arhiepiscopul și Mitropolitul Dr. *Antonie Plămădeală* al Transilvaniei, Crișanei și Maramureșului, Arhiepiscopul *Teofil Herineanu*, al Vadului, Feleacului și Clujului; Episcopul *Justinian Chira* al Maramureșului, Episcopul Vicar al Eparhiei Sibiului, Dr. *Serafim Joantă* și Arhiereul-Vicar al Eparhiei Oradiei, Dr. *Ioan Mihălțan*; de asemenea, au fost prezenți reprezentanți ai diferitelor Institute Teologice din țară, precum: Arhid. Prof. Univ. Dr. *Constantin Voicu* – rectorul Institutului Teologic Universitar din Sibiu, Pastor Prof. Univ. Dr. *Szabo Arpad* – rectorul Institutului Protestant din Cluj-Napoca, Pr. Prof. Univ. Dr. *Dumitru Radu* – prorectorul Institutului Teologic Universitar din București, precum și alte personalități religioase și laice din Municipiul Cluj-Napoca; toți aceștia au remarcat, în cuvântările lor, importanța reînființării Institutului Teologic Ortodox Universitar din Cluj-Napoca, pentru Ortodoxia și spiritualitatea românească³⁴.

După doi ani de funcționare (1990-1992), la 1 octombrie 1992 Institutul Teologic Ortodox de Grad Universitar a fost integrat în Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca cu titulatura: *Facultatea de Teologie Ortodoxă*.

³⁴ *Ibidem*, p. 51-59.

b. Disciplinele de studiu

În cele două decenii de activitate de la Facultatea noastră au fost predate aproximativ aceleași discipline de studiu în anii universitari respectivi (1990-2010).

La specializarea Teologie Ortodoxă Pastorală, figurează 23 de discipline (obligatorii, opționale și facultative)³⁵; la dubla specializare: Teologie Ortodoxă-Litere (Limba și literatura română) sunt 10 discipline teologice (Specializarea A) și discipline de specialitate (Specializarea B) – la Facultatea de Litere din Cluj-Napoca³⁶; la dubla specializare Teologie Ortodoxă-Litere (O limbă străină: Engleză, Franceză, Germană, Rusă, Spaniolă sau Italiană) sunt 10 discipline teologice (Specializarea A) și discipline de specialitate (Specializarea B) – la Facultatea de Litere din Cluj-Napoca³⁷; la dubla specializare Teologie Ortodoxă-Asistență socială sunt 10 discipline teologice (Specializarea A) și discipline de specialitate (Specializarea B) – la Facultatea de Istorie și Filosofie din Cluj-Napoca³⁸; la dubla specializare Teologie Ortodoxă-Patrimoniu Cultural (mai apoi Artă Sacră) sunt 10 discipline teologice (Specializarea A) și discipline de specialitate (Specializarea B) – la Institutul de Arte Vizuale “Ion Andreescu” din Cluj-Napoca³⁹.

c. Cadrele didactice

În decursul celor 20 ani de activitate au predat la facultatea noastră cadre didactice titulare și asociate (de la Cluj, Sibiu și București), de la gradul didactic profesor la preparator, cu studii serioase și doctorate în țară și străinătate, pe care le amintim în notele subsidiare, pe fiecare an universitar.

În anul universitar 1990-1991 au funcționat 8 cadre didactice titulare și 9 asociate (suplینitori)⁴⁰; în anul universitar 1991-1992 au funcționat 9 cadre didactice titulare și

³⁵ Studiul Vechiului Testament și Limba ebraică; Studiul Noului Testament; Istoria Bisericii Ortodoxe Române și Noțiuni de paleografie slavă; Istoria Bisericească Universală; Patrologie și literatură postpatristică; Istoria și spiritualitatea Bizanțului; Teologie Fundamentală și Dogmatică; Teologie Morală și Spiritualitate ortodoxă; Misiologie și Ecumenism; Istoria și filosofia religiilor; Istoria filosofiei; Teologie Liturgică; Omiletică; Catehetică; Teologie Pastorală; Pedagogie creștină; Drept bisericesc și Administrație parohială; Artă creștină eclesială; Muzică bisericească și Ritual; Formare bisericească și misionară; Limbi clasice (Greaca și Latina); Limbi moderne (Engleza, Franceza, Germana și Rusa - la alegere); Metodologia predării Religiei.

³⁶ Studiul Vechiului Testament; Studiul Noului Testament; Istoria Bisericii Ortodoxe Române; Istoria Bisericească Universală; Teologie Fundamentală și Dogmatică; Morală creștină și Spiritualitate ortodoxă; Istoria și filosofia religiilor; Misiologie și Ecumenism; Muzică bisericească; Catehetică.

³⁷ Studiul Vechiului Testament; Studiul Noului Testament; Istoria Bisericii Ortodoxe Române; Istoria Bisericească Universală; Teologie Fundamentală și Dogmatică; Morală creștină și Spiritualitate ortodoxă; Istoria și filosofia religiilor; Misiologie și Ecumenism; Muzică bisericească; Catehetică.

³⁸ Studiul Vechiului Testament; Studiul Noului Testament; Istoria Bisericii Ortodoxe Române; Istoria Bisericească Universală; Teologie Fundamentală și Dogmatică; Morală creștină și Spiritualitate ortodoxă; Istoria și filosofia religiilor; Misiologie și Ecumenism; Muzică bisericească; Catehetică.

³⁹ Studiul Vechiului Testament; Studiul Noului Testament; Istoria Bisericii Ortodoxe Române; Istoria Bisericească Universală; Teologie Fundamentală și Dogmatică; Morală creștină și Spiritualitate ortodoxă; Istoria și filosofia religiilor; Misiologie și Ecumenism; Muzică bisericească; Catehetică.

⁴⁰ Pr. Conf. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază (1 oct. 1990 - 1 dec. 1990); de la 1 dec. 1990 - profesor titular cu norma de bază - *rector*; Diac. Conf. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază - *prorector*; P.S. Episcop Dr. *Ioan Mihălțan Crișanul* - profesor asociat; Pr. Prof. Dr. *Dumitru Abrudan* (din Sibiu) - asociat; Pr. Prof. Dr. *Vasile Mihoc* (din Sibiu) - asociat; Dr. *Andrei Adrian Rusu* - profesor asociat; Pr. Lect. *Remus Lazăr* - titular cu norma de bază; Lect. Drd. *Marius Jucan* - titular cu norma de bază;

16 asociate⁴¹; în anul universitar 1992-1993 au funcționat 11 cadre didactice titulare și 15 asociate⁴²; în anul universitar 1993-1994 au funcționat 14 cadre didactice titulare și 14 asociate⁴³; în anul universitar 1994-1995 au funcționat 14 cadre didactice titulare și

Pr. Asist. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - secția sistematică; Pr. Asist. Drd. *Stelian Tofană* - titular, cu norma de bază - secția biblică; Pr. Drd. *Vasile Stanciu* - suplinitor - secția practică; Pr. Asist. Drd. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - duhovnic I; Pr. Asist. *Vasile Fluieraș* - suplinitor - duhovnic II; Drd. Asist. *Irimie Marga* - titular cu norma de bază - secția practică; Dna *Rodica Leb* - asistent suplinitor; Dna *Iuliana Molnar* - asistent suplinitor; Pr. Dr. *Dumitru Megheșan* - asistent suplinitor (de la 1 dec. 1990 - 1 iulie 1991).

⁴¹ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază - rector; Diac. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază - prorector; P.S. Dr. *Ioan Mihălțan Crișanul* - profesor asociat; P.S. Dr. Episcop *Irineu Pop Bistrișeanul* - profesor asociat; Pr. Prof. Dr. *Dumitru Abrudan* - asociat (Sibiu); Pr. Prof. Dr. *Vasile Mihoc* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică* - asociat (Sibiu), (l-a delegat pe Pr. Asist. Dr. *Valer Bel*); Dr. *Andrei Adrian Rusu* - profesor asociat; Pr. Prof. Dr. *Ilie Moldovan* (Sibiu) - asociat; Pr. Prof. Dr. *Liviu Streza* (Sibiu) - asociat; Arhid. Prof. Dr. *Ioan Floca* (Sibiu) - asociat; Pr. Prof. Dr. *Sebastian Șebu* (Sibiu) - asociat; Lect. Drd. *Virgil Ciomoș* - asociat; Lect. Drd. *Mircea Oliv* - asociat; Pr. Lect. *Remus Lazăr* - titular cu norma de bază; Lect. Drd. *Marius Jucan* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - secția sistematică; Pr. Asist. Drd. *Vasile Coșea* - titular cu norma de bază - secția istorică; Asist. Drd. *Irimie Marga* - titular cu norma de bază - secția practică (plecat la studii în Austria) - a fost suplinit de Pr. Asist. *Ioan Chirilă* și Pr. Asist. *Vasile Fluieraș*; Pr. Asist. Drd. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - duhovnic I; Pr. Asist. Drd. *Stelian Tofană* - titular, cu norma de bază - secția biblică (plecat la studii în Germania); Pr. Asist. *Vasile Fluieraș* - suplinitor - duhovnic II; Dna. *Rodica Leb* - asistent suplinitor; Pr. Asist. Drd. *Vasile Stanciu* - suplinitor până în 15 oct. 1991; Arhid. Prof. *Ioan Brie* - asistent suplinitor din 15 oct. 1991 până în 30 iunie 1992.

⁴² Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru*, titular cu norma de bază - decan; Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb*, titular, din sem. II - conferențiar titular cu norma de bază - prodecan, șef de catedră; P.S. Episcop Dr. *Ioan Mihălțan* - profesor asociat; P.S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop Bistrișeanul* - profesor asociat; Pr. Prof. Dr. *Dumitru Abrudan* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Vasile Mihoc* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Ilie Moldovan* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Liviu Streza* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Sebastian Șebu* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică* - asociat (l-a delegat pe Pr. Asist. Dr. *Valer Bel*); Arhid. Prof. Dr. *Ioan Floca* - asociat; Pr. Drd. *Ioan Bizău* - conferențiar asociat; Pr. Lect. *Remus Lazăr* - titular cu norma de bază; Lect. Drd. *Marius Jucan* - titular cu norma de bază; Conf. Dr. *Gheorghe Arion* - asociat; Lect. Drd. *Virgil Ciomoș* - asociat; Lect. Drd. *Mircea Oliv* - asociat; Dr. *Adrian Andrei Rusu* - lector asociat; Conf. Dr. *Ioan Oros* - asociat; Pr. Asist. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Drd. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Drd. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Drd. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază; Asist. Drd. *Irimie Marga* - titular cu norma de bază; Asist. Drd. *Corneliu-Ilie Erneanu* - titular cu norma de bază; Lect. *Rodica Leb* - titular cu norma de bază.

⁴³ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru*, titular cu norma de bază - decan; Pr. Conf. Dr. *Ioan Vasile Leb*, titular cu norma de bază - prodecan, șef de catedră; P.S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop Bistrișeanul* - profesor asociat; Pr. Prof. Dr. *Dumitru Abrudan* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Vasile Mihoc* - asociat numai în semestrul I; din semestrul al II-lea l-a delegat pe Pr. Asist. Drd. *Stelian Tofană*; Pr. Prof. Dr. *Ioan Floca* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Sebastian Șebu* - asociat; P.S. Episcop Dr. *Ioan Mihălțan* - conferențiar asociat; Pr. Prof. Dr. *Ilie Moldovan* - asociat; Dr. *Adrian Andrei Rusu* - conferențiar asociat; Pr. Prof. Dr. *Liviu Streza* - asociat; Conf. Dr. *Gheorghe Arion* - asociat; Pr. Lect. Drd. *Dorin Oancea* - asociat; Lect. Drd. *Virgil Ciomoș* - asociat; Lect. Drd. *Mircea Oliv* - asociat; Pr. Lect. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. *Remus Lazăr* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; duhovnic I; Lect. *Rodica Leb* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Drd. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. *Irimie Marga* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; duhovnic II; Lect. Drd. *Marius Jucan* - titular cu norma de bază, iar din semestrul al II-lea - lector asociat; Diac. Drd. Asist. *Corneliu-Ilie Erneanu* - titular cu norma de bază; Diac. *Ștefan Iloaie* - asistent asociat; Pr. Prep. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază.

11 asociate⁴⁴, în anul universitar 1995-1996 au funcționat 13 cadre didactice titulare și 17 asociate⁴⁵, în anul universitar 1996-1997 au funcționat 14 cadre didactice titulare și 14 asociate⁴⁶, în anul universitar 1997-1998 au funcționat 13 cadre didactice titulare și 14 asociate⁴⁷, în anul universitar 1998-1999 au funcționat 16 cadre didactice titulare și

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază – *decan*; Pr. Conf. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază – *prodecan* și *șef de catedră*; Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică -senior* - titular cu norma de bază; P. S. Episcop Dr. *Ioan Mihălțan* - conferențiar asociat; P. S. Episcop vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrișeanul* - profesor asociat; Arhid. Prof. Dr. *Ioan Floca* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Sebastian Șebu* - asociat; Conf. Dr. *Gheorghe Arion* - asociat; Dr. *Adrian Andrei Rusu* - conferențiar asociat; Pr. Lect. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. *Remus Lazăr* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Diac. Lect. Drd. *Ioan Ică - junior* - titular cu norma de bază; Lect. Drd. *Virgil Ciomoș* - asociat; Pr. Asist. Drd. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Drd. *Irimie Marga* - titular cu norma de bază; Diac. Asist. Drd. *Corneliu-Ilie Erneanu* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Diac. Drd. *Ștefan Iloaie* - asistent asociat; Dna *Maria Radosav* - asistent asociat; Asist. Drd. *Sandru Frunză* - asociat; Pr. Prep. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază; Pr. Drd. *Ioan Bizău* - asistent asociat.

⁴⁵ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază – *decan* (până în 20 ianuarie 1996); Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică - senior* - titular cu norma de bază – *decan și șef de catedră* (din 21 ianuarie 1996); Pr. Conf. Dr. *Ioan Vasile Leb* - *prodecan și șef de catedră* (până în 20 ianuarie 1996); P. S. Episcop vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrișeanul* - profesor asociat; Arhid. Prof. Dr. *Ioan Floca* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Dumitru Radu* - asociat (Master); Pr. Prof. Dr. *Nicolae Necula* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Sebastian Șebu* - asociat; Pr. Dr. *Dumitru Colotelo* - profesor asociat; Prof. Dr. *Gheorghe Arion* - asociat; Prof. Dr. *Avram Andea* - asociat; Conf. Dr. *Ioan Sbârciu* - asociat; Conf. Dr. *R. Solovăstru* - asociat; Conf. Dr. *C. Ailincăi* - asociat; Conf. Dr. *Adrian Andrei Rusu* - conferențiar asociat; Pr. Lect. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. *Remus Lazăr* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Arhid. Lect. Drd. *Ioan Ică - junior* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază; Diac. Asist. Drd. *Corneliu-Ilie Erneanu* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Pr. Prep. Drd. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază; Pr. Drd. *Ioan Bizău* - asistent asociat; Diac. Drd. *Ștefan Iloaie* - asistent asociat; Diac. Drd. *Mircea Oros* - asistent asociat; Asist. *Corina Baci* - asistent asociat; Asist. *Vasile Timiș* - asistent asociat.

⁴⁶ Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică - senior* - titular cu norma de bază – *decan și șef de catedră* (din 21 ianuarie 1996); Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Dumitru Radu* – asociat; Pr. Conf. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; P. S. Episcop vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrișeanul* - profesor asociat; Arhid. Prof. Dr. *Ioan Floca* - asociat; Pr. Dr. *Dumitru Colotelo* - conferențiar asociat (suplinuit de Pr. Drd. *Ioan Bizău*); Prof. Dr. *Gheorghe Arion* - asociat; Conf. Dr. *Ioan Sbârciu* - asociat; Conf. Dr. *Radu Solovăstru* - asociat; Conf. Dr. *Adrian-Andrei Rusu* - asociat; Pr. Conf. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. *Remus Lazăr* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază (cancelar din 21 ianuarie 1996 - 24 septembrie 1997); Pr. Lect. Drd. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Arhid. Drd. *Ioan Ică - junior* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază (cancelar din 25 septembrie 1996 - 17 ianuarie 2000); Drd. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Diac. Asist. Drd. *Corneliu-Ilie Erneanu* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Drd. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază; Diac. Drd. *Ștefan Iloaie* - asistent asociat; *Corina Baci* - asistent asociat; *Vasile Timiș* - asistent asociat; *Theo S. Mureșan* - asistent asociat; *V. Pop* - asistent asociat; *Radu Preda* - asistent asociat.

⁴⁷ Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică - senior* - titular cu norma de bază – *decan și șef de catedră*; Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Conf. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; P. S. Episcop vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrișeanul* - conferențiar asociat; Arhid. Prof. Dr. *Constantin Voicu* - asociat. Arhid. Prof. Dr. *Ioan Floca* - asociat; Pr. Prof. Dr. *Dumitru Radu* - asociat (Master); Prof. Dr. *Gheorghe Arion* - asociat; Prof. Dr. *Emilian Popescu* - asociat (Master); Conf. Dr. *Ioan Sbârciu* - asociat; Conf. Dr.

14 asociate⁴⁸; în anul universitar 1999-2000 au funcționat 18 cadre didactice titulare și 14 asociate⁴⁹; în anul universitar 2000-2001 au funcționat 14 cadre didactice titulare și 21 cadre didactice asociate⁵⁰; în anul universitar 2001-2002 au funcționat 14 cadre didactice

Radu Solovăstru - asociat; *Adriana Topârceanu* - conferențiar asociat; Pr. Conf. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază (prodecan din 24 iunie 1997 - 17 ianuarie 2000); Pr. Conf. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Stelian Tofană* - titular (apoi conferențiar titular) cu norma de bază (cancelar 21 ianuarie 1996-24 septembrie 1997); Pr. Lect. *Remus Lazăr* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Arhid. Lect. Drd. *Ioan Ică - junior* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază; Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Pr. Drd. *Ioan Bizău* - lector asociat; Diac. Drd. *Ștefan Iloaie* - lector asociat; *Doina Boroș* - lector asociat; Diac. Asist. Drd. *Corneliu-Ilie Erneanu* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Drd. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază; *Theo S. Mureșan* - asistent asociat.

⁴⁸ Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică - senior* - titular cu norma de bază - *decan* și *șef de catedră*; Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Dumitru Radu* - asociat (Master); Pr. Conf. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; Prof. Dr. *Emilian Popescu* - asociat (Master); P. S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrițeanul* - conferențiar asociat; Arhid. Prof. Dr. *Constantin Voicu* - asociat (Licență și Mater); Pr. Conf. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - prodecan; Pr. Conf. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Conf. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Prof. Dr. *Gheorghe Arion* - asociat; Conf. Dr. *Ioan Sbârciu* - asociat; Conf. Dr. *Radu Solovăstru* - asociat; Pr. Lect. *Remus Lazăr* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Arhid. Lect. Dr. *Ioan Ică - junior* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - cancelar; Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Corneliu-Ilie Erneanu* - titular cu norma de bază (din sept 1999); Pr. Asist. Drd. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular (lector titular din septembrie 1999) cu norma de bază; Pr. Drd. *Ioan Bizău* - lector titular; Diac. Drd. *Ștefan Iloaie* - lector asociat; Conf. Dr. *Constantin Măruțoiu* - asociat; *Iosif Berindei* - lector asociat; *Doina Boroș* - lector asociat; *Nelu Mănescu* - lector asociat; *Flaviu Săsăran* - lector asociat; Asist. *Theo S. Mureșan* - titular cu norma de bază; Diac. Drd. *Mircea Oros* - asistent asociat; Pr. Asist. Drd. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază.

⁴⁹ Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică - senior* - titular cu norma de bază - *decan* și *șef de catedră* (până în 17 ianuarie 2000); Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular (din ianuarie 1999) cu norma de bază - *decan* (din 18 ianuarie 2000); Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Dumitru Radu* - profesor asociat (Master); Prof. Dr. *Emilian Popescu* - asociat (Licență și Master); P. S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrițeanul* - conferențiar asociat; Pr. Conf. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază (prodecan din 18 ianuarie 2000 - azi); Pr. Conf. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Conf. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Arhid. Conf. Dr. *Ioan Ică - junior* - titular cu norma de bază și șef de catedră (din 18 ianuarie 2000 - 18 februarie 2002); Prof. Dr. *Gheorghe Arion* - asociat; Conf. Dr. *Ioan Sbârciu* - asociat; Conf. Dr. *Radu Solovăstru* - asociat; Pr. Lect. *Remus Lazăr* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază (cancelar din 18 ianuarie 2000 - 26 ianuarie 2004); Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Corneliu-Ilie Erneanu* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Ioan Bizău* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; *Ana Baci* - lector titular cu norma de bază; Arhid. Drd. *Ștefan Iloaie* - lector asociat; Asist. *Theo S. Mureșan* - titular cu norma de bază; *Adriana Topârceanu* - lector asociat; *Doina Boroș* - lector asociat; *Iosif Berindei* - lector asociat; *Viorel Văcar* - lector asociat; *Nelu Mănescu* - lector asociat; *Constantin Măruțoiu* - lector asociat; *Ramona Porumb* - lector asociat; *Radu Preda* - preparator titular cu norma de bază (până la 1 octombrie 2000), apoi asistent titular cu norma de bază.

⁵⁰ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; Pr. Conf. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Conf. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - prodecan; Pr. Conf. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Arhid. Conf. Dr. *Ioan Ică - junior* - titular cu norma de bază - șef de catedră; Pr. Conf. Dr. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază (decan din 2004-azi); Pr. Lect. Dr. *Ioan Bizău* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Asist. *Theo S. Mureșan* - titular cu norma de bază; Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma

titulare și 24 asociate⁵¹; în anul universitar 2002-2003 au funcționat 14 cadre didactice titulare și 23 asociate⁵²; în anul universitar 2003-2004 au funcționat 16 cadre didactice titulare și 18 asociate⁵³; în anul universitar 2004-2005 au funcționat 16 cadre didactice

de bază; *Radu Preda* - asistent titular cu norma de bază; Arhid. Drd. *Ștefan Iloaie* - lector asociat; Conf. Dr. *Radu Solovăstru* - asociat; Conf. Dr. *Ioan Sbârciu* - asociat; P. S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrițeanul* - conferențiar asociat; Prof. Dr. *Gheorghe Arion* - asociat; *Nelu Mănescu* - lector asociat; *Constantin Măruțoiu* - lector asociat; *Adriana Topârceanu* - lector asociat; *Doina Boroș* - lector asociat; alți asociați: *Mircea Andreica*; *Irimie Marga*; *Coriolan Dura*; *Nicolae Bălan*; *Ecaterina Stanciu*; *Dr. Gelu Buta*; Arhid. Drd. *Ștefan Iloaie*; *David Hudson*; *Marius Ghenescu*; *Gheorghe Buș*; *Annamaria Baci* (titularizată de la 1 martie 2001); *Mircea Oros*; *Aurel Jivi*.

⁵¹ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - prodecan; Pr. Prof. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Conf. Dr. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - decan; Arhid. Conf. Dr. *Ioan Ică - junior* - titular cu norma de bază (de la 1 martie 2003 transferat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu); Pr. Lect. *Dorel Man* - titular; Pr. Lect. Dr. *Ioan Bizău* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Drd. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular; Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Drd. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; *Radu Preda* - titular cu norma de bază; *Ana Baci* - lector titular; *Annamaria Baci* - lector titular cu norma de bază; P. S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrițeanul* - conferențiar asociat; Prof. Dr. *Nicolae Bocșan* (master); Prof. Dr. *Gheorghe Arion* - asociat; Conf. Dr. *Radu Solovăstru* - asociat; Conf. Dr. *Ioan Sbârciu* - asociat; *Adriana Topârceanu* - lector asociat; alți asociați: *Mircea Marian Andreica*; *Marcel Sabău*; *Coriolan Dura*; *Manuela Botiș*; *Virgil Ciomoș*; *Dr. Gelu Buta*; *Dorel Moise*; *Theo Mureșan*; *Gheorghe Buș*; *Constantin Măruțoiu*; *Nicolae Bălan*; *Doina Boroș*; *Marius Ghenescu*; *Gheorghe Marcel Muntean*; *Ștefan Iloaie*; *Mircea Oros*; *Aurel Jivi*; *Cosmina-Claudia Trif*; *Ciprian-Mihai Toma*.

⁵² Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - prodecan; Pr. Prof. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Conf. Dr. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - decan; Arhid. Conf. Dr. *Ioan Ică - junior* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. *Dorel Man* - lector titular; Pr. Lect. Dr. *Ioan Bizău* - titular cu norma de bază; Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Drd. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular; Dr. *Radu Preda* - asistent titular cu norma de bază; Dr. *Ana Baci* - lector titular cu norma de bază; *Annamaria Baci* - lector titular cu norma de bază; Prep. *Grigore-Dinu Moș* - titular cu normă de bază; P. S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrițeanul* - conferențiar asociat; alți asociați: Prof. Dr. *Nicolae Bocșan* (master); *Constantin Măruțoiu*; *Aurel Jivi*; Prof. Dr. *Gheorghe Arion*; Conf. Dr. *Radu Solovăstru*; Conf. Dr. *Ioan Sbârciu*; *Virgil Ciomoș*; *Marius Harosa*; *Gheorghe Buș*; *Adriana Topârceanu*; *Coriolan Dura*; *Doina Boroș*; *Marius Ghenescu*; *Răzvan Alin Trifa*; *Theo Mureșan*; *Teodora Roșca*; *Mircea Marian Andreica*; *Marcel Sabău*; *Dorel Moise*; *Nicolae Bălan*.

⁵³ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - prodecan; Pr. Prof. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Conf. Dr. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - decan; Arhid. Conf. Dr. *Ioan Ică - junior* - titular cu norma de bază (de la 1 martie 2003 transferat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu); Pr. Lect. *Dorel Man* - titular; Pr. Lect. Dr. *Ioan Bizău* - titular cu norma de bază; Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular; Dr. *Radu Preda* - asistent titular cu norma de bază; Dr. *Ana Baci* - lector titular cu norma de bază; Diac. *Mircea Oros* - de la 1 martie 2003 asistent titular (asistent asociat până la 1 martie 2003); *Annamaria Baci* - lector titular cu norma de bază; *Alin Răzvan Trifa*, asistent titular; P. S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrițeanul* - conferențiar asociat; alți asociați: Prof. Dr. *Gheorghe Arion*; *Gheorghe Buș*; *Constantin Măruțoiu*; *Doina Boroș*; *Virgil Ciomoș*; *Adriana Topârceanu*; Conf. Dr. *Radu Solovăstru*; Conf. Dr. *Ioan Sbârciu*; *Dan Mohanu*; *Mircea Marian Andreica*; *Marius Harosa*; *Coriolan Dura*; *Dr. Gelu Buta*; *Theo Mureșan*; *Vasile Cioca*.

titulare și 13 asociate⁵⁴; în anul universitar 2005-2006 au funcționat 16 cadre didactice titulare și 12 asociate⁵⁵; în anul universitar 2006-2007 au funcționat 21 cadre didactice titulare și 15 asociate⁵⁶; în anul universitar 2007-2008 au funcționat 25 și 13 asociate⁵⁷;

⁵⁴ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - prodecan; Pr. Prof. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - decan; Pr. Lect. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Ioan Bizău* - titular cu norma de bază; Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Dr. *Radu Preda* - asistent titular cu norma de bază; *Alin Răzvan Trița* - asistent titular cu norma de bază; Dr. *Ana Baci* - lector titular cu norma de bază; *Annamaria Baci* - lector titular cu norma de bază; Asist. Drd. *Grigore-Dinu Moș* - titular cu norma de bază; Drd. *Marius Ghenescu* - asistent titular cu norma de bază; Conf. Dr. *Radu Solovăstru* - asociat; Conf. Dr. *Ioan Sbârciu* - asociat; *Mircea Muthu* (master), P. S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrițeanul* - conferențiar asociat; Prof. Dr. *Gheorghe Arion* - asociat; alți asociați: *Gheorghe Buș*; *Doina Boroș*; *Virgil Ciomoș*; *Marius Harosa*, *Coriolan Dura*, Dr. *Gelu Buta*, *Theo Mureșan*.

⁵⁵ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - prodecan; Pr. Prof. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - decan; Pr. Lect. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Ioan Bizău* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază; Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Dr. *Radu Preda* - asistent titular cu norma de bază; Dr. *Ana Baci* - lector titular cu norma de bază; *Annamaria Baci* - lector titular cu norma de bază; Drd. *Alin Răzvan Trița* - asistent titular cu norma de bază; Pr. Asist. Drd. *Grigore-Dinu Moș* - titular cu norma de bază; Drd. *Marius Ghenescu* - asistent titular cu norma de bază; P. S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrițeanul* - conferențiar asociat; alți asociați: *Virgil Ciomoș*; *Radu Solovăstru*; *Ioan Sbârciu*; *Mircea Muthu* (master); *Gheorghe Arion*; *Constantin Măruțoiu*; Dr. *Gelu Buta*, *Theo Mureșan*; *Doina Boroș*; *Doina Mihăilescu*; *Gheorghe Buș*; *Pompei Sabin Grapini*.

⁵⁶ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - prodecan; Pr. Prof. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - decan; Pr. Lect. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Ioan Bizău* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază; Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Dr. *Radu Preda* - asistent titular cu norma de bază; Dr. *Ana Baci* - lector titular cu norma de bază; *Annamaria Baci* - lector titular cu norma de bază; Pr. Dr. *Ștefan Iloaie* - lector titular cu norma de bază; Pr. Drd. *Grigore-Dinu Moș* - asistent titular cu norma de bază; Drd. *Alin Răzvan Trița* - asistent titular cu norma de bază; Drd. *Marius Ghenescu* - asistent titular cu norma de bază; Dr. *Marcel Muntean* - asistent titular cu norma de bază; *Cosmina-Claudia Trif* - asistent titular cu norma de bază; P. S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrițeanul* - conferențiar asociat; alți asociați: Prof. *Andrei Marga* (master), *Iulia Szekszardi* (master); *Virgil Ciomoș*; *Radu Solovăstru*, *Ioan Sbârciu*; *Mircea Muthu* (master); *Gheorghe Arion*; Dr. *Gelu Buta*, *Theo Mureșan*; *Doina Boroș*; *Gheorghe Buș*; *Pompei Sabin Grapini*; *Victoria-Alina Grădinar*.

⁵⁷ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - prodecan; Pr. Prof. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - decan; Prof. Dr. *Constantin Măruțoiu* - titular cu normă de bază; Pr. Lect. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Ioan Bizău* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază; Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Lect. Dr. *Radu Preda* - titular cu norma de bază; Dr. *Ana Baci* - lector titular cu norma de bază; Dr. *Annamaria Baci* - lector titular cu norma de bază; Pr. Dr. *Ștefan Iloaie* -

în anul universitar 2008-2009 au funcționat 26 cadre didactice titulare și 22 asociate⁵⁸; în anul universitar 2009-2010 au funcționat 27 de cadre didactice titulare, fără nici un cadru didactic asociat⁵⁹.

lector titular cu norma de bază; Pr. Drd. *Grigore-Dinu Moș* - asistent titular cu norma de bază; *Alin Răzvan Trifa* - asistent titular cu norma de bază; Drd. *Marius Ghenescu* - asistent titular cu norma de bază; Dr. *Marcel Muntean* - asistent titular cu norma de bază; *Cosmina-Claudia Trif* - asistent titular cu norma de bază; Pr. Drd. *Cosmin Cosmuța* - asistent titular cu norma de bază (de la 1 martie 2007); Pr. Lector Dr. *Gabriel Viorel Gârdan* - lector titular cu norma de bază (de la 1 martie 2008); P. S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrițeanul* - conferențiar asociat; alți asociați: *Virgil Ciomoș*; *Radu Solovăstru*; *Ioan Sbârciu*; *Mircea Muthu* (master); *Gheorghe Arion*; Dr. *Gelu Buta*, *Theo Mureșan*; *Doina Boros*; *Gheorghe Buș*; *Pompei Sabin Grapini*; *Victoria-Alina Grădinar*; *Gabriel Viorel Gârdan* - asociat 1 octombrie 2007- 1 martie 2008.

⁵⁸ Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază - șef de catedră; Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - prodecan; Pr. Prof. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Dr. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - decan; Prof. *Constantin Dr. Măruțoiu* - titular cu normă de bază; Pr. Conf. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Pr. Conf. Dr. *Ștefan Iloaie* - titular cu norma de bază - cancelar; Pr. Lect. Dr. *Ioan Bizău* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază; Lect. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Dr. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Lect. Dr. *Radu Preda* - titular cu norma de bază; Dr. *Ana Baci* - titular cu norma de bază; Dr. *Anamaria Baci* - lector titular cu norma de bază; Pr. Drd. *Grigore-Dinu Moș* - asistent titular cu norma de bază; Dr. *Alin Răzvan Trifa* - asistent titular cu norma de bază; Drd. *Marius Ghenescu* - asistent titular, Dr. *Marcel Muntean* - asistent titular cu norma de bază; *Cosmina-Claudia Trif* - asistent titular cu norma de bază; Pr. Drd. *Cosmin Cosmuța* - asistent titular cu norma de bază; Drd. *Adrian Podaru* - asistent titular cu norma de bază (de la 1 martie 2009); P. S. Episcop-vicar Dr. *Irineu Pop-Bistrițeanul* - conferențiar asociat; alți asociați: *Virgil Ciomoș*; *Radu Solovăstru*; *Ioan Sbârciu*; *Mircea Muthu* (master); *Marius Eppel* (master); *Gheorghe Arion*; Dr. *Gelu Buta*, *Theo Mureșan*; *Doina Boros*; *Gheorghe Buș*; *Pompei Sabin Grapini*; *Victoria-Alina Grădinar*; *Paula Bud*, *Constantin C. Măruțoiu*, *Olimpiu Benea*; *Adrian Podaru* (până la 1 martie 2009), *Sergiu Bălaș*, *Iliuță Popa*, *Sorin Marciuc*, *Liciniu Câmpean*, *Teodora Roșca*, *Teodora Ilinca Mureșanu*, *Stelian Pașca-Tușa*.

⁵⁹ Pr. Prof. Univ. Dr. *Alexandru Moraru* - titular cu norma de bază - șef de catedră; Pr. Prof. Univ. Dr. *Ioan-Vasile Leb* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Univ. Dr. *Vasile Stanciu* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Univ. Dr. *Valer Bel* - titular cu norma de bază - prodecan; Pr. Prof. Univ. Dr. *Stelian Tofană* - titular cu norma de bază; Pr. Prof. Univ. Dr. *Ioan Chirilă* - titular cu norma de bază - decan; Prof. Univ. Dr. *Constantin Măruțoiu* - titular cu norma de bază; Prof. Univ. Dr. *Mircea Gelu Buta* - titular cu norma de bază; Pr. Conf. Univ. Dr. *Ștefan Iloaie* - titular cu norma de bază - cancelar; Pr. Conf. Univ. Dr. *Dorel Man* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Univ. Dr. *Gheorghe Șanta* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Univ. Dr. *Ioan Bizău* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Univ. Dr. *Patriciu-Dorin Vlaicu* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Univ. Dr. *Gabriel Gârdan* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Univ. Dr. *Ioan Toader* - titular cu norma de bază; Lect. Univ. Dr. *Radu Preda* - titular cu norma de bază; Lect. Univ. Dr. *Ana Baci* - titular cu norma de bază; Lect. Univ. Dr. *Anamaria Baci* - titular cu norma de bază; Pr. Lect. Univ. Dr. *Mircea Oros* - titular cu norma de bază; Lect. Univ. Dr. *Marcel Muntean* - titular cu norma de bază; Asist. Univ. Dr. *Răzvan Alin Trifa* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Univ. Dr. *Cristian Sonea* - titular cu norma de bază; Asist. Univ. Dr. *Adrian-Aurel Podaru* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Univ. Drd. *Grigore-Dinu Moș* - titular cu norma de bază; Pr. Asist. Univ. Drd. *Cosmin Cosmuța* - titular cu norma de bază; Asist. Univ. Drd. *Claudia-Cosmina Trif* - titular cu norma de bază; Asist. Univ. Drd. *Marius Ghenescu* - titular cu norma de bază.

d. Activitatea științifică și misionară a cadrelor didactice

În decursul anilor cadrele didactice au desfășurat o activitate științifică intensă, concretizată în cărți de unic autor, volume colective, studii, articole, cronici, recenzii ș.a.

În cele ce urmează vom prezenta pe secții „producțiile” lor științifice în care vom aminti titlurile cărților ca unic autor ale fiecărui cadru didactic, iar cifric celelalte publicații; îi vom pomeni numai pe titulari.

La Secția de Teologie Biblică, amintim pe Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă⁶⁰ și Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană⁶¹.

În cadrul Secției de Teologie Istorică au activat: Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru⁶²; Pr. Prof. Dr. Ioan Vasile Leb⁶³; Pr. Lect. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan⁶⁴ și Pr. Asist. Drd. Cosmin Cosmuța⁶⁵.

⁶⁰ *Homo – deus*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, 144 p.; *Cartea profetului Osea – breviar al gnoseologiei Vechiului Testament*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 1999, 264 pg.; *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Editura Arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, 1999, 114 p.; *Qumran și Mariotis – două sinteze ascetice – locuri ale îmbogățirii duhovnicești*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, 141 p.; *Ecouri în Babel*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2000, 65 p.; *Fragmentarium exegetic*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2001, 186 p.; *Fragmentarium exegetic filonian*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002, 174 p.; *Fragmentarium exegetic filonian II, Nomothetica – repere exegetice la Decalog*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003, 174 p.; *The Dia-Logos between Theology and Science. Meeting through the Word*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, 237 p.; *Sfânta Scriptură - Cuvântul cuvintelor*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, 414 p. și peste 100 de studii și articole, precum și 26 de recenzii.

⁶¹ *Iisus Hristos, Arhiereu veșnic, după Epistola către Evrei*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, Ediția I, 1996, 456 p.; *Introducere în Studiul Noului Testament. Vol I. Text și Canon. Epoca Noului Testament*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, Ediția I, 1997, 350 p.; *Introducere în Studiul Noului Testament. Vol I. Text și Canon. Epoca Noului Testament*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, Ediția a II-a, revizuită și îmbunătățită, 2000, 434 p.; *Iisus Hristos, Arhiereu veșnic, după Epistola către Evrei*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, Ediția a II-a, revizuită și îmbunătățită, 2000, 556 p.; *Introducere în Studiul Noului Testament. Vol. II. Sf. Evanghelii după Matei și Marcu. Documentul Quelle*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, 454 p.; *Introducere în Studiul Noului Testament. Vol. III. Sf. Evanghelii după Luca și Ioan. Problema sinoptică*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, 472 p.; *Symbolism și sacramentalitate în Evanghelia a IV-a*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, 340 p.; *Studiul Noului Testament (Partea I). Curs pentru anul I de studiu*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, 253 p.; *Studiul Noului Testament. Curs pentru anul I de studiu*, Ediția a II-a revizuită și îmbunătățită, Ed. “Alma Mater”, Cluj-Napoca, 2005, 278 p.; și un număr de 120 articole și studii de specialitate, 9 prefețe la diferite lucrări și 14 volume îngrijite și prefațate.

⁶² *Biserica Angliei și ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română - sec. XVI - XX*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, 270 p.; *La răscruce de vreme o viață de om: Nicolae Colan, episcopul Vadului, Feleacului și Clujului (1936 – 1957). După documente, corespondență, însemnări, relatări, impresii*, Editura Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1989, 631 p.; *Învățământul teologic universitar ortodox român din Cluj (1924-1952)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, 373 p.; *Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj-Napoca (1952 - 1997)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, 480 p.; ed. a II-a: *50 ani de învățământ teologic seminarial în Cluj-Napoca (1952-2002)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, 539 p.; *Catedrala Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului*, Editura Arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, 1998, 254 p.; *Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, 212 p + 8 il.; ed. a II-a, Cluj-Napoca, 2006, 410 p. + 8 il.; *Ierarhii Bisericii Ortodoxe Române, 2005. Bio - bibliografii selectivă*, în Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, 218 p. + 49 il.; *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000, Biserica. Naștere. Cultură*, vol. III, tom I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, 820 p. + 2 hărți

În cadrul Secției de Teologie Sistematică pomenim pe: Pr. Prof. Dr. Ioan Ică senior⁶⁶; Arhid. Conf. Dr. Ioan Ică jr.⁶⁷; Pr. Prof. Dr. Valer Bel⁶⁸; Pr. Conf. Dr. Ștefan Iloaie⁶⁹; Pr. Asist. Drd. Grigore Dinu-Moș⁷⁰; Pr. Asist. Drd. Cristian Sonea⁷¹.

La Secția de Teologie Practică: Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu⁷²; Prof. Dr. Constantin Măruțoiu⁷³; Pr. Conf. Dr. Dorel Man⁷⁴; Pr. Lect. Dr. Gheorghe Șanta;⁷⁵ Pr.

+ 1 filă ilustrații (premiată de Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, în 2007); *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Dialog teologic și ecumenic*, vol. III, tom II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, 464 p. + il. (premiată de Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, în 2007); *Învățământul teologic universitar ortodox român din Cluj-Napoca - Schiță istorică -*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2009, 201 p. + 4 p. il., 4 volume coautor, 7 volume îngrijite și un număr de 265 studii și articole, 10 reportaje, 15 prefețe - postfețe, 10 cronici, precum și 20 recenzii.

⁶³ *Orthodoxie und Altkatholizismus*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1995, 262 p.; *Orthodoxie și vechi-catholicism sau Ecumenism înainte de Mișcarea Ecumenică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, 330 p.; *Die Rumaenische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten*, Presa Universitară Clujeană, 1998, 167 p.; *Teologie și Istorie. Studii de Patristică și Istorie Bisericească*, Cluj-Napoca, 1999, 270 p.; *Biserică și implicare. Studii privind istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Limes, Cluj, 2000, 194 p.; *Dialogul ortodoxo-Vechi Catolic. Stadiul actual și perspectivele sale*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2001; *Biserica în acțiune*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2001; în colaborare cu Gabriel Gărdan, *Chipuri și scene din istoria creștinismului american: perioada colonială (1607-1776)*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2008, 6 volume coautor, a coordonat 13 volume de Istorie bisericească; șapte traduceri, peste 200 de studii și articole și 10 recenzii.

⁶⁴ *Episcopia Ortodoxă Română din America – parte a Ortodoxiei americane*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, 569 p.; șase cărți coautor și aproximativ 50 de studii și articole, precum și 6 recenzii.

⁶⁵ O carte coautor și 16 studii, articole și recenzii.

⁶⁶ *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopoulos. Importanța sa istorică, dogmatică și ecumenică. Anexă: traducerea din grecește a Mărturisirii*, în M.A., XVIII (1973), nr. 3-4, p. 208-474, traducerea, p. 414-473, și extras, Sibiu, 1974, 17 lucrări coautor, 4 ediții îngrijite și prefațate, 11 volume traduse, 22 studii traduse, 59 studii și articole, 77 reportaje-documentare și 32 de recenzii.

⁶⁷ *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare, patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998; editor de numeroase lucrări de spiritualitate universală; numeroase studii și articole de specialitate.

⁶⁸ *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, 204 p.; *Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung*, Presa Universitară Clujeană, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 1996, 282 p.; *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, 211 p.; *Parohie, misiune, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, 171 p.; *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, 165 p.; *Unitatea Bisericii. Studiu interconfesional ecumenic*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2005, 228 p.; *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, 430 p. precum și un număr de 89 de studii și articole.

⁶⁹ *Nae Ionescu și Ortodoxia românească. Cu bibliografie din și despre Nae Ionescu*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003; *Cultura vieții. Aspecte morale în bioetică*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, 218 p.; *Responsabilitatea morală, personală și comunitară. O perspectivă teologică*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, 379 p.; *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, 238 p.; *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morala creștină*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, 180 p.; peste 100 studii și articole.

⁷⁰ Un număr de 23 de studii și articole.

⁷¹ Un număr de 12 studii și articole.

⁷² *Șujbele Sfinților români din Transilvania și alte cântări religioase*, Ed. Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1990, 270 p.; *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, 300 p.; *Cântările Sfintei Liturghii pentru cor mixt*, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1997, 100 p.; *Liturghia Sfintului Ioan Gură de Aur în Do major, pentru cor bărbătesc*,

Lect. Dr. Ioan Bizău⁷⁶; Pr. Lect. Dr. Dorin-Patriciu Vlaicu⁷⁷; Lect. Dr. Radu Preda⁷⁸; Lect. Dr. Ioan Toader⁷⁹; Pr. Lect. Dr. Mircea Marin Oros⁸⁰; Lect. Dr. Marcel Muntean⁸¹; Lect. Dr. Ana Baciu⁸²; Lect. Dr. Annamaria Baciu⁸³; Asist. Dr. Răzvan Alin Trifa⁸⁴; Asist. Drd. Claudia-Cosmina Trif⁸⁵; Asist. Drd. Marius Ghenescu⁸⁶.

-
- Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1999, 45 p.; *Muzica bisericească corală din Transilvania, Vol. I*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, 260 p.; *Slujbele și Acatistul Sfântului Pahomie de la Gledin. Episcopul Romanului*, Ed. Renasterea, Cluj-Napoca, 2007, 120 p.; *Slujbele Sfinților Martiri și Mărturisitori Năsăudeni, Atanasie Todoran din Bichigiu, Vasile din Mocod, Grigore din Zagra și Vasile din Telciu*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, 110 p.; *Anastasimatarul sau cântările Vecerniei de sâmbătă seara și ale Utreniei de Duminică dimineața, compuse și fixate pe notație liniară după melodiile celor opt glasuri notate de preotul Dimitrie Cunțanu*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2010, 525 p.; *Preotul Prof. Univ. Dr. Nicu Moldoveanu, la 70 de ani*, volum îngrijit de Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu și de Pr. Lect. Dr. Stelian Ionașcu, Ed. Basilica, București, 2010, 450 p.; 11 antologii muzicale, 109 studii, articole și recenzii.
- ⁷³ *Curs de Chimie Anorganică*, vol. I. *Chimie generală*. Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 1999; un număr de 126 de studii și articole.
- ⁷⁴ *Maica Domnului – Chipul femeii în Noul Testament*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, Cluj-Napoca, 1995, 109 p.; *Didahțiile, norme de educație și pastorație*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, 272 p.; *Manuscrise omiletice acte de spiritualitate românească sec. XVIII - mijlocul sec. XIX*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, 202 p.; *Pastorație și Istorie la Episcopul Nicolae Colan în Transilvania 1940-1944*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, 269 p.; *Pastorație și duhovnicie*, Cluj-Napoca, Ed. Renașterea, 2009; și peste 60 de studii și articole.
- ⁷⁵ *Valorile creștine în educația morală a adolescentului*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2004, 362 p.; *Așchileul Mic. Monografie istorică*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2006; 35 studii și articole.
- ⁷⁶ *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002; *Liturgie și teologie*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 331 p. și numeroase studii și articole.
- ⁷⁷ *Locul și rolul recunoscut Bisericii în Țările Uniunii Europene*, Ed. Arhidiecezană, Cluj-Napoca, 1998, și numeroase studii și articole.
- ⁷⁸ *Jurnal cu Petre Țuța*, Ed. Humanitas, București, 1992, 205 p.; Ediția a II-a, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, 179 p.; *Societatea „martorii lui Iehova” în contextul fenomenului sectar*, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1996, 85 p.; *Biserica în Stat. O invitație la dezbateri*, Ed. Scripta, București, 1999, 172 p.; *Comunismul o modernitate eșuată*, Cluj-Napoca, Ed. Eikon, 2009; *Semnele vremii. Lecturi social-teologice*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2009; 2 volume coautor, 5 volume coordonator, 24 studii și 226 articole și eseuri, 15 traduceri și 10 recenzii.
- ⁷⁹ *Retorica amvonului*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, 171 p.; *Metode noi în practica omiletică*, Ed. Arhidiecezană, Cluj-Napoca, 1998, numeroase studii și articole.
- ⁸⁰ *Valoarea și semnificația teologică a imnelor liturgice din Triod*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2007, 126 p.; *Sfânta și dumnezeiasca Liturgie, părtașie reală de Hristos-Mântuitorul*, Ed. Studia, Cluj-Napoca, 2009, 179 p.; *Christliche Spiritualität und Orthodoxe Theologie*, Ed. „Casa Cărții de Știință”, Cluj-Napoca, 2010, 196 p., o traducere: Julius Tyciak, *Teologia imnelor bizantine. Perspective teologice ale Liturghiei bizantine*, traducere, studiu introductiv, adaptare și note de Pr. Lect. Univ. Dr. Mircea Oros, Ed. Studia, Cluj-Napoca, 2009, 171 p.; două cărți coautor și peste 50 de studii și articole.
- ⁸¹ *Crucea între mit și simbol în pictură*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2006; și un număr de 22 de studii și articole.
- ⁸² *Limba Latină – Monografia părților de vorbire neflexibile*, Ed. Sincron, Cluj-Napoca, 2000, 126 p.; *Aspecte lexicale în Ms. Vat. Rom. 6 din Biblioteca Apostolica Vaticana*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2006, 298 p. și peste 30 de studii și articole.
- ⁸³ Studii și articole de specialitate.
- ⁸⁴ *Școala macedoneană – Spre o reconstituire a opusului*, Cluj-Napoca, 2009; studii și articole de specialitate.
- ⁸⁵ Studii și articole
- ⁸⁶ Studii și articole.

Cadrele didactice au participat (și participă), totodată, la activități misionar-pastorale și caritabile din cuprinsul Arhiepiscopiei Clujului, dar și în alte Eparhii din țară și străinătate.

În același timp, cadrele didactice fac parte din Societăți, Asociații, Comisii teologice și culturale interne și internaționale, care sporesc prestigiul Ortodoxiei românești în țară și în străinătate.

De asemenea, cadrele didactice s-au implicat în predarea cursurilor pastorale pentru obținerea gradelor preoțești (definitivat, gradul II și gradul I), precum și pentru obținerea gradelor didactice (definitivat, gradul II și gradul I), la profesorii de Religie din învățământul nostru de stat.

e. Publicațiile Facultății

Cadrele didactice au publicat importante studii, articole, cronici, recenzii în revistele Facultății: **Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa** (până în prezent, 24 volume) și **Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă** (până acum, 12 volume).

În **Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa**, din perioada 1992-2010, s-au tratat, de către cadrele noastre didactice, dar și de către personalități ale lumii teologice interne și internaționale, probleme de Teologie Biblică, Teologie Istorică, Teologie Sistematică, Teologie Practică, precum și însemnate teme din spiritualitatea națională și universală.

Începând cu anul 1998 prin purtarea de grijă a Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru s-a început publicarea **Anuarului**, care a fost structurat pe cele patru domenii mari de cercetare teologică: Teologie Istorică, Teologie Biblică, Teologie Sistematică și Teologie Practică, la care s-au adăugat și numeroase studii de spiritualitate ortodoxă și recenzii la cele mai noi apariții editoriale din mediul teologal românesc. Astfel au apărut Anuar I (1990-1992); Anuar II (1992-1994); Anuar III (1994-1996); Anuar IV (1996-1998), care este închinat marelui biblist român Pr. Prof. Dr. Liviu Galaction Munteanu; Anuar V (1998-2000); Anuar VI (2000-2002), închinat celor zece ani de la reînvierea învățământului teologic ortodox clujean, Anuar VII (2002-2004); Anuar VIII (2004-2005); Anuar IX (2005-2006); Anuar X (2006-2007); Anuar XI (2007-2008) și Anuar XII (2008-2009).

În același timp unele cadre didactice au obținut granturi de cercetare precum: Pr. Prof. Dr. Ioan Vasile Leb, Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă, Pr. Lect. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan; alții însă au fost colaboratori la asemenea granturi și anume: Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, Pr. Prof. Dr. Valer Bel, Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu, Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană.

De asemenea, au obținut granturi de cercetare și unii studenți, masteranzi și doctoranzi de la Facultatea noastră.

Tot în cadrul acestui capitol trebuie să amintim și Centrele Teologico-Culturale și Ecumenice din cadrul Facultății: Centrul de Istorie Bisericească comparată „Ioan Lupaș” – director Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru; Centrul de Studii Biblice al celor patru Facultăți de Teologie din Universitatea „Babeș-Bolyai” – o vreme director, Pr. Prof. dr. Stelian Tofană; Centrul de Bioetică – director Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă; Centrul de Studii Ecumenice și Interreligioase – director Pr. Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb și Centrul de Limbi clasice Orientalia – director Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă; Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu, în anul 2006 a devenit membru titular al Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România.

f. Conducerea Institutului – Facultății

În primii doi ani universitari Școala Superioară Teologică Ortodoxă din Cluj-Napoca a fost condusă de un rector și un prorector, iar după includerea sa în Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (din 1992 încoace) de către decani și prodecani, ajutați de șefi de catedră și cancelari⁸⁷.

Cât privește personalul didactic-auxiliar, el a fost (și este) alcătuit din secretari, administratori, operatori calculatoare, informaticieni⁸⁸.

g. Biblioteca

Un factor important în viața unei Instituții de învățământ îl constituie în mod deosebit și biblioteca; de aceea, încă din primele zile ale reînvierii Institutului Teologic (1990) am încercat să îi dăm viață acesteia; astfel că, în toamna anului 1990 au fost recuperate din biblioteca Vechiului Institut Teologic aproximativ 10.000 de volume, precum și o parte din arhiva acestuia; în cursul anilor 1991-1992 s-au cumpărat cărți din fondurile Institutului, iar altele au fost primite ca donație, astfel că la intrarea în Universitate (în 1 octombrie 1992) erau aproximativ 14.000 de volume, reviste și ziare de specialitate.

După integrarea Institutului în Universitatea „Babeș-Bolyai” unele cărți au fost cumpărate de către Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga”, Cluj-Napoca; altele

⁸⁷ Iată conducătorii Institutului-Facultății în perioada 1990-2010: a. între anii 1990 – 1996: 1. Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* (rector între 1990-1992 și decan, 1992-1996); 2. Pr. Conf. Dr. *Ioan - Vasile Leb* (prorector, 1990-1992; prodecan și șef de catedră, 1994-1996); b. între anii 1996 – 2000: Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică - senior* (decan și șef de catedră, 1996-2000); Pr. Lect. Drd. *Stelian Tofană* (cancelar din 21 ianuarie 1996 - 24 septembrie 1997); Pr. Conf. Dr. *Valer Bel* (prodecan din 24 iunie 1997 - 17 ianuarie 2000); Pr. Lect. Drd. *Ioan Chirilă* (cancelar din 25 septembrie 1996 - 17 ianuarie 2000); c. între anii 2000 – 2004: Pr. Prof. Dr. *Ioan Vasile Leb* (decan din 18 ianuarie 2000 - 26 ianuarie 2004); Pr. Conf. Dr. *Valer Bel* (prodecan din 18 ianuarie 2000 - 26 ianuarie 2004); din anul 2002 profesor titular; Pr. Conf. Dr. *Ioan Chirilă* (cancelar din 18 ianuarie 2000 - 26 ianuarie 2004); Arhid. Conf. Dr. *Ioan Ică - junior* (șef de catedră din 18 ianuarie 2000 - 18 februarie 2002); d. între anii 2004 – 2008: Pr. Prof. Dr. *Ioan Chirilă* (conferențiar până în 1 martie 2004 și de atunci încoace profesor titular) - decan din 26 ianuarie 2004 - 13 decembrie 2007; Pr. Prof. Dr. *Valer Bel* - cancelar-prodecan (26 ianuarie 2004 - 13 decembrie 2007); Pr. Prof. Dr. *Ioan-Vasile Leb* - șef de catedră (12 ianuarie 2004 - 29 noiembrie 2007); e. între anii 2008 – prezent: Pr. Prof. Dr. *Ioan Chirilă* – decan (13 decembrie 2007- 2012); Pr. Prof. Dr. *Valer Bel* - prodecan (13 decembrie 2007- 2012); Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* – șef de catedră (29 noiembrie 2007- 2012); Pr. Lect. Dr. *Ștefan Iloaie* – cancelar (13 decembrie 2007-2012).

⁸⁸ Aceștia au fost: Pr. *Vasile Bancoș* - secretar șef (1990-1991); Diac. *Florin Cătălișan* - secretar principal (1990-1991) și secretar șef (1991-2001); din 26 martie 1995 - hirotonit preot; Dna *Mirela Cristiana Crișan* – secretar II (din 3 ianuarie 1994 - apoi secretar șef, în martie 2001); *Adrian Lazăr* – administrator; Pr. *Dorel Man* – director gospodăresc (amândoi între 1990-1992), Pr. *Cosmin Triș* – secretar șef (din 1 iunie 2001- azi); Dna *Mirela Neli Turc* - operator calculator (din 1 octombrie 1997 – 1 septembrie 2001); apoi secretar (de la 1 septembrie 2001-azi); Dna *Laura Cristina Vancea* - secretar (de la 1 septembrie 2001- azi); Dna *Dorina Petronela Moga* - administrator șef (1999-2003; 2005-azi); la toate Facultățile de Teologie din cadrul Universității “Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca; Dna *Aurora Pinte* - administrator șef (2003-2004); la toate Facultățile de Teologie din cadrul Universității “Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca au funcționat ca informaticieni: *Cristian Goia*, *Ciprian Ploștinar* și *Gabriel Petrovai* (în perioada 2002-2006); Dl. *Constantin Belei* – informatician numai la Facultatea de Teologie Ortodoxă (martie 2008- azi).

însă au fost donații din partea unor persoane particulare sau ale unor instituții religioase din țară sau din străinătate; în 2010 în Biblioteca Facultății noastre se aflau 30.420 volume (cărți) și aproximativ 700 volume periodice în limba română și în alte limbi străine⁸⁹.

h. Legăturile Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca cu personalități și instituții bisericești și laice din țară și străinătate

În decursul celor 20 ani de existență, Facultatea noastră a organizat 20 simpozioane internaționale, 9 simpozioane naționale, și 57 de sesiuni de comunicare la care au participat personalități din: S.U.A., Germania, Franța, Austria, Anglia, Italia, Ungaria, Republica Moldova, cadre didactice de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din București, Sibiu, Iași, Alba-Iulia, Constanța, Craiova, Arad, Oradea, de la Institutul Teologic Protestant din Cluj-Napoca ș.a.

În același timp, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca a dezvoltat relații și programe de cercetare cu centrele universitare teologice din Atena, Tesalonic, Heidelberg, Erlangen, Regensburg, Berlin, Würzburg, Strasbourg, Paris, Roma, Milano, Bergamo ș.a. Facultatea noastră este cuprinsă în programele „Socrates” și „Erasmus”. În urma acestor relații au beneficiat și beneficiază, în continuare, studenți și cadre didactice de burse de studiu și cercetare (documentare) în străinătate.

În cadrul acestor legături amintim și acordarea titlului academic de *Doctor Honoris Causa*, de către Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca unor personalități de frunte ale teologiei europene și mondiale (12 la număr)⁹⁰.

⁸⁹ În ceea ce privește bibliotecarii Facultății aceștia au fost următorii: Prof. *Rodica Leb*, bibliotecar S (1990-1991); Diac. *Ștefan Iloaie*, bibliotecar suplinitor (1 octombrie 1991 - 31 decembrie 1992; bibliotecar titular, 1 ianuarie - 1 octombrie 1993); Prof. *Valeria - Gemma Moraru*, bibliotecar S (de la 1 septembrie 1992 - până 1 ianuarie 2009, când s-a pensionat); Prof. *Bibiana - Mihaela Bel*, bibliotecar S (de la 1 ianuarie 1993 - 1 octombrie 1997); Dna *Mara Todea* - bibliotecar S (de la 1 octombrie 1997 - 1 ianuarie 2008); Dra *Emilia Mariana Soporan* - mănuitoar de carte (1990 - 1996); apoi bibliotecar S din 1 ianuarie 2008- azi; Dna. *Monica-Daniela Cismaș* - bibliotecar S între 1 ianuarie 2009- 1 noiembrie 2009.

⁹⁰ 1. Rev. Prof. Dr. *Thomas Spidlik* (din Roma), laudatio Pr. Prof. Dr. Ioan Ică sen. (29 mai 1997); 2. Episcopul Prof. Dr. *Kallistos Ware* (Oxford, Anglia), laudatio Pr. Prof. Dr. Ioan Ică sen. (5 noiembrie 1998); 3. Prof. Dr. *Adolf-Martin Ritter* (Universitatea „Ruprecht-Karl” Heidelberg), laudatio Pr. Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb (3 octombrie 2000); 4. Î.P.S. Sa *Bartolomeu Anania*, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, laudatio Pr. Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb (1 iunie 2001); 5. Pr. Prof. Dr. *Boris Bobrinskoi* (Institutul „Saint Serge” Paris), laudatio Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu (13 martie 2002); 6. Prof. Dr. *Theodor Nikolaou* (Universitatea „Ludwig-Maximilian” Munchen) laudatio Pr. Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb (13 martie 2002); 7. Pr. Prof. Dr. *John Breck* (Institutul „Saint Serge” Paris), laudatio Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană (11 noiembrie 2003); 8. Sanctitatea Sa *Bartolomeu I* Patriarh ecumenic al Constantinopolului, laudatio Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă (19 octombrie 2004); 9. Prof. Dr. *Ulrich Luz* (Universitatea din Berna), laudatio Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană (19 octombrie 2006); 10. Pr. Prof. Dr. *Constantin Skouteris* (Universitatea din Atena), laudatio Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă (19 octombrie 2006); 11. Prof. Dr. *Gunther Wenz* (Universitatea Ludwig Maximilians, Munchen), laudatio Pr. Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb (27 martie 2009); 12. Mitropolitul Prof. Dr. *Ioannis Zizioulas* (Universitatea din Glasgow), laudatio Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă (26 mai 2009).

i. Studenții

Studenții Institutului-Facultății au fost (și sunt) recrutați dintre tinerii și tinerele care au absolvit Seminarul teologic sau diferite licee de specialitate, cu diplomă de bacalaureat; de asemenea s-au primit și licențiați în diferite domenii (Istorie, Filozofie, Litere, Drept, Medicină, Școli Militare Superioare), Școala noastră fiind de fapt cea de a doua facultate în pregătirea lor.

Pe lângă pregătirea teoretică (la cursuri și seminarii), studenții au fost (și sunt) obligați să participe la programul religios săptămânal de dimineața și seara, la activitatea de educație duhovnicească, de misiune, de acțiuni culturale și caritabile ș.a.

Până în iunie 2010, la Facultatea noastră au obținut licența în teologie, la cele patru secții (Teologie Pastorală, Teologie-Litere, Teologie - Asistență Socială, Teologie - Artă Sacră) un număr de 1873 de tineri și tinere.

j. Masteranzii și masteratul

Din anul universitar 1994-1995 Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca a primit dreptul de a organiza și *Studii aprofundate (Master)*, până în anul 1998, când aceste studii au fost transformate în *Masterat*, cu mai multe secții și discipline.

Până în prezent au absolvit, cu disertație un număr de 426 de tineri și tinere.

k. Doctoranzii și doctoratul

Prin transferul, în interesul serviciului, a Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică - senior*, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu la Facultatea noastră, Prea Cucernicia Sa a primit dreptul din partea Ministerului Învățământului (nr. 3854/ 24 aprilie 1995) de a-și aduce doctoratul și doctoranzii, specialitatea Teologie Sistematică (la Cluj-Napoca); P. C. Sa, a avut atunci un număr de 10 doctoranzi.

Procesul de învățământ la acest nivel s-a desfășurat în conformitate cu reglementările Ministerului Învățământului și ale Patriarhiei Române (cursuri, examene, comunicări științifice, lucrări de seminar, etc).

În anul universitar 1998-1999, cursurile de doctorat de la Facultatea noastră s-au consolidat, fiind posibilă organizarea cursurilor de doctorat la următoarele discipline: *Teologie Fundamentală și Dogmatică* (Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică - senior*); *Teologie Morală, Ascetică și Etică socială* (Pr. Prof. Dr. *Dumitru Radu*); *Istoria Bisericii Ortodoxe Române și Bizantinologie* (Prof. Dr. *Emilian Popescu*) și *Muzică bisericească și Ritual* (Pr. Prof. Dr. *Nicu Moldoveanu*), ultimii trei de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, dar pentru scurtă vreme.

Cu anul universitar 1999-2000 Facultatea noastră a început să aibă doi conducători de doctorat: Pr. Prof. Dr. *Ioan Ică - senior*, la *Teologie Fundamentală și Dogmatică* și Pr. Prof. Dr. *Alexandru Moraru* - la *Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu Noțiuni de paleografie* (ultimul din 1999, cf. OMEC nr. 4189 din 9 august 1999); acestora le-au urmat: prin OMEC nr. 3982/11 iunie 2001, Pr. Prof. Dr. *Ioan-Vasile Leb*, la specializarea *Istorie bisericească universală*; prin OMEC nr 4308/28 august 2002, Pr. Prof. Dr. *Vasile Stanciu* la specializarea *Muzică bisericească și Ritual*; prin OMEC nr. 4110/5 iunie 2003, Pr. Prof. Dr. *Stelian Tofană* la specializarea *Studiul biblic și exegetic al Noului Testament*; prin

OMEC nr. 4629/07 septembrie 2004, Pr. Prof. Dr. *Valer Bel* la specializarea *Misiologie și ecumenism*; prin OMEC nr. 1071/15 mai 2007 Pr. Prof. Dr. *Ioan Chirilă* la specializarea: *Teologia Vechiului Testament, cu elemente de arheologie biblică și limbă ebraică clasică*.

Numărul candidaților admiși, la cursurile de doctorat, au variat, de la un an la altul, la fiecare cadru didactic.

Până la 1 noiembrie 2010 au obținut titlul de doctor în teologie la Facultatea noastră un număr de 49 de persoane; de asemenea sunt în curs de pregătire încă 141 teologi.

*

Înfăptuirea României Mari la 1 decembrie 1918 a adus și reale împliniri pentru românii ortodocși transilvăneni: înființarea Episcopiei Oradiei (în 1920), reînvierea vechilor Episcopii de Vad și Feleac cu sediul la Cluj (în 1921) și înființarea Episcopiei Armatei cu sediul la Alba-Iulia (tot în anul 1921).

Pe plan teologic-cultural tot în Transilvania a avut lor înființarea Academiei Teologice din Oradea (în 1923) și a Institutului Teologic Ortodox din Cluj (1924).

Cât privește Institutul teologic Ortodox din Cluj a cunoscut trei etape de progres în perioada 1924-1952: 1. Institut Teologic Ortodox (1924-1925), cu trei ani de pregătire; 2. Academie Teologică (1925-1948), cu patru ani de studii și 3. Institut Teologic Universitar Ortodox (1948-1952), de asemenea cu patru ani de pregătire, cu dreptul de a acorda licență în Teologie; în primăvara anului 1952 a fost desființat în mod abuziv de către stăpânirea comunistă a acelor vremi.

După aproape patru decenii de la desființare, în urma Evenimentelor din decembrie 1989, prin eforturi grele, în 1990, a fost reînființat Institutul Teologic Universitar din Cluj-Napoca; din 1992 a fost integrat în circuitul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, în calitate de Facultate de Teologie Ortodoxă, care în timp a avut (și are) patru secții teologice: Teologie Pastorală, Teologie - Litere, Teologie - Asistență Socială (azi, Teologie Socială), Teologie - Patrimoniu Cultural (azi, Artă Sacră); cu vremea s-au organizat Studii aprofundate, devenite masterate, iar mai apoi și cursuri de nivel doctoral.

În cele două decenii de activitate, unii absolvenți ai facultății au devenit ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române, alții au ocupat înalte funcții bisericești, cadre didactice universitare ori seminariale, profesori de Religie, asistenți sociali de frunte, specialiști în restaurare de artă veche bisericească și numeroși preoți vrednici de misiunea lor; cu toții slujesc cu demnitate Biserica strămoșească și Neamul nostru românesc.

INSTITUȚIA EPISCOPATULUI ÎN LUMINA LEGISLAȚIEI CU CARACTER BISERICESC DIN SECOLUL AL XIX-LEA

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN*

ABSTRACT. *The Institution of the Episcopate from the Point of View of the 19th Century Legislation.* According to the teachings of the Orthodox Church, the bishop is Christ's representative, unique and unifying high priest. Every bishop is the head of a local church, "the head of Christ's fullness." The bishop is by excellence Christ's perceived representative, working „under the will of Jesus Christ". This guarantees a unique position in the life of the Church for the bishop. Starting from these theological considerations, the Church encoded in the collection of its canons all the aspects related to the election, the ordination and the prerogatives of the bishop in the life of a diocese. However, our study is limited to the illustration of the way in which the hierarchs were elected in different local churches in the 19th century; we shall also analyse the situation of the episcopate institution from the point of view of the ecclesiastical legislation from Romania. Legally speaking, the institution of the episcopate underwent major changes. These changes were not related to the sacramental aspect of a bishop's activity, but that of the institutional organization, the criteria and the ways of becoming a bishop, the level of the bishop's involvement in the social and political life of a country and the limits of political interference in the life of the church.

Key words: church, bishop, canons, laws, regulations, synod, election

I. Prolegomene teologice, canonice și istorice

Dumitru Stăniloae sintetizând învățătura Bisericii răsăritene despre episcop consideră că episcopul este reprezentantul deplin al lui Hristos, Arhiereul unic și unificator¹. Fiecare episcop este capul unei Biserici locale, „capul plinătății lui Hristos”². Hristos îl investește pe acesta nu numai cu harisma și cu răspunderea săvârșirii Sfintelor Taine care pot fi săvârșite de orice preot, ci și a Tainei Hirotoniei, pentru ca toți preoții să-și aibă preoția prin acesta și să stea sub ascultarea lui. Dacă Hristos face prin sfințire pe un preot organ și chip văzut al Său în săvârșirea celorlalte Taine, pe episcop îl face organ și chip văzut al Său și în sfințirea organelor văzute prin care săvârșește celelalte Taine. De aceea, episcopul este prin excelență reprezentantul văzut al lui Hristos și lucrează „în voința lui Iisus Hristos”³. Întrucât Biserica este în chip nevăzut în Hristos, ea este în

* *Pr. Lect. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, ggardan@yahoo.com*

¹ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediția a II-a, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 101.

² Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 2, 99*, PG 35, col. 501, apud Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 101.

³ Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni, 3, 2*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de pr. dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 189-190.

chip văzut în episcop, organul Lui plenar. Sfântul Ciprian al Cartaginei explică foarte clar acest aspect când afirmă legătura intrinsecă dintre episcop și Biserică. „Episcopul este în Biserică și Biserica în episcop”⁴. La rândul său Paladie constată că fără episcop nu poate exista Biserica pentru că fără el, Hristos nu are un organ și un chip văzut prin care să hirotonească organele văzute ale săvârșirii celorlalte Taine, prin care adaugă membri noi la Biserică și întreține viața Bisericii, trupul Său tainic, în unitate.

Poziția unică pe care episcopul o deține în viața comunității euharistice este afirmată încă din secolul al II-lea de către Sfântul Ignatie Teoforul care susține: „unde se vede episcopul, acolo să fie mulțimea credincioșilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală. Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a se face agapă ..., nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii. Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel cărui episcopul i-a îngăduit ... Bine este să știi de Dumnezeu și de episcop. ... Episcopul e chipul Tatălui”⁵.

Rezumând aprecierile vechilor Părinți despre episcop, Dositei al Ierusalimului, în celebra sa mărturisire de credință, zice: „Demnitatea episcopului este așa de necesară în Biserică, încât fără ea nu poate fi și nu se poate numi nici Biserică, nici creștin. Căci cel învrednicit să fie episcop, ca urmaș apostolic ..., este icoana vie a lui Dumnezeu pe pământ... El este așa de necesar în Biserică, pe cât e de necesară răsuflarea în om și soarele în această lume sensibilă... Ceea ce e Dumnezeu în Biserica cerească a celor întâi născuți și soarele în lume, aceea este arhieru în Biserica locală”⁶.

Pornind de la aceste considerente teologice Biserica a codificat în colecția canoanelor sale toate aspectele legate de alegerea, hirotonirea și prerogativele episcopului în viața eparhiei. Spațiu editorial nu ne permite să abordăm toate aceste aspecte⁷. Ne vom mărgini la a ilustra care era modul alegerii ierarhilor în diferite Biserici locale în secolul al XIX-lea, pentru ca apoi să analizăm situația instituției episcopale în lumina legislației cu caracter eclezial din arealul românesc.

II. Alegerea episcopilor în Biserica Ortodoxă Răsăriteană în secolul al XIX-lea

În **Patriarhia Constantinopolului** a funcționat un regulament de alegere a patriarhului, valabil pentru perioada 1860-1923. Conform acestui regulament procedura alegerii decurgea în trei etape: întocmirea listei eligibililor, alegerea a trei candidați și

⁴ Sf. Ciprian, *Scrisoarea 66, 8*, apud Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 101. Pentru ecleziologia Sfântului Ciprian vezi: Gabriel-Viorel Gârdan, *Accente ecleziologice la Sfântul Ciprian, episcopul Cartaginei*, în *Unitatea Bisericii, accente ecleziologice pentru mileniul III*, coordonatori: Ioan Vasile Leb și Radu Preda, Editura Limes, 2005, pp. 98-137.

⁵ Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni, 8, 1,2; Epistola către Tralieni, 3,1*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 222 și 205.

⁶ Dositei al Ierusalimului, *Mărturisirea de credință, 10*, apud Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 101-102.

⁷ Dintre numeroasele canoane care reglementează prerogativele și exigențele funcției episcopale amintim: 1, 5, 14, 16, 25, 30, 34, 35, 38, 40, 41, 46, 47, 49, 50, 52, 58, 74, 76, 80, 81 Ap; 4, 6 I Ec.; 2, 3 II Ec.; 2, 8, 9 III Ec.; 2, 5, 12, 20, 22, 26, IV Ec.; 12, 19, 20, 37 Trulan; 2, 4, 12, VII Ec.; 2, 18 Ancira; 3, 7, 9, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 25 Antiohia, 40, 47 Laodicea, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 15, 17, 21 Sardica; 8, 9, 22, 23, 25, 33, 39, 43, 49, 50, 54, 55, 56, 65, 71, 74, 76, 77, 81, 85, 86, 87, 88, 106, 107, 120, 121, 123, 124, 132, 133 Cartagina; 7, 14, 16 I-II Constantinopol; ș.a.. Pentru text și explicații vezi: Arhid. Prof. dr. Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, 1993.

apoi alegerea patriarhului dintre cei trei candidați. În primele două etape participau și mireni, aceștia având, prin urmare, dreptul de a propune candidați. Alegerea propriu-zisă se făcea în Sinodul arhieresc⁸, cel ales urmând să fie confirmat de Poartă. În ceea ce-i privește pe eligibili, aceștia erau, pentru tronul patriarhal, toți ierarhii care conduseseră o eparhie timp de cel puțin șapte ani și se bucurau de bunăvoința conducătorilor turci. Pentru scaunul arhieresc (mitropoliți și episcopi) erau eligibili aceia care erau clerici de cel puțin cinci ani, cunoșteau limbile greacă, turcă și slavonă și aveau titluri teologice⁹.

În **Biserica din Rusia**, mitropoliții și episcopii erau aleși de Sfântul Sinod; alegerea se confirma de către țar și hirotonirea se făcea de către Sfântul Sinod¹⁰. Și mutarea episcopilor dintr-o eparhie în alta era decisă de către Sfântul Sinod. Episcopii și mitropoliții erau aleși din rândul clerului care îndeplinea exigențele canonice¹¹.

În **Biserica greacă**, conform Legii din 1852, episcopii erau numiți de către rege, dintr-o listă de trei candidați propuși de Sfântul Sinod. Vârsta minimă pentru episcopat era de 35 de ani, iar candidații trebuiau să dețină doctoratul în Teologie¹². Eligibilii trebuiau să fie deja clerici și, obligatoriu, cetățeni eleni.

În **Biserica sârbă**, până în 1879, anul proclamării autocefaliei acestei Biserici, modul de alegea a fost similar celui din Patriarhia Constantinopolului. După acea dată, toate variantele regulamentelor de alegere au avut ca principiu alegerea mitropolitului Belgradului de către *o Adunare electorală*, din care făceau parte toți membrii Sinodului, toți arhimandriții, toți protopopii, precum și zece laici, mari demnitari ai țării (președintele consiliului de miniștri, ministrul cultelor, președintele și vicepreședintele Camerei, președintele Curții de casație, președintele Curții de conturi, rectorul Universității și decanul Facultății de teologie). Arhierii eparhioți erau aleși de Sfântul Sinod. Dreptul de întărire aparținea regelui. Eligibili erau clerici și mireni. Clericii trebuiau să posede studii teologice, în timp ce mireni trebuiau în plus să fie sârbi, să aibă domiciliul stabil de cinci ani în Serbia. Mitropolitul era ales dintre episcopii eparhioți, ori dintre episcopii pensionari¹³.

În **Mitropolia Transilvaniei**, potrivit Statutului Organic, alegerea mitropolitului revenea *Congresului Național-Bisericesc electoral*, adică lărgit ca număr de membri (120 de membri, dintre care jumătate din Arhidieceza Sibiului și cealaltă din cele două eparhii sufragane), iar episcopii eparhiali erau aleși în Sinoadele eparhiale, alcătuite din două treimi laici și o treime clerici. Cei aleși trebuiau confirmați de suveran.

În **Mitropolia de Carloviț**, alegerea mitropolitului se făcea de către *Congresul Național Bisericesc*. Episcopii eparhioți erau aleși de către Sinodul episcopesc. Mitropolitul propunea trei candidați, după care sinodalii alegeau unul. Urma confirmarea din partea monarhului¹⁴.

În **Mitropolia Bucovinei-Dalmației**, mitropolitul era numit de către împărat, considerat patron al Bisericii din Bucovina.

⁸ Gheorghe Cronț, *Alegerea ierarhilor în Biserica ortodoxă*, București, 1937, pp. 21-24.

⁹ *Ibidem*, pp. 21-22.

¹⁰ C. Chiricescu, *Privire asupra instituțiunii sinodale în diferite Biserici ortodoxe de răsărit*, București, 1909, p. 36.

¹¹ *Ibidem*, p. 45.

¹² Gheorghe Cronț, *op. cit.*, pp. 38-40.

¹³ C. Chiricescu, *op. cit.*, pp. 42-45.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 39-40.

În **Exarhatul Bulgariei**, Sfântul Sinod avea pregătită tot timpul o listă a candidaților pentru episcopat. Lista era alcătuită din preoți celibi, conducători de școli teologice, arhimandriți, egumeni de mănăstiri. Eligibilii trebuiau să fie clerici bulgari, cu vârsta peste 30 de ani, cu studii teologice și care ocupaseră diverse posturi administrative într-o eparhie timp de cinci ani. Pentru demnitatea de Exarh clericul trebuia să fi împlinit vârsta de 40 de ani și să fi administrat o eparhie timp de cinci ani¹⁵.

Alegerea episcopilor se făcea în *Adunarea eparhială*. Aici participau reprezentanții eparhiei, câte șase din fiecare plasă, din care jumătate erau clerici și jumătate mireni. Din lista permanentă de candidați erau alese două persoane, supuse apoi aprobării Sinodului. Alegerea Exarhului bulgar decurgea în mod deosebit, dat fiind faptul că exarhatul cuprindea la începutul secolului al XX-lea opt eparhii din Bulgaria (devenită independentă abia în 1908) și alte opt eparhii în Macedonia (atunci teritoriu otoman, astăzi în Macedonia și sud-vestul Bulgariei). Exarhul era obligat să-și aibă reședința la Constantinopol. De aceea, alegerea exarhului era realizată de o Adunare electorală specială, alcătuită din ierarhi și câte doi laici, numiți de episcopi din fiecare eparhie. Cel ales trebuia să fie confirmat de Poarta otomană și apoi instituit de principele Bulgariei¹⁶. Eligibilii trebuiau să fie clerici bulgari, cu vârsta peste 30 de ani, cu studii teologice și care ocupaseră diverse posturi administrative într-o eparhie timp de cinci ani. Pentru demnitatea de Exarh clericul trebuia să fi împlinit vârsta de 40 de ani și să fi administrat o eparhie timp de cinci ani¹⁷.

Mitropolitul **Muntenegrului** era ales de *Sinodul episcopal*, sub președinția episcopului de Zahumlia și Rassia. Erau aleși trei candidați din cler, din care Principele nominaliza pe cel care avea să fie mitropolit¹⁸. În cazul vacanței scaunului episcopal de Zahumlia și Rassia, Sinodul propunea trei candidați domnitorului, dintre care acesta alegea pe unul¹⁹.

III. Instituția episcopatului în Țările Române în secolul al XIX-lea²⁰

A. Regulamentele Organice și instituția episcopatului

În iunie 1828, generalul Jeltuhin a instituit două comisii a câte patru membri din principatul Moldovei și cel al Țării Românești (doi aleși de către Divan și doi aleși de autoritatea puterii de ocupație), la care s-a adăugat câte un secretar, a căror misiune a fost redactarea proiectelor Regulamentelor Organice. Din cauza opoziției interne, comisia și-a început activitatea abia în anul 1829. Sub guvernarea lui Jeltuhin a fost elaborată partea politică a Regulamentelor, partea administrativă fiind definitivată abia în timpul guvernării generalului Pavel Kiselev²¹.

¹⁵ C. Chiricescu, *op. cit.*, p. 46.

¹⁶ Gh. Cronț, *op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁷ C. Chiricescu, *op. cit.*, p. 46.

¹⁸ Nicodim Mișaș, *Dreptul bisericesc oriental*, București, 1915, p. 273.

¹⁹ *Ibidem*, p. 298.

²⁰ Mulțumim domnului conf. dr. Paul Brusanowski pentru bogatul material documentar pus cu generozitate la dispoziția noastră în vederea redactării acestui studiu.

²¹ Paul Brusanowski, *Stat și Biserică în vechea Românie (1821-1925)*, Editura Presa Universitară, Cluj-Napoca, 2010, pp. 13-14.

Comisia a finalizat lucrările la 30 martie 1830. Proiectele au fost duse apoi la Sankt Petersburg, spre a fi analizate și completate de către o comisie româno-rusă. Au fost readuse în țară, unde, sub președinția lui Kiselev, Adunările naționale extraordinare de revizie le-au reanalizat, au mai adus câteva modificări, le-au votat și apoi le-au editat în câte trei exemplare (unul pentru Rusia, unul pentru Turcia și unul pentru Principate)²².

Regulamentul Organic al Valahiei a fost pus în aplicare la 1 iulie 1831, iar *Regulamentul Organic* din Moldova, la 1 ianuarie 1832, deși au fost confirmate de Poartă doar cu ocazia Convenției de la Sankt Petersburg din 17/29 ianuarie 1834.

Alegerea ierarhilor

În Evul mediu românesc, dreptul alegerii ierarhilor revenea membrilor Soborului Țării. Acesta era alcătuit din episcopi, egumeni și boieri. De cele mai multe ori părerea domnitorului era hotărâtoare în privința alegerii. Urma apoi „alegere canonică” sau ipopsifierea, dintre mai mulți candidați, fiind confirmat întotdeauna cel ales înainte de Sobor. Această alegere canonică doar de către un sinod episcopesc era o procedură pur formală, realizată „după săvârșirea alegerii, pentru respectarea principiului strict canonic potrivit căruia arhierul se alege de către arhierii”²³. Tradiția participării laicilor din Soborul Țării la alegerea ierarhilor a fost păstrată și în timpul regimului regulamentelor organice, Soborul fiind înlocuit acum de *Adunările Obștești Obișnuite* (forurile legislative ale țării). La alegerea ierarhilor aveau posibilitatea să participe însă și boierii de treapta întâi, care nu erau membri ai acestei Adunări.

Criteriile pe care Regulamentele le prevedeau pentru candidații eligibili erau următoarele: să fie clerici pământeni, să fi dat dovadă de o pilduitoare evlavie, de bune științe și dovedite vrednicii. După alegerea de către Adunare, urma întărirea alegerii de către Domnitor, apoi înscăunarea după canoanele bisericești²⁴. Mitropolitul era ales dintre episcopii în funcție și urma să fie întărit canonic de Patriarhia de Constantinopol, conform vechiului obicei²⁵.

Judecarea ierarhilor

Regulamentele Organice prevedeau și situația în care un ierarh putea să-și piardă scaunul. În această chestiune, regulamentele din cele două principate au fost puțin diferite. În Muntenia, mitropolitul și episcopii puteau fi înlăturați pentru abateri duhovnicești, precum și din motive politice: „Mitropolitul și episcopii vor fi nestrămutați într-ale lor numiri, afară numai la întâmplare de abateri din duhovniceștile lor datorii și de o purtare politicească vătămătoare statului, dovedită de Obișnuita Obșteasca Adunare și cunoscută de domn”²⁶.

²² Sever Buzan, *Regulamentele Organice și însemnătatea lor pentru dezvoltarea organizației Bisericii Ortodoxe Române*, în *ST*, an VIII, 1956, nr. 5-6, p. 365.

²³ Gheorghe Cronț, *op. cit.*, pp. 45-57; Liviu Stan, *Mirenii în Biserică. Studiu canonic-istoric*, Sibiu, 1939, pp. 531-538.

²⁴ *Regulamentul Organic al Valahiei* (ROV), c. VIII, art. 359, *Regulamentul Organic al Moldovei* (ROM), c. IX, art. 411. Vezi textul integral în *Colecțiunea vechilor legiuri administrative. Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei. Textele puse în aplicare la 1 iulie 1831 în Valahia și la 1 ianuarie 1832 în Moldova*. Vol. I. Ediție sub conducerea profesorilor Paul Negulescu și George Alexianu, București, 1944.

²⁵ ROV, c. VIII, art. 360 și ROM, c. IX, art. 412.

²⁶ ROV, c. VIII, art. 361.

În schimb, în Moldova, natura abaterilor și procedura judecării lor a fost precizată mai clar. Pentru abateri duhovnicești, ierarhii urmau să fie judecați de 12 arhierii eparhioți și titulari din Principate, iar pentru abaterile politice, de o comisie, formată din 12 arhierii și 12 boieri mari (care nu aveau voie să fie rude sau dușmani ai arhierelui judecat), aleși de Adunarea Obștească, dar în lipsa episcopilor și a mitropolitului. Membrii comisiei urmau să voteze nominal o sentință. Raportul cu votul majoritar trebuia înaintat Domnitorului. Dacă acuzația se dovedea întemeiată, se trimetea Patriarhului de Constantinopol, spre caterisire, iar dacă se dovedea neîntemeiată, reclamantul își pierdea rangul boieresc (dacă era boier) sau era pedepsit după Pravile (dacă nu era boier). Potrivit prevederilor Regulamentului faptele politice care îl făceau pe episcop pasibil de pedeapsă erau instigarea la nesupunere și nerespectarea poruncilor domnești: „când vor întârâta răzvrătire cu tulburarea norodului și când se vor împotrivi la poruncile Domnului acelea legiuite și cunoscute de Obșteasca Adunare pe temeiul pravilelor și a<l> reglementului”²⁷.

Atribuțiile politice și sociale ale clerului superior

Păstrându-se legătura cu tradiția medievală, Regulamentele Organice au prevăzut rolurile politice deosebite pe care trebuiau să le îndeplinească membrii clerului superior.

În primul rând, mitropoliții și episcopii urmau să facă parte, de drept, din organul legislativ al Principatelor, anume *Adunarea Obștească Obișnuită*, mitropolitul deținând rolul de președinte al Adunării²⁸.

În al doilea rând, ierarhii urmau să supravegheze buna și corecta evidență a actelor de stare civilă, ținută de preoți, sub controlul *Departamentului trebilor dinlăuntru*, un fel de minister de interne²⁹.

În al treilea rând, ierarhii au deținut largi prerogative judecătorești. Atât la Mitropolie, cât și la eparhiile sufragane existau încă din secolele anterioare *consistorii și dicasterii*, recunoscute de Regulamentele Organice. Membrii acestor organisme erau preoți, arhimandriți, protopopi și alți demnitari bisericești, numiți de ierarh. *Consistoriul* judeca procese bisericești, de natură confesională; *Dicasteriile* erau conduse de vicar (locțiitorul episcopului) și judecau probleme disciplinare și matrimoniale (divorțuri). Votul lor era numai consultativ, decizia fiind valabilă numai după aprobarea de către episcop³⁰. Desigur, cea mai înaltă instanță judecătorească bisericească era cea de la Mitropolie. La ședințele Dicasteriei din capitală participau și boieri din Divan (care se aflau la Mitropolie cu alte probleme sau pentru protejați de-ai lor), episcopi eparhioți, episcopi titulari și ierarhi din Patriarhiile orientale, aflați în vizită în Țările Române. Consistoriile și dicasteriile au fost instanțe de judecată pentru *procesele cu caracter bisericesc*, aici găsindu-și rezolvare diferendele dintre clerici, apoi cele privitoare la averea Bisericii, dar și cele referitoare la familie și persoane individuale. Au dat sentințe în cauze civile (neînțelegerile între soți,

²⁷ ROM, c. IX, art. 413.

²⁸ ROV, c. I, art. 45-48; ROM, c. I, art. 48-49. Sever Buzan, *art. cit.*, p. 369.

²⁹ ROV, art. 115; ROM, art. 139. Ion Țuțuianu, *Statul și Biserica românească în epoca premodernă. Studiu juridic*, Bacău, 2003, pp. 72-73.

³⁰ Nicolae Dobrescu, *Studii de istoria Bisericii Române contemporane*, vol. I (1850-1895), București, 1905, p. 43.

divorțuri, desfacerea logodnei, neînțelegeri dintre părinți și copii, neînțelegeri în privința zestrei sau moștenirii, anulare de testamente) și penale (violurile, incesturi, răpirile de fecioare, seducția, prostituția, bigamia și sodomia).

Mitropolitul, în calitate de întâistătător bisericesc, deținea independență totală asupra litigiilor bisericești. El dădea sentințe civile sau penale, acestea fiind îndeplinite fie de clerici, fie de slujbași laici. Nu era obligat să raporteze Domnului sentința dată. Prin Decretul Organic, emis de Cuza, Dicasteriile eparhiale, cu rol de rezolvare a problemelor matrimoniale, vor fi desființate, dat fiind faptul că toate chestiunile matrimoniale au fost preluate de tribunalele civile în locul celor bisericești³¹.

Cea mai importantă sarcină politică a mitropoliților urma să fie prezidarea Adunării pentru alegerea Domnitorului (*Adunarea Obștească extraordinară*). Atât mitropoliții, cât și episcopii faceau parte de drept din aceste adunări, mitropolitul fiind președintele de drept al Adunării, iar în lipsa acestuia, episcopul cel mai înalt în rang. Adunarea Obștească extraordinară din Muntenia era compusă din 190 de membri, iar în Moldova din 130 de membri. Procedura alegerii Domnului era similară în cele două Principate.

Adunarea se convoca în biserică, alegerea făcându-se după celebrarea Sfintei Liturghii. Mitropolitul, după o scurtă cuvântare, citea, în numele tuturor electorilor, un jurământ, cu următorul conținut: „Jur că la alegerea ce voi face, nu voi fi amăgit de către vreun interes în parte sau de vreo îmbulzire străină, nici de vreo altă cugetare, ci binele și fericirea obștii îmi va fi cel dintâi scop”.

După citirea acestuia, fiecare dintre electori, cu mâna pe Biblie, pronunța „jur!”. Urma apoi votarea cu buletine de vot. Doi secretari și trei asesori strâneau buletinele de vot și le predau mitropolitului. Acesta, cercetându-le declara rezultatul alegerii³². Urma apoi înscăunarea și mirungerea Domnitorului, săvârșită de mitropolit în catedrală. Noul Domn, cu mâna pe Sfânta Scriptură, urma apoi să rostească jurământul³³: „Jur, în numele Sfintei Troițe, să păzesc întocmai și nestrămutat pravilele și legiuirile principatului Valahii [respectiv Moldovei – n.n.] după regulamentul cel întocmit și să fac a se păzi și a se ținea întru toată virtutea lor”³⁴.

Pe lângă faptul că mitropolitul conducea procesul de alegere a domnitorului, el gira și locotenența în timpul vacanței scaunului domnesc. De asemenea, îndeplinea misiuni diplomatice și, așa cum am văzut, deținea prerogative judecătorești³⁵. Regulamentele Organice au mai restrâns aceste drepturi ale clerului înalt, mai ales în domeniul administrativ și judecătoresc, și au fixat clar limitele de acțiune ale clerului, tocmai pentru a preîntâmpina abuzurile³⁶.

³¹ Mircea Păcurariu, *Dicasteria și Consistoriul Mitropoliei Ungrovlahiei*, în *BOR*, an. 87, 1959, nr. 7-10, pp. 961-979; Gheorghe Cronț, *Instanțele de judecată ale Bisericii din Țările Române în secolele XIV-XVIII*, în *MMS*, nr. 5-6, 1976, pp. 338-359; Constanța Ghițulescu, *În salvări și cu ișlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea*, București, 2004, pp. 10-23.

³² ROV, art. 2, 29-43 și ROM, art. 2, 27-45.

³³ Ion Țuțuianu, *op. cit.*, pp. 69-71.

³⁴ ROV, art. 44 și ROM, art. 47.

³⁵ Paul Bruszanowski, *op. cit.*, pp. 16-18.

³⁶ Sever Buzan, *art. cit.*, p. 369.

B. Reglementări privind alegerea ierarhilor în anii 1850-1851

În Țara Românească, la mijlocul anului 1850 nu mai exista nici un ierarh în scaun: mitropolitul Neofit trecuse la cele veșnice la 13/14 ianuarie 1850; la Râmnic, scaunul era vacant din 1840, la Buzău din 1846, iar la Argeș din 1845. În Moldova, scaunul mitropolitan a rămas vacant după trecerea la cele veșnice a lui Meletie Lefter Brandaburul (1848); existau în scaun doar ierarhii de la Roman, Veniamin Roset († 14 iulie 1851) și Huși (Sofronie Miclescu).

Ca urmare a evoluției situației postrevoluționare, nemaexistând vechile Adunări obștești, Guvernele Principatelor nu au știut cum să procedeze în cazul alegerilor de ierarhi. Au cerut sfat la Poartă, care, după consultări cu Rusia, a acceptat ca alegerile să se desfășoare după vechiul obicei, în adunări electorale. La aceste adunări electorale urmau să participe, în Țara Românească, alături de membrii Divanurilor și alți demnitari, precum și *12 persoane din cler*. În Moldova acestea erau alcătuite din cei mai importanți membri „ai clirosului și din egumenii pământeștilor mănăstiri”, dar și din câte patru boieri din fiecare din cele dintâi ranguri³⁷.

Alegerile din Țara Românească s-au desfășurat în zilele de 14-15 septembrie 1850, fiind aleși: mitropolitul Nifon și episcopii Calinic al Râmnicului († 1868), Filotei al Buzăului (pus în retragere la 19 iunie 1859), Climent al Argeșului († 1862). În Moldova, Sofronie Miclescu a fost ales mitropolit la 10 februarie 1851; în aceeași zi a fost ales și Meletie Istrate episcop la Huși († 1857).

Aceste alegeri de ierarhi au fost ultimele săvârșite până la decretul lui Cuza de numire a episcopilor și lupta pentru canonicitate din mai 1865.

C. Instituția episcopatului și legile lui Cuza

Decretul Organic și unificarea Bisericii românești

Încă din anul 1862, după unirea politică a Principatelor, Cuza a intenționat să desăvârșească și unirea bisericească și, de asemenea, să asigure Bisericii din Principate statutul de autocefalie. Intenția sa de organizare a Bisericii Ortodoxe Române și-a exprimat-o în scris deputaților, pronunțându-se pentru „înființarea unei autorități sinodale centrale”³⁸. În acest scop, la 3 noiembrie 1863, în mesajul de deschidere a Adunării legislative a României, sesiunea 1863-1864, Cuza a enunțat printre proiectele de legi ce aveau să fie discutate și votate în acea sesiune și pe acela referitor la Biserică: „Legea pentru unirea Bisericii Române, care până astăzi, prin organizațiunea ierarhiei sale, este încă în stare de separatism”³⁹.

Fiind un act de o deosebită importanță, s-au elaborat mai multe proiecte, asupra cărora s-au desfășurat dezbateri publice. Unul dintre aceste proiecte a fost elaborat de

³⁷ Gh. Cronț, *op. cit.*, pp. 51-52 și 57-58; Liviu Stan, *op. cit.*, p. 579-582; Corneliu G. Zăvoianu, *Mitropolitul Nifon Primat al României (1850-1875). Viața și activitatea*, în *ST*, seria a III-a, LII, 2000, nr. 3-4, p. 20.

³⁸ N. Șerbănescu, *150 de ani de la nașterea lui Alexandru Ioan Cuza, 1820-20 martie-1970*, în *BOR*, an LXXXVIII, nr. 3-4, 1970, p. 383.

³⁹ C. G. Zăvoianu, *art. cit.*, p. 112.

Ministerul Cultelor și Instrucțiunii publice⁴⁰. În vederea alcătuirii acestui proiect a fost consultat și Dionisie Romano, episcop-locotenent la Buzău. Acesta a fost de părere că nu este bine ca să se încalce canoanele prin ingerința Guvernului și că este necesară convocarea unui Sinod care, „pe lângă chestiunile religioase și chestii particulare” cu privire la cler, să discute și chestiunile materiale și organizatorice ale clerului. De asemenea, ierarhul a propus ca la acest Sinod să fie convocați pe lângă mitropoliți și episcopi și alți membrii din rândul clerului, adică arhimandriți, protopopi sau preoți, ca să nu se poată obiecta că „arhieriei și arhimandriții fiind călugări, n-ar cunoaște nevoile și necesitățile clerului lămănat”. Ținând seama de aceste propuneri, Ministerul Cultelor a cerut tuturor eparhiilor să se pronunțe asupra „bazelor ce pot servi la un proiect pentru reorganizarea Bisericii Române și de trebuințele clerului ce vor servi la alcătuirea bugetului viitor”.

Cele mai multe eparhii s-au conformat invitației Guvernului și au convocat *consilii clericale*, care, în urma discuțiilor, au încheiat procese verbale cu rezultatele acestora. Excepție au făcut episcopia Romanului, mitropolia Moldovei și episcopia Buzăului, unde locțiitorul de episcop, arhimandritul Ghenadie Țeposu a redactat un proiect propriu de organizare a Bisericii Române.

Contrar cerințelor Guvernului, consiliul clerical de la episcopia Argeșului, sub influența arhierelui Neofit Scriban, s-a opus noii organizări a Bisericii prin intermediul Guvernului motivând această poziție cu faptul că Biserica este foarte bine organizată în baza tradiției sale canonice, astfel încât orice intervenție din afară este de prisos⁴¹.

Presa vremii a ilustrat pe larg amplele controverse legate de acest proiect. În cele din urmă, după îndelungi dezbateri, s-a cristalizat o propunere unanim acceptată cu privire la noua organizare: „unirea Bisericii Ortodoxe din Principatele Unite Române sub un singur cap (rezidența în București), care va administra Biserica conform canoanelor ecumenice și spiritului de progres cerut de timp pentru nația română, independentă de înrăuirile altei autorități eclesiastice exterioare, conservând însă strict acuratețea dogmelor și a misterelor religiunii care au fost și vor fi scutul drepturilor noastre de autonomie”⁴².

Prin urmare, *unirea* pe plan intern și *autocefalia* pe plan extern au fost cereri unanime. Opiniile divergente au existat însă cu privire la componența viitorului Sinod general. De la Buzău, arhimandritul Ghenadie dorea un Sinod mixt, din care să facă parte ierarhi, dar și alți membri din cler. Pe de altă parte, de la Râmnic, se propunea tot un sinod mixt, din care să facă parte reprezentanți ai clerului superior, dar și rectorii și profesorii de teologie de la seminarii, preoți, numiți de episcopi și aprobați de domnitor, precum și reprezentanți laici ai puterii politice și ministrul Cultelor.

⁴⁰ În *Consiliul de Stat*, însărcinat de Cuza să pregătească noile legi din Stat, a făcut parte și August Treboniu Laurian. Acest fapt a dat naștere la multe speculații, potrivit cărora organizarea sinodală din Regat, cu participanți laici, ar fi fost inspirată de organizarea lui Șaguna (N. Dobrescu, *op. cit.*, p. 117).

⁴¹ C. G. Zăvoianu, *art. cit.*, p. 110. Influența șaguniană asupra lui Neofit Scriban este evidentă. Șaguna afirmase: „în aceea împrejurare zace însemnătatea clasică a Instituțiilor Bisericii noastre, că acelea se trag din timpul Apostolilor, din timpul bărbaților apostolești, și de la următorii nemijlociți și mijlociți ai lor, și că sunt așa de aplicabile la împrejurările prezente, în care trăim, ca (și) cum s-ar fi hotărât acelea ieri sau alaltăieri” (Andrei Șaguna, *Authorismos*, Sibiu, 1861, p. 131).

⁴² *Ibidem*.

Proiectul Guvernului, pus în dezbatere publică la începutul anului 1864 recunoștea la art. 1 apartenența Bisericii Ortodoxe Române la familia Bisericii de Răsărit. În virtutea acestei apartenențe, Biserica Română putea să se consulte în privința dogmelor cu Biserica Ecumenică de la Constantinopol, „când Sinodul țării va găsi de cuviință”. Articolul 2 prevedea autocefalia, Biserica Ortodoxă Română fiind declarată Biserică independentă de oricare altă Biserică, condusă și administrată „de chiriarhul României, care va purta titlul de Primat al României, de doi mitropoliți și de mai mulți episcopi”⁴³.

Aflând de proiectul legii de organizare bisericească din România, patriarhul de Constantinopol, Sofronie al III-lea (1863-1866), s-a arătat extrem de îngrijorat și alarmat a cerut pe un ton imperativ mitropolitului Nifon al Ungro-Vlahiei, în scrisoarea din 8 februarie 1864, să-l sfătuiască și să-l mustre, chiar cu prețul jertfei, pe domnitorul Cuza pentru abaterea de la dogma ortodoxă. Nifon i-a răspuns, la 30 aprilie 1864: „cu mirare m-am gândit asupra muștrărilor făcute prin epistola Voastră sinodală și patriarhală; pentru că nimeni până astăzi nu s-a gândit și sunt convins că nimănui niciodată nu-i va trece prin gând, de a se introduce schismă între Biserica mamă și Biserica fiică [...], însă atunci când progresul neamului și gradul său de dezvoltare intelectuală va cere oarecare ameliorare și din punctul de vedere al acestei orânduiri, asigur pe Înalt Prea Sfinția Voastră că Biserica română [...] nu va neglija legăturile ei veșnice existente cu Biserica mamă, cu care se cunoaște pe sine reciproc de garantă, atât în ceea ce privește credința, cât și viața”⁴⁴.

Cu toată ingerința și împotrivirea patriarhului constantinopolitan, la 3 decembrie 1864 a fost emis și la 6 decembrie 1864 a fost promulgat **Decretul organic**. Acesta a fost completat cu două regulamente: *Regulamentul pentru alegerea membrilor Sinodului general al Bisericii Române* (promulgat tot la 6 decembrie 1864) și *Regulamentul interior al Sinodului general* (prevăzut în art. 14 al *Legii sinodale* și promulgat la 29 noiembrie 1865), votate, împreună cu *Decretul organic*, în Cameră și Senat în 20 ianuarie 1865, respectiv 12 februarie 1865, sub numele de *Lege pentru numirea de metropoliți și episcopi eparhioți în România*⁴⁵.

Decretul conținea 26 articole, grupate în cinci capitole. Primul articol al decretului exprima autocefalia Bisericii Ortodoxe Române, adică independența sa în ceea ce privește organizarea și administrarea. Articolul 2 prevedea unificarea Bisericii Ortodoxe din cele două fost principate românești prin înființarea unui *Sinod central* și a mai multor *Sinoade eparhiale*, iar articolul 3 menționa unitatea dogmatică a Bisericii Române cu Biserica ecumenică de la Constantinopol.

Capitolul al II-lea preciza componența Sinodului general și a Sinodului eparhial. În componența Sinodului general se regăseau mitropoliții, episcopii eparhioți și arhierii români, câte trei deputați, aleși din fiecare eparhie, fie dintre preoții de mir, fie dintre laicii cu cunoștințe teologice. Erau de asemenea membri ai Sinodului general decanii Facultăților de Teologie din București și Iași. La lucrările sinodului avea dreptul să participe și ministrul cultelor, însă acesta nu avea drept de vot.

Capitolul III (art.15-22) cuprindea atribuțiile Sinodului general, acesta fiind definit ca „putere legislativă și administrativă” (art. 15) De asemenea, Sinodului general îi erau atribuite și competențe în materie de judecată bisericească (art. 19). Competențele

⁴³ *Ibidem*, p. 112.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁵ Paul Brusanowski, *op. cit.*, pp. 69-70.

legislative ale sinodului vizau reglementarea disciplinei bisericești și monahale, a ritualurilor, hirotoniilor, organizarea învățământului teologic, înființarea de noi unități teritoriale. Atributele administrative ale aceluiaș sinod erau hirotonirea clerului superior, organizarea parohiilor și a activității preoților, educația clerului, publicarea cărților de cult, aprobarea intrării în cinul monahal, supravegherea administrării eparhiilor de către mitropoliți și episcopi. În materie judiciară, de competența sinodului general era judecarea conflictelor dintre episcopii eparhioți și mitropoliți, apelul în ultimă instanță a clerului în privința disciplinei bisericești.

Capitolul IV (art. 23-25), era dedicat Sinoadelor eparhiale și atribuțiilor acestora. Sinodul eparhial era alcătuit din episcop sau mitropolit, ca președinte, apoi din câte trei membri ai clerului, aleși pentru sinod, din decanii Facultăților de Teologie din București și Iași și din rectorii Seminariilor Teologice. Atribuțiile sinodului eparhial erau acelea de a executa deciziile Sinodului general și de a exercita dreptul de judecată în materie de disciplină bisericească.

Regulamentul pentru alegerea membrilor Sinodului general al Bisericii Ortodoxe Române cuprindea 21 de articole, grupate în trei capitole, stabilind cine erau electorii, care erau eligibili în Sinodul general, și care era procedura alegerii.

Potrivit acestui regulament aveau drept de vot: „preoții de mir români, hirotonisiți în țară și bucurându-se de exercițiul sacerdoției lor; profesorii de materii religioase la Seminarii și superiorii de mănăstiri”.

Puteau fi aleși ca membrii ai Sinodului general: preoții de mir, în exercițiul dreptului de alegători și cu studii de cel puțin patru clase într-un seminar. Laicii întrunind următoarele condiții: vârsta de 40 de ani; cunoștințe teologice, dovedite sau prin atestate sau prin o funcțiune de minimum 3 ani ca profesori în un Seminar, ori Facultate teologică din țară. Pe lângă aceste condiții laicilor li se cerea o conduită morală ireproșabilă, în special în relații interpersonale și în chestiuni de natură economică⁴⁶.

Regulamentul interior al Sinodului general a fost mai cuprinzător. În cele 67 de articole, grupate în zece capitole, era descris modul de lucru al Sinodului general: organizarea, modul de desfășurare a ședințelor, comisiile sinodale, procedura de vot, documentele interne, disciplina internă⁴⁷.

Întrucât în actele legislative emise anterior această problemă nu fusese explicitată, la 11 ianuarie 1865, domnitorul Alexandru Ioan Cuza a emis ordonanța domnească numărul 34, prin care, la articolul 1 decreta: „Prea Sfinția Sa Părintele mitropolit din București va purta titlul de mitropolit Primat al României”⁴⁸.

Aceste acte normative care reglementau organizarea Bisericii Ortodoxe Române, alegerea membrilor Sinodului general și a Sinoadelor eparhiale, precum și modul de funcționare a instituției sinodale va fi urmată de un act normativ legat de instituția episcopatului care va deschide șirul unor lungi dispute canonice.

⁴⁶ Nicolae Isar, *Relațiile Stat-Biserică în România modernă (1821-1914)*, București, 2007, pp.106-108; Vasile Boerescu, *Codicele român sau Colecțiune de toate legile României*, ediția a II-a, București, 1873, pp.140-141.

⁴⁷ Ioan M. Bujoreanu, *Colecțiune de legiuirile României vechi și noi, câte s-au promulgatu pene la finele anului 1870*, București, 1873, pp. 1792-1795.

⁴⁸ N. Șerbănescu, *art. cit.*, p. 388.

Legea pentru numirea de episcopi și mitropoliți

Prin decretul din 17 noiembrie 1864, Cuza a înființat o nouă episcopie, cea a Dunării de Jos. Textul decretului prevedea faptul că nou înființata eparhie a Dunării de Jos avea jurisdicție asupra județelor Ismail, Bolgrad și Domeniile Covurlui și Brăila; reședința era fixată în Ismail. De asemenea, art. 2 prevedea faptul că „Prea sfințitul arhiepiscop Melchisedec este numit în funcțiunea de locotenent de episcop al eparhiei „Dunării de Jos”⁴⁹. Așadar, Cuza l-a numit pe Melchisedec Ștefănescu drept locțiitor de episcop al noii eparhii, fără să fie invocată o hotărâre a Sfântului Sinod în acest sens, hotărâre care, de altfel, nu exista. Ulterior, Melchisedec, locotenentul de la Ismail, prin Legea pentru numirea de episcopi și mitropoliți, a fost numit episcop eparhiot, evident fără ca Sfântul Sinod să se fi pronunțat în vreun fel.

Legea pentru numirea de episcopi și mitropoliți a fost votată la 20 ianuarie 1865 de Cameră și la 12 februarie de către Senat și a fost sancționată de Alexandru Ioan Cuza la 11 mai 1865.

Noua lege a creat „o mare vâlvă și mișcare” atât în rândul clerului intern, cât și în relațiile cu Biserica Ecumenică de la Constantinopol, întrucât contrar canoanelor Bisericii Răsăritene, care prevedeau **alegerea** capilor bisericești a fost introdusă **numirea** acestora de către conducătorii „lumești”, mai precis de către domnitor.

Pentru că aproape toate eparhiile erau conduse de locotenenți de episcopi, era nevoie de ocuparea scaunelor cu episcopi titulari definitivi. Din acest motiv, demersul pentru completarea acestor scaune a fost inițiat imediat după promulgarea legii.

Chiar cu o zi înainte de promulgare, la 10 mai 1865, ministrul de atunci al Cultelor și Instrucțiunii Publice, D. Vernescu, a supus Consiliului de miniștri deliberarea cu privire la **numirea** de ierarhi pentru eparhiile vacante, și anume: pe Calinic Stavropoleos (Miclescu) pentru Mitropolia Moldovei și a Sucevei; pe Neofit de Edessa (Scriban) pentru Episcopia de Argeș, pe Ghenadie (Țeposu) pentru Episcopia Romanului, pe Atanasie Troados (Stoianescu) pentru Episcopia Buzăului, pe Dionisie Traianupoleos (Romano) pentru Episcopia Hușilor și pe Melchisedec (Ștefănescu) pentru Episcopia Dunării de Jos⁵⁰. În ședința din aceeași zi Consiliul de miniștri a aprobat propunerea ministrului Cultelor, după care, Cuza a întărit numirile prin Decretul nr. 670/ 10 mai 1865. Între cei numiți se găsea și o persoană care încă nu fusese hirotonit întru arhiepiscop.

La 14 mai ministrul Cultelor a încunoștințat despre aceste numiri pe mitropolitul Nifon, cerându-i totodată să-l hirotonească pe arhimandritul Ghenadie într-un arhiepiscop. La 26 mai erau deja invitați ceilalți miniștri să ia parte la învestirea noilor chiriarhi, ceremonie care avea să aibă loc a doua zi, în 27 mai 1865.

Cum între timp Neofit Scriban⁵¹ demisionase din scaunul de Argeș, pentru care fusese numit, la 26 mai 1865 Consiliul de miniștri a aprobat o rocadă a nou numiților chiriarhi, care acceptaseră posturile. Astfel Ghenadie a trecut la Argeș, în locul lui

⁴⁹ Nicolae Dobrescu, *op. cit.*, nota 1, p. 106. Ținuturile Ismail și Bolgrad, retrocedate Moldovei în 1856, fuseseră administrate de un Consistoriu dependent de Mitropolia de Iași. În cazul noii eparhii, s-a mai luat și județul Covurlui de la eparhia Hușilor și județul Brăila de la episcopia Buzăului. Județul Cahul, din Basarabia, s-a trecut la eparhia Hușilor, iar eparhia Buzăului a rămas cu trei județe. În felul acesta au funcționat două mitropolii (Moldova și Muntenia), cu câte trei episcopii (*Ibidem*, p. 137).

⁵⁰ N. Șerbănescu, *art. cit.*, pp. 396-397.

⁵¹ Pentru detalii privind viața și activitatea fraților Neofit și Filaret Scriban a se vedea Mircea Păcurariu, *Studii de istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2005, pp. 95-124.

Neofit, Atanasie a trecut la Roman, iar Dionisie Romano a fost mutat la Buzău. În urma acestor mișcări scaunul de Huși rămase liber. Ca urmare a acestui fapt, în 19 iunie 1865, la recomandarea ministrului Cultelor, Consiliul de miniștri l-a numit în acest scaun pe arhiepiscopul Iosif Gheorghian, întărit apoi de domnitor, în 23 iunie 1865⁵².

În urma adoptării și aplicării acestei legi, în țară existau două categorii de chiriarhi, cei care fuseseră **aleși** conform canoanelor și obiceiului țării (Nifon al Ungro-Vlahiei și Calinic de la Râmnic), și cei noi, **numiți** și investiți după noua lege, socotiți de unii teologi drept „necanonic”.

Între primii, avându-l în frunte pe episcopul demisionar Neofit Scriban, susținuți și de Patriarhia ecumenică, și cei din urmă au început disputele, acestea reflectându-se în desfășurarea Sinodului general, dar și viața Bisericii românești.

Lupta pentru canonicitate

În 1865 existau, așadar, în cele două mitropolii românești extracarpătice doar doi ierarhi „canonici”: mitropolitul Nifon de la București și episcopul Calinic al Râmnicului.

Cealalți șase erau arhiepiscopii titulari, numiți de către domn locotenenți de episcopi, iar apoi chiar episcopi (prin decret).

În funcție de poziția lor față de Legile lui Cuza, s-au format în țară două partide bisericești. Pe de o parte, au fost ierarhii *numiți* de Cuza, anume: Melchisedec Ștefănescu, Dionisie Romano, Calinic Miclescu, Iosif Gheorghian; aceștia au sprijinit politica bisericească a domnitorului. De cealaltă parte s-au situat frații Neofit și Filaret Scriban, Iosif Bobulescu, Ioanichie Evantia⁵³, cărora li s-au mai alăturat preoți și chiar laici, precum Scarlat Rosetti, conducătorul ziarului *Ecclēsia*, transformat în tribună a *canoniștilor*, adică a celor care cereau păstrarea canoanelor și alegerea episcopilor, nu numirea lor de către domnitor. În această dispută s-a implicat și Patriarhia Ecumenică, de două ori nemulțumită: mai întâi pentru secularizarea averilor mănăstirilor închinată, iar apoi datorită proclamării unilaterale a autocefaliei Bisericii românești.

După ce, la 8 februarie 1865, ca urmare a adoptării legii secularizării, patriarhul ecumenic Sofronie al III-lea a trimis o scrisoare mitropolitului Nifon, în care considera secularizarea drept „îndrăzneală afară de toată legea omenească și dumnezeiască” și îi cerea mitropolitului Nifon să-i arate lui Cuza greșeala în care căzuse și să se împotrivescă Guvernului la măsurile care loveau dogmele Bisericii⁵⁴, la 12 aprilie 1865, patriarhul ecumenic a convocat Sinodul patriarhal, cu scopul de a condamna „cele trei proiecte de legi dacice despre Sinod, monahi și mănăstiri și despre alegerea și judecata arhiepiscopilor”, considerându-le drept „un început și o bază independentă declarată (predicată) de sine a Bisericii dacice, dintr-un început putred și anticanonic”⁵⁵.

A urmat o corespondență între patriarh și Cuza, precum și între patriarh și cei doi mitropoliți. Scrisorile patriarhale au fost aduse în țară de un delegat patriarhal, arhimandritul Eustatie Cleobulos, iar în conținutul lor se imputa Bisericii românești

⁵² N. Șerbănescu, *art. cit.*, pp. 395-397.

⁵³ Constantin Drăgușin, *Legile bisericești ale lui Cuza Vodă și lupta pentru canonicitate*, în *ST*, an. IX, 1957, nr. 1-2, p. 96.

⁵⁴ N. Dobrescu, *op. cit.*, pp. 128-129.

⁵⁵ C. G. Zăvoianu, *art. cit.*, p. 120; N. Șerbănescu, *art. cit.*, p. 398.

introducerea de inovații anticanonice: proclamarea unilaterală a autocefaliei; admiterea mirenilor în Sinod; convocarea Sinodului de către Domnitor; numirea de către Domnitor a episcopilor; măsurile restrictive cu privire la monahi, etc.

Eustatie Cleobul a rămas în România aproape o lună (22 aprilie - 14 mai 1865), fiind primit cu ostilitate de oficialități⁵⁶. Nu s-a rezumat la transmiterea scrisorilor și la muștrarea mitropoliților, ci le-a cerut episcopilor sprijinul împotriva domnitorului. În acest sens s-a adresat și consulilor Puterilor străine. Drept urmare, a fost expulzat din țară, fără să primească scrisorile de răspuns către patriarhul ecumenic.

În scrisorile de răspuns trimise ulterior Patriarhiei Ecumenice, cei doi mitropoliți au apărut autocefalia Bisericii românești. Răspunsul domnitorului Cuza a fost însă deosebit de vehement, declarând că nu acceptă nici un fel de amestec al Patriarhiei „în chestiuni de administrație, deturnând orânduiala internă a unei alte Biserici independente și autocefale”⁵⁷. Desigur că patriarhul ecumenic a considerat răspunsurile primite drept un afront, drept pentru care a convocat un alt Sinod patriarhal extraordinar, la 8 octombrie 1865, care a condamnat legislația românească drept necanonică. Se pare că intenția patriarhului ecumenic a fost să anatemizeze Biserica românească. Împrejurările interne însă (abdicarea forțată a lui Cuza, la 11 februarie 1866) l-au determinat să-și modereze atitudinea și anume să rupă legăturile numai cu episcopii „necanonic”⁵⁸ și să păstreze legătura cu arhieriei canonici Filaret Scriban și Iosif Bobulescu, cărora le-a atras atenția, la 8 și 27 februarie 1866, să nu slujească împreună cu cei „necanonic”. Aceleași îndemnuri i-au fost adresate și mitropolitului Nifon, muștrându-l totodată pentru faptul că nu a informat despre hirotonia și instalarea episcopilor necanonici. În fine, patriarhul ecumenic l-a sfătuit pe Nifon să nu mai recunoască pe alți episcopi numiți de Guvern⁵⁹.

În aceste condiții, episcopii necanonici s-au aflat într-adevăr în fața unei dileme: dacă acceptau numirea prin decret, beneficiau de sprijinul Guvernului și puteau să-și exercite misiunea arhierescă, dar intrau în conflict cu Patriarhia ecumenică. Dacă respingeau numirea prin decret, pe motive canonice, nu mai beneficiau de sprijinul autorităților civile, deveneau izolați, însă în comuniune cu Patriarhia ecumenică. Și-au argumentat poziția și prin considerarea deputaților din Parlament drept reprezentanți ai poporului, aleși prin voință liberă, iar a Domnului (prin faptul că era împuternicit de aceștia) ca executor al voinței naționale, astfel că numirea episcopilor de către Domn echivala, din punctul lor de vedere, cu numirea de către popor.

„Canoniștii” au acționat însă diferit. Neofit Scriban a refuzat numirea prin decret și nu a vrut să ia în primire eparhia Argeșului, fiind susținut în poziția sa și de fratele său, Filaret. Acesta i-a cerut lui Melchisedec, printr-o scrisoare din mai 1865, să demisioneze. Potrivit istoricului Nicolae Dobrescu, a fost o adevărată fericire pentru tânărul stat românesc că Melchisedec nu s-a alăturat Scribanilor. Pentru apărarea demnității Statului și a autorității Domnului, Melchisedec a rămas în funcție⁶⁰. În lupta dintre „partizanii canoanelor” și episcopii „necanonic”, mitropolitul primat Nifon a adoptat o poziție „imparțială”, retrăgându-se din dispută. S-a apărut în fața Patriarhiei, afirmând

⁵⁶ C. G. Zăvoianu, *art. cit.*, pp. 125-126.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 130.

⁵⁸ N. Dobrescu, *op. cit.*, pp. 127-132.

⁵⁹ C. G. Zăvoianu, *art. cit.*, p. 151.

⁶⁰ N. Dobrescu, *op. cit.*, pp. 120-121.

că, în situația dată nu putea face decât să rămână liniștit și pașnic, deoarece, în cazul în care ar fi apărut interesele Patriarhiei, risca ca el însuși să fie depus⁶¹.

Lupta pentru canonicitate a început pe baza principiilor. În mai multe articole de presă publicate de „necanonic”, „canoniștii” erau combătuți prin aceea, că episcopii din trecutul Bisericii românești, precum și cei din Transilvania sau Carloviț erau aleși nu doar de către episcopi, ci și de clerul inferior, de laici, ba chiar și de reprezentanții autorităților statale. Neofit Scriban a răspuns însă printr-o broșură, cuprinzând predica rostită de el la 10 iulie 1867, în Biserica Amza⁶². În aceasta, Neofit a recunoscut alegerea canonică a episcopilor în istoria Bisericii românești, atât în Principatele extracarpatice, cât și în Transilvania: „Alegerea episcopilor ori de se face numai de către cler, cum a fost în Moldova până la Cantemir, este canonică; ori se face de către cler împreună cu notabilii cei bine credincioși, tot este canonică; episcopi necanonici sunt aceia care se numesc de către stăpânitorii lumești, sau se pun prin vulg [...] Episcopii în Transilvania se aleg de către cler și de notabili, ceea ce zic și orânduiesc și Sfinții Apostoli și canoanele Sinoadelor, și Iustinian, și ne mirăm cum Propaganda zice apoi că nu cunoaște ca Transilvania să fie separată de mama Biserica? Apoi oare cum să se facă una ca aceasta când *alegerile episcopilor ei sunt canonice*, chiar și după imperatorul Iustinian, pe care ea îl recunoaște mai sus?”⁶³

Un alt argument al „schismaticilor” a constat în modul de întărire sau de numire a episcopilor de către împărați, de-a lungul secolelor. Neofit Scriban a accentuat poziția împăraților bizantini, care „nu au siluit dispozițiile Sfintelor Canoane sau drepturile Episcopatelor”. Citând Istoria bisericească a mitropolitului ardelean Andrei Șaguna, Neofit a considerat că împărații au sprijinit Biserica, dar numai la cererea acesteia; în cazul în care împărații au exagerat rolul lor, încercând să numească episcopi (de ex. Valens, Valentinian și Grațian), ierarhia bisericească nu ar fi acceptat aceste titluri⁶⁴. Arătând mai multe exemple, Neofit Scriban a afirmat că împărații bizantini, nu doar că nu au impus episcopi, dar nici nu s-au amestecat în organizarea Bisericii, „nu au legiuیت Biserica fără Biserica”⁶⁵: „împărații creștini ortodocși ai Răsăritului, până la regimul de tristă memorie [regimul lui Cuza – n.n.], nici n-au gândit măcar de a da legi Bisericii diametral opuse constituțiunii ei, canoanelor ei și textelor sfinte, precum au făcut pomenitul regim, prin care faptă au confundat puterea spirituală cu puterea civilă, precum făceau împărații păgâni, și astfel au dus în societate pe cea mai mare din robii... *robia duhovnicească care implica robia națională, botez civil, nuntă civilă, episcopat civil, Sinod civil, mănăstiri și călugări civili*, și, prin urmare, au făcut ca clerul, slab de înger, să primească, vrând nevrând, asemenea vinovate instituții, uneltiri dușmane în contra Bisericii lui Iisus Hristos (căci au de scop final desființarea Sfintelor Taine și a Bisericii), și să se facă el clerul, cu această măsură, năimit puterii civile și vinovate de erezie, de schismă și de necanonicitate în fața Bisericii, de care nu au vrut ca să asculte”⁶⁶.

⁶¹ *Ibidem*, p. 121.

⁶² Neofit Scriban, *Resturnare ultimelor rătăcirii a apărătorilor Episcopatului necanonic și a neleguirilor făcute Bisericii Românești*, București, 1867.

⁶³ *Ibidem*, pp. 12-14.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 21.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 24-25.

Interesant este faptul că nici argumentul adus de „schismatici” în legătură cu regimul instaurat de țarul Petru cel Mare în Biserica Rusiei nu a fost considerat de Neofit drept necanonic, deoarece țarul menținuse legătura cu Patriarhia ecumenică⁶⁷.

Totodată, Neofit a susținut necesitatea unor relații de armonie cu Statul, însă: „precum Statul civil nu poate abdica la libertatea sa și la drepturile sale față cu Biserica, de asemenea și Biserica nu poate tăcea, nu poate a nu plânge, nu poate a nu protesta, când Statul civil, prin legiuirile ce el își dă, vine și lovește diametral sfintele dogme, Sf. Canoane, învățătura Bisericii, Sf. Mistere sale, și tradițiile sale, cu o vorbă, tot aceea ce face constituțiunea ei, prin excelență. Deci statul își poate da legi cum îi place și de câte ori îi place, ori în ce mod și prin oricare căi, căci Biserica le-a respectat și le va respecta, când nu vor lovi în Codul său divin, în Constituțiunea sa. Iată cum se explică că Biserica nu a contrazis legile lui Iustinian împăratul față cu Biserica, Vasilicalele, Codul lui Caragea și al Moldovei, Regulamentele Organice și Divanul Ad-hoc, ieșit din Tratatul de la Balta Liman, pentru că toate aceste legiuri respectă sf. canoane, sf. dogme, sf. tradiții ale Bisericii în toate raporturile Statului cu Biserica, ba încă ele nu fac decât să înlesnească aplicarea Sfintelor Canoane până la o iotă și la o cirtă, și sunt, prin aceasta, agenții cei mai credincioși ai Împărăției lui Dumnezeu pe Pământ”⁶⁸.

În final, Neofit și-a exprimat speranța ca în viitor noul regim politic va „vindeca rănilile și va aduce canonicitatea în Biserică și în Stat și *armonia stricată se va restaura*”⁶⁹.

Ar fi fost bine ca lupta pentru canonicitate să se rezume doar la polemici în presă. Însă s-a trecut, într-o a doua fază, la dispută deschisă între persoane. Scribanii au fost șicanați și persecutați de mitropolitul Moldovei, Calinic Miclescu. Drept urmare, ei au apelat la consuli străini, cerând intervenția împotriva Guvernului țării. Istoricul Nicolae Dobrescu, pe bună dreptate, a considerat drept o eroare gravă această acțiune. Această greșală a fost recunoscută, ulterior, chiar și de Scribani.

Însă punctul culminant al *luptei pentru canonicitate* l-a reprezentat atacul armat asupra mitropolitului Moldovei, Calinic Miclescu, la 19 ianuarie 1871, acesta fiind rănit după patru focuri de revolver, trase asupra lui de către profesorul de la Seminar, arhimandritul Clemente Nicolau, un adept al canoniștilor⁷⁰.

În contextul acestor dispute s-au desfășurat și primele sesiuni ale Sinodului general. Dacă în 1865 protestase împotriva Sinodului, Neofit Scriban, la sesiunea din 1867 s-au mai adăugat protestele „de necanonicitate” ale altor doi membri sinodali, Ioanichie Evantias și preotul Nicolae Păunescu. Pentru analizarea situației, Sinodul a numit o comisie, formată din nouă membri. Aceasta a declarat că Sinodul nu era anticanonic, întrucât: a) în Sinod intrau episcopii și mitropoliții, cei meniți să analizeze neînțelegerile ivite între membrii clerului; b) Sinodul se aduna în timpul prevăzut de canoane; c) deși sesiunea ordinară era fixată odată la doi ani, se putea întruni și în cazuri de necesitate; d) modul de cercetare al pricinilor se ghida după can. 61 Cartagina; e) episcopii români activau în conformitate cu can. 40 Laodiceea; f) referitor la arhiereul care nu voia să ia parte la sinod, acesta era îndrituit să ia măsuri care puteau merge până la excluderea sa „mărginindu-l numai în eparhia sa”, conform can. 84 Cartagina; g) Sinodul Bisericii

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 32-33.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 43.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁰ N. Dobrescu, *op. cit.*, p. 125.

Române era canonic deoarece era adunarea episcopilor țării lângă mitropolitul președinte, conform Nomocanonului lui Fotie; h) era convocat, conform aceluiași canon de către domnul țării; i) Sinodul era canonic întrucât mitropolitul președinte întreținea corespondența cu guvernul, conform can. 93 și 94 Cartagina⁷¹.

Comisia i-a reproșat arhiereului Ioanichie Evantias că nu indicase nici un canon pe care să-l fi călcat episcopii, ci se limitase la defăimare, nesubordonându-se mitropolitului care-l hirotonise, arogându-și chiar prerogative de chiriarh al Bisericii și substituindu-se Sinodului⁷². Drept urmare, a fost exclus din Sinod, iar preotul Păunescu a fost depus din treaptă⁷³.

Precum am arătat mai sus, mitropolitul primat Nifon nu a fost prezent la Sinod. Ulterior însă, s-a adresat la 16 martie 1868 Ministerului Cultelor (în baza *Regulamentului pentru disciplină bisericească*, art. 60-67, care dădea puteri decisive mitropolitului primat), reproșând că măsurile fuseseră luate fără ca el să fi fost încunoștințat. Totodată, Nifon a atras atenția asupra poziției Patriarhiei ecumenice, părănd că o susține.

Ministrul Cultelor, Dimitrie Gusti, i-a răspuns lui Nifon la 22 martie 1868: „Deciziile Sinodului general al Bisericii Române [...] nu sunt confirmate de Măria Sa Domnitorul, cu părere de rău însă vedem că Prea Sântitul Patriarh se îngerează într-un chip prea manifest în afacerile de disciplină a clerului nostru”⁷⁴.

La 11 februarie 1866, Alexandru Ioan Cuza a fost înlăturat de la domnie, iar Guvernul provizoriu, care i-a urmat, a promis în manifestul către țară, că va relua „chestiunea bisericească”. Principele Carol a încercat să aducă pacea în Biserică și să reia legăturile cu Patriarhia Ecumenică. Scrisori de mijlocire a unei împăcări cu Patriarhia Ecumenică au fost trimise de către mitropolitul Nifon patriarhului, la 12 septembrie 1866 și din partea mitropolitului Miclescu la 17 septembrie 1866.

Ca urmare, Sinodul patriarhal, întrunit la 12 octombrie 1866 a hotărât să vină în întâmpinarea Bisericii Române pentru întoarcerea „pe calea legitimă și canonică”. Însuși Principele Carol, cu ocazia primei sale vizite la Poarta otomană, a făcut o vizită patriarhului ecumenic în octombrie 1866.

În 1867 a fost conceput un nou Proiect de lege organică a Bisericii românești, pe care Carol l-a trimis doi ani mai târziu în secret la Patriarhia Ecumenică, cu rugămintea ca patriarhul Grigorie VI (1867-1871) să-și expună părerea asupra acestuia. În anul 1870 patriarhul a cerut să fie stipulat clar în lege că mitropolitul urma să fie ales după datina țării, că Domnul va cere de la Patriarhie „carte de recunoaștere și atârnare canonică, mitropolitul să-l pomenească la Liturghie, iar Mirul să-l ceară de la Constantinopol”.

Noua lege a fost aprobată în decembrie 1872 (*Legea sinodală* sau privind alegerea mitropoliților și episcopilor eparhioți și constituirea Sfântului Sinod). Pe de o parte, legea prevedea că episcopii urmau să fie aleși, nu numiți. Pe de altă parte, au fost recunoscuți în funcție episcopii numiți de Cuza și considerați până atunci ca fiind „necanonic”. Iar în al treilea rând, autocefalia nu a fost stipulată *expressis verbis*, însă a fost menționată ca existentă în mai multe articole (8, 9, 12) ale legii⁷⁵. Prin aceasta, celebra *luptă pentru canonicitate* a luat sfârșit.

⁷¹ St. Izvoranu, *Sinoadele de sub regimul lui Cuza Vodă. Importanța lor pentru viața bisericească*, în BOR, an LXXVIII, nr. 7-8, 1960, p. 677.

⁷² *Ibidem*, p. 678.

⁷³ *Ibidem*, p. 679.

⁷⁴ C. G. Zăvoianu, *art. cit.*, p. 183.

⁷⁵ Paul Bruszanowski, *op. cit.*, pp. 90-96.

D. Instituția episcopatului în Legea Sinodală

Biserica din vechiul Regat al României a fost organizată pe principii total diferite de cele ale Mitropoliei ardelen. Autonomia față de autoritățile de Stat, apoi constituționalismul, înțeles ca separare între cele trei puteri, dar și participarea mirenilor la administrarea treburilor bisericești⁷⁶ au fost principii necunoscute în Regatul României. Pe de altă parte, spre deosebire de Biserica Ortodoxă din Regatul Ungariei de atunci, Biserica Ortodoxă din România nu a avut un Statut de Organizare, care să îndeplinească rolul de constituție bisericească. Au existat în schimb o serie de legi cu privire la Biserică, emise de Parlament, și regulamente bisericești, emise de Sfântul Sinod, aprobate de Guvern și intrate în vigoare prin sancțiune domnească/regală. Legile considerate fundamentale pentru organizarea vieții bisericești după sosirea în țară a domnitorului Carol I au fost: *Constituția României*, articolul 21 și *Legea pentru alegerea mitropoliților și episcopilor eparhioți, cum și a constituirii Sfântului Sinod al Sfintei Biserici autocefale ortodoxe române*, votată în 1872⁷⁷ modificată ulterior în ianuarie 1895, aprilie 1909 și decembrie 1911. Inițial textul legii sinodale aprobat în 1872 era alcătuit doar din 29 de articole, care conțineau prevederi sumare despre modul de alegere a ierarhilor eparhioți (cap. I, art. 1-7), despre constituirea Sfântului Sinod (cap. II, art. 8-16) și despre eparhii (cap. III, art. 17-29). Așadar, modul de organizare a parohiilor și protopopiatelor nu a fost deloc abordat. De asemenea, nu erau precizate nici prerogativele ierarhilor, nici măcar cele ale mitropolitului primat.

Modificarea din 1909 s-a datorat ministrului de Culte liberal, Spiru Haret, și a vizat introducerea, alături de Sf. Sinod, a unui nou organism central – *Consistoriul Superior Bisericesc*, fapt pentru care legea a fost cunoscută drept *Legea Consistoriului*⁷⁸. După preluarea puterii de către Partidul Conservator, ministrul C.C. Arion a promis modificarea legii, cerând avizul Sfântului Sinod în acest sens. Sfântul Sinod a redactat însă un proiect cu totul nou⁷⁹, care nu a fost însă luat în considerare de ministrul Arion⁸⁰ și astfel, *Legea asupra clerului mirean și a seminariilor* a fost votată în 1893, fiind modificată ulterior în 1896 și 1900. În 1906 a fost elaborată practic o nouă Lege a clerului mirean și a seminariilor, mai cuprinzătoare, căreia i s-au adus modificări în 1909 și 1910; *Legea Casei Bisericii* a apărut în 1902⁸¹, fiind modificată apoi în 1906, când a fost emisă *Legea organizării centrale a Ministerului Instrucțiunii și al Cultelor*.

⁷⁶ Pentru principalele norme de organizare a Bisericii ortodoxe din Transilvania vezi regulamentele publicate în lucrarea: Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel și Pavel Vesa, *Instituțiile ecleziastice. Compendiu de legislație bisericească*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010.

⁷⁷ *Biserica Ortodoxă Română (BOR)*, an. I, 1874, pp. 81-86.

⁷⁸ *BOR*, an. XXXIII, 1909-1910, pp. 208-217.

⁷⁹ *Proiect pentru modificarea mai multor articole din Legea sinodală și a Consistoriului Superior Bisericesc din anul 1909*, în *BOR*, an. XXXV, 1910-1911, pp. 976-983.

⁸⁰ Chiru C. Costescu, *Colecțiune de Legi, regulamente, acte, decizii, circulări, instrucțiuni, formulare și programe începând de la 1866 –1816, aflate în vigoare la 15 august 1916, privitoare la Biserică, Culte, Cler, Învățământ religios, Bunuri bisericești, epitropii parohiale și Administrații religioase și pioase. Adnotată cu Jurisprudența Înaltei Curți de Casație și Justiție, dată până la anul 1916*, București, 1916, pp. 42-52.

⁸¹ *BOR*, an. XXV, 1902, pp. 1032-1038.

Au existat și regulamente de aplicare a acestor legi. Desigur, în momentul în care se modifica legea propriu-zisă, vechiul regulament de aplicare a legii își pierdea actualitatea. În urma acestor dese modificări apărea un adevărat haos legislativ, pe care autoritățile încercau să-l înlăture prin emiterea de ordonanțe guvernamentale.

Potrivit prevederilor Legii sinodale, Sfântul Sinod era alcătuit din cei doi mitropoliți și cei șase episcopi eparhioți, la care se adăugau „toți arhieriei titulari aflați în România”. Numărul minim al membrilor Sfântului Sinod trebuia să fie de 12⁸². Președintele Sfântului Sinod era Mitropolitul Primat sau al Ungro-Vlahiei, iar în lipsa acestuia mitropolitul Moldovei.

Remarcăm faptul că în componența Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe din Regatul României se regăseau doar arhieriei, spre deosebire de Sinoadele Bisericilor din Serbia, Muntenegru, Contorele din Moscova și Georgia, în componența cărora intrau și membri ai clerului inferior.

Problema episcopilor titulari

Legea sinodală din 1872 nu clarifica problema episcopilor titulari. În Evul Mediu românesc, pe teritoriul Țărilor Române s-au aflat numeroși episcopi titulari, adică hirotoniți pe seama unor foste eparhii din Orientul creștin care, datorită lipsei de credincioși, în condiții istorice vitrege, au încetat să existe *de facto*, dar au fost menținute *de jure*.

Instituția episcopilor titulari o regăsim și în Patriarhia Constantinopolului și în Rusia, dar din considerente diferite. În **Patriarhia ecumenică**, după cucerirea musulmană, mulți episcopi rămăseseră fără eparhii. Aceștia și-au păstrat titlul și au rămas la Constantinopol. S-au continuat hirotoniile unor episcopi pentru aceste scaune, în speranța eliberării lor în viitor. Acești episcopi titulari erau obligați să rămână însă în Constantinopol și trăiau ca proestoși în bisericile parohiale. Exista o prevedere care nu permitea ca arhieriei cu eparhii să folosească în administrația eparhială arhieriei titulari, decât numai în cazuri speciale (boală incurabilă sau bătrânețe).

În **Rusia**, existența acestora era justificată prin faptul că se aflau pe lângă episcopi (mitropoliți), ocupând locul acestora, în perioadele când titularii scaunelor se aflau la lucrările Sinodului permanent⁸³. Ei erau numiți *vicari*. În fiecare eparhie exista câte un *vicar*. Acesta locuia într-unul din orașele eparhiei, care le putea asigura subzistența. În cazul vacanței postului de episcop eparhioț, vicarul ocupa temporar această funcție până la alegerea titularului. Vicarii nu aveau biserică catedrală, nici Consistoriu și nici alte instituții, ci se aflau la dispoziția episcopului eparhioț⁸⁴.

În **Biserica greacă și sârbă** nu existau arhieriei titulari, ci numai arhieriei pensionari. În **Exarhatul Bulgar** era interzis să fie hirotoniți arhieriei fără eparhie. Existau totuși, dar la cererea Guvernului, ca locțiitori ai Exarhului în eparhia sa sau în

⁸² „S-a căutat să se susțină existența arhieriei titulare ca o necesitate pentru a putea avea în Sinod în orice moment 12 arhieriei, număr, zice-se, cerut de canoane pentru a putea judeca un arhieriu care s-ar face vinovat de călcarea canoanelor, nesocotirea dogmelor ori a moralității” (Ioan Mihălcescu, *Modificarea Legii sinodale*, București, 1909, pp. 22-23).

⁸³ N. Dobrescu, *Defectuoșitatea alegerii Episcopilor și Mitropoliților la noi*, București, 1909, p. 22.

⁸⁴ D. Boroianu, *Dreptul bisericesc*, pp. 377-378; C. Chiricescu, *op. cit.*, p. 48.

locul unui mitropolit bătrân sau infirm. Numele lor nu era cel de arhieriei titulari, ci de arhieriei pensionari sau onorari⁸⁵.

În **Mitropolia din Transilvania**, Șaguna a considerat instituția ierarhilor titulari drept necanonică. Abia la 22 august 1921, Sinodul episcopesc, întrunit la Sibiu, a decis promovarea a doi arhimandriți la treapta de *arhieriei titulari*: Ilarion Pușcariu și Filaret Saftu. S-a decis ca fiecare dintre aceștia să-și păstreze poziția oficială în care se aflau, iar serviciile arhieriești trebuiau să le îndeplinească doar prin delegație de la episcopul legal⁸⁶.

Revenind la **Țările române extracarpătice**, datorită faptului că acestea deveniseră în Evul Mediu cele mai importante sprijinitoare ale Ortodoxiei din Orient, mulți arhieriei titulari (cea mai mare parte greci) au găsit refugiu în Țările Române (îndeosebi în Țara Românească). Odată cu instaurarea domniilor fanariote, acești arhieriei titulari au ocupat, grație Domnilor fanarioți, scaune episcopale și mitropolitane în Țările Române. Cu toate acestea, au fost ierarhi, precum mitropolitul Veniamin Costachi, care le-a cerut viitorilor arhieriei titulari, înainte de hirotonire, să declare că nu vor avea pretenția niciodată să ocupe scaune episcopale în țară⁸⁷. Din acest motiv, până la jumătatea secolului al XIX-lea numărul lor nu a fost prea mare. Abia atunci, mai mult din considerente materiale, mitropolii Nifon al Ungro-Vlahiei și Sofronie Miclescu al Moldovei, au sosit numărul acestor arhieriei titulari (Nifon, în decurs de 20 de ani a hirotonit 12 arhieriei titulari, iar Sofronie, în perioada de doi ani a hirotonit cinci)⁸⁸. Dintre acești arhieriei titulari a numit Cuza noii episcopi.

Conform Legii sinodale, acești episcopi titulari, în cazul în care erau români de neam și se aflau pe teritoriul României ori obținuseră „naturalizarea” (adică cetățenia română), aveau dreptul de a face parte din Sfântul Sinod.

Pe de altă parte însă, aceeași lege a instituit și funcția de *arhieriu locotent*, câte unul în fiecare din cele opt eparhii, cu numele unor orașe de pe cuprinsul eparhiei: Ploiești pentru București, Craiova pentru Râmnic; Râmnicul Sărat pentru Buzău, Pitești pentru Argeș, Botoșani pentru Iași, Bacău pentru Roman, Bârlad pentru Huși, Galați pentru Episcopia Dunării de Jos (art. 25 din lege). Așadar, legiuitorii români au încercat să-i integreze pe arhieriei titulari în organizația bisericească românească și să-i transforme în episcopi vicari (în înțelesul de astăzi). Cu toate acestea, rareori locuiau episcopii titulari pe teritoriile episcopiiilor în care fuseseră numiți episcopi locotenenți. Aproape toți „n-au nici un rol administrativ, ci stau toți în București și duc viață precară, trăind numai din veniturile slujbelor bisericești la care sunt chemați, ori din subvențiuni din fondul milelor”⁸⁹. „În afară de slujbe bisericești: parastase, hramuri, nunți, înmormântări; în afară de rolul de figuranți în sinod [...], încolo nu se aude, nu se vede, nu se simte nimic despre vreunul dintre ei. Cărturari nu s-au rătăcit printre ei, fiindcă nicio lucrare, nici un studiu mai de Doamne-ajută nu vine de la arhieriei titulari. Oameni cu râvnă de a desfășura o activitate socială nu sunt, fiindcă nu știm nici un arhieriu care să fi luat inițiativa ajutorării celor suferinzi [...]”⁹⁰.

⁸⁵ C. Chiricescu, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁸⁶ *Protocolul Congresului Național Bisericesc al Mitropoliei transilvane din 1921*, Anexa C, p. 262. A se vedea și Paul Bruslanowski, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei. 1850-1925*, Cluj-Napoca, 2007, pp. 239-242.

⁸⁷ N. Dobrescu, *Defectuoșitatea*, p. 24.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁸⁹ I. Mihălcescu, *Modificarea legii sinodale*, București, 1909, p. 15.

⁹⁰ N. Dobrescu, *Defectuoșitatea*, p. 17.

Atunci ce făceau cei opt arhierii titulari privilegiați? „Nu fac nimic altceva, decât să aștepte ca azi-măine să se deschidă o vacanță la scaunele episcopale, imaginea evocată de proverbul românesc cu para mălăiață, prin identitatea situației, tentează numaidecât pe oricine nu fac altceva decât să se pună bine cu vreunul dintre atotputernicii zilei, și să fie aleși episcopi, fără să fi desfășurat în tot timpul arhieriei titulare vreo activitate, fără să fi vădit vreun merit. Pot unii din ei să înțelească chiar în starea lor de expectativă, pot să rămână în urma timpului, chiar cu decenii, ei știu că legea spune că numai dintre ei se pot alege episcopi, chiar în cazul când nu s-ar mișca deloc, când n-ar lucra, n-ar face nimic, chiar în cazul când ar juca rolul pe care nu-l joacă nici albinele lucrătoare, nici matca în stup!”⁹¹

Prezența lor în Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a nemulțumit opinia publică. Numeroși teologi și intelectuali laici, conștienți că funcția episcopilor titulari era inexistentă în majoritatea Bisericilor Ortodoxe, au militat pentru desființarea ei.

Din acest motiv, în ianuarie 1895, Legea sinodală a fost modificată. Potrivit noilor prevederi din Sfântul Sinod urmau să facă parte doar opt arhierii titulari, integrați în organizarea Bisericii române, adică *arhierii locotenenți*, astfel că titularii care nu erau totodată și locotenenți au fost excluși din Sinod⁹².

Această măsură, considerată prea moderată, nu a satisfăcut însă opinia publică. În propunerea sa din 1909, ministrul Spiru Haret a prevăzut înlăturarea tuturor episcopilor titulari din Sinod. Inițiativa a fost primită cu satisfacție de o serie de teologi români, precum Ioan Mihălcescu (viitorul mitropolit Irineu Mihălcescu) sau Nicolae Dobrescu, ba chiar de cel mai important contestatar al reformei lui Spiru Haret, anume episcopul de Roman, Gherasim Saffirin.

De exemplu, Ioan Mihălcescu îi considera pe arhierii titulari drept necanonici, întrucât nu erau numiți pentru o anumită eparhie. El găsea ca nefirească alegerea lor în Sinod doar pentru completarea numărului la 12 membri pentru forul de judecată a ierarhilor. Din contră, Mihălcescu propunea mărirea numărului eparhiilor din România⁹³. Pe de altă parte, Mihălcescu a refuzat asimilarea episcopilor titulari cu horepiscopii, menționați în diferite canoane din vechime.

În ciuda acestor dispute, în forma finală, modificarea din 1909 a legii a prevăzut ca episcopii titulari să facă parte în continuare din Sfântul Sinod, însă până la vârsta de pensionare.

Alegerea mitropoliților și a episcopilor eparhioți

Potrivit Legii sinodale din anul 1872, ierarhii (cei șase episcopi eparhioți și cei doi mitropoliți) urmau să fie aleși de un *Colegiu electoral*, alcătuit din toți membrii Sfântului Sinod, precum și din toți deputații și senatorii, cu excepția celor care aparțineau altei confesiuni decât cea ortodoxă (art. 1). După modificarea din 1909 a Legii sinodale, au fost incluși în Colegiul electoral și membrii Consistoriului Superior Bisericesc. Deși arhierii au cerut, în proiectul lor din 28 octombrie 1910 de modificare a Legii Consistoriului, eliminarea membrilor Consistoriului Superior Bisericesc din Colegiul electoral, totuși rolul lor în alegerea ierarhilor a fost menținut în varianta finală a legii.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁹² C. C. Costescu, *Colecțiune -1916*, pp. 43-44, nota 2.

⁹³ I. Mihălcescu, *op. cit.*, pp. 22-30.

Președinția Colegiului electoral revenea mitropolitului primat sau, în lipsa acestuia, mitropolitului Moldovei, ori celui mai vârstnic ierarh. Alegerile erau repetate până când alesul obținea majoritatea de voturi. Urma apoi întărirea de către rege, prin Ministerul de Culte.

Discuțiile cu privire la cercul de eligibili pentru demnitatea de episcopi și mitropoliți

Legea sinodală din 1872 a avut, în privința alegerii ierarhilor, două mari lipsuri. Pe de o parte acorda o influență prea mare factorului politic, adică majorității guvernamentale. Pe de altă parte, cercul eligibililor la funcțiile de episcopi și mitropoliți era deosebit de restrâns (mitropoliții trebuiau să fie aleși doar dintre cei șase episcopi eparhioți, iar aceștia doar dintre cei opt arhierii titulari), în totală contradicție cu tradiția bisericească din Evul Mediu românesc⁹⁴.

Legea a stabilit drept condiții pentru accesarea la arhierie vârsta minimă de 40 de ani și pregătirea teologică superioară. Au fost stabilite însă și alte restricții. Legea a fost extrem de confuză în privința celor care puteau intra în calcul pentru a fi aleși în funcția de episcop. Era restrâns cercul de eligibili. Mitropoliții puteau fi aleși doar dintre cei șase episcopi eparhioți ai țării, iar episcopii eparhioți doar dintre episcopii titulari (sau locotenenți) români și născuți în România⁹⁵. Nici un laic sau preot celib nu avea șansa de a ajunge episcop sau mitropolit. Urmarea acestor prevederi legislative a fost transformarea sinodalilor într-un adevărat clan al clerului superior⁹⁶.

În urma unei minuțioase analize a tuturor consecințelor acestor prevederi, Nicolae Dobrescu, considera Legea sinodală din 1872 ca fiind una dintre cele mai retrograde legi, întrucât era exclusă concurența: „Pot să fie încolo, în restul clerului românesc, elemente de valoare, capabile, luminate, cinstite, culte în accepțiunea cea mai desăvârșită a cuvântului, fie dintre teologii intrați în călugărie și ajunși protosingheli, arhimandriți, fie dintre preoții de mir, care au avut nenorocirea să rămână văduvi, ei bine, toți aceștia nici nu sunt luați în considerare când e vorba de ocuparea scaunelor episcopale sau mitropolitane, fiindcă n-au avut norocul sau nu s-au pretat la mijloace de a ajunge și ei în numărul celor 14 persoane, singurele pe care legea din 1872 le favorizează, făcând din ele un cerc închis, o castă privilegiată, singurele, cărora legea le dă dreptul de a fi aleși episcopi și mitropoliți, chiar în cazul când opinia publică ar găsi că acești privilegiați ai legii ar lăsa de dorit ca cultură, cinste, capacitate, moralitate, etc. [...]. Membrii clerului românesc, în genere, știu că oricât ar munci, oricât ar căuta să se distingă, li-e degeaba, ei nu vor ajunge niciodată să aibă rol conducător în Biserică, tocmai din cauză că acest rol legea din 1872 îl rezervă numai celor șase privilegiați ai ei”⁹⁷.

O poziție asemănătoare a fost adoptată și de viitorul mitropolit al Moldovei Ioan (Irineu) Mihălcescu, care a considerat restricția impusă prin Legea sinodală ca fiind contrară canoanelor. Drept urmare, a afirmat că „Biserica are nevoie de conducători cât

⁹⁴ Paul Bruslanowski, *Stat și Biserică*, pp. 109-112.

⁹⁵ S. Haret, *Criza bisericească*, București, 1912, p. 29.

⁹⁶ Pentru o analiză a modului în care era receptată sinodalitatea în secolul al XIX-lea vezi Gabriel-Viorel Gârdan, *Sinodalitatea în Biserica răsăriteană (secolul al XIX-lea)*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, XII, 2008-2009, Cluj-Napoca, 2010, pp. 83-101.

⁹⁷ N. Dobrescu, *Defectuoșitatea*, pp. 5-6, 12-13.

mai luminați și mai zeloși pentru apărarea intereselor ei [...]. A lupta împotriva acestei modificări ar fi apoi a susține și perpetua privilegiile câtorva favorizați ai legii în ființă, a face din ei o clasă privilegiată și nimic nu e mai străin de spiritul creștinismului, care a adus în lume o adevărată libertate și egalitate, decât a introduce privilegiile de clasă chiar între păstorii Bisericii. Meritul personal trebuie să hotărască și în Biserică ajungerea celor mai înalte demnități, iar nu împrejurarea că faci parte dintr-un anumit cerc de oameni, căror o lege omenească le rezervă în chip exclusiv anumite drepturi spre paguba Bisericii și a celor merituoși: Perspectiva ajungerii fiecăruia acolo unde meritele lui îl cheamă, va da naștere și va întreține în cler o nobilă și sfântă emulațiune, ale cărei frumoase roade se vor vedea în scurtă vreme⁹⁸.

Lărgirea eligibilității, în opinia lui Mihălcescu, nu avea cum să-i îndepărteze pe arhierii titulari, aceștia putând fi, conform legii modificate, candidați la episcopie, alături de alți reprezentanți ai clerului.

O altă prevedere a Legii sinodale privitoare la alegerea ierarhilor, care a fost contestată de opinia publică din țară, a privit vârsta minimă pentru eligibilitate: cea de 40 de ani împliniți. Astfel, de exemplu, în mai multe numere ale publicației *Curierul judiciar* a apărut o serie de articole anonime (semnate de *un creștin*), prin care era cerută modificarea Legii sinodale, cercetând canoanele, autorul nu a găsit multe mențiuni referitoare la vârsta candidaților la episcopat. Doar Sinodul ecumenic de la Neoezarea, din anii 314-326, a amintit vârsta de 25 de ani, dar cerută pentru diaconi și de 30 de ani pentru preoți. Iar împăratul Iustinian a stabilit în novela *De creatione episcoporum et clericorum* vârsta minimă de 30 de ani. Cercetând și istoria românească, a constatat că mulți episcopi au avut la alegere vârsta sub 40 de ani⁹⁹. „Biserica noastră este deja un așezământ învechit, în care lipsesc oamenii care s-o așeze la înălțimea timpului și a cerințelor [...]. Nu negăm că bătrânețea cuprinde în sine oarecare îndemn la venerațiune. Dar asta nu exclusiv, ci numai dacă e unită cu anumite calități de înțelepciune, cinstă și virtute. Când acestea însă lipsesc, bătrânețea scandalizează cu mult mai mult decât tinerețea [...]. Oricât de ciudat pare lucrul, scandalurile bisericesti și toate murdăriile care se știu, sunt numai la activul bătrânilor, scandaluri care mai explicabile ar fi la cei tineri. Totuși, acei dintre ei, care pot fi primiți la cârma Bisericii nu le au¹⁰⁰.

Opinia din ce în ce mai des afirmată era că Biserica românească avea nevoie stringentă de oameni tineri, dornici și capabili să experimenteze și să îndrepte greșelile, deoarece episcopii mai în vârstă erau mai preocupați de nevoile lor personale. „În Biserica noastră, mai toate sunt destrămate și dărăpănate. Fiecare își poate permite orice, fără a se îngriji că i se poate întâmpla ceva. Foarte puțini se simt obligați să fie la datorie. Nimeni nu se îngrijește să urmeze vreo îndrumare, iar viciul stăpânește nesupărat. Fiecare își este lege pentru sine și nu are conștiința că este un cap care-l îndeamnă la lucru și căruia are a-i da socoteală. Cu un cuvânt, avem a face cu o instituțiune în care nu se face mai nimic, în care se continuă o viață apatică, fără nici un plan, și în care s-a încuibat viciul¹⁰¹, concluziona autorul acestor articole.

⁹⁸ I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 11.

⁹⁹ *Vrsta ca impediment la alegerea în Episcopat. Studiu canonic și juridic*, în *Curierul Judiciar*, nr. 66, 68 și 69, București, 1911, pp. 10-12.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 18-19.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 20 și 43-44.

Printre cei care și-au afirmat punctul de vedere în legătură cu vârsta eligibililor s-a numărat și Nicolae Iorga. Acesta a susținut înlăturarea restricției legate de vârsta viitorilor ierarhi¹⁰². Cerința nu a fost luată în considerare de ministrul Spiru Haret. Abia în Statutul de Organizare a Bisericii Ortodoxe Române din anul 1925 s-a înlăturat și această condiție restrictivă: „Episcopii se aleg dintre bărbații titrați și bine pregătiți pentru această treaptă a clerului ortodox român. Pentru a fi episcop se cere vârsta canonică, titlul de licențiat sau doctor în Teologie și naționalitatea română” (art. 117).

Așadar, în secolul al XIX-lea instituția episcopatului a trecut, din punct de vedere legal, printr-o lungă serie de transformări. Aceste transformări nu au vizat latura sacramentală a slujirii episcopale, ci mai ales aspectele legate de organizarea instituțională, criteriile și modalitatea accederii la treapta episcopatului, nivelul de implicare a episcopilor în viața socială și politică a țării și limitele amestecului puterii politice în viața Bisericii.

Acknowledgment

Acest studiu a fost realizat cu sprijinul Consiliului Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior (CNCSIS) prin proiectul ID_529, intitulat *Instituțiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (1850-1918)*, director de proiect Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile Leb.

¹⁰² N. Iorga, *Tulburările bisericesti și politicianismul (1909-1911) – o cuvântare și articole*, Vălenii de Munte, 1911, pp. 36-37.

REVENIREA LA FORMA ÎNȚIALĂ A UNEI INSTITUȚII ECLEZIASTICE. TRANSFORMAREA VICARIATULUI ORTODOX DE LA ORADEA ÎN EPISCOPIE 1900-1918*

MARIUS EPEL**

ABSTRACT. *The Return of an Ecclesiastical Institution to its Initial Form. Turning of the Orthodox Office of Locum Tenens from Oradea into a Bishopric 1900-1918.* This study deals with a major problem that the office of locum tenens faced between 1900-1914, namely the reactivation of the Oradiei Bishopric. This ceased to exist after 1695, with the Diocesan Consistory being revived only in 1793. At the beginning of the 20th Century, the metropolitan seat considered its reactivation. The action started out enthusiastically, but the material problems that arose in the process, the lack of an unanimous decision as well as the outburst of World War I prevented this goal from being accomplished until much later.

Keywords: Orthodox Church, Transylvania, bishopric, office of locum tenens, consistory, Oradea

Contextul apariției unei instituții este strâns legat de contextul politic, religios și interconfesional al epocii. Situat la granița ortodoxiei românești, vicariatul ortodox al Oradiei a fost continuatorul, din punct de vedere administrativ-ecclesiastic, a vechii episcopii din aceste părți, rămasă fără episcop din 1712 la dorința Curții de la Viena, care oferea, în acest fel, cadrul propice politicii de unire cu Biserica Romei. În situația nou creată, grija pentru ortodocșii bihoreni a trecut la episcopii din Arad, a căror administrare a fost mai mult sau mai puțin favorabilă. Faptul că episcopia Aradului era cea mai întinsă din sistemul mitropolitan al Karlowitz-ului a determinat înființarea unui vicariat, a unui consistoriu la Oradea în 1793. Dar dorința credincioșilor ortodocși din părțile Bihorului era ca să se revină la forma instituțională inițială.

În acest sens, problema reactivării vechii episcopii a ajuns la un moment dat să devină un *leit-motiv* în cadrul ședințelor plenare consistoriale din vicariatul orădean. Ideea era mult mai veche și se regăsește pe întregul parcurs al secolului al XVIII-lea.¹ În ce-l privește pe Vasile Mangra, încă din 1874, el a reflectat asupra „ruinelor” episcopiei. Evenimentul care i-a declanșat această reflecție a fost numirea lui Ioan Meșianu ca vicar episcopal. Încă de atunci, Mangra făcea referire la „marea și greaua misiune a Consistoriului de acolo”, mai ales în privința reactivării episcopiei Oradiei „ființată în vremile cele

* Acest studiu a fost realizat cu sprijinul Consiliului Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior (CNCSIS) prin proiectul PD 430, intitulat *La frontiera ortodoxiei românești. Vicariatul Oradiei (1848-1918)*, director de proiect CS III dr. Marius Epel.

** CS III dr., *Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca*, mariusappel@yahoo.fr

¹ Ioan Sorin Cuc, *Episcopia ortodoxă din Oradea (1920-1940)*, teză de doctorat sub coordonarea cercet. șt. I dr. Gheorghe Iancu, Cluj-Napoca, 2004, p. 34.

mai vechi, era una din episcopiile sufragane ale vechii metropolii transilvănene [...]. Cel din urmă episcop al ei a fost Efreim Venianim, acesta murind la anul 1695, poporul rămase fără arhipăstor, risipindu-se în toate părțile, până ce la anul 1793, consistoriul eparhial se restabili din nou pentru văduvita eparhie orădeană.² Problema a fost reluată la începutul secolului al XX-lea.

În ședința din 5/18 octombrie 1900 a Congresul Național Bisericesc (CNB), Partenie Cosma a referat asupra intenției Consistoriului mitropolitan privind înființarea a două sau eventual a trei noi episcopii. Pe baza celor expuse de Cosma, CNB a decis înființarea a trei episcopii pe teritoriul mitropoliei și anume, una cu reședința în Timișoara, alta la Oradea și a treia cu reședința la Cluj. În acest scop, CNB a însărcinat Consistoriul de la Sibiu să elaboreze un plan concret asupra modului și tuturor condițiilor de realizare a acestor eparhii, mijloacele materiale și delimitările teritoriale.³ Deputatul congressional George Ardelean a fost numit raportor al comisiei înființate anume pentru această problemă. Încă de la primele analize, Ardelean a adus în vedere faptul că este necesară adunarea de date statistice și topografice, propunând prezidiului Congresului să se îngrijască de aceasta.⁴ Până la urmă, însă, se pare că tot George Ardelean a fost cel care a adunat datele respective, publicând chiar și o carte în 1901 pe această temă.⁵

Decizia luată în cadrul Congresului a fost trimisă și celorlalte trei consistorii, de la Arad, Caransebeș și Oradea.⁶ Acestuia din urmă, mitropolitul îi solicita date suplimentare, referitoare la dotațiunea viitorului episcop, care nu putea fi sub 16.000 de coroane pe an. În același timp, Mețianu solicita Consistoriul arădean să declare de ce fonduri dispune episcopia fiindcă se preconiza o împărțire a lor cu Oradea.⁷ În felul acesta, mitropolitul intenționa să ducă la bun sfârșit proiectul pe care îl înaintase în 1874 la CNB și care a rămas fără răspuns. Atunci, vicariatul pe care îl conducea deținea 294 de parohii și 108 filii, respectiv 192.000 de credincioși care erau expuși „atacurilor prozelitismului uniat.” După restaurarea mitropoliei Transilvaniei, singura care nu a obținut statutul anterior a fost „episcopia” Oradiei, căci Sibiuul a redobândit titlul de arhideceză, partea bănățiană a mitropoliei a primit episcopia Caransebeșului, iar episcopia Aradului teritoriul de peste Mureș.⁸

Răspunsul venit din partea Consistoriului orădean prin condeii lui Vasile Mangra nu a fost destul de încurajator pentru Sibiu. Amintind de cele peste 187.000 de suflete organizate în 257 parohii și 242 filii, care se confruntau cu serioase probleme financiare, Mangra cerea Consistoriului mitropolitan să găsească o soluție viabilă pentru ca reactivarea episcopiei Oradiei să se realizeze cu ajutorul unor fonduri externe.⁹ Aici nu

² [V]i[n]c[en]țiu Mangra, *Parte neoficială*, în *Lumina*, III, nr. 29 din 9/21 iunie 1874, p. 162.

³ Arhiva Bibliotecii Mitropolitane Sibiu (ABMS), *Fond Vasile Mangra*, dosar 447-838, doc. 751/1900 – Extras din protocolul mitropoliei ortodoxe române din Ungaria și Transilvania ținut în anul 1900.

⁴ *Ibidem*, doc. 748/1900.

⁵ George Ardelean, *Istoricul episcopiiilor noue*, Sibiu, 1901.

⁶ ABMS, *Fond citat*, dosar 447-838, doc. 752/1900 – Adresa mitropolitului Ioan Mețianu către Consistoriu, Sibiu, 13 noiembrie 1900.

⁷ *Ibidem*, doc. 753/1901 – Adresa lui Ioan Mețianu către Consistoriul arădean, Sibiu, 25 aprilie 1901.

⁸ *Ibidem*, doc. 749/1874 – Extras din protocolul mitropoliei ortodoxe române din Ungaria și Transilvania ținut în 1874.

⁹ *Ibidem*, doc. 754/1902 – Adresa lui Vasile Mangra către Consistoriul mitropolitan, Oradea, 25 iunie/8 iulie 1902.

era vorba despre fondurile diecezei Aradului, de administrarea cărora nu dispunea, ci mai degrabă de suma prevăzută de Șaguna în testamentul său, care se ridica la 25.000 de florini și care urma să fie dată înspre folosire „episcopiei reînființându” a Oradiei.¹⁰

Până la urmă, Consistoriul mitropolitan a găsit o soluție, care a fost făcută publică la 21 august 1903. După ce proiectul său, episcopia Clujului, care urma să fie constituită din 13 protopopiate (Alba Iulia, Abrud, Câmpeni, Lupșa, Turda, Cluj, Unguraș, Cetatea de Piatră, Solnoc, Dej, Bistrița, Reghin, Mureș-Odorhei și o parte din protopopiatul Târnavei) avea să primească 39.000 cor., episcopia Oradiei 36.000 cor., iar episcopia Timișoarei formată din șase protopopiate (Timișoara, Hasiaș, Comloș, Lipova anexată de la episcopia Aradului și o parte din protopopiatele Panciova și Ciacova anexate de episcopia Caransebeșului), 46.000 cor. În cazul episcopiei Clujului, banii aveau să fie luați din fondul general administrativ al arhidiecezei, taxele sidoxiale, din taxele de administrare din fondurile arhidiecezei și jumătate din banii vărsați prin testament de Șaguna pentru două eparhii. Pentru episcopia Oradiei, acoperirea cheltuielilor avea să fie făcută din ajutorul de stat (12.000 cor.), taxe sidoxiale (5.000 cor.), 1/3 din moștenirea lui Șaguna (8.000 cor.) și din fondurile Aradului (12.000 cor.). Situația era puțin mai complicată în cazul episcopiei Caransebeșului, unde, pentru acoperirea cheltuielilor, pe lângă 1/3 prevăzută de testamentul șagunian, taxele sidoxiale, ajutorul de stat și fondul Caransebeșului, sumele să fie adunate și din fondul preoțesc, din fondurile Aradului și din 2 fileri pe suflet de credincios. Împărțirea fondurilor între vechile și noile episcopii urma să aibă loc după înființarea propriu-zisă a episcopiiilor de la Cluj, Oradea și Timișoara, prin intermediul sinoadelor eparhiale.¹¹

În pofida faptului că bugetul necesar celor trei episcopii era cât se poate de realist, Congresul a decis că, în lipsa tuturor datelor necesare elaborării proiectului de înființare a acestora, nu putea fi luată o decizie concretă. De aceea, CNB-ul a făcut din nou apel la comisia special instituită pentru această problemă, să întregască pachetul de informații. În felul acesta, propunerea deputatului Paul Rotariu de a se trece imediat la actul înființării nu a putut fi luat în calcul. La fel s-a trecut și peste soluția oferită de episcopul Ioan I. Papp, care prevedea doar înființarea episcopiiilor istorice din Timișoara și Oradea.¹²

Către sfârșitul anului 1903, Ioan Mețainu a trimis un extras din ședința plenară a Consistoriului mitropolitan din 11 noiembrie, lui Ioan I. Papp, Nicolae Popea și Vasile Mangra, prin intermediul căruia îi îndemna să reflecteze asupra modului în care ar putea să fie susținute financiar noile episcopii. El propunea Consistoriilor din Arad și Oradea să alcătuiască un proiect care viza împărțirea fondurilor între episcopia de la Arad și cea viitoare de la Oradea, ținând cpnt de numărul sufletelor, și să-l prezinte sinodului eparhial arădean deodată cu proiectul de buget alcătuit de biroul mitropoliei. Consistoriile din Arad și Caransebeș trebuiau să facă și ele un proiect de acest fel, pe acre să-l discute în cadrul sinoadelor, despre împărțirea fondurilor eparhiilor lor între episcopia Oradiei și cea din Timișoara. De asemenea, Consistoriul arhidiecezan avea să discute împărțirea fondurilor arhidiecezei Sibiului cu noua episcopie din Cluj.¹³

¹⁰ *Ibidem*, doc. 779/1909.

¹¹ *Ibidem*, doc. 757/1903.

¹² *Ibidem*, doc. 755/1903 – Extras din protocolul congresului... ținut la anul 1903, ședința a VII-a din 7/20 octombrie 1903.

¹³ *Ibidem*, doc. 756/1903 – Adresa lui Ioan Mețianu către Consistoriile eparhiale, Sibiu, 11 noiembrie 1903.

La propunerea lui Vasile Mangra,¹⁴ episcopul Papp a luat decizia ca mai întâi să supună dezbaterilor Consistoriului arădean proiectul privitor la împărțirea fondurilor diecezane și abia după aceasta să fie trimis Consistoriului din Oradea.¹⁵ Oricum însă, Mangra nu se declara prea încrezător în proiectul privitor la înființarea a trei episcopii. El era de părere că „acum nu este vreme potrivită, ci să se întărească așezăminte pe care le avem.”¹⁶ Dacă totuși mitropolitul dorea realizarea acestui proiect, părerea sa era că singura episcopie care ar avea dreptul deplin la reactivarea ei, era cea a Oradiei „care veacuri de-a rândul a dus o luptă însemnată în istorie pentru apărarea Bisericii drept-măritoare de răsărit, care, atât în virtutea așezării sale geografice, cât și din toate punctele de vedere are o chemare mai însemnată decât orașul Timișoara.”¹⁷

Referitor la proiectul de împărțire a fondurilor dintre episcopia Aradului și cea plănuită la Oradea, acesta nu era definitivat nici în decembrie 1904.¹⁸ După un schimb de scrisori dintre vicar și episcopul Papp, la sfârșitul lui martie 1905 sosea pe adresa lui Mangra o nouă notă din partea Consistoriului eparhial de la Arad prin care era înștiințat că proiectul de buget a fost elaborat.¹⁹ Drept dovadă era anexată o copie a „planului de împărțire a fondurilor și fundațiilor între episcopia Aradului și cea contemplată în Oradea.” Din cele opt fonduri (diecezan pentru promovarea culturii, ed asigurare împotriva focului, sinodal-congresual, de pensie, bisericesc-clerical, școlar, preoțesc și seminarial) și două fundații (Balla și Mețianu) episcopia Aradului urma să primească 41,19 % din fiecare, iar episcopia Oradiei 33,39 %. De asemenea, se prevedea, ca pentru un timp, ajutorul de stat, reprezentând suma de 10.020 pe an, să fie transferat Consistoriului eparhial orădean. Taxa de sidoxie, contribuția credincioșilor din teritoriul proiectatei episcopii, rămâneau întregi în folosul episcopiei Oradiei. Tot acolo urma să fie transpusă și întreaga „fundație de stipendii Gavril Faur” în valoare de 16.201 cor. Problema împărțirii fondului seminarial trebuia să fie discutată separat, căci Consistoriul mitropolitan prevedea ca Institutul teologic-pedagogic din Arad să rămână comun.²⁰ Se avea în vedere ca, atât episcopia Oradiei, cât și cea a Timișoarei să participe la susținerea financiară a Institutului.²¹

Discutat în cadrul Consistoriului plenar din Oradea, din 20 aprilie 1905, planul de împărțire a fondurilor a fost acceptat.²² Tot atunci s-a alcătuit și un proiect de buget detaliat pentru viitoarea episcopie. Conform acestuia, era nevoie de o sumă de 50880 cor., din care, cu toate procentele acordate din fondul clerical, cultural, ajutorul de stat, contribuțiile credincioșilor, sidoxia episcopală și cota de administrator din fondurile consistoriale, cheltuielile nu erau acoperite decât în proporție de 86,45 %. Se mai prevedea

¹⁴ *Ibidem*, doc. 758/1903 – Adresa lui V. Mangra către Ioan I. Papp, Oradea, 30 decembrie v[echi] 1903.

¹⁵ *Ibidem*, doc. 762/1904 – Adresa lui Ioan I. Papp către consistoriul orădean, Arad, 29 ianuarie/11 februarie 1904.

¹⁶ *Episcopia de Timișoara*, în *Tribuna*, VIII, nr. 70 din 10/23 aprilie 1904, p. 1.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ ABMS, *Fond citat*, dosar 447-838, doc. 761/1904 – Adresa lui Vasile Mangra către Ioan I. Papp, Oradea, 30 decembrie 1904.

¹⁹ *Ibidem*, doc. 763/1905 – Adresa lui Ioan I. Papp către V. Mangra, Arad, 18/31 martie 1905.

²⁰ *Ibidem*, doc. 764/1905 – Planul de împărțire a fondurilor și fundațiilor între episcopia Aradului și cea din Oradea, Arad, 22 martie/4 aprilie 1905.

²¹ *Ibidem*, doc. 767/1905.

²² *Ibidem*, doc. 765/1905 – Adresa lui Vasile Mangra către Consistoriul eparhial din Arad, Oradea, 7/20 aprilie 1905.

ca venitul fondului școlar și seminarial, precum și „tasurile” II și III să fie întrebuințate pentru susținerea Institutului teologic-pedagogic comun din Arad. Reședința și locația noului consistoriu eparhial, necesare în această situație, aveau să fie achiziționate din cota care urma să o primească Oradea din fondul comun Șaguna, administrat de mitropolie.²³

Lipsa banilor l-a determinat pe Vasile Mangra să ceară, în 5 aprilie 1906, aprobarea sinodului eparhial deschiderea unei colecte,²⁴ lucru care a fost aprobat. Mai mult, Sinodul a hotărât deschiderea unei liste comune de donații pentru ambele episcopii, de la Oradea și Timișoara.²⁵ Paralel cu aceasta, Consistoriul orădean a dispus și el deschiderea unei colecte, iar circulara din 30 august, a lui Vasile Mangra venea să justifice acest lucru. Conștient de problemele financiare cu care se confruntau credincioșii ortodocși din districtul Consistoriului său, Mangra insista în cuvântul adresat protopopilor, ca banii să fie oferiiți benevol de către credincioși. Sumele adunate de protopopi trebuiau să fie depuse până la data de 15 februarie a fiecărui an, în fondul special creat.²⁶

Problema unei noi locații a revenit în discuția Consistoriului orădean. Astfel, la 10/23 iulie 1908 V. Mangra adresează o scrisoare Reprezentanței Fundației Gojdu, în care solicită „[pe aceasta] să binevoiască a-i ceda, respectiv vinde pentru reședință consistorială adică episcopească, casa fundațiunii Gozsdu din Oradea-mare, fostă înainte a familiei Poynár, ca și cel mai potrivit loc pentru acest scop, fiind situată aceasta într-un nemijlocita apropiere a bisericii noastre catedrale.”²⁷ În aceeași scrisoare, Mangra se plângea că Reprezentanța, prin faptul că nu i-a dat nici un răspuns, împiedică Consistoriul „în continuarea lucrărilor începute pentru întruparea cât mai de curând a dorinței vechi a populațiunii din aceste părți, privitoare la reînființarea episcopiei...”²⁸

Nu mult timp după aceasta, vicarul înaintează o altă adresă Consistoriului mitropolitan, asemănătoare în conținut cu prima. În ea, printre altele, cerea „să binevoiască a aproba vânzarea acestei case, intervenind totodată la Ven[erabila] reprezentanță a fundațiunii Gozsdu, ca acea casă să o cedeze, respectiv vândă fără rezervă și exclusiv Consistoriului nostru, în vederea intereselor mai înalte ale bisericii ortodoxe române din Bihor.”²⁹ În prima fază, cererea i-a fost luată în considerare de Reprezentanța Fundației Gojdu, dar în urma analizării mai atente a acesteia, s-a ajuns la concluzia că „nu se poate lua în pertractare, deoarece procesul cu vecinul acestei case încă nu e finalizat.”³⁰ Într-adevăr, din cauza acestui vecin de pe strada Capucinilor, „s-a surpat o aripă a casei”, iar în cazul în care procesul cu el nu era câștigat, Fundația pierdea o sumă considerabilă de bani, fiindcă pe de o parte trebuia să plătească cheltuielile procesului, iar, pe de altă parte să-și restaureze clădirea din propriile fonduri.³¹

²³ *Ibidem*, doc. 766/1905 – Proiect de buget pentru episcopia gr[eco] or[ientală] română înființată în Oradea, luat în ședința plenară a Consistoriului din Oradea-mare, ținută la 7/20 aprilie 1905.

²⁴ *Ibidem*, doc. 769/1906 – Adresa lui V. Mangra către Sinodul eparhial arădean, Oradea, 25 martie/5 aprilie 1906.

²⁵ *Ibidem*, doc. 770/1906 – Extras din protocolul ședinței a IV-a a Sinodului eparhial arădean ținută la 11/24 aprilie 1906.

²⁶ *Ibidem*, doc. 746/1906 – Circulara lui V. Mangra către toate oficiile protopopești și parohiale de sub jurisdicția Consistoriului din Oradea, 17/30 august 1906.

²⁷ *Ibidem*, doc. 780/1908.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, doc. 781/1909.

³⁰ *Ibidem*, doc. 784/1909

³¹ *Ibidem*, doc. 776/1909.

Congresul Național Bisericesc din luna octombrie 1909 a încercat să rezolve situația. Astfel, printre hotărârile sale era și cea privitoare la acordarea unui împrumut Consistoriului de la Oradea din banii lăsați de mitropolitul Șaguna. Acesta urma să fie o „sumă necesară pentru zidirea unei case potrivite pentru adăpostirea birourilor consistoriale și a locuinței viacrului-prezident, a unei astfel de case, adecă care să fie potrivită la timp și de reședință episcopală.”³² Prezentul memoriu era înnoit a patra oară către Reprezentanță în speranța că aceasta se va răzgândi să vândă Consistoriului fosta casă a familiei Poynár.

Indignat că însuși președintele Reprezentanței, mitropolitul Ioan Mețanu era atât de inert, Vasile Mangra se va întreba cu cinism dacă „...ven[erata] reprezentanță a fundației Gojfu, executorul legiuit al dispozițiilor lui testamentare, refuzându-ne această cerere nepretențioasă, va lucra ca pentru prosperitatea și înflorirea bisericii răsăritene ortodoxe în acord cu dorința și intenția marelui fondator?”³³ Mangra era convins că motivele ce-au fost invocate pentru neplata banilor atât de necesari vicariatului orădean: „procesul cu vecinul care nu e finalizat” ori că „aripa surpată a casei stând sub edificare, nu se poate constata suma investită” au fost opera unora care nu vreau „să ajute la mângâierea și întărirea suflească a 200.000 de români ortodocși, care se află sub îngrijirea și conducerea spirituală a Consistoriului nostru.”³⁴

În urma mai multor insistențe și perseverând în aspirația sa de a cumpăra pentru Consistoriu o clădire mai bună, V. Mangra a reușit în cele din urmă să convingă organele de decizie ale Mitropoliei asupra necesității de a se împrumuta din fondurile Consistoriului mitropolitan. Urma ca el să mai aștepte de la Sibiu doar răspunsul cu precizarea termenului când împrumutul solicitat putea să fie ridicat.³⁵

După ce problema obținerii de fonduri necesare pentru achiziționarea acelei clădiri, fusese rezolvată cel puțin teoretic, Mangra va primi o grea lovitură din partea Reprezentanței Gojdu, care la începutul lunii martie 1910 se hotărâse totuși că acea „casă de sub întrebare nu o (mai adn.n.) vinde, ci la timp potrivit fundațiunea însăși se va îngriji de reedificarea ei.”³⁶

Întrucât posibilitatea cumpărării casei de pe strada Capucinelor a fost pierdută, vicarul a trebuit să găsească o nouă soluție, respectiv o altă clădire din Oradea care să se ridice la pretențiile unei reședințe consistoriale. Aceasta a fost găsită chiar lângă casa Fundației Gojdu, „lipită” de aceasta, spre piața Sf. Ladislau și care era proprietatea firmei Dréher din Budapesta. Valoarea imobilului a fost stabilită la 120.000 de coroane, bani ce urmau să fie dați în două rate: prima de 30.000, iar a doua de 90.000 de coroane. Cum termenul stabilit pentru depunerea celor 30.000 de coroane avea să expire la 15 ianuarie 1912 și cum banii promiși din partea Mitropoliei nu mai soseau, Mangra i s-a adresat mitropolitului Mețianu cu patru zile înainte de expirarea termenului, cu rugămintea „să rezolve de urgență cererea noastră și a ne comunica rezultatul, ca în cazul unei rezolvări nefavorabile, la care nu ne așteptăm, fiindcă ar fi foarte păgubitoare pentru biserică, să ne putem îngriji în altă parte de contractarea împrumutului necesar.”³⁷

³² *Ibidem*, doc. 785/1909.

³³ *Ibidem*, doc. 787/1910, f.2.

³⁴ *Ibidem*, f.3.

³⁵ *Ibidem*, doc. 789/1910.

³⁶ *Ibidem*, doc. 790/1910.

³⁷ *Ibidem*, doc. 794/1912.

Dar, s-a întâmplat un lucru imprevizibil pentru Mangra. Neprimind la timp banii, el a fost nevoit să găsească o soluție viabilă, deoarece Consistoriul orădean era pus în fața alternativei: sau să piardă terenul și suma de 15.000 cor. „plătită la mâna vânzătorului drept arună” sau să caute împrumutul în altă parte. În cele din urmă, el a optat pentru cea a doua variantă, intrând în dialog cu banca „Egyesült bihármegeyi Kerreskedelmi bank és központi takarékpéztár” din Oradea.³⁸

Dezamăgit oarecum în așteptările sale, Mangra avea să-și exprime, la sfârșitul anului 1912, regretele că „veneratul Consistor mitropolitan n-a învrednicit de atenția cuvenită interesele superioare ale ortodoxismului din aceste părți mărginașe, care interese reclamă în mod imperativ o consolidare a noastră mai temeinică în centrul Bihorului.”³⁹ Dar, cu toate acestea, Vasile Mangra a continuat dialogul cu Sinodul eparhial arădean și Consistoriul mitropolitan. Scopul era să convingă forurile superioare bisericești de a aproba cumpărarea casei din strada „Capucinilor.”⁴⁰ În același timp, Mangra cerea lui Ioan Mețianu să revină asupra hotărârii sale de a nu-i acorda împrumutul cerut. Ca soluție, Mangra propunea mitropolitului ca suma de 25.000 fl. (50.000 coroane), prevăzută de Șaguna în testamentul său pentru episcopia Orădiei, să fie trimisă spre administrare Consistoriului de acolo.⁴¹ Din păcate, însă, Consistoriul mitropolitan⁴² și, mai apoi CNB-ul în ședința sa din 7/20 octombrie 1912, nu a aprobat cererea lui Mangra, pe motivul că, potrivit „Statutului Organic” și al „Regulamentului” congresual, fondurile mitropolitane nu puteau să fie administrate decât de acel Consistoriu.⁴³

Problema achiziționării unui local pentru Consistoriul din Oradea a continuat să fie discutată și în 1913. În luna octombrie a acelui an, Vasile Mangra a înaintat o nouă adresă Consistoriului mitropolitan în care solicita acordarea unei sume anticipative de 200.000 cor. din fondul Șaguna, menit pentru înființarea a două episcopii. El atenționa pe Mețianu că edificarea unei reședințe noi pentru Consistoriu a devenit o necesitate absolută, deoarece locuința vicarială era într-o stare avansată de degradare, încât, mai amintea el, „măine-poimăine vom fi constrânși de poliție să ne mutăm dintr-însa.”⁴⁴ Cum nici de această dată, Sibiu nu a reacționat pozitiv la cererea sa, Mangra a apelat la Consistoriul din Arad, în vederea acordării unui avans din suma prevăzută în fondurile comune diecezane, respectiv din cota de 864.000 cor.⁴⁵ În urma răspunsului negativ, sosit la Oradea în 27 noiembrie,⁴⁶ Mangra își puna serioase semne de întrebare privitor la funcționarea episcopiei proiectate.⁴⁷

³⁸ *Ibidem*, doc. 801/1912.

³⁹ *Ibidem*, doc. 796/1912.

⁴⁰ *Ibidem*, doc. 795/1912 – Adresa lui V. Mangra către sinodul eparhial din Arad, luată în ședința Consistoriului plenar din 19 martie/1 aprilie 1912.

⁴¹ *Ibidem*, doc. 803/1912 – Adresa lui V. Mangra către CNB, Oradea, 17/30 iulie 1912.

⁴² *Ibidem*, doc. 804/1912 – Adresa Consistoriului mitropolitan către Consistoriul din Oradea, Sibiu, 22 august/4 septembrie 1912.

⁴³ *Ibidem*, doc. 807/1912 – Extras din protocolul CNB din 1912, ședința a IX-a din 7/20 octombrie 1912.

⁴⁴ *Ibidem*, doc. 810/1913 – Adresa lui V. Mangra către Consistoriul mitropolitan, Oradea, 14/27 octombrie 1913.

⁴⁵ *Ibidem*, doc. 811/1913 – Adresa lui V. Mangra către Consistoriul orădean, Oradea, 14/27 octombrie 1913.

⁴⁶ *Ibidem*, doc. 810/1913 – Adresa lui V. Mangra către Consistoriul din Oradea, Arad, din ședința senatului epitropesc ținută la 14/27 octombrie 1913.

⁴⁷ *Ibidem*, doc. 810/1913 – Adresa lui V. Mangra către Consistoriul mitropolitan, Oradea, 4/17 octombrie 1913.

Anii războiului au îngreunat procesul de achiziționarea unui imobil de către Consistoriul condus de Mangra. Criza financiară din Imperiu a avut consecințe directe și asupra împrumutului pe care Mangra dorea să-l primească de la banca orădeană amintită mai sus, care, în cele din urmă, i-a fost refuzat. Împrejurările l-au determinat pe vicar să găsească o nouă soluție. El a început tratative cu „Pesti kereskedelmi bank” din Budapesta, în scopul convertirii împrumutului de la banca din Oradea, prin contractarea unui împrumut de 130.000 cor. Analizând ipoteca oferită de Consistoriu și, găsiindu-o corespunzătoare, banca a votat împrumutul la 21 iulie 1914. Dar, perfecționarea operațiunilor de împrumut prin lichidarea sumei a fost zădărnicită de izbucnirea războiului. Astfel, Consistoriul s-a văzut pus în fața următoarei alternative: sau să înapoieze împrumutul băncii sau să fie nevoit să vândă cele două case care serveau ca ipotecă.⁴⁸ În această situație „penibilă și peste măsură de strâmtorată”, Vasile Mangra solicita, poate pentru ultima oară, Consistoriul mitropolitan transferarea celor 200.000 cor. din fondul Șaguna, sau a măcar 120.000 cor. pentru achitarea împrumutului de la banca creditoare.⁴⁹ Se pare că, până la urmă, Consistoriul sibian a acordat doar cei 120.000 de coroane, deoarece, la venirea lui Roman Ciorogariu ca vicar substituit la Oradea în 1917, zestrea materială a acestei instituții era dintre cele mai modeste. Abia la un an după numirea lui ca episcop al Oradei, în 1921, problema reședinței episcopale a fost definitiv rezolvată, prin cumpărarea unui imobil corespunzător.⁵⁰

Tergiversarea înființării noilor episcopii până în 1914, iar apoi situația precară specială creată de război, a făcut ca dezideratul, exprimat cu atâta tărie în ședințele sinodale, consistoriale și congresuale în primul deceniu al secolului al XX-lea, să nu mai poată fi împlinit. Presimțind acest lucru, Vasile Mangra insista, într-un memoriu înaintat Consistoriului mitropolitan în 4/17 aprilie 1913, ca măcar Oradea să fie numită episcopie. Cererea sa se baza pe faptul că acolo, spre deosebire de Timișoara și Cluj, nu era vorba despre „înființarea” unei noi episcopii, ci doar de „reactivarea” celei care, de la Efrem Venianin, era vacantă. Pentru a demonstra acest lucru, Mangra se folosea, în principal, de argumente de ordin istoric. Astfel, clerul orădean arătase în memorandumul înaintat CNB din 1868, că „episcopatul gr[eco] or[iental] din Oradea mare nicicând nu a fost șters, ci este vacant numai, pentru că teritoriul episcopatului și astăzi sustă (există n.n), unde numai episcopul lipsește sau mai lămurit zicând, unde administratorul episcopesc este capul Consistoriului din Oradea mare.”⁵¹ Exista chiar și o consemnare oficială a protopopiatelor și parohiilor ortodoxe ale diecezei Oradei din 1765 cu titlul „Conscriptio totius diocesis M. Varadiensis in qua juxta suos protopresbyteratos singula loco Excellent. Domino Metropolitae 24 nov[embre] st[ilus] vet[erus] 1765 transmissa.” Apoi, dintr-un raport al episcopului din Arad Sinesie Jivanovici, din iulie 1759, se putea observa că el însuși aspira la scaunul vacant al episcopiei Oradei. Congresul din 1868 nu a cerut

⁴⁸ Prima casă era cumpărată din 1882, pe de o parte din fondurile proprii ale Consistoriului, pe de altă parte, cu împrumut din „fondul instruct” al diecezei Aradului, restituit la înființarea episcopiei Oradei în 1920. A doua casă fusese achiziționată în 1912, peste drum de biserică „cu lună.” Cf. Gh. Lițiu, *Roman Ciorogariu, ctitorul reînființatei episcopii ortodoxe române a Oradei*, în vol. *Roman R. Ciorogariu (1852-1936). Studii și documente*, Oradea, 1981, pp. 107-108.

⁴⁹ ABMS, *Fond citat*, dosar 447-838, doc. 820/1915 – Adresa Consistoriului eparhial din Oradea către Consistoriul mitropolitan luată în ședința plenară a Consistoriului, Oradea, 21 iulie/3 august 1915.

⁵⁰ Gh. Lițiu, *stud. cit.*, pp. 111-112.

⁵¹ ABMS, *Fond citat*, dosar 447-838, doc. 808/1913, f. III.

„înființarea”, ci „restituirea” acelei episcopii,⁵² iar mitropolitul Andrei Șaguna a prevăzut ca o parte din banii lăsați prin testament, să fie folosiți pentru „reactivarea” ei. În final, Mangra ruga Consistoriul de la Sibiu să facă demersurile necesare la guvern în vederea reactivării episcopiei Oradiei.⁵³

Pe tot parcursul toamnei 1913, Vasile Mangra a insistat pe lângă Consistoriul mitropolitan să intervină la guvern.⁵⁴ Memoriul din aprilie a fost reluat la începutul anului 1914,⁵⁵ însă, răspunsul nu a sosit de la Sibiu decât în septembrie. În cuprinsul său, Ioan Mețianu îl înștiința pe Mangra că dacă guvernul nu va accepta proiectul de înființare a episcopiei în termenii hotărâți de Consistoriul mitropolitan, el nu este dispus să facă deloc concesii, care ar fi putut duce la modificarea anumitor prevederi din Statutul Organic.⁵⁶ În viziunea lui Mangra, procedura era greșită. El era de părere că episcopatul nu poate să impună condiții liderilor politici de la Budapesta, căci „aceasta ar fi o vădită neîncredere, o procedere lipsită de tact și neloială a cercurilor conducătoare bisericești, cu guvernul țării.” Când afirma aceste cuvinte, Mangra ținea cont de discursul rostit de Tisza István, la 20 februarie 1914, în care primul ministru s-a angajat „să respecte drepturile bisericii gr[eco] or[ientale] române și autonomia ei fără pereche în lume.”⁵⁷ Lipsa de consens, pe de o parte, și începerea Primului Război Mondial, pe de altă parte, a dat de înțeles episcopatului român ortodox că înființarea celor trei episcopii va rămâne doar un deziderat.

În concluzie, pe baza materialului documentar, putem afirma că problema majoră cu care s-a confruntat Consistoriul între 1900-1914 a fost cea a reactivării episcopiei Oradiei. Aceasta a încetat să mai funcționeze după 1695 și, abia în 1793, a fost restabilit Consistoriul eparhial. La începutul secolului al XX-lea, s-a luat în discuție la nivel de mitropolie posibilitatea reactivării ei și a înființării a încă două episcopii la Cluj și Timișoara. Pe această temă, în răstimpul dintre preluarea conducerii Consistoriului de la Oradea de către Vasile Mangra și izbucnirea Primului Război Mondial, s-au purtat discuții aprinse în cadrul ședințelor Consistoriului plenar. Din păcate însă, entuziasmul a fost mai ridicat decât situația financiară a mitropoliei. Conform părerii lui Mangra, înființarea „a trei episcopii era aproape imposibil de susținut, în pofida evaluărilor făcute de către Consistoriul mitropolitan. În aceste condiții, el a înaintat mitropolitului Ioan Mețianu ideea ca măcar Oradea să beneficieze de o episcopie deoarece acolo nu ar fi vorba de un act de înființare propriu-zisă, ci doar de o hotărâre privind reactivarea ei. Dar, problema locației noii episcopii orădene l-a convins pe Mangra că mitropolia nu era pregătită pentru „reactivare” mai ales că Marele Război solicita, în primul rând, menținerea instituțiilor deja existente.

⁵² Gheorghe Tulbure, *Chestiunea episcopiei din Oradea-mare la congresul din 1868*, în *Biserica și Școala*, XXXVIII, nr. 20 din 18/31 mai 1914, pp. 163-165.

⁵³ ABMS, *Fond citat*, dosar 447-838, doc. 808/1913, ff. IV-V.

⁵⁴ *Ibidem*, doc. 814/1913 – Adresa lui V. Mangra către Consistoriul mitropolitan, Oradea, 4/17 octombrie 1913.

⁵⁵ *Ibidem*, doc. 816/1913 – Memoriul adresat de V. Mangra Consistoriului mitropolitan, alcătuit în ședința plenară a Consistoriului de la Oradea, 30 decembrie 1913/12 ianuarie 1914.

⁵⁶ *Ibidem*, doc. 817/1914 – Adresa Consistoriului mitropolita către Consistoriul din Oradea, Sibiu, 20 august/2 septembrie 1914.

⁵⁷ *Ibidem*, doc. 818/1914.

CLOPOTELE ROMÂNEȘTI TRANSILVĂNENE ȘI INSCRIPȚIILE LOR: FUNCȚII, SEMNIFICAȚII, SIMBOLISTICĂ*

ELENA CRINELA HOLOM**

ABSTRACT. *The Romanian Bells from Transylvania and Their Imprints: Function, Significance, Meaning.* The importance of bells for the human communities was not exclusively determined by their sound; the imprints, the messages engraved onto the metal body of the bells had also a special significance for the community. The messages from the bells offered us a large spectrum of information from the chronological, religious and also laic point of view, their analysis permitting the possibility of registration of a series of attitudes and behavior.

The inscriptions from the Transylvanian bells were including, among other, the names of the persons that supported the acquisition of such cult object, either a religious or laic personality, either a commoner. Likewise the metal of the bell served for the purpose of pointing out the prestige of a character, the hierarchies established among the humans. Additionally, the imprints of the names of some Emperors, Kings, Metropolitans, or Bishops served also for carrying out the chronological delineation. Other times, the bells mentioned the parish that owned the cult object therefore the inscription was marking the ownership, the property. The bell was part of the community, serving it, was mentioned into its registry of possession, and its estrangement was improbable. Happy moments or sad ones, tragedies that affected the community or the country were furthermore imprinted onto the bells.

The analysis of the inscriptions from the bells was an extra illustration of the diversity of functions performed by the bells, of their involvement in the daily lives of Romanian communities from Transylvania.

Keywords: Bells, Transylvania, Imprint, Function, Significance, Symbolism

Clopotele, importante obiecte de cult, au avut și continuă să aibă o semnificație deosebită în viața oamenilor și din alte motive decât cele strict religioase. Pe lângă chemarea creștinilor la momentele liturgice și anunțarea momentelor de bucurie și tristețe din viața comunităților, clopotele îndeplinesc și o serie de funcții social-simbolice, la fel de importante. Astfel, clopotele contribuie la procesul de agregare, solidarizare și întărire a legăturilor între membrii comunității având o puternică funcție conservativă: cel care aude clopotele se simte ca făcând parte din comunitate, își dezvoltă apartenența identitară la spațiul sonorizat¹. De asemenea, clopotele mențin o permanentă legătură spiritual-simbolică

* Acest studiu a fost realizat cu sprijinul CNCISIS-UEFISCSU, proiect numărul PN II-RU-PD 401/2010 / This work was supported by CNCISIS-UEFISCSU, project number PN II-RU-PD 401/2010.

** CS III dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Centrul de Studiere a Populației, Cluj-Napoca, elena_crinela@yahoo.com

¹ Alain Corbin, *Les cloches de la Terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX-e siècle*, Flammarion, Champs, 1994 (în continuare: Alain Corbin, *Les cloches de la Terre*), p. 99.

între omul aflat departe și comunitatea în care s-a născut, între cei vii și cei morți, între prezent și trecut. Clopotelor le-a fost asociată și o funcție de natură profilactică, magică, de protecție exercitată asupra comunității.

Clopoțele fac parte din inventarul simbolic al unei comunități, iar sunetul lor ajută la crearea identității teritoriale. Teritoriul circumscriș de sunetul clopotului se încadrează în cadrul clasic al frumosului și se reduce la un spațiu închis, ordonat prin sonoritatea centrului, biserica, clopotul din turn sau din clopotniță fiind centrul simbolic al acestui teritoriu. Prin sunetul clopotului, omul se integrează în spațiu și se armonizează, se identifică cu el².

Dar importanța clopotului nu a ținut, exclusiv, de sunetul lui, o semnificație deosebită având și inscripțiile, epigrafiile campanarilor oferind o paletă largă de informații cu caracter cronologic, religios și laic, fiind și o sursă, deloc neglijabilă, pentru surprinderea unor atitudini și comportamente.

Majoritatea inscripțiilor cercetate au marcat clar „anul nașterii” clopotului, acesta fiind un prim element de identificare. La unele instrumente acustice precum cele din Pâclișa (jud. Alba), Chișineu-Criș (jud. Arad) sau Ighiu (jud. Alba) sau Pâclișa (jud. Alba)³, anii 1764, 1797, 1843 erau, practic, singurele elemente de identificare.

Inscripțiile de pe clopoțele cuprind, în majoritatea cazurilor, informații legate de persoana sau persoanele care au suportat costurile achiziționării acestui obiect de cult. Printre donatorii de clopoțele s-au numărat și personalități ale vieții religioase și civile. Spre exemplu, clopotul din localitatea Mesteacăn, județul Hunedoara a fost donat de Arhiepiscopul și Mitropolitul Andrei Șaguna în anul 1862⁴. Clopotul vechii biserici ortodoxe române din Cluj a fost donația generalului maior Telechi și datează din anul 1796⁵.

Totuși, majoritatea clopotelor au fost cumpărate prin efortul individual sau concertat al unor oameni simplii. Unii dintre aceștia trăiau într-o localitate diferită de cea pentru folosul căreia au făcut donația. Spre exemplu, Gheorghe Toader și soția sa Rozalia din comuna Măguri-Răcățau au donat un clopot pentru biserica din cătunul Stănești, județul Cluj⁶. Clopotul din Cojocna, județul Cluj a fost cumpărat de către personalul gării din Tunel⁷.

Cele mai multe clopoțele au fost cumpărate de credincioși pentru bisericile din localitatea în care își aveau domiciliul, acest lucru ilustrând relația dintre comunitate și mediul înconjurător, dintre comunitate și biserică. Dacă legătura dintre oameni nu era suficient de puternică, astfel încât să se poată vorbi de o comunitate, ea se putea construi în mod simbolic⁸, printr-un efort colectiv.

² Alain Corbin, *Les cloches de la Terre*, p. 99.

³ Ioana Rustoiu, Dănilă Vaida, *Cronica parohiei Pâclișa (1901-1944)*, Alba Iulia, 2008 (în continuare: Ioana Rustoiu, Dănilă Vaida, *Cronica parohiei Pâclișa*), p. 154.

⁴ „Dela sate. Sfințirea bisericii și școalei din Mesteacăn”, în *Telegraful roman*, Sibiu, LIV, Nr. 120, 1906 (în continuare: „Dela sate. Sfințirea bisericii și școalei din Mesteacăn”), p. 506.

⁵ Florian Mureșan, *Biserica din deal sau vechea BOR din Kolozvar-Cluj și slujitorii ei*, Cluj, 1942 (în continuare: Florian Mureșan, *Biserica din deal sau vechea BOR*), pp. 15-16.

⁶ Florian Mureșan, *Biserici și preoți din protopopiatul ort.rom. al Clujului*, Cluj, 1946 (în continuare: Florian Mureșan, *Biserici și preoți din protopopiatul ort.rom. al Clujului*), p. 49.

⁷ Florian Mureșan, *Biserici și preoți din protopopiatul ort.rom. al Clujului*, p. 34.

⁸ Peter Burke, *Istorie și teorie socială*, București, 1999 (în continuare: Peter Burke, *Istorie și teorie socială*), p. 71.

Din inscripțiile analizate se pot identifica numele unor donatori de clopote datând din secolele al XVII-lea (Șándor Gereg donează un clopot bisericii din Maieri, județul Alba, în 1620⁹), al XVIII-lea (Luca Ion a Anuței sau Loghin a Anuței pentru biserica din Ciuguzel, județul Alba în anul 1741¹⁰; Nicolae Ștefanoviciu pentru vechea biserică ortodoxă din Cluj¹¹; Oprea Ioan Sora, Erei Popa George în 1773 pentru biserica satului Sibiel, județul Sibiu¹²), al XIX-lea (Cosma Ignat pentru biserica din Apahida, județul Cluj, în anul 1875¹³), sau ceva mai apropiate de zilele noastre (Marian Turda donează clopotul pentru biserica din Agârbiciu, județul Cluj¹⁴; credincioșii Crișan și Feneșan Gligor cumpără un clopot în anul 1928 pentru biserica din Luna de Sus, județul Cluj, iar exemplul lor este urmat în același an de credincioșii Petru Iacob, Pavel Ion, Muresan Sâie și Cadiș Ilie¹⁵; preotul Ernest Ionașcu și preoteasa pentru Biserica ortodoxă din Războieni în 1959¹⁶).

Majoritatea numelor donatorilor erau nume de bărbați, dar existau și nume de femei încripționate pe clopote, numărul lor fiind însă ceva mai redus. Din inscripțiile analizate s-a putut observa că până la începutul secolului XX lipsesc astfel de exemple. Este posibil să fi existat, totuși, donatoare de origine română sau de altă etnie și confesiune care au făcut daruri, pentru bisericile greco-catolice sau ortodoxe, urmând exemplul unor donatoare reformate precum a fost contesa Korda Zsuzsana din Bonțida. Pe clopotul cel mic este scrisă următoarea inscripție, traducere din limba maghiară: „*Majestatea Sa contesa Korda Zsuzsana din Bonțida l-a turnat pentru clejia reformată pentru slăvirea lui Dumnezeu în anul 1800*”¹⁷.

Această situație poate avea multiple explicații legate de poziția și atitudinea față de rolul social al femeii. Deocamdată, doar cele cu o anumită poziție sau titlu nobiliar puteau aspira la o ieșire din spațiul privat. Situații similare au fost întâlnite, în secolul al XIX-lea, și în spațiul francez, unde de multe ori fondatorii unor biserici își treceau numele și pe clopote. Alături de fondator apar pe clopote, în poziție subordonată, și femeile: logodnice, soții, fiice, mame¹⁸.

Pe un singur clopot, datând din anul 1907 și aparținând localității Rusești, județul Cluj, am găsit trecut doar numele unei persoane de sex feminin, „*Mariș Floare născută*

⁹ Gheorghe Anghel, „Biserica din Maieri și Mitropolia lui Mihai Viteazul din Alba-Iulia”, în *Studii și articole de istorie*, București, 9, 1967 (în continuare: Gheorghe Anghel, „Biserica din Maieri și Mitropolia lui Mihai Viteazul din Alba-Iulia”), p. 232.

¹⁰ Ilie Morar, *Monografia localității Ciuguzel la opt secole de atestare documentară (1203-2003)*, Alba-Iulia, 2003 (în continuare: Ilie Morar, *Monografia localității Ciuguzel*), p. 27.

¹¹ Florian Mureșan, *Biserica din deal sau vechea BOR*, pp. 15-16.

¹² Zosim Oancea, „Biserica monument istoric Sfânta Treime din Sibiel”, în *Mitropolia Ardealului*, Sibiu, nr. 5-6, 1972 (în continuare: Zosim Oancea, „Biserica monument istoric Sfânta Treime din Sibiel”), p. 448.

¹³ Florian Mureșan, *Biserici și preoți din protopopiatul*, p. 13.

¹⁴ Florian Mureșan, *Biserici și preoți din protopopiatul*, p. 11.

¹⁵ Florian Mureșan, *Biserici și preoți din protopopiatul*, p. 44.

¹⁶ Inscriptia de pe clopotul Bisericii ortodoxe din Războieni, județul Alba.

¹⁷ Aurel Loșonți, *Trecut și prezent despre Bonțida. Studiu monografic*, Cluj-Napoca, 2001 (în continuare: Aurel Loșonți, *Trecut și prezent despre Bonțida*), p. 315.

¹⁸ Alain Corbin, *Les cloches de la Terre*, p. 140.

Roșu”¹⁹. Pe celelalte clopote, numele femeilor este trecut după cel al bărbaților: „*Gheorghe și Cătălina Aron*”²⁰, „*Gheorghe Toader și soția sa Rozalia din comuna Măguri-Răcățau*”²¹.

În general, când era vorba de clopote cumpărate de o familie, primul trecut era bărbatul chiar dacă, uneori, femeia era cea care se ocupa de formalități, cum a fost cazul Cătălinei Aron din Vințul de Jos²². Singura excepție am identificat-o în inscripția de pe clopotul bisericii din Rusești, „*Hetea Maria, Mariș Ilie*”²³. Probabil, în acest caz femeia a fost cea care a contribuit sau s-a implicat mai mult în procesul de achiziționare a clopotului, fiind trecută înaintea bărbatului.

Această problemă a întâietății sau a subordonării bărbat-femeie desprinsă din inscripțiile de pe clopote rămâne una deschisă, dar dificil de surprins în lipsa unor corpusuri de inscripții campanare bine puse la punct. Cu ajutorul inscripțiilor avute la dispoziție am formulat doar unele ipoteze, care pot să fie validate sau infirmate de cercetările ulterioare.

Achiziționarea unui clopot era destul de costisitoare, de aceea majoritatea erau procurate prin efortul comun al mai multor oameni: „*cu cheltuiala credincioșilor ortodocși români din Var*”²⁴; „*donat de poporul român greco-oriental Sumusfalău*”²⁵; „*contribuția credincioșilor parohiei Bica*”²⁶.

Fie că erau personalități ale vieții religioase sau civile, oameni simplii, locuitori sau nu în satul pentru biserica căruia făceau actul de donație sau cumpărau clopotul, bărbați sau femei, gestul lor rămânea unul de mare însemnătate. Efortul lor era răsplătit prin trecerea în „*Cartea de Aur*” a bisericii fiind astfel pomeniți permanent, fie de preotul paroh al localității, fie de oameni prin simpla lectură a numelor inscripționate pe clopot.

Potrivit opiniei lui Marcel Mauss, un obiect dăruit are întodeauna, un spirit al său. Darul primit este, mai curând, acel „al tău” care continuă să fie în același timp și „al celui alt”. El își exprimă propria prezență, prin simpla sa înfățișare de obiect, dar aduce cu sine și prezența mării absențe a celui alt²⁷. Probabil, pentru faptul că oamenii erau lăudați pentru gestul făcut și dați ca exemplu comunității din care făceau sau nu parte sau pentru că sperau să nu fie uitați după trecerea la viața de dincolo sau din alte motive, această practică a donației sau cumpărării de clopote era una destul de răspândită și în trecut, dar și astăzi.

Invocarea divinității, a Maicii Domnului sau a sfinților era o practică des întâlnită, un element de continuitate de-a lungul timpului în inscripțiile de pe clopote. Pe clopotul bisericii din Maieri, județul Alba, datând din anul 1620, apare inscripția „*În numele lui*

¹⁹ Florea Mureșanu, *Biserici și preoți în protopopiatul*, p. 48.

²⁰ Arhivele Naționale Direcția Județeană Alba, *Fond parohia ortodoxă Vințul de Jos*, dosar 1/1923 (în continuare: ANDJAlba, *Fond*), f. 1.

²¹ Florian Mureșan, *Biserica din deal sau vechea BOR*, p. 49.

²² ANDJAlba, *Fond parohia ortodoxă Vințul de Jos*, dosar 1/1923, f. 1.

²³ Florian Mureșan, *Biserici și preoți în protopopiatul*, p. 48.

²⁴ Petru Itineanțu, *Monografia comunei Obreja*, Caransebeș, 2002 (în continuare: Petru Itineanțu, *Monografia comunei Obreja*), p. 162.

²⁵ Florian Mureșanu, *Biserici și preoți în protopopiatul*, p. 60.

²⁶ Valeriu Sima, *Biserici și preoți în raionul Huedin*, Poieni, 1987 (în continuare: Valeriu Sima, *Biserici și preoți în raionul Huedin*), p. 21.

²⁷ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, 1997 (în continuare: Marcel Mauss, *Eseu despre dar*), p.14.

Dumnezeu”²⁸, iar pe cel din Topa Mică, județul Cluj tot din anul 1620 „*No beate Maria Virginis*”²⁹. Din secolul XVIII avem păstrată inscripția de pe clopotul bisericii din Pianu de Jos, județul Alba: „*Gloria in excelsius Deo*”³⁰, și de pe cel din Gașa, județul Arad „*Din mila lui Dumnezeu*”³¹.

Clopotul bisericii greco-catolice din Ighiu, județul Alba datând din 1843 a fost turnat „*În onoarea s[finței] Paraschive*”³². Pe clopotul din biserică localității Bica din 1933 apare inscripția „*Întru lauda și mărirea lui Dumnezeu*”³³, iar pe cel din din comuna Dieci, județul Arad era scris „*Înalță-Te peste ceruri Dumnezeule și peste tot pământul Dumnezeirea Ta*”³⁴.

Inscripționând pe clopote numele lui Dumnezeu, al fecioarei sau al diferiților sfinți protectori, oamenii invocau pronia cerească, ajutorul, harul și protecția divină. De multe ori, clopotul este oferit și pentru a-i mulțumi lui Dumnezeu pentru toate binefacerile Sale. Era și o modalitate de răspuns pentru darurile primite de la divinitate, ilustrând foarte bine una dintre funcțiile principale ale darului, aceea de a-l întoarce drept mulțumire³⁵.

Pe unele clopote apare menționat numele parohului localității „*Popi Giorgy Mardariae*”³⁶, „*parohul slugitor al acestei sfinte biserici, Nicolae Cado*”³⁷, al protopopului: „*fiind protopop în M. Regen Petru Maior*”³⁸, „*fiind protopop I.Bașa*”³⁹. Pe corpul unor clopote apărea inscripționată întreaga ierarhie ecleziastică locală „*Atanasie Bradean preot. Filimon Ardelean docinte și președinte al comitetului parochial, Ilie Cornea învățătoriu, Iuliu Zarandi notar communal. Florea Halmagean jude și epitrop, membrii Mihai Mercea, T. Cornea, G. Popa, O. Cornațiu, Ioan Cornea, I. Bodea, S. Chesia, G. Mitruțiu, M. Gurban, G. Stan, P. Stan, T. Mercea*”⁴⁰, și centrală „*Acest clopot s-au dăruit bisericii din Loman... pe timpul... arhierelui Andrei Șaguna*”⁴¹; „*fiind Episcop Nicolae Colan, protopop Nicolae Vasiiu, iar preot paroh al parohiei, Alexandru Fodor*”⁴².

Clopotele au menționate uneori și numele unor împărați sau regi, realizându-se altfel o îmbinare între elementul religios și elementul laic prin mijlocirea persoanei monarhului

²⁸ Gheorghe Anghel, „Biserica din Maieri și Mitropolia lui Mihai Viteazul din Alba-Iulia”, p. 232.

²⁹ Vasile Cosma, *Cinci sate din Ardeal*, Cluj, 1933 (în continuare: Vasile Cosma, *Cinci sate din Ardeal*), p. 88.

³⁰ Ioan Marta, Ioan Aron, *Pianu de Jos. Contribuții monografice*, București, 1990 (în continuare: Ioan Marta, Ioan Aron, *Pianu de Jos*), p. 40.

³¹ Pavel Vesa, *Biserică, cultură, mentalități. Aspecte din istoria protopopiatelor arădene (1701-1918)*, teză de doctorat, Cluj-Napoca, 2003 (în continuare: Pavel Vesa, *Biserică, cultură, mentalități*), p. 486.

³² ANDJAlba, *Fond parohia greco-catolică Ighiu*, dosar 1/1915, f.31.

³³ Valeriu Sima, *Biserici și preoți în raionul Huedin*, p. 21.

³⁴ Pavel Vesa, *Din istoria comunei Dieci. Contribuții monografice*, Arad, 1999 (în continuare: Pavel Vesa, *Din istoria comunei Dieci*), p. 125.

³⁵ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, pp. 124-136.

³⁶ Zosim Oancea, „Biserica monument istoric Sfânta Treime din Sibiel”, p. 448.

³⁷ Ioana Rustoiu, Dănilă Vaida, *Cronica parohiei Păclișa*, p. 153.

³⁸ At. Popa, „Biserica de lemn din Reghin”, în *Acta Musei Napocensis*, Cluj-Napoca, XIV, 1997 (în continuare: At. Popa, „Biserica de lemn din Reghin”), p. 408.

³⁹ „Dela sate. Sfințirea bisericii și școalei din Mesteacă”, p. 506.

⁴⁰ Pavel Vesa, *Biserică, cultură, mentalități*, p. 487.

⁴¹ Arhiva Mitropoliei Ortodoxe a Ardealului Sibiu, *Fondul Consistoriului*, dosar V 1052/915, nr. 9548 (în continuare: AMOASibiu, *Fondul Consistoriului*).

⁴² Florea Mureșanu, *Biserici și preoți din protopopiatul*, p. 48-49.

(„Francisc Iosif I, Împărat și Rege”⁴³; „pe timpul împăratului Francisc Iosif”⁴⁴, „În zilele regelui Ferdinand I al României întregite”⁴⁵). Astfel de inscripții, îmbinare între religios și laic, apar și pe clopotele din spațiul francez din zona Ardenilor „în timpul Papei Pius VII, regelui Louis XVIII, parohului François Cassiaux de Saint-Thomas-en Aragonne”⁴⁶.

Menționarea numelor unor parohi avea rolul de a păstra amintirea unor oameni, care au jucat un rol deosebit de important în edificarea lăcașurilor de cult, un exemplu în acest sens fiind biserica din Pianul de Sus. Numele celor doi preoți din strădania cărora a fost ridicată Biserica în 1761 apărând atât pe inscripția care desparte altarul de Biserică cât și pe clopot, „papa Moise, papa Ion”⁴⁷.

Metalul clopotului putea juca rol de pomelnic, de reliefare a prestigiului unui personaj, sau a unor ierarhii. De asemenea, inscripțiile de pe clopote care aveau trecute numele unor împărați, regi sau mitropoliți, episcopi, protopopi aveau și un important rol de încadrare cronologică.

Inscripțiile de pe clopote menționau uneori, și parohia căreia îi aparținau fiind astfel un element în plus de identificare a proprietății unei comunități. Clopotul făcea parte din inventarul comunității, o servea pe aceasta și nu putea să fie înstrăinat.

Cea mai veche inscripție pe care am identificat-o aparține bisericii din satul maramureșan Vărai. Pe clopotul datând din anul 1571 se menționează că „acest clopot este din Vărai”⁴⁸. Alte inscripții datând din secolele XVIII și XIX menționează și ele satul sau biserica pentru care au fost turnate. Clopotul satului Pianu de Sus din 1761 are gravată inscripția „Pianul romanesc”⁴⁹; cel din Cojocna, turnat în 1848 aparține „G.O. Ecclesia”⁵⁰, iar pe cel din Chișindia datând din 1888 apare scris „clopotul S. biserici gr.or rom din Chisindia”⁵¹.

Și pe clopotele datând din secolul XX situația a fost identică. Pe clopotul din Apahida turnat în 1924 este gravat textul „Parohia ort. rom. Apahida”⁵²; pe cel din Dieci apare scris „Comuna Dieci, jud. Arad”⁵³; pe clopotul satului Micălaca Veche din Arad datând din 1956 apare inscripția „Al bisericii ort. rom. din Arad-Micălaca Veche...”⁵⁴.

Toate aceste inscripții, demonstrează o serie de elemente de continuitate care se perpetuează de-a lungul mai multor secole. Prin menționarea numelui satului, a parohiei

⁴³ „O sărbătoare înălțătoare. Sfințirea clopotelor. Pelerinaj la biserica catedrală”, în *Telegraful roman*, Sibiu, LXXIV, 1926, nr. 39-40 (în continuare: „O sărbătoare înălțătoare. Sfințirea clopotelor. Pelerinaj la biserica catedrală”), p. 3.

⁴⁴ AMOASibiu, *Fondul Consistoriului*, dosar V 1052/915, nr. 9548.

⁴⁵ „O sărbătoare înălțătoare. Sfințirea clopotelor. Pelerinaj la biserica catedrală”, p. 3.

⁴⁶ Alain Corbin, *Les cloches de la Terre*, p. 144.

⁴⁷ N. Neaga, „Binecuvântarea bisericii (monument istoric) din Pianul de Sus (jud. Alba)”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 11-12, 1972 (în continuare: N. Neaga, „Binecuvântarea bisericii (monument istoric) din Pianul de Sus (jud. Alba)”, p. 938.

⁴⁸ Gheorghe Zah, *Monografia satului Vărai. Județul Maramureș*, Cluj-Napoca, 2002, p. 46.

⁴⁹ N. Neaga, „Binecuvântarea bisericii (monument istoric) din Pianul de Sus (jud. Alba)”, p. 938.

⁵⁰ Florea Mureșanu, *Biserici și preoți din protopopiatul*, p. 34.

⁵¹ Pavel Vesa, *Biserică, cultură, mentalități*, p. 487.

⁵² Florea Mureșanu, *Biserici și preoți din protopopiatul*, p. 19.

⁵³ Pavel Vesa, *Din istoria comunei Dieci*, p. 125.

⁵⁴ Pavel Vesa, *Biserică, cultură, mentalități*, p. 486.

sau a bisericii pe clopote se întărea și mai mult dovada proprietății asupra lor, faptul că ele nu puteau să fie înstrăinate pentru că făceau parte, în primul rând, din inventarului simbolic al comunității.

Inscripțiile de pe clopote mai cuprind și alte informații legate de funcția pe care o îndeplinesc aceste obiecte de cult, sau evenimente din viața comunității sau chiar a țării. Astfel, clopotul din Cetatea Brașovului are gravat textul „*Trăi-vei dile îndelungate se plângă pe cei ce se jelesc, cu sunete înduioșate să împaci pe cei ce se căesc*”⁵⁵. Inscripția de pe clopotul din Vințu de Jos este următoarea: „*Sufletele noastre să-si afle mângăiere în sunetul dulce al clopotului poporului nostru Vințul de Jos*”⁵⁶. Clopotul bisericii greco-catolice din Ighiu, Alba menționează un eveniment trist legat de istoria comunei „*După ce a ars toata comuna*”⁵⁷. Clopotul bisericii de lemn din Reghin menționează un eveniment legat de renovările care au avut loc între 1790-1791 „*S-au renovat per pagum Magyar-Regen*”⁵⁸.

Inscripțiile pe clopote menționează și evenimente triste sau fericite din viața țării. Astfel, unul dintre clopotele catedralei ortodoxe din Sibiu amintește de Primul Război Mondial și de acțiunea de topire a clopotelor pentru necesitățile armatei „*Înaintașul meu răpit de asupritori s-a prefăcut în tun ucigător*”⁵⁹. Unirea din 1918, un important eveniment în viața tuturor românilor, este amintită de inscripția de pe clopotul din satul Bica, Cluj „*După 15 ani de la unirea tuturor românilor*”⁶⁰.

Fie că au consemnat întâmplări triste sau fericite din viața comunităților sau a țării, nume de persoane care au contribuit la achiziționarea lor, ierarhii ecleziastice și laice, textele gravate pe corpul de metal al clopotelor transilvane au avut un rol important în înregistrarea, dar și transmiterea peste timp a acestora.

⁵⁵ Bartolomeu Baiulescu, *Monografia comunei bisericesti gr. ort. române a Sfintei Adormiri din Cetatea Brașovului cu acte și dovede*, Brașov, 1898 (în continuare: Bartolomeu Baiulescu, *Monografia comunei bisericesti gr. ort. române a Sfintei Adormiri din Cetatea Brașovului*), p. 48.

⁵⁶ ANDJAlba, *Fond parohia ortodoxă Vințu de Jos*, Registrul B1/1909-1927, fila 91.

⁵⁷ ANDJAlba, *Fond parohia greco-catolică Ighiu*, dosar 1/1915, f.31.

⁵⁸ At. Popa, „Biserica de lemn din Reghin”, p. 408.

⁵⁹ „O sărbătoare înălțătoare. Sfințirea clopotelor. Pelerinaj la biserica catedrală”, în *Telegraful român*, Sibiu, LXXIV, nr. 39-40, 1926, p. 3.

⁶⁰ Valeriu Sima, *Biserici și preoți în raionul Huedin*, p. 21.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

SIMBOLUL CREDINȚEI – MĂRTURISIREA ȘI COMUNICAREA CREDINȚEI

VALER BEL*

ABSTRACT. *The Creed – the Confession and the Communication of Faith.* This article is an attempt to answer the question: why the creed, why the symbol of faith? Which is its purpose for the Christian life? According to the Gospels, during His activities on Earth, Our Savior Jesus Christ often asked the people He healed to first give state their faith. In the Holy Bible faith is the ultimate and complete answer given by man to God's call. In order to acquire, confess or pass on the right faith, the truth of the Revelation, crystallized in the Apostolic Tradition and then settled in the Holy Scripture was formulated by the Early Church in various symbols of faith that were found both in the Eastern and Western world. In the 4th century, the Niceno-Constantinopolitan Creed becomes the creed of the Church, through which the believers understand the content of the Revelation. The creed states, in a synthetic manner, the mystery of God and of His redemptive work and, through it, the Christians express their final attachment to God.

Keywords: Niceno-Constantinopolitan Creed, Confession, Faith, Early Christian Creeds.

Așa cum rezultă și din formularea titlului, articolul încearcă să dea un modest răspuns la întrebarea: de ce Simbolul credinței? Care este rolul lui în viața creștină?

1. Mântuitorul nostru Iisus Hristos cere credință

În Evangheliile se evidențiază faptul că Mântuitorul Iisus Hristos, în timpul activității Sale pământești, a cerut adesea, înaintea săvârșirii unei vindecări, a unei fapte dătătoare de viață, răspunsul credinței în El și în puterea Lui dumnezeiască¹. Astfel, când doi nevătători se țineau după El rugându-L insistent să el redea vederea, El îi întreabă: *Credeți că pot să fac Eu aceasta? Ei i-au răspuns: Da, Doamne! Atunci S-a atins de ochii lor zicând: Fie vouă după credința voastră! și s-au deschis ochii lor* (Mt. 9, 27-30). Femeii păcătoase, care i-a spălat picioarele cu lacrimi, le-a șters cu părul capului ei și le-a uns cu mir în casa fariseului Simon, i-a zis: *Credința ta te-a mântuit, mergi în pace* (Lc. 7, 50). Domnul a laudat credința femeii cananeence și insistența ei în rugămintea bazată pe această credință și i-a vindecat fiica spunând: *O, femeie, mare este credința ta; fie ție precum voiești! Și*

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, belteol@yahoo.com

¹ Mitropolit dr. Nicolae Mladin, *Iisus Hristos, Viața noastră*, Sibiu, 1978, p. 160-161. Episcop dr. Vasile Coman, *Slujind lui Dumnezeu slujim oamenilor. Culegere de cuvântări și articole*, ed. a II-a, Oradea, 1984, p. 308.

s-a tămăduit fiica ei din ceasul acela (Mt. 15, 22-28), a încurajat credința femeii bolnave de doisprezece ani care s-a atins de haina Lui ca să se vindece: *Îndrăznește, fiică, credința ta te-a mântuit! Și din ceasul acela femeia s-a tămăduit* (Mt. 9, 20-22); a vindecat un leproș care L-a rugat în genunchi cu credință zicând: *Dacă vrei Tu, poți să mă curățești* (Mc. 1, 40-41); a întărit credința lui Iair, care, după ce îl rugase să vină să-i vindece fiica, a primit vestea că fiica lui a murit. *Dar Iisus, auzind cuvântul ce se grăise, i-a zis mai-marelui sinagogii: Nu te teme. Crede numai!* (Mc. 5, 36); a admirat credința sutașului roman care L-a rugat să-i vindece servitorul de la distanță, numai cu cuvântul, exclamând: *Adevăr spun, nici în Israel n-am aflat atâta credință* (Mt. 8, 10). Pe cel căruia i-a dat vederea, orb din naștere fiind, l-a întrebat: *Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu? Iar el i-a zis: Cred, Doamne, și i s-a închinat* (In. 9, 53-58).

În același timp, Iisus l-a mustrat pe Apostolul Petru, care neavând credință fermă, a început să se scufunde în apa mării, zicând: *Puțin credinciosule, de ce te-ai îndoit?* (Mt. 14, 31); pe Apostolii cuprinși de frică în fața furtunii pe mare, deși erau cu El, i-a întrebat: *Unde vă este credința?* (Lc. 8, 25); când ucenicii n-au putut vindeca pe copilul lunatic, Domnul le-a spus că n-au putut să-l vindece din cauza *credinței lor puține*, căci nimic nu este cu neputință pentru cei ce au credință tare (Mt. 17, 19-20; Mc. 5, 36, 9, 23).

În convorbirea cu Marta, înainte de învierea lui Lazăr, spune: *Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi; și tot cel ce trăiește și crede în Mine, în veac nu va muri. Crezi tu aceasta?* Iar Mariei îi spune, înainte de a învia pe Lazăr: *Nu ți-am spus că dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu?* (In. 11, 25-26; 40). După învierea lui Lazăr le spune mulțimilor care-L ascultau: *Cât aveți Lumina, credeți în Lumină, ca să fiți fii ai Luminii* (In. 12, 26). *Eu, Lumină am venit în lume, pentru ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric* (In. 12, 46).

În Cuvântarea de despărțire îi întărește pe ucenici cu îndemnul: *credeți în Dumnezeu și în Mine credeți* (In. 14, 1). *Credeți-Mă că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine; iar de nu, credeți-Mă de dragul acestor lucruri* (In. 14, 11). *Însuși Tatăl vă iubește pentru că voi M-ați iubit pe Mine și ați crezut că eu de la Dumnezeu am ieșit* (In. 16, 27; 17, 8).

Apostolului Petru, care-L mărturisește ca fiind *Fiul lui Dumnezeu cel viu* îi spune: *Fericit ești Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit acestea, ci Tatăl Meu Cel din ceruri* (Mt. 16, 16-17).

După Înviere, S-a arătat femeilor mironosițe care au crezut în învierea Lui, pe baza vestirii acesteia de către înger (Mt. 28, 6-8), iar lui Toma, care se îndoise de învierea Lui, îi spune după ce el se convinge de aceasta mărturisindu-L: *Domnul Meu și Dumnezeul Meu! Pentru că M-ai văzut, ai crezut. Fericți cei ce n-au văzut și au crezut* (In. 20, 28-29).

2. Credința este poarta mântuirii

După Sfânta Scriptură, credința este răspunsul total și integral al omului la chemarea lui Dumnezeu. În Vechiul Testament ea este atitudinea și răspunsul omului la Dumnezeu Legământului, iar în Noul Testament la chemarea lui Dumnezeu, așa cum El S-a revelat în Iisus Hristos².

² *Lexikon missionstheologischergrundbegriffe*, hrsg von Karl Müller und Theo Sundermeier, Reimer, Berlin, 1987, p. 127.

Credința este de aceea *poarta mântuirii. Fără credință este cu neputință să fim plăcuți lui Dumnezeu. Cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este și că răsplătește pe cei ce-L caută* (Ev. 11, 6).

Credința are două aspecte fundamentale:

- a) credința este actul personal prin care primim adevărul lui Dumnezeu și trăim în totală comuniune cu El în Iisus Hristos, *pe Care voi Îl iubiți fără să-L fi văzut, credeți în El fără să-L vedeți acum, și vă bucurați cu bucurie negrăită și prea-mărită, pentru că veți dobândi ca sfârșit al credinței voastre, mântuirea sufletelor voastre* (I Pt. 1, 8-9).
- b) Credința include și conținutul actului de credință sau mesajul evanghelic, Revelația lui Dumnezeu care S-a descoperit în Vechiul Testament (Gal. 3, 27) și în mod culminant, deplin și definitiv în Iisus Hristos și prin trimiterea Duhului Sfânt (F.A. 2, 2-4, 32).

Ca act personal, credința, ca și convertirea prin credință, este un act liber, sinergic, un rod al lucrării harului și al deciziei libere a omului. Credința, prin însăși natura ei, ca act liber și sinergic, nu se impune prin constrângere, ci se oferă numai: dacă vrei să fii desăvârșit... vino de-Mi urmează Mie (Mt. 19, 21) îi spune Iisus tânărului bogat. Sau Iată Eu stau la ușă și bat: de-Mi va auzi cineva glasul și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu El și el cu mine (Apoc. 3, 20). De aceea Biserica nu face misiune fără să se preocupe de cei ce primesc credința, de propria lor conștiință și libertate, iar oferirea credinței se face prin predicarea Evangheliilor³.

Credința, ca răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu cel ce Se revelează, înseamnă a renunța la idolatrie absurdă, pentru a sluji Dumnezeului celui Viu și adevărat (I Tes. 1, 9). Iar cel care prin credință s-a întors la Dumnezeu ca la centrul existențial al său (I Pt. 1, 21) are o identitate nouă. Prin Botez el este născut din nou (Rom. 6, 3-4) ca o creație nouă (II Cor. 5, 7), ca un om nou (Gal. 6, 15). Germenele acestei nașteri din nou (I Pt. 1, 3) este cuvântul lui Dumnezeu: sunteți născuți din nou, nu dintr-o sămânță pieritoare, ci dintr-una nepieritoare, prin cuvântul cel viu al lui Dumnezeu și care rămâne în veac. Iar cuvântul acesta este, care vi s-a binevestit vouă (I Pt. 1, 23 și 25; cf. Mc. 4, 3-8; 14, 2; I In. 3-9). Credința presupune, în acest sens, voința personală de a gândi altfel, schimbarea spiritului în favoarea lui Dumnezeu, pocăința, metanoia. Credința mărturisită este semnul care indică fidelitatea ultimă a credinciosului față de Cel pe Care-L mărturisește. Ea este expresia verbală a experienței comuniunii cu Dumnezeu. Iar această experiență a credinței are valoarea unei cunoașteri teologice. Căci afirmarea credinței țâșnește din *ascultarea adevărului* (I Pt. 1, 22).

Ca act personal de răspuns la chemarea lui Dumnezeu și de primire a adevărului Său, credința depinde în mod exclusiv de Revelația lui Dumnezeu. În misiunea sa, Biserica nu inventează Evanghelia, ci restituie în fiecare loc și timp credința care a fost dată sfinților o dată pentru totdeauna (Iuda 3). Doctrina Bisericii depinde în mod exclusiv de descoperirea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, *Cuvântul lui Dumnezeu ieșit din tăcere*

³ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2. Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, 2002, p. 20.

(Sf. Ignatie Teoforul, *Către Magnezieni*, 8, 2). În El Dumnezeu S-a descoperit în formă definitivă și eshatologică: *Nimeni nu cunoaște deplin pe Tatăl, decât Fiul* (Mt. 11, 27). *Fiul cel Unul-Născut care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut, căci Legea prin Moise s-a dat, dar harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit* (In. 1, 17-18).

Credința adevărată, întemeiată pe Revelația divină transmisă cu fidelitate în Biserică, este o lumină pe care ne-o dă Dumnezeu pentru a-L vedea în lumina Sa cea neapropiată (I Tim 6, 16): *întru lumina Ta vom vedea lumină*. Credința este transpunerea omului într-o nouă dimensiune a existenței, în existența de comuniune cu Dumnezeu. Iar această experiență a credinței este o cunoaștere teologică, în care taina lui Dumnezeu care se revelează în mod personal este cunoscută fără să fie definită, este interiorizată fără să fie epuizată. Prin credință creștinul are capacitatea spirituală, dată de Dumnezeu, de a-L cunoaște așa cum El Se revelează și de a trăi în comuniune cu El și de a fi martor al Lui. Apostolul Petru îi spune lui Iisus după cuvântarea despre pâinea vieții: *Tu ai cuvintele vieții veșnice și noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Hristos, Fiul Dumnezeului Celui viu* (In. 6, 68-69).

Sfântul Apostol Pavel definește credința ca fiind *ființarea celor nădăjduite, dovada lucrurilor nevăzute* (Ev. 11, 1). Ea oferă cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare. Credința este îndreptată spre viitor, spre realitatea ultimă din care, prin credință, avem deja acum o arună: *Căci acum vedem prin oglindă, ca-n ghicitură, dar atunci față către față. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaște așa cum și eu deplin sunt cunoscut* (I Cor. 13, 12).

Pe de altă parte, credința ca primire a adevărului lui Dumnezeu și mărturisire a Revelației și a mântuirii în Hristos ține de însăși identitatea creștinului, fiind condiția esențială de a fi ucenic al lui Hristos și membru al Bisericii Sale. Ea este o expresie verbală a experienței comuniunii cu Dumnezeu în Iisus Hristos și face parte din lauda și mulțumirea celui ce a devenit prin credință martor al lui Hristos. Afirmare explicită a credinței în Iisus Hristos și în lucrarea Lui mântuitoare este indispensabilă apartenenței la Biserică și împărtășirii cu Sfintele Taine: *Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru El înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri* (Mt. 12, 32); *Întru aceasta să cunoașteți voi Duhul lui Dumnezeu: orice duh care-L mărturisește pe Iisus Hristos ca venit în trup, este de la Dumnezeu; și orice duh care nu-L mărturisește pe Iisus nu este de la Dumnezeu; el este de la Antihrist, despre care ați auzit că vine, și chiar acum este în lume* (I In. 4, 2-3). *Cel ce va mărturisi că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu rămâne întru el și el întru Dumnezeu* (I In. 4, 15).

3. Simboluri de credință în Biserica primelor trei secole

Pentru însușirea, mărturisirea și transmiterea drepte credințe, adevărul Revelației cristalizat în Tradiția apostolică și fixat apoi în Sfânta Scriptură a fost formulat de Biserica primară în simboluri de credință. Pentru multiplele nevoi ale Bisericii creștine – misiune, botez, cult – încă din vremea apostolilor au circulat asemenea „crezuri” care cuprindeau esențialul credinței. Aceste simboluri de credință nu sunt altceva decât o expunere detaliată a formulelor originare de exprimare a credinței, folosite în cultul divin și în propovăduire.

În „regula fidei” care, dacă n-a fost formulată direct de către apostoli, cu siguranță în conținutul ei este de origine apostolică, Biserica găsește cheia pentru sensul adevărat al Sfintei Scripturi și are în aceasta liniile de referință ale interpretării ei. Foarte clar se vede cum „regula fidei” a servit la săvârșirea Tainei Botezului, dar și la cea a Euharistiei ca mărturisire de credință, fiind strâns legată de cultul divin sacramental. Ea nu era o simplă exprimare teoretică a credinței, ci marca în mod existențial viața creștină, fiind rostită la primirea Tainelor și constituind esența sau firul roșu al credinței.

Au existat în Biserica primară o serie de formulări care expuneau în chip concis și rezumativ credința creștină. În ciuda faptului că adesea cuprinsul acestor crezuri nu făcea altceva decât să parafrazeze anumite pasaje biblice precum I Cor 8, 6 sau I Tim. 3, 16, totuși se încerca o accentuare a învățăturii despre Sfânta Treime și despre lucrarea de mântuire a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Despre existența acestor mărturisiri în diversele biserici locale avem informații destul de precise la unii Părinți și scriitori bisericești. Astfel, sfântul Irineu de Lyon, în jurul anului 200, expune un crez foarte asemănător cu cel atribuit sfinților Apostoli. Prin 220 avea să apară în Africa de Nord o versiune timpurie a *Crezului* în scrierile lui Tertulian, iar un secol mai târziu, Marcellus, în Asia Mică, împărtășea un *Crez* asemănător. În 390 Rufin, după ce studiasse la Roma, în Egipt și în Palestina, avea în nordul Italiei un *Crez* asemănător, la fel ca și Augustin, episcop în Africa de Nord, prin anul 400. În Răsărit sunt binecunoscute mărturisirile de credință din Ierusalim, Neocezarea Pontului, din Cezareea Palestinei, din Alexandria, din Niceea etc. totuși crezul cel mai cunoscut și care se pare că a stat la baza celorlalte mărturisiri întâlnite în diversele Biserici locale a fost *Simbolul apostolic*. Acesta se pare că ar fi fost compus chiar de Sfinții Apostoli, un sinodul de la Milano aplicându-i, în 390, numele de „apostolic”.

4. Simbolul de credință niceo-constantinopolitan: mărturisirea și comunicarea credinței

Asemenea crezuri dogmatice sunt necesare pentru transmiterea dreptei credințe mai ales atunci când Biserica transmite credința în situații pastorale și misionare deosebite. Așa a fost cazul în secolul al IV-lea, când Biserica a trecut prin momente grele în ceea ce privește stabilirea Tradiției apostolice și interpretarea dogmelor de credință. Ea a trebuit să facă față unor controverse și curente care puneau în discuție afirmații teologice de bază despre Iisus Hristos Dumnezeu adevărat și om adevărat și despre Duhul Sfânt, dătătorul de viață. În aceste condiții, Părinții celor două sinoade ecumenice (Niceea, 325 și Constantinopol, 381), care purtau responsabilitatea de a propovădui și învăța drept cuvântul adevărului (2 Tim. 1, 13; 2, 15) după exemplul Apostolilor, restabilesc – pe baza Revelației cuprinsă în Sfânta Scriptură și în Tradiția apostolică – credința ortodoxă comună, alcătuind Simbolul de credință niceo-constantinopolitan.

Proclamat cu puterea și în numele Duhului Sfânt (F. A. 15, 28; 2 Tim. 1, 14), Simbolul de credință niceo-constantinopolitan devine crezul Bisericii prin care credincioșii își însușesc conținutul Revelației. Simbolul de credință afirmă sintetic taina lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare, iar credincioșii își exprimă prin el fidelitatea ultimă față

de Dumnezeu. Simbolul de credință niceo-constantinopolitan devine, în același timp, mărturisirea publică a Bisericii și dreptarul prin care ea distinge dreapta credință față de erezie. Din acest moment Biserica nu a admis nici alterarea sau parafrizarea textului acestui crez, nici înlocuirea lui. Adăugarea, ca și sustragerea unui articol din crez au fost socotite ca având consecințe grave pentru apartenența la Biserică, acestea constând în înlăturarea episcopului din episcopat, excluderea preotului din cler sau excomunicarea mirenilor din comunitatea liturgică (canonul 7 al sinodului al III-lea ecumenic, Efes, 431 – și canonul 1 al sinodului al VI-lea ecumenic, Constantinopol, 680).

Deși simbolul de credință niceo-constantinopolitan a fost introdus în slujba Liturghiei la sfârșitul secolului al V-lea, el era deja în centrul pregătirii candidaților pentru Botez, în cadrul catehumenatului, cu mult timp înainte. Faptul acesta arată în modul cel mai direct că Simbolul de credință niceo-constantinopolitan nu a rămas o simplă definiție dogmatică teoretică a celor două sinoade ecumenice, ci a devenit parte din tradiția vie permanentă a Bisericii, „memoria dogmatică” pe temeiul căreia sinoadele următoare dezvoltă și precizează Tradiția. Și aceasta deoarece Biserica a recunoscut în el tradiția apostolică originală comună a ei, pe care cele două sinoade ecumenice au confirmat-o și au sintetizat-o în acest simbol de credință.

Crezul a fost acceptat de Biserică în cult, atât pentru faptul că ea a recunoscut în el Tradiția apostolică, cât și pentru valoarea lui teologică și spirituală și pentru rolul acesteia în transmiterea dreptei credințe. Căci el afirmă atât taina lui Dumnezeu în Sine, în ființa Sa absolută și inefabilă, cât și prezența și lucrarea Sa reală în Biserică și în lume. De aceea Biserica a pregătit pe cei ce doreau să devină creștini printr-o instituție serioasă în cunoașterea crezului sau a Simbolului de credință în cadrul catehumenatului, exercitându-și autoritatea sa, în ceea ce privește învățătura de credință, cu mare severitate. Biserica Ortodoxă a practicat excluderea de la cuminecarea euharistică mai ales din motive de erezie.

Așadar, Biserica ortodoxă propune Simbolul de credință nu ca pe o definiție teoretică despre Dumnezeu sau ca pe un text sacru din trecut, ci ca pe o poartă de intrare în Taina lui Dumnezeu cel viu și veșnic. Crezul este un *simbol* care, în cuvinte, dezvăluie, mediază și protejează misterul lui Dumnezeu. Crezul ne ajută astfel să recunoaștem ce este Dumnezeu în Sine, ca și în actele sale în istorie.

După cum s-a spus, credința nu înseamnă a accepta o serie de propoziții dogmatice, abstracte, despre Dumnezeu. Credința generează o atitudine, un mod de viață, care corespunde cu revelația. Conținutul credinței determină conținutul vieții, regula credinței devine regula vieții sau, cu alte cuvinte, concepția creștinismului despre om, istorie, societate, este la înălțimea concepției sale despre Dumnezeu. Există o legătură directă între realitatea credinței și realitatea existenței. În acest sens, credința înseamnă nu numai a gândi altfel, ci și a exista altfel, a trăi și a muri altfel. Credința se manifestă în „semne și minuni”, în acte și evenimente personale și colective. Misterul credinței este transpus în fapte istorice, în spiritualitate creștină. *Ținând cu putere cuvântul vieții*, creștinii sunt ca niște *luminători în lume* (Fil. 2, 16).

Pentru Biserica Ortodoxă, propovăduirea orală a cuvântului lui Dumnezeu și săvârșirea Tainelor constituie cele două mijloace prin care Hristos, cu puterea Duhului Sfânt, Se dă poporului Său, aici și acum. Ascultarea și mărturisirea personală a credinței

sunt tot atât de importante ca și Taina – lucrare sacramentală și liturgică. Dacă prin credință creștinul convertește duhul său după Duhul lui Dumnezeu, prin Taină el participă direct la sfințenia lui Dumnezeu, prin umanitatea văzută, îndumnezeită, a lui Iisus Hristos. Prin credință evocăm istoria mântuirii în toată întinderea ei revelată, ca lucrare a Sfintei treimi; prin Taină, participăm la roadele economiei mântuirii. Fără credință ritualul, cultul în sine, nu asigură Taina; ceea ce înseamnă că îndeplinirea ritului și prezența comunității, deși sunt necesare, nu pot înlocui mărturisirea credinței. Și nici invers: Crezul nu poate elimina Taina. Căci cultul, Tainele în general, nu sunt altceva decât o altă formă, liturgică-sacramentală, în care Biserica restituie și mediază prezența și puterea lui Dumnezeu.

Fie că se rostește la Botez, fie că se proclamă în mod public, la Liturghie, Crezul ortodox este introdus prin *credem* și *mărturisim*. Aceasta înseamnă că Ortodoxia nu este o credință rezervată unui grup, unei națiuni sau unei regiuni. Simbolul de credință este cartea de identitate a ortodocșilor, dar Ortodoxia nu este în stăpânirea ei exclusivă, deoarece este destinată tuturor, celor din Est și vest, celor din Nord și Sud. A crede și a mărturisi, a fi credincioși și a fi mărturisitori, sunt acțiuni simultane și complementare la care sunt chemați toți ortodocșii⁴.

⁴ Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982, p. 26.

REPERE ALE ROLULUI ȘI ALE RESPONSABILITĂȚII LAICILOR ÎN BISERICĂ LA PĂRINȚII APOSTOLICI

CRISTIAN SONEA *

ABSTRACT. *Reference Points in Establishing the Places and Roles of the Laity within Church in the Theology of the Apostolic Fathers.* In the writings of the Apostolic Fathers the places and roles of the clergy and laity in the ecclesial body are well established. All the members of the Church, belonging either to clergy or to laity, fulfill specific duties and the relations among them have a symphonic character. Life in the contemporary society involves a commitment from the part of the laity, as well. The current situation requires them to perform a wider and more intensive apostolate. The progress of science and technology, the complex relations among people have not only extended the field of the apostolate of the laity, but they have raised new issues that, when solved in a Christian spirit, require a special effort made by all Christians.

Keywords: laity, Apostolic Fathers, symphony, responsibility, contemporary society

Introducere

Creștinii primului veac trăiau în așteptarea celei de a doua veniri a Mântuitorului Iisus Hristos. Actele membrilor primelor comunități creștine aveau un caracter misionar implicit, decurgând, în mod natural, din faptele credinței. Nu putem crede că porunca Mântuitorului de a propovădui Evanghelia la toată făptura era înțeleasă ca o necesitate a asumării unui activism misionar explicit, determinat de pretenția universalizării Evangheliei în spații geografice noi. În acest context, misiunea Bisericii se identifică cu viața firească a comunității eclesiale. Primii creștini sunt descriși în *Faptele Apostolilor* ducându-și viața într-o fraternitate și o comunitate deplină, inclusiv a bunurilor materiale, fără bariere sociale, economice, culturale etc. O astfel de comunitate exercită o atracție harismatică care face ca numărul creștinilor să se înmulțească zi de zi.

Magnetismul primelor comunităților creștine era determinat de faptul că în acestea, prin lucrarea harului Duhului Sfânt, omul își recapăta adevărata demnitate. Prin aceasta, omul își regăsește sensul vieții și bucuria de a întâlni Adevărul. Odată intrat în comunitatea eclesială prin Sfintele Taine, omul este consacrat pentru veșnicie slujirii Adevărului întrupat în persoana divino-umană a lui Iisus Hristos. În aceste comunități

„toți sunt sfinți, toți sunt preoți (*hiereis*) — spre deosebire de evrei, unde preoția era ereditară și rezervată exclusiv descendenților tribului lui Levi —, toți sunt clerici în sensul originar al termenului de comoștenitori (*kleronomoi*) ai lui Hristos și popor sfânt

* Pr. Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, cristi_sonea@yahoo.com

(*kleros*) pus de o parte pentru Dumnezeu și marcat cu pecetea Duhului sfințeniei. Toți sunt liturghi prin Botez participând la cultul în Duh și Adevăr celebrat de Unicul Arhiereu, Hristos Cel Răstignit și înălțat.”¹

Dacă toți creștinii sunt una, nu toți fac același lucru. În diversitatea slujirilor se poate identifica lucrarea misionară specifică diferiților membri ai comunității creștine. În Biserica primară exista o varietate de harisme și de funcții diverse, care erau complementare. Pe lângă cei doisprezece Apostoli, se întâlnesc episcopi, prezbiteri, diaconi, profeți, dascăli, evangheliști, taumaturgi etc. Femeile joacă un rol important fără a avea însă un statut și un titlu special: mironosițele, Priscilla, colaboratoarea lui Pavel (*Rom* 16, 3; cf. *FA* 18; *I Cor* 16, 19), diaconița Febe din Kenchreea (*Rom* 16, 1); nu învață în biserică, dar profetesc (fiucele diaconului Filip; *FA* 21, 9); văduvele (*FA* 9, 39), descrise pe larg în Epistolele pastorale.

Toate acestea reflectă o situație deja schimbată față de comunitățile inițiale, schimbare produsă de trecerea de la comunitatea eshatologică la una istorică, confruntată cu problemele instalării în durată, ale transmiterii identității, coeziunii și ordinii locale. Odată cu trecerea de la itineranță la sedentaritate și cu dispariția profetilor, comunitățile se grupează în jurul locuitorilor și apoi al succesorilor apostolilor absenți: prezbiterii-episcopi înconjurați de diaconi, primii prezidând cultul și distribuind Euharistia, iar ceilalți gestionând și distribuind ofrandele comunității – poziții și slujiri rezervate acum explicit bărbaților.² Astfel, putem afirma că încă din această perioadă se poate vorbi de o misiune specifică a celor care se vor numi mai târziu laici, exemplele amintite mai sus fiind un argument în acest sens.

Aducând în discuție precizarea limitelor și responsabilităților creștinilor în interiorul corpului eclesial, am dori să facem câteva nuanțări care vizează fenomenul apariției laicului în Biserică. Apariția laicului în Biserică este datată la începutul secolului I³, identificarea acestei „structuri” în Biserică fiind, într-o mare măsură, asociată fenomenului clericalizării și laicizării. Potrivit părintelui Ioan Ică jr, (care urmează, în mare, argumentarea lui Alexandre Faivre) în Biserică a existat proces de „progresivă și simultană clericalizare și laicizare [...] desfășurat în mai multe faze, primele etape putând fi urmărite deja în Noul Testament”⁴. Nu intenționăm să facem o cercetare amănunțită a fenomenului clericalizării și laicizării, vom spune doar că apariția acestuia dovedește existența în Biserica primară a două grupuri distincte, clerici și laici, chiar dacă numirea celor din urmă, în mod explicit, cu acest termen nu se găsește în Sfânta Scriptură. Clericalizarea și laicizarea presupune o ruptură nefirească a armoniei ce exista între sacerdoți și ceilalți creștini, dar nu înseamnă că o distincție n-ar fi existat. Fenomenul simultan al clericalizării și laicizării mai presupune și o anumită formă de ierarhizare a celor două „clase”. Ierarhizarea despre care vorbim nu s-ar fi întâmplat dacă nu era o distincție clară între cler și credincioși.

¹ Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I. Canonul Apostolic*, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 266.

² *Ibidem* I, p. 266.

³ Alexandre Faivre, *The emergence of the laity in the early church*, Paulist Press, 1990, p. 15; Peter C. Phan, *The Laity in the Early Church. Building Blocks for a Theology of Laity*, Universitatea Catolică din America, <http://members.cox.net/vientrietdao/bao/cho4.html>, accesat la 14 iunie 2010.

⁴ Părintele profesor urmărește argumentația lui Alexandre Faivre din *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Paris, 1984, în limba engleză: *The emergence of the laity in the early church*, dar și din *Naissance d'une hiérarchie: les premières étapes du cursus clérical*, Éditions Beauchesne, 1977; Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I*, p. 265.

Rolul și responsabilitățile laicilor în Biserică după scrierile Părinților Apostolici

Sfântul Apostol Pavel vorbește în Epistola întâi către Corinteni despre diversitatea slujirilor, însă nu precizează care sunt responsabilitățile tuturor creștinilor și care sunt cele atribuite doar clericilor. Cu toate acestea, suntem de părere că în viața comunităților primare era suficient de bine precizat rolul și responsabilitățile întregului trup eclesial în structura sa diferențiată.

Scrierile Părinților Apostolici vin în sprijinul acestei afirmații. În *Didahia*, scriere care datează de la mijlocul secolului întâi⁵, găsim referiri la diferitele slujiri din Biserică. Capitolele XI-XV vorbesc despre ierarhia bisericească, ierarhia itinerantă și ierarhia stabilă. Ierarhia itinerantă este alcătuită din apostoli, profeți și învățători. Aceștia trebuie să fie respectați și primiți ca Domnul; nu trebuie să rămână într-un loc mai mult de două zile, când pleacă să nu ia decât pâine; profeților li se îngăduie să aducă la Euharistie rugăciuni de mulțumire câte vor, pentru că sunt arhieriei credincioșilor; profeții împreună cu învățătorii au dreptul la pârgă.⁶ Ierarhia stabilă — episcopii și diaconii — este aleasă de comunitatea creștinilor. *Didahia* îndeamnă hotărât: „Hirotoniți-vă vouă episcopi și diaconi, vrednici de Domnul, bărbați blânzi, neiuubitori de argint, adevărați și încercați; că și ei îndeplinesc slujirea profeților și dascălilor.”⁷ Despre preoți nu se face mențiune; dar, cu siguranță,⁸ prin episcop se înțelegea atât episcopul cât și preotul, la fel ca în textele noutestamentare.

Textul documentului îi amintește pe apostoli, profeți, învățători, episcopi și diaconi, fără a face referire la ceilalți membri ai comunității eclesiale, vorbind astfel despre diversitatea slujirilor puse în slujba zidirii Bisericii. Acestea sunt indispensabile și, de aceea, autorul îi îndeamnă pe cei cărora le scrie să-și aleagă slujitori care îndeplinesc aceste funcții. Alegerea episcopilor și diaconilor de către comunitatea creștină apare ca un prim prerogativ atribuit tuturor membrilor comunității creștine sau prima responsabilitate pe care trebuie să și-o asume pentru a se împărtăși de harul divin mântuitor.

Sfântul Clement Romanul, scriindu-le corintenilor care s-au răzvrătit împotriva ordinii clericale, împotriva celor care „au fost puși episcopi de apostoli sau între timp de alți bărbați vrednici, cu aprobarea întregii Biserici”⁹, folosește, pentru prima dată, expresia *anthropos laikos* în sensul de membri ai Poporului ales al Israelului vechi, dar care exercită și ei o *leitourgia* specifică în comunitatea văzută ca trup.

⁵ Cf. Dumitru Fecioru, „Introducere” la *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, în coll. Părinți și Scriitori Bisericești (PSB), vol.1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (Ed. IBMBOR), București, 1979, p. 20: timpul compunerii *Didahiei* este mijlocul secolului întâi, deși unii critici o văd compusă cu mult mai târziu, chiar în preajma anilor 160 sau 180. J.-P. Audet, propune anii 50-70, pentru că în *Didahie* ne găsim în timpul slujirii apostolilor, profeților și învățătorilor, așa cum se vede și în Faptele Apostolilor și în Epistolele pauline și pentru că *Didahia* este contemporană cu Evangheliile lui Matei și Luca, pe care le folosește din plin.

⁶ *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, XI, 1-7, p. 30.

⁷ *Ibidem*, XV, 1, p. 31.

⁸ Pr. Dumitru Fecioru, *Introducere la Învățătura celor doisprezece Apostoli*, în coll. PSB, vol.1, p. 21.

⁹ Sfântul Clement Romanul, *Către Corinteni (I)*, XLIV, 3-5, în coll. PSB, vol.1, p. 69.

„Arhiereului îi sunt date slujiri proprii, preoților li s-a rânduit loc propriu, leviților le sunt puse diaconii proprii, iar laicului îi sunt date porunci pentru laici. [...] Fiecare dintre noi, fraților, să caute, cu cucernicie, ca în propriul său rang să fie bineplăcut lui Dumnezeu, având conștiință curată și nedepășind canonul rânduit slujirii lui.”¹⁰

Aici raportul dintre laici și clerici este prezentat prin analogie cu relațiile stabilite în armată, unde fiecare în locul său îndeplinește cele poruncite de împărat și de conducători. Cu toate acestea, cei mari nu pot fi fără cei mici și nici cei mici fără cei mari, existând o legătură între toți și fiind de folos unul altuia.¹¹ Misiunea care revine astfel laicului este limitată și dependentă de clerul conducător, dar, în același timp, necesară funcționării strategice a organismului eclezial.

Responsabilitățile care le revin laicilor în trupul comunitar viu sunt cele care au fost rânduite prin harisma fiecărui credincios.

„Cel tare să se îngrijească de cel slab, iar cel slab să respecte pe cel tare, bogatul să ajute pe sărac, iar săracul să mulțumească lui Dumnezeu, că i-a dat să-și îplinească prin cel bogat lipsa lui. Înțeleptul să-și arate înțelepciunea lui, nu în vorbe, ci în fapte bune. Cel smerit să nu dea mărturie el despre el însuși, ci să lase ca altul să dea mărturie despre el. Cel curat cu trupul să nu se mândrească, știind că altul este cel ce i-a dat înfrânarea.”¹²

Relațiile dintre membrii Bisericii reprezintă expresia firească a unui organism comunitar, în care darurile sunt împărțite, iar devenirea fiecărui creștin depinde de înmulțirea darului prin raportare la celălalt. În această relație, misiunea personală a credincioșilor este aceea de a căuta să facă din calitățile individuale virtuți comunitare, prin care, cel ce le posedă, se desăvârșește numai prin ceilalți, iar comunitatea, în ansamblul ei, se zidește dinăuntru ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu.

La *Sfântul Ignatie Teoforul*, în scrisorile cărui găsim prima atestare clară a formei de conducere a Bisericii de către triada episcop-prezbiteri-diaconi și prima afirmare sistematică a ceea ce face dintr-un grup de creștini o societate cu o formă de organizare și cultură distincte¹³, clerul și laicii participă la misiunea apostolică a Bisericii, cei din urmă fiind numiți pentru prima dată în literatura patristică „purtători de Dumnezeu”¹⁴ și „purtători de Hristos”¹⁵, *Theophori* și *Hristophori*.

¹⁰ *Ibidem*, XLI, 1, p. 67.

¹¹ *Ibidem*, XXXVII, 1-5, p. 65.

¹² *Ibidem*, XXXVIII, 1-3, p. 66.

¹³ Vezi opinia lui Allen Brent privind procesul de transformare culturală care a contribuit la înțelegerea noțiunii de ordine în Biserică și de reprezentare a acesteia în persoana episcopatului la Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I*, pp. 271-277. Pentru mai multe lămuriri cu privire la influențele ordinii imperiale și ale culturii profane asupra organizării ierarhiei bisericești în epoca primară vezi: Allen Brent, *Cultural episcopacy and ecumenism: representative ministry in church history from the Age of Ignatius of Antioch to the Reformation, with special reference to contemporary ecumenism*, Brill, 1992, Idem, *The imperial cult and the development of church order: concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian*, BRILL, 1999, Idem, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic: a study of an early Christian transformation of pagan culture*, Mohr Siebeck, Idem, *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*, T&T CLARK PUBL, 2009, Idem, *Political History of Early Christianity*, Continuum Intl Pub Group, 2009.

¹⁴ Vezi interpretarea apelativului de *Theophoros* ca imitarea contraculturală a purtătorilor imaginii imperiale (*sebastophoroi*) la Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I*, p. 269.

¹⁵ Sf. Ignatie, *Către Efeseni*, IX, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 160.

În virtutea hirotoniei, episcopii, care sunt chipul lui Dumnezeu-Tatăl, și preoții – care sunt chip al soborului apostolilor¹⁶ au datoria de a învăța credința. Episcopul este comparat cu străjerul, care are obligația de a anunța și de a păzi cuvântul lui Dumnezeu: „Pe zidurile Tale, Ierusalime, am pus străjери, care nu vor tăcea nici zi, nici noapte. Voi care aduceți aminte Domnului de făgăduințele Lui, să nu aveți odihnă” (Is 62, 6). El este în același timp gardian și vestitor: „Fiul omului! Iată, te-am pus străjer al casei lui Israel. Vei asculta deci cuvântul ce-mi va ieși din gură și-l vei vesti ca din partea Mea” (Iez 3, 17).

„Dependența” credincioșilor de episcop în toate lucrările pe care le întreprind este după chipul unirii Fiului cu Tatăl.¹⁷ Astfel nu se poate vorbi despre existența unor relații de subordonare între clerici și laici. Viața comunităților primare respiră după chipul vieții intratrinitare. În această formă de existență, membrii comunității creștine sunt cu toții angrenați în lucrarea de sfințire și desăvârșire personală, ascultarea laicilor de membrii clerului fiind o dovadă a dragostei creștine, care pentru păgâni este o *lectio evangelica*.

„De asemenea, toți să respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos; să respecte și pe episcop, care este chip al Tatălui, iar pe preoți ca pe sobor al lui Dumnezeu și ca adunare a Apostolilor. Fără de aceștia nu se poate vorbi de Biserică. Sunt convins că despre acestea și voi gândiți la fel. Dovada dragostei voastre am primit-o și o am cu mine în episcopul vostru, al cărui fel de purtare este mare lecție, iar blândețea lui, putere; socot că și păgânii îl respectă.”¹⁸

Obligativitatea tuturor credincioșilor de a urma pe episcop este după chipul în care urmează Iisus Hristos pe Tatăl, ascultarea acestora de preoți este asemenea ascultării de Apostoli, iar respectul convenit diaconilor este similar respectului acordat poruncilor lui Dumnezeu. Sfântul Ignatie își continuă îndemnul adresat comunității din Smirna în felul următor:

„Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii. Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit. Unde se vede episcopul, acolo să fie și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală. Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă; că este bineplăcut lui Dumnezeu ceea ce aprobă episcopul, ca tot ce se săvârșește să fie sigur și întemeiat.”¹⁹

Scriind aceleași comunități conduse de Policarp, Sfântul Ignatie îndeamnă:

„Ascultați pe episcop ca și Dumnezeu să vă asculte pe voi. Sufletul meu îmi pun pentru cei care se supun episcopului, preoților, diaconilor. Și facă Dumnezeu ca, împreună cu ei, să am și eu parte de Dumnezeu. Osteniți-vă unii împreună cu alții, luptați împreună, alergați împreună, suferiți împreună, dormiți și deșteptați-vă ca economi, ca stăpâni și slujitori ai lui Dumnezeu. Căutați să plăceți Celui în a Cărui oaste sunteți, de la Care și plata o primiți. Să nu fie găsit careva dezertor. Botezul vostru să vă rămână arme, credința coif, dragostea sulită, iar răbdarea armură; faptele bune să fie depozitele voastre, ca să vă primiți, după vrednicie, plata voastră. Fiți îndelung răbdători, cu bunătate unii cu alții, precum este și Dumnezeu cu voi. Facă Dumnezeu să mă bucur pururea de voi!”²⁰

¹⁶ Sf. Ignatie, *Către Tralieni*, III, 1-3, în coll. *PSB*, vol.1, p. 171; *Către Magnezieni*, III, IV, V, VI, VII, în coll. *PSB*, vol.1, pp. 165-167; *Către Smirneni*, VIII, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 184.

¹⁷ Idem, *Către Magnezieni*, III, IV, V, VI, VII, în coll. *PSB*, vol.1, pp. 165-167.

¹⁸ Idem, *Către Tralieni*, III, 1-3, în coll. *PSB*, vol.1, p. 171.

¹⁹ Idem, *Către Smirneni*, VIII, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 184.

²⁰ Idem, *Către Policarp*, VI, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 189.

Câteva elemente trebuie subliniate în textele Sfântului Ignatie pentru o mai bună lămurire a poziției și, respectiv, a misiunii și responsabilității creștinilor în lume așa cum erau ele văzute în epoca primară.

Prin viața sa și mai ales prin Botez și Euharistie, Biserica primară trăia într-o teocrație absolută. Întreaga Sa lucrare desfășurată în istorie și, în special cultul divin săvârșit pe pământ este chipul vieții dumnezeiești intratrinitare și al cultului ceresc condus de Unicul Preot, Iisus Hristos. Datorită acestei poziții pe care o deține Hristos în cult și, în special, în cultul euharistic, El concentrează în Sine Biserica universală²¹ și toate formele de slujire a membrilor ei. Relația lui Hristos cu Biserica Sa este una paradoxală²². După cum El este preaslăvit în ceruri și, în același timp, prezent pe pământ și în Euharistie, transformând starea pământească într-o stare cerească, tot așa paradoxul relației dintre Hristos și Biserică se extinde la diferitele forme ale slujirii. În același mod în care cultul ceresc este reprezentat cu adevărat tipologic în Euharistia de pe pământ, tot așa și autoritatea lui Hristos este reflectată în slujitorii Bisericii.²³ În mod asemănător, putem înțelege calitatea episcopului de chip al Tatălui, a preoților de chip al Apostolilor, pe cea a diaconilor de chip al poruncii lui Dumnezeu, iar pe cea a celorlalți membri a comunității creștine de „purtători de Dumnezeu și purtători de temple și purtători de Hristos și purtători de cele sfinte”.²⁴

În opinia mitropolitului Ioannis Zizioulas, în toate aceste slujirii se exprimă autoritatea lui Hristos care are un caracter divino-uman. Datorită Euharistiei, care e socotită bună când este săvârșită de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit²⁵, au luat ființă diferitele „trepte” în Biserică și au stabilit legea și rânduiala ei ca o realitate strict hristocentrică.²⁶ Prin urmare – afirmă I. Zizioulas -

„cu toate că Hristos a fost identificat cu întreaga Biserică, care este trupul Său și deci toți membrii Bisericii erau «părtași ai lui Hristos» (*Evr* 3, 14), puterile sau slujirile lui Hristos nu erau exprimate prin toți acești membri, ci numai prin unii. Prin urmare, Hristos era privit ca «Apostolul», dar aceasta nu înseamnă că în Trupul Său toți erau apostoli (*I Cor* 12, 29). Hristos era «Învățătorul», dar în Biserică nu au fost «mulți învățători» (*I Cor* 12, 29 și *Iac* 3,1). Era Diaconul, dar această slujire a Sa a fost exprimată într-o treaptă particulară, care a primit o harismă specială pentru aceasta (*FA* 6, 16). Aceasta s-a întâmplat în toate slujirile lui Hristos, care sunt mistic reflectate în Biserică.”²⁷

Pornind de la aceste considerații, constatăm că misiunea sacerdoților nu este fracturată de misiunea întregii comunități datorită diversității slujirilor pe care le întâlnim în Biserică. Slujirile sunt complementare și, mai mult, sunt de o importanță vitală pentru întregul corp eclesial.

Aceeași interpretare tipologică, cu referire la cele trei trepte sacerdotale prezente în scrierile Sfântului Ignatie, o întâlnim și la Ioan Ică jr. În opinia teologului român, adevăratul sens al reprezentării tipologice la Sfântul Ignatie nu se rezumă doar

²¹ Idem, *Către Smirneni*, VIII, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 184.

²² Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 70.

²³ *Ibidem*, p. 70.

²⁴ Sf. Ignatie, *Către Efesenii*, IX, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 160.

²⁵ Idem, *Către Smirneni*, VIII, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, p. 184.

²⁶ Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică*, p. 71.

²⁷ *Ibidem*, p. 72.

la cele trei slujiri ale sacerdoților în detrimentul unor laici diferiți de ei. Acestea (slujirile) reprezintă/*tipifică* experiența întregii Biserici în procesul de mântuire și unire cu Dumnezeu și întreolaltă în fața puterilor demonice active în lume²⁸, încât cei pe care îi numim noi astăzi generic laici, sunt icoanele vii „ale darurilor și harismelor comunităților lor.”²⁹

Avem de a face cu un fel de reprezentare corporatistă prin care în persoana episcopului este reprezentată întreaga comunitate de credincioși, iar fiecare credincios în parte este icoană a harismelor comunității în care slujește. De altfel, Sfântul Ignatie întărește credința conform căreia slujirea episcopului este a întregii comunități³⁰ și pentru comunitate. Accepțiunea că episcopul este episcop pentru sine, fără legătură cu comunitatea de credincioși este străină de forma de organizare a Bisericii primare, așa cum și astăzi este străină de duhul Bisericii. Între membrii comunității de credincioși exista o armonie/simfonie³¹ despre care vorbește Sfântul Ignatie:

„De aceea și voi trebuie să mergeți împreună cu voința episcopului, lucru pe care îl și faceți. Că venerabila voastră preoțime, vrednică de Dumnezeu, este așa de unită cu episcopul ca și coardele cu chitara. De aceea este cântat Iisus Hristos în unirea voastră și în armonioasa voastră dragoste. Fiecare din voi deci să fiți un cor; și în armonia înțelegerii dintre voi, luând în unire melodia lui Dumnezeu, să cântați prin Iisus Hristos cu un glas Tatălui, ca să vă audă și să vă cunoască prin faptele bune pe care le faceți, că sunteți mădulare ale Fiului Său. Vă este, dar, de folos să fiți într-o unire fără prihană, pentru ca să aveți pururea parte și de Dumnezeu.”³²

Simfonia dintre cler și laici și de această dată subliniază caracterul sinergic al acțiunilor membrilor comunității creștine. Distanța dintre sacerdoții consacrați slujirii liturgice și ceilalți creștini nu este specifică scrierilor ignatiene. În consecință, lucrarea misionară în care erau antrenați laicii era lucrarea misionară a întregii Biserici. Bineînțeles, aceasta nu însemna, după cum am văzut, că ar fi existat o dezordine a lucrărilor harismatice în Biserică. Sfântul Ignatie, cunoscător al învățăturii Sfântului Pavel despre Biserică, îi numește pe creștini mădulare ale trupului lui Hristos. Această calitate presupune înzestrarea cu un rol sau o slujire specială în Biserică, pe care creștinul trebuie să o pună în slujba comunității.

Pe lângă cele amintite până acum, scrierile Sfântului Ignatie vin totuși să sublinieze realitatea unei diferențe importante pentru înțelegerea misiunii Bisericii în lume. Și anume diferența între poporul lui Dumnezeu și celelalte popoare păgâne. Biserica lui Hristos este „societatea” aleasă și sfințită, în care nu se poate vorbi despre separatism sau acțiuni individuale, ci despre o singură lucrarea sau o singură misiune, aceea a Bisericii lui Hristos în lume. În același timp, comunitatea eclesială se deosebește de lume prin unicitatea lucrărilor membrilor ei puse în slujba singurului Adevăr. Relația

²⁸ „Sărguiți-vă, dar, să vă adunați mai des pentru Euharistia lui Dumnezeu și spre slava Lui. Când vă adunați des, sunt nimicite puterile satanei, iar prin unirea credinței voastre se risipește prăpădul lui. Nimic nu-i mai bun ca pacea, în care încetează orice război al celor cerești și pământești” (Sf. Ignatie, *Către Efeseni*, IV, 1-2, pp. 158-159).

²⁹ Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I*, pp. 273-274.

³⁰ Sf. Ignatie, *Către Filadelfieni*, III, 1, în coll. *PSB*, vol.1, p. 178.

³¹ Vezi traducerea părintelui Ioan I. Ică jr, în *Canonul Ortodoxiei I*, p. 427; *Pros Ephesios*, în coll. *Sources Chretiennes*, vol. 10, texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, Ed. Du Cerf, Paris, 1958, V, 1-2, p. 72.

³² Sf. Ignatie, *Către Efeseni*, IV, 1-2, în coll. *PSB*, vol.1, pp. 158-159.

dintre unul și multiplu, dintre persoană și comunitatea de persoane își găsește adevăratul raport în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, de a cărui viață se împărtășesc credincioșii în Biserică. În interiorul Bisericii, aceștia trăiesc în intimitatea tainelor mântuirii din care, împărtășindu-se, fiecare creștin „poate să audă chiar tăcerea Lui”.³³ Această auzire a tăcerii lui Dumnezeu este preambulul teologiei apofatice dezvoltate mai târziu de marii mistici ai Răsăritului creștin. Cunoașterea „Celui care le-a făcut pe toate tăcând”³⁴ este condiționată de mărturisirea lui Hristos prin faptele adevăratei viețuiri creștine.³⁵ „Mai bine este să taci și să fii, decât să vorbești și să nu fii” învață Sfântul Ignatie, atribuind prin acest imperativ tuturor creștinilor responsabilitatea de a-i învăța pe ceilalți învățătura pe care ei înșiși o împlinesc: „Bine este a învăța, dacă cel ce învață face”.³⁶

Separarea creștinilor de popoarele păgâne, rolul lor în societățile în care-și trăiesc viața, precum și paradoxala lor existență în lume sunt magnific conturate în *Epistola către Diognet*.³⁷

Autorul epistolei afirmă identitatea de natură a tuturor oamenilor, faptul că, asemeni celorlalți, creștinii vorbesc aceeași limbă, au aceleași obiceiuri, trăiesc îmbrățișând aceleași exigențe sociale și forme culturale.³⁸ Se deosebesc de necreștini prin învățătura lor, care „nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni”.³⁹ Cu toate că similitudinile amintite sunt evidente, ei au o existență paradoxală.

„Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, și orice patrie le e țară străină. Se căsătoresc ca toți oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți. Întind masă comună, dar nu și patul. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile. Iubesc

³³ *Ibidem*, XV, 2, p. 162.

³⁴ *Ibidem*, XV, 1, p. 162.

³⁵ *Ibidem*, XIV, 2, p. 162.

³⁶ *Ibidem*, XV, 1, p. 162.

³⁷ *Epistola către Diognet* a fost descoperită într-un manuscris unic și editată prima dată în 1592 de Henri Estienne la Paris. Din nefericire a dispărut și acest manuscris într-un incendiu petrecut la biblioteca din Strasbourg pe 24 august 1870. Poate este și acesta un motiv pentru care cercetătorii au propus atâtea variante în privința autorului acestei scrieri. Prima opțiune a fost Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, propusă chiar de Henri Estienne. Peste jumătate de secol, în 1649, eruditul Tillemont a demonstrat că această atribuire este imposibilă. H. I. Marrou a notat ipotezele ulterioare, dintre care amintim: Clement al Romei, Clement Alexandrinul, Teofil al Antiohiei, Ipolit al Romei etc. Donaldson îl consideră autor chiar pe primul editor, Henri Estienne. Una dintre cele mai plauzibile ipoteze a fost formulată de Andriessen care îl propune pe apologetul Quadratus, afirmând că *Epistola către Diognet* i-a fost adresată de acesta însuși împăratului Hadrian. Diognetus nu reprezintă doar un nume, ci și un apelativ adresat membrilor înaltei nobilimi romane (Dom P. Andriessen, „The Authorship of the Epistula ad Diognetum” în *Vigiliae Christianae*, Vol. 1, No. 2 - Apr., 1947 -, pp. 129-136). Cu toate acestea, chiar și atribuirea lucrării apologetului Quadratus rămâne o simplă ipoteză. Într-o notă de subsol la traducerea sa din Canonul Ortodoxiei (vol. I, p. 381), părintele Ioan I. Ică jr. Precizează opinia formulată de Charles E. Hill. Acesta afirmă că *Epistola* i-ar aparține de fapt Sfântului Policarp al Smirnei. Cum data scrierii acestei epistole este considerată a fi între 190 și 200, iar locul scrierii, Alexandria, această nouă opțiune ar muta cele două presupuneri în jurul anului 150 la Smirna. Discuțiile continuă până în prezent.

³⁸ *Epistola către Diognet*, V, 1-17, în coll. *PSB*, vol.1, pp. 339-340.

³⁹ *Ibidem*, V, 1-17, p. 340.

pe toți, dar de toți sunt prigoniiți. Nu-i cunoaște nimeni, dar sunt osândiți; sunt omorâți, dar dobândesc viața. Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți sunt lipsiți de toate, dar în toate au de prisos. Sunt înjosiți, dar sunt slăviți cu aceste înjosiri, sunt huliți, dar sunt îndreptățiți. Sunt ocăriți, dar binecuvântează; sunt insultați, dar cinstesc. Fac bine, dar sunt pedepsiți ca răi; sunt pedepsiți, dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață. Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elenii îi prigonesc; dar cei care-i urăsc nu pot spune pricina dușmăniei lor.⁴⁰

Paradoxul viețuirii creștine creionat de autorul anonim deschide perspectiva unei noi „societăți”, care se întemeiază odată cu venirea lui Hristos în lume. Este vorba despre comunitatea bisericească în care oamenii trăiesc anticipat Împărăția lui Dumnezeu. Paradoxul existenței creștine se revelează în Biserică ca modul firesc de a fi al creștinului în lume. În Biserica lui Hristos, timpul și spațiul Împărăției lui Dumnezeu au și venit, pentru acestea, creștinii trăiesc sau, după cuvintele autorului, pe acestea creștinii le și trăiesc fiind încă în lume. Viața lor se impregnează de sfințenia harului prezent în spațiul sfânt, în timp ce păgânii îi hulesc și-i batjocoresc, la fel cum au făcut și cu Cel în care și pentru care trăiesc.

Din punctul nostru de vedere, textul citat are o mare valoare misionară. Creștinii sunt aluatul cel nou care dospește toată frământătura (*1 Cor 5, 6-7*), ei sunt în lume pentru ca lumea să vadă Adevărul și să-l dorească. Prezența lor în mijlocul necreștinilor este o formă a mărturiei creștine a cărei valabilitate rămâne actuală până la inaugurarea solemnă a Împărăției lui Dumnezeu la a doua venire a lui Hristos. Fragmentul patristic amintește de rugăciunea lui Iisus din Evanghelia de la Ioan, unde creștinii sunt prezentați ca nefiind din lume, însă au fost trimiși în lume ca mărturie pentru toți cei ce vor crede în El prin cuvântul lor (*In 17, 15-21*).

Constituțiile Apostolice, un text din secolul al IV-lea, precizează încă din titlul cărții I: „Despre laici”, responsabilitățile și locul lor în corpului unic al Bisericii, semnalând, în același timp, nașterea și structurarea ierarhică a unui cler creștin profesionalizat.⁴¹

Prima carte din *Constituțiile apostolice* descrie, într-o manieră excepțională această nouă stare în care se găsesc toți câți prin Botez au devenit participanți ai unicului și demn de Dumnezeu trup al Bisericii.

„A lui Dumnezeu sădire este Biserica sobornicească și vie a Lui aleasă sunt cei ce au crezut în cucernicia Lui, cei ce aduc roadă prin credință pentru împărăția Lui veșnică, cei ce au luat puterea Lui și împărtășirea Sfântului Duh, cei ce s-au înarmat cu Iisus și au îmbrățișat spaima Lui, părtași stropiți de cinstitul și nevinovatul Sânge al lui Hristos, cei ce au luat libertatea cuvântului ca să cheme pe Dumnezeu Atotțiitorul Părinte, cei ce sunt împreună moștenitori și părtași ai Fiului Lui celui iubit”⁴².

Premiza integrării în acest popor nou este credința. Toți *cei ce au crezut* constituie *vie aleasă și sădire a lui Dumnezeu*. Prin credință, ei se bucură de împărăția lui Dumnezeu, de *puterea și împărtășirea Sfântului Duh*. Scopul existenței lor este tocmai împărtășirea Sfântului Duh, care se oferă ca rod al iconomiei în Hristos.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Vezi analizele cu privire la procesul de clericalizare și laicizare din *Constituțiile Apostolice* la Alexandre Faivre, din *The emergence of the laity in the early church*, pp. 93-104; Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei I*, pp. 264-278.

⁴² *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement, VIII, 1*, în *Canonul Ortodoxiei I*, p. 702.

În acest cadru teologic și cu aceste premize eclesiologice, se înțelege de la sine că aceste cuvinte despre laici nu pot să fie luate în considerare izolat. Toți cei care participă la trupul lui Hristos, indiferent de harismele, slujirile și chemările lor, *au parte de milă*, constituie *poporul lui Dumnezeu*. Aceasta înseamnă că, într-o eclesiologie ortodoxă, de o importanță esențială nu sunt împărțirile de slujiri și chemări, ci participarea tuturor credincioșilor la realitatea unică a poporului lui Dumnezeu, deopotrivă⁴³.

Harisma prin excelență este însăși această participare la trupul Bisericii, după cum este consemnat în *Constituțiile apostolice*: „și acest fapt de a se fi eliberat de impietatea zeilor celor mulți și de a fi crezut în Dumnezeu Tatăl prin Hristos, harisma lui Dumnezeu este”⁴⁴. Cu alte cuvinte, nimeni nu se mântuiește datorită slujirilor și chemărilor lui speciale, ci datorită participării lui la trupul lui Hristos, în interiorul căruia se fac cunoscute harismele personale și sunt înțelese ca slujiri în Sfântul Duh, care contribuie la integritatea întregului trup.

După *Constituțiile Apostolice*, laicilor le revine responsabilitatea de menținere a unității trupului Bisericii. Adunarea bisericească latreutică are o prioritate privilegiată în viața Bisericii, ca una care exprimă, în mod incontestabil, unitatea trupului lui Hristos. Pentru menținerea acestei unități, este comună, cu siguranță, responsabilitatea tuturor credincioșilor, care constituie comunitatea latreutică, independent de chemările și harismele lor deosebite. Nimeni nu are dreptul, fie el cleric sau laic, să spargă integritatea adunării latreutice, pur și simplu pentru că aduce cu sine sciziunea trupului Bisericii. Nimeni nu are dreptul

„să mutileze Biserica amputând de un membru Trupul lui Hristos; căci nu numai cu privire la preoți s-a spus: *Cine nu este cu Mine este împotriva Mea și cine nu adună cu Mine risipește*” (Mt 12, 3) ci și fiecare dintre laici să le audă socotind că s-au spus de Domnul cu privire la el însuși.”⁴⁵

Unitatea trupului ecleziastic se arată și se înfăptuiește în cultul comun care, chiar și ca dar al lui Hristos Dumnezeu-Omul, presupune, totuși, atitudinea și acceptarea responsabilă și personală a fiecărui credincios. În Tradiția cultică ortodoxă, nici chiar și ultimul laic nu este considerat o singularitate pasivă în adunarea în care slujește, un element impersonal, ci o vie mărturie personală a plinătății care crește (Efes 4, 16) în Hristos. Însăși această prezență a lui declară integritatea trupului bisericesc, de vreme ce rugăciunea și cultul comun al credincioșilor presupune întrunirea și, într-o anumită măsură, identitatea tuturor celor care se adună în Hristos. Importanța eclesiologică a cultului și responsabilitatea personală a fiecărui credincios pentru întregirea trupului Bisericii este subliniată, din nou, în *Constituțiile Apostolice*:

„Fiind așadar membre ale lui Hristos (Efes 5, 30), nu vă risipiți neadunându-vă, având Cap pe Hristos Care, potrivit făgăduinței Lui, este cu voi și are comuniune cu voi, nu fiți nepăsători față de voi înșivă, nu-L lipsiți pe Mântuitorul de membrele Lui, nu preferați Cuvântului dumnezeiesc nevoile vieții, ci adunați-vă în fiecare zi dimineața și seara în casele Domnului spunând psalmi și rugându-vă.”⁴⁶

⁴³ Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, p. 87.

⁴⁴ *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, VIII, 1, în *Canonul Ortodoxiei I*, p. 736.

⁴⁵ *Ibidem*, II, 59, p. 649.

⁴⁶ *Ibidem*.

Încă din *Constituțiile Apostolice* laicilor le revine responsabilitate de a învăța. Participarea laicilor la lucrarea didactică nu se percepe ca un drept de sine stătător, ci totdeauna în legătură cu responsabilitatea episcopală și presupune faptul de a fi corespunzătoare celui care învață. Cu siguranță, există premise spirituale fără de care este imposibilă participarea la slujirea didactică⁴⁷. În *Constituțiile Apostolice* se arată categoric că cel care învață, chiar de este laic, trebuie să fie cu experiența cuvântului și modest în purtare: „cel ce învață să învețe chiar dacă e laic, dacă e iscusit în cuvânt și decent în purtare.”⁴⁸ Această așezare delimitează, fără îndoială în linii mari, cadrul participării laicilor la activitatea misionară a Bisericii, în întregimea ei.

Principiu fundamental al eclesiologiei ortodoxe este acela că episcopii, în general, și aceia care au demnitatea preoțească liturghisesc nu ca niște purtători de sine stătători, ci totdeauna în raportare și în legătură cu poporul. Episcopul nu există fără de popor, iar poporul nu este popor fără de episcop. Neexistând cei ce sunt conduși, se remarcă în *Constituțiile Apostolice*, de prisos sunt conducătorii; și neexistând conducătorii de oști, nu va fi așezată împărăția.

„Dar nici episcopul să se ridice împotriva diaconilor sau prezbiterilor; nici prezbiterii împotriva poporului; căci alcătuirea adunării e și din unii și din alții. Fiindcă episcopii și prezbiterii sunt preoții cui? Iar laicii sunt laicii cui?”⁴⁹

Actualizarea teologiei laicului dezvoltată de Părinții Apostolici

Așadar, cu toate că nu există împărțiri de funcții și demnități, ci împărțiri de slujiri care contribuie la integritatea și zidirea trupului, în scrierile Părinților Apostolici se precizează locul și rolul clericilor și laicilor în trupul eclesial. Aceștia au îndatoriri specifice, pe care le pun în slujba comunității, raportul dintre ei având un caracter simfonic. Episcopul este reprezentantul unității Bisericii, îndatorire specială, pe care nu o găsim la ceilalți membri ai comunității. Instituirea lui se realizează printr-o Taină specială, actualizându-se în și pentru comunitate arhieria lui Hristos. Rostul instituirii preoției sacramentale este ca poporul să se bucure și să se împărtășească de Hristos și lucrarea Lui mântuitoare. În Biserică și prin episcop, Mântuitorul Hristos își împlinește promisiunea făcută înainte de înălțarea Sa cu trupul la cer: „Iată Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor” (Mt 28, 20). Laicii sunt primitorii harului împărtășit de Hristos în Biserică prin preoți, iconomii Tainelor Unicului Arhieriu, Iisus Hristos. În această cheie trebuie să înțelegem imaginea episcopului de „chip al Tătălui”, descrisă de Sfântul Ignatie. Prin urmare, laicii sunt cei asupra cărora se săvârșesc sfintele Taine, cei care colaborează cu preoții în lucrarea sacramentală, dar nu coslujesc. Sublinierea rolului și responsabilităților generale ale credincioșilor este fundamental. Pe de o parte, delimitează zona în care laicii fac misiune, iar pe de altă parte, arată că instituția laicului, așa cum o înțelegem astăzi, similar slujirii episcopale, este ființială Bisericii.

Viața în societatea contemporană presupune și un angajament din partea credincioșilor laici. Condițiile actuale cer ca aceștia să desfășoare un apostolat mai intens și mai vast. Progresul științei și al tehnicii, relațiile complexe dintre oameni, nu numai că au extins

⁴⁷ *Ibidem*, p. 89.

⁴⁸ *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, VIII, 32, în *Canonul Ortodoxiei I*, p. 761.

⁴⁹ *Ibidem*, VIII, 1, p. 736.

sfera apostolatului laicilor, ci ridică și probleme noi, a căror rezolvare în duh creștin solicită efort deosebit din partea credincioșilor. Credința ca act personal de primire a adevărului lui Dumnezeu, născută din propovăduirea Evangheliei al cărei conținut este Revelația dumnezeiască ce culminează în Iisus Hristos, trebuie să nască în sufletul creștinului dorința de a împărtăși cu ceilalți bucuria trăirii în Duhul lui Hristos. Bucuria descoperirii Adevărului și a adevăratului sens al vieții trebuie vestită. De aceea, propovăduirea Evangheliei, stăruința în credința cea adevărată și în transmiterea ei este o datorie a tuturor creștinilor. Toate acestea transformă mărturia creștinului ortodox, în plin relativism și pluralism religios și confesional, într-o cale către izvorul nemuririi.

Prin acceptarea acestor responsabilități, este necesar, de asemenea, să înțelegem că viața noastră, în ansamblul ei, este dar de la Dumnezeu. Lumea în care trăim și peste care stăpânim este și ea darul lui Dumnezeu. Suntem creați și trimiși în lume cu scopul de a ne îndumnezei și de a transfigura creația în relație cu Dumnezeu. Din această perspectivă, raportul nostru cu lumea și cu semenii din lume este veșnic, iar stăpânirea noastră asupra lumii se consumă în eternitate după, chipul stăpânirii celei dumnezeiești. Toate acestea reclamă responsabilitate și discernământ din partea noastră. Dacă ne-am manifesta în istorie ca ființe responsabile, conștiente de mandatul pe care l-am primit din partea lui Dumnezeu, cu siguranță că lumea, în ansamblul ei, ar arăta diferit.

CREZUL NICEO-CONSTANTINOPOLITAN ÎN CONTEXTUL DISPUTELOR TEOLOGICE ALE SECOLULUI AL IV-LEA. DOCTRINĂ ȘI TERMINOLOGIE

CIPRIAN VIDICAN*

ABSTRACT. *Nicene-Constantinopolitan Creed in the Context of Theological Debates of the Fourth Century. Doctrine and Terminology.* Christian IVth century actually began in 313, with the tolerance edict placed under the name of Constantine the Great (307-337). Freedom has immediately brought to light differences separating certain ways of thinking from the Orthodoxy. While receiving a solemn formulation in Nicaea, in 325, the teaching of the Son's equality with the Father was the subject of numerous complaints and debates throughout the century. They will not stop until the Second Synod of Constantinople, convened in 381. Marked by the semi-Arian tradition of the East, it will issue a document whose orthodoxy is correct, but hesitantly expressed, in terms taken from the Scripture, and not assuming the dogmatic progress of the latest debates. Although the council has been criticized for his attitude, starting with St. Gregory Nazianzen, the document signed there has the merit to be the Church creed par excellence, and to have entered deeply into the consciousness of all Orthodox Christians.

Keywords: Nicene-Constantinopolitan Creed, Second ecumenical council, terminology, homoousios, homotimos.

De numele sinodului de la Constantinopol se leagă formularea definitivă a triadologiei creștine și în egală măsură forma finală a terminologiei. Dacă terminologia niceeană avea să fie repusă în discuție și ușor modificată în câteva decenii, cea de la Constantinopol a rămas nemodificată până azi. Simbolul niceean este și el cel mai curent rezumat al învățaturii de credință ortodoxe, ca și singurul crez baptismal folosit astăzi în toată ortodoxia. Opera sinodului II este deci enormă, influența sa uriașă și aflată într-o sensibilă disproporție cu ce se aștepta atunci de la această adunare episcopală. Meritul convocării ei îi aparține unui alt împărat providențial al Imperiului Roman, perfect comparabil cu Constantin și anume Teodosie cel Mare (379-395).

Având și el origine occidentală, Teodosie este fidel învățaturii de la Niceea și nu își ascunde deloc această preferință. Abia urcat pe tron, la începutul lui 380, el publică la Tesalonic un edict în favoarea ortodoxiei niceene, confirmat de un altul, care apare în ianuarie 381¹, care cere explicit „să se respecte credința niceeană” pe care o și expune apoi în latină, într-un limbaj în care influența Niceei este evidentă: „Adevăratul credincios trebuie să mărturisească pe atotputernicul Dumnezeu și pe Domnul Hristos,

* Dr. în Teologie Ortodoxă, Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, vidicannou@yahoo.com

¹ Ioan Rămureanu, *Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui, Ortodoxia* 3/1981, p. 297.

Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, și să primească pe Sfântul Duh, Care provine de la Părintele cel Preaînalt. Substanța sau ființa Treimii, pe care grecii o numesc *ousia* este una și nedespărțită². Edictul lui Teodosie merge chiar mai departe și prescrie ca ereticii – și mai ales fotinienii, arienii și eunomienii – să fie lipsiți de locașurile de închinare, iar ei să fie alungați din orașe. Între cei exilați se va număra și Eunomie. Teodosie acționa din aceeași dorință de unitate a creștinismului care-l animase și pe Constantin, cu diferența că acum creștinismul era o religie mult mai răspândită, iar unitatea creștinătății era aproape echivalentă cu unitatea religioasă a Imperiului, o miză mult prea mare pentru ca împăratul să nu fie sensibil la ea.

Înainteșul său, Valens (364-378), lăsase o situație incertă, în care anti-niceenii erau favorizați, dar pe de o parte partida lor era tot mai profund divizată, iar pe de alta pro-niceenii, chiar rău-văzuți, continuau să reprezinte o forță în Orient. Teodosie decide așadar să convoace un nou sinod ecumenic, care să consacre preferința lui pentru ortodoxia niceeană. Sinodul se ține la Constantinopol, între 1 mai și 9 iulie 381, cu participarea a 150 de episcopi veniți aproape în totalitate din Orient. Doar câțiva sunt din Macedonia, care aparțineau Iliricului oriental, aflat atunci sub conducerea politică a împăraților Occidentului. A fost deci mai mult un sinod oriental, lucru explicabil prin aceea că arianismul, cu anexa sa, pnevmatomahismul, crea dezbinări și dispute mai mult în Orient, dar și prin faptul că era sinodul lui Teodosie cel Mare, care conducea în acel moment numai Orientul. Din păcate toată producția dogmatică a sinodului s-a pierdut, ea constând dintr-o mărturisire de credință, din care făcea parte și simbolul, și dintr-un act de anatematizare. Istoricii care vorbesc despre sinodul al II-lea, Socrate și Sozomen, nefiind foarte buni dogmatisti nici unul, s-au concentrat mai mult pe faptele petrecute în sinod sau în jurul sinodului și mai puțin pe documentele cu caracter dogmatic expuse acolo.

De o mare importanță pentru cunoașterea atmosferei din cadrul ședințelor este mărturia sfântului Grigore de Nazians, care a condus la un moment dat lucrările, în calitate de patriarh al Constantinopolului, în special poemul autobiografic *Despre viața sa și poemele Către sine însuși și despre episcopi* sau *Către episcopii din Constantinopol și însuși acest oraș*³. Judecățile sfântului Grigore la adresa confrăților episcopi sunt neașteptat de aspre. Compuse fie în timpul desfășurării sinodului, fie în anii ce au urmat, poemele îi zugrăvesc pe episcopi în metafore violente și în aprecieri jignitoare: „o adunare de gaitе împopoțonate” (II, 1, 11, v. 1681), „acești câini care au ajuns păstori” (II, v. 845), „oameni cărora nimeni crescut în frica lui Dumnezeu n-ar fi vrut să le dea cuvântul” (II, v. 1686), „traficanți de Hristos” (II, v. 1757), „bădărănia lor nu poate suporta cultura” (II, 1, 12, v. 138). Sau: „Întoarce-te, rogu-te, de la un singur lucru: de la episcopii cei răi, care nu tremură de frică din pricina demnității tronului lor. Cu toții au dobândit înălțimea, dar nici unul harul. Dă la o parte pielea și vei vedea lupul” (II, 1, 12, v. 35-38). Sunt doar câteva din judecățile aspre și tăioase ale sfântului Grigore la adresa colegilor săi.

Fiind vorba de un participant la sinod, mai mult, de un președinte de sinod, e firesc să ne întrebăm cum putem reconstitui personalitatea sinodalilor și atmosfera de lucru, din versuri ca cele ale sfântului Grigore. Și în plus, de unde disprețul său suveran la adresa lor. La a doua întrebare răspundem, împreună cu Jean Bernardi, că sursa disprețului

² *Codex Theodosianus*, XVI, V, 6, apud Ioan Rămureanu *art. cit.*, p. 297.

³ Traduse în lb. română de diac. Ioan I. Ică jr și anexate la volumul Jean Bernardi, *Grigore de Nazianz*, Deisis, Sibiu, 2002, pp. 296-332, 333-348, respectiv 351-352.

trebuie să conștie în primul rând în cusururi ale episcopilor, ca defecte de caracter, ambiții, mediocritate sau lipsă de cultură. Mai există însă ceva: „autorul nu are nici o încredere în sinceritatea credinței trinitare a colegilor săi, socotindu-i aflați la remorca puterii și gata să semneze orice pentru a-și păstra favorurile. Arieni pe vremea lui Valens, ei trecuseră acum fără dificultate la învățătura de la Niceea, pentru că aceasta aștepta Teodosie de la ei. Mâine vor fi gata la orice altă schimbare solicitată de putere”⁴. Iată și cuvintele sfântului Grigore rostite ca din partea lor: „Suntem supuși împrejurărilor și dorințelor mulțimii punând întotdeauna barca noastră în direcția vântului care suflă/ și arătându-ne întotdeauna în mii de culori/precum cameleonii sau sepiile”⁵.

Consecința practică și care avea să străbată istoria până la noi este aceea că simbolul de credință niceo-constantinopolitan se exprimă în termeni indirecti și ezitanți despre dumnezeirea Duhului Sfânt, punctul doctrinar cel mai nevralgic al momentului. Deși exista o tradiție teologică ce vorbea de homousia Duhului Sfânt, ea nu a fost folosită, preferându-i-se cea a homotimiei și preferându-se în general fraze reproduce din Scriptură, în locul unora care să vorbească mai răspicat, adică dogmatic, despre problemele teologice aflate în dezbatere. Jean Bernardi explică: „Sinodul se opriese la o expresie scripturistică pentru a scăpa de criticile îndreptate de mult timp împotriva termenului *homousios*, căruia i se reproșa că nu figurează în Scriptură. Prin preluarea expresiei *de la Tatăl purcede* din textul Evangheliei după Ioan (15, 26), se evita acest reproș, dar cu prețul unei mari ambiguități, pentru că această formulă se aplică mai bine trimiterii Duhului Sfânt în lume decât statutului Său ontologic. La rândul ei, expresia „Care este închinat și mărit împreună cu Tatăl” nu impunea neapărat interpretarea maximalistă care a prevalat”⁶.

Tabloul sinodului II ecumenic, așa cum îl zugrăvește sfântul Grigore, nu pare a fi foarte luminos: format din episcopi cu convingeri oscilante, nu neapărat semi-arieni, dar cu atât mai puțin ortodocși (acuzația de heterodoxie lipsește totuși din rechizitoriul sfântului Grigore), dispuși să accepte credința împăratului, dar într-o formă suficient de vagă încât să poată fi reinterpretată sau schimbată în cazul în care în curând ar veni un alt împărat, cu alte vederi. Sigur, aprecierile pronunțat negative la adresa episcopilor nu trebuie citite fără a ține seama de firea ușor mizantropă a sfântului Grigore și de tensiunea la care a fost supus și care îl va face să și demisioneze. Dar cele spuse de el despre disponibilitatea la compromis a sinodalilor și despre lipsa de convingere cu care au proclamat ortodoxia trebuie să fie adevărate, dată fiind lungă tradiție semi-ariană a Orientului. Aici, de la moartea lui Constantin n-a mai stăpânit nici un împărat ortodox, iar amestecul curții imperiale în numirea episcopilor importanți era ceva frecvent.

La sinod participă însă nume mari din partea ortodocșilor, între care sfântul Grigore de Nyssa, Meletie al Antiohiei, cel care a fost primul președinte al sinodului, sfântul Chiril al Ierusalimului, Amfilohie de Iconium, bun prieten al sfântului Vasile și deloc în ultimul rând, chiar sfântul Grigore de Nazians⁷. Rolul lor n-a fost însă prea important în sinod, în orice caz sfântul Grigore s-a ales cu o lehamite pe care nu va ezita să o expună într-o scrisoare pe care i-o va trimite unui prieten în vara lui 382:

⁴ Jean Bernardi, *op. cit.*, p. 173.

⁵ Poemul *Despre viața sa*, II, 1, 11, v. 708-711.

⁶ Jean Bernardi, *op. cit.*, pp. 174-175.

⁷ Teodoret de Cir, *Istoria bisericească*, V, 8, PSB 44, p. 207.

„Iată care sunt dispozițiile mele, dacă e să-ți spun adevărul: fugi de orice adunare de episcopi fiindcă n-am văzut nici un sinod din care să fi ieșit ceva bun și care să pună capăt relelor în loc să le sporească”⁸.

Simbolul de credință niceo-constantinopolitan

Documentul cel mai important al sinodului este, fără îndoială, simbolul de credință. Tot el a suscitât și suscită în continuare cele mai multe discuții. Nici un istoric și nici un contemporan nu îl reproduc și nici măcar nu îl pomenesc cu acest titlu, prima mențiune despre el provenind de la Sinodul IV ecumenic (451): „Credința celor 318 Părinți (de la Niceea) rămâne neatinsă. Iar față de cei ce se luptă cu Duhul Sfânt, confirmăm învățătura despre Sfântul Duh, predată mai târziu de cei 150 de sfinți Părinți adunați în capitală (Constantinopol), învățătură pe care aceia au făcut-o cunoscută tuturor, nu ca și când ar fi introdus ceva ce lipsea, ci arătând cu mărturii scripturistice, ideea lor despre Sfântul Duh, contra celor ce au îndrăznit să-I nege stăpânirea”⁹.

Totuși, în mod paradoxal, nu atestarea târzie a simbolului de credință a suscitât discuții, ci dimpotrivă, apariția sa, într-o variantă aproape identică, în lucrarea sfântului Epifanie numită *Ancoratus*, scrisă în 374, deci cu 7 ani înainte de sinod. În capitolul penultim al cărții (118), sfântul Epifanie reproduce un crez baptismal, ce diferă de cel niceo-constantinopolitan doar prin păstrarea a două formule niceene: „adică din ființa Tatălui” și „prin Care toate s-au făcut și cele din ceruri și cele de pe pământ”. Secțiunea despre Fiul este deci mai apropiată de cea de la Niceea. Tot de la Niceea sunt preluate și anatematismele finale. Dar articolul despre Sfântul Duh și celelalte, până la final, adică cele socotite a fi opera Constantinopolului, sunt deja prezente aici, fără nici o modificare.

În teologia românească postbelică s-a încercat să se dovedească faptul că simbolul niceo-constantinopolitan a fost definitivat la Constantinopol, având ca bază crezul niceean și formulându-se apoi, în cadrul sesiunilor sinodului, celelalte articole. Se pot cita patru studii semnificative în această privință: D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, ST 9-10/1964 p. 534-572, I. Rămureanu, *Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381), învățătura despre Sfântul Duh și Biserica. Simbolul constantinopolitan*, ST 5-6/1969, p. 327 – 387, I. Rămureanu, *Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întemeierea lui*, Ortodoxia, 3 /1981, p. 285-336 și D. Stăniloae, *Sinodul II ecumenic și Simbolul niceo-constantinopolitan*, Ortodoxia 3/1981, p. 362-386. Ultimele două apar într-un număr din „Ortodoxia” închinat împlinirii a 1600 de ani de la întrunirea sinodului și au un caracter concludiv asupra problemei în cauză. Se intră în polemică cu o întreagă tradiție formată în protestantism, dar și în catolicism, care începe cu A. Von Harnack (*Konstantinopoliches Symbol*, în *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1902) și continuă până la autori mai noi, între care luteranul A. M. Ritter sau catolicul L. Duchesne, (*Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 440) care consideră că simbolul niceo-constantinopolitan nu a fost elaborat la Constantinopol, și în general nu are de-a face cu acest sinod, fiind de fapt un crez baptismal oriental, care s-a generalizat încet-încet fără sprijinul nici unui sinod.

⁸ *Scrisoarea* 130, apud Bernardi, *op. cit.*, p. 172.

⁹ Apud Ioan Rămureanu, *Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui*, p. 328.

Argumentele în favoarea originii constantinopolitane a crezului sunt în esență 4 și sunt identice la cei doi teologi români (ele apar pentru prima dată în articolul din 1969 al Pr. Rămureanu): 1. În scrisoarea de mulțumire trimisă împăratului Teodosie, în ziua închiderii Sinodului, sinodali se exprimau în acești termeni: „În timpul în care ne-am întâlnit la Constantinopol, potrivit scrierilor măriei voastre, mai întâi am reînnoit armonia dintre noi, apoi am stabilit articole scurte, confirmând credința Părinților de la Niceea...”¹⁰ 2. O scrisoare a unui sinod local din Constantinopol, de la 382, trimisă papei Damasus și episcopilor occidentali, în care se spune: „...despre acestea veți putea să vă lămuriți mai pe larg, binevoind a căuta în tomosul întocmit de sinodul întrunit la Antiohia (379) și în expunerea (*en to ekhteten*) alcătuită anul trecut în Sinodul ecumenic de la Constantinopol (adică în cel de la 381) în care am mărturisit mai pe larg credința...”¹¹ 3. Într-o scrisoare trimisă în 382 preotului Cleoniu de sfântul Grigore de Nazians acesta spune: „...eu n-am preferat niciodată și nici nu pot prefera altceva față de credința de la Niceea, formulată de sfinții Părinți ce s-au întrunit acolo pentru desființarea ereziei ariene, și sunt și voi fi, cu ajutorul lui Dumnezeu, pentru credința aceea niceeană, întregind ceea ce s-a spus de ei nedeplin despre Duhul Sfânt. Căci întru nimic nu se strică aceea prin aceasta, deoarece trebuie știut că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt o singură dumnezeire, cunoscând că Duhul Sfânt este Dumnezeu”¹² 4. Un document păstrat în limba latină sub titlul *Canonum Constantinopolorum paraphrasis* vorbește în felul următor despre adăugarea celor 5 articole de la sfârșitul Simbolului (nu se spune, din păcate, din ce perioadă e documentul): „Acest sinod a fost convocat în timpul împăratului Teodosie cel Mare. Și în acesta au desăvârșit sfântul simbol al credinței. Căci primul Sinod (de la Niceea) a zis numai: „Credem și în Duhul Sfânt”. Părinții acestui sinod însă au zis: „Credem și în Duhul Sfânt, Dumnezeu de viață făcătorul și cele ce urmează”.

Argumentele, în afară de al patrulea, împreună cu concluzia în favoarea originii constantinopolitane a simbolului, fuseseră vehiculate și de alți teologi ortodocși, între care sunt citați A. Spasski (*Istoria dogmaticeskich soborov*, 1906) și Hr. Papadopoulos. Cele patru argumente nu sunt lipsite de interes, dar din păcate ele nu slujesc foarte bine scopului propus pentru că nu vorbesc despre alcătuirea la Constantinopol a unui crez, ci doar, cel mult, a unor articole de credință sau a unei expuneri (așa numită în greacă *ektethen*). Cu excepția celui de-al patrulea document care pare însă mai târziu și deci nu foarte demn de crezare. Dar Pr. Rămureanu admite că acea *ektethen* elaborată de sinod nu este identică cu simbolul de credință, acesta fiind doar „o parte a tomosului doctrinar”¹³. Se pare deci că dovezile merg în sensul alcătuirii unui document dogmatic, rod al disputelor din cadrul ședințelor sinodului, dar nu în mod obligatoriu a crezului niceo-constantinopolitan.

Este interesant de asemenea că ambii autori, și Pr. Rămureanu și Pr. Stăniloae, deși știu că simbolul apare în *Ancoratus*-ul sfântului Epifanie¹⁴ și sunt de acord că această lucrare a fost scrisă cel târziu în 374, nu acordă prea mare importanță acestui detaliu, pe care se mulțumesc doar să îl consemneze. Problema rămâne deci deschisă, elaborarea

¹⁰ Ioan Rămureanu, *Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui*, p. 325.

¹¹ Teodoret de Cir, *Istoria bisericească*, V, 9, 13, PSB 44, p. 211.

¹² *Scrisoarea a II-a către Cleoniu* apud D. Stăniloae, *Sinodul II ecumenic...*, p. 366.

¹³ Ioan Rămureanu, *art. cit.*, p. 322.

¹⁴ Ioan Rămureanu *art. cit.*, p. 325; D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, p. 546.

crezului la Constantinopol nu este ireproșabil dovedită, dar considerăm că acest lucru are o mult mai mică importanță decât cea pe care i-o acordă cei doi reputați teologi români. Un scenariu ca cel în care un crez baptismal deja existent este supus spre aprobarea sinodului, iar acesta îi recunoaște ortodoxia operându-i doar câteva mici modificări nu are în sine nimic dezonorant. La fel s-a întâmplat și la Niceea, unde sinodaliile nu au creat pur și simplu mărturisirea, ci au pornit de la una deja existentă (cea din Cezareea), pe care au acceptat-o în urma adăugării sau eliminării câtorva expresii. Nu e exclus ca totul să se fi repetat întocmai și la Constantinopol, doar că de data aceasta intervenția a fost mai redusă și s-a limitat doar la capitolul despre Fiul, lăsându-le neatînse pe cel despre Duhul Sfânt și pe următoarele.

Dacă acest lucru este adevărat, atunci problema originii crezului devine încă și mai complicată. Ar trebui acum să stabilim cum și unde a fost compus, ce influențe a suferit și cum a căpătat forma sub care se prezintă în *Ancoratus*. Probleme care nu dispun de soluții satisfăcătoare și de altfel e greu de presupus că vor dispune vreodată.

Este de notat însă o excelentă contribuție adusă în teologia românească de Pr. Prof. Ioan I. Ică jr în capitolul despre crezul niceo-constantinopolitan din tomul intitulat *Canonul ortodoxiei*, vol. I¹⁵ (este vorba de capitolele *Crezul Niceo-Constantinopolitan – radiografie teologico-istorică și ...de fapt Simbol ecumenic Romano-Constantinopolitan*). Pe scurt teza sa (inspirată de lucrarea lui Reinhart Staats - *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopol. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt, 1996) este că simbolul niceo-constantinopolitan conține elemente provenind din *Ekthesis*-ul de la Niceea, este în primul rând rezultatul sintezei dintre un crez ierusalimitean, atestat de *Catehezele* sfântului Chiril în jurul lui 350 și crezul Roman, citat pentru prima dată de sfântul Ambrozio al Milanului la 390, dar considerat a avea origini apostolice. Sinteza s-a produs la un sinod ținut la Antiohia în 379. Teoria nu ține deci seama de prezența crezului în *Ancoratus*, iar pe de altă parte, se află în prelungirea tradiției care îi neagă posteritatea constantinopolitană, socotindu-l cu doi ani anterior sinodului. Crezul ierusalimitean suna astfel:

Credem într-Un Dumnezeu, Tată, Atotțiitor, Făcător al cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute.

Și într-un Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, care din Tatăl S-a născut Dumnezeu adevărat mai înainte de toți vecii, prin Care toate s-au făcut; care S-a pogorât, S-a întrupat și S-a făcut om, Care a fost răstignit, îngropat, a înviat a treia zi și S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui, și iarăși va veni să judece viii și morții, a Cărui împărăție nu va avea sfârșit.

Și într-Un Duh Sfânt, Mângâietorul, Care a grăit prin profeți; și într-un Botez al pocăinței, într-o iertare a păcatelor, într-o Biserică una, sfântă și catholică; într-o înviere a cărnii și într-o viață veșnică¹⁶.

Crezul roman nu-l mai reproducem în întregime, remarcăm doar faptul că în secțiunea despre Fiul cuprinde câteva formule care se regăsesc și în crezul niceo-constantinopolitan și pe care acesta nu le-ar fi putut împrumuta decât de aici. Ele sunt surprinse în fragmentul: „Care S-a zămislit din Duhul Sfânt și S-a născut din Fecioara

¹⁵ Ed. Deisis, Stavropoleos, 2008.

¹⁶ Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, tom I, Deisis/Stavropoleos, p. 214.

Maria, a pătimit sub Ponțiu Pilat...¹⁷. Dăm cuvântul Pr. Ică pentru a explica pasajul: „Aceste două accente sunt tipic romane și reflectă, pe de o parte, o hristologie a distincției clare a celor două naturi, iar pe de altă parte istoricitatea clară, împotriva doketismului, a pătimirii lui Hristos, precum și implicațiile ei politice: Iisus a fost răstignit pe timpul, dar și după ce a stat în fața unui demnitar roman (cf. I Tim. 6, 13), iar procesul și pătimirea Sa sunt un eveniment epocal al istoriei Imperiului Roman universal, care apare astfel ca o structură politică integrată în dinamica mântuirii obiective”¹⁸. Iar alcătuirea simbolului niceo-constantinopolitan s-a produs astfel: „...cel mai probabil exceptând clauza antipnevmatomahă din articolul despre Duhul Sfânt, Simbolul de la Constantinopol din 381 a fost redactat la Antiohia în 379 printr-o inserare în textul simbolului liturgic de la Ierusalim a formulelor inconfundabile aparținând Crezului Roman”¹⁹. „Simbolul Constantinopolitan din 381 nu poate fi caracterizat drept o versiune modificată a *Ekthesis*-ului niceean din 325, ci mai degrabă drept o versiune lărgită a Crezului Roman. Din punct de vedere literar, el ar putea fi așadar definit mai corect drept *Simbolul Romano-Constantinopolitan* decât *Simbolul niceo-constantinopolitan*”²⁰.

Problema strictă a momentului și a mediului apariției (presupuse doar a fi Antiohia, 379) rămâne nerezolvată, necesitând o luare în discuție mai serioasă a episodului *Ancoratus*. În afară de aceasta însă, ideea sintezei Niceea-Ierusalim-Roma, pe lângă că este seducătoare sub raport ecumenic, ar putea să furnizeze adevărul în ce privește geneza crezului niceo-constantinopolitan. Dacă lucrurile stau însă așa, atunci momentul contopirii celor trei crezuri și al formării produsului final trebuie situat nu doar înaintea de Constantinopol 381 ci și înaintea de Antiohia 379 și nu neapărat legat de un sinod. Aceasta e probabil direcția în care trebuie căutată soluția, dar lipsesc prea multe date esențiale ca să putem spera că vom ști mai multe.

Oricum, pentru lucrarea de față problema originii exacte a crezului nu este primordială, deși nu este nici lipsită de importanță, aprecierea teologiei, ca și a terminologiei sale, având în mod firesc multe de câștigat de pe urma cunoașterii acestor detalii.

Să mai spunem totuși că dilatarea rolului celor două crezuri, ierusalimitean și roman, în detrimentul celui niceean, trebuie privită cu oarecare rezerve. Sigur că, fiind practic neterminat și dezvoltând doar învățătura despre Fiul și Tatăl, *Ekthesis*-ul niceean a fost util doar în parte. În problema Duhul Sfânt el nu putea să fie o sursă de inspirație. Totuși hristologia sa pare să fi fost literă de lege pentru sinodul din 381, iar sfântul Grigore de Nazians, scrisoarea episcopilor către Teodosie sau cea a sinodului din 382 către papa Damasus, amintite toate mai sus, au dreptate să facă referire la Niceea ca la un sinod pe care îl tratează cu reverență. Ajunge să ne referim la *homoousios*, a cărui prezență în crezul niceo-constantinopolitan nu se poate explica altfel, el lipsind din celelalte două. Crezul roman de exemplu vorbește despre Fiul aproape numai în termeni iconomici, lipsindu-i abundenta teologie a Niceei. Dar în general partea despre Fiul a crezului niceo-constantinopolitan trădează raportul foarte strâns pe care îl întreține cu Niceea.

¹⁷ *Ibidem*, p. 561.

¹⁸ *Ibidem*, p. 215.

¹⁹ Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, tom I, Deisis/Stavropoleos, p. 216.

²⁰ *Ibidem*, p. 216.

Nu este deci deloc nepotrivit să se urmărească evoluția de la Niceea la Constantinopol sau chiar să se numere expresiile care s-au scos și cele care s-au introdus. Așa fac Pr. Rămureanu sau Pr. Stăniloae, cu mențiunea că dâșii sunt foarte convinși că aceste operațiuni au avut loc la sinodul din 381. „În comparație cu simbolul niceean, Simbolul constantinopolitan din 381 prezintă patru omisiuni, dintre care cea mai importantă este formula „adică din ființa Tatălui” îndreptată direct contra ereziei lui Arie, scoasă pentru faptul că după 325, în luptele dintre partidele ariene și ortodocși, aceasta a putut fi interpretată în sens semiarian sau subordinațian. Simbolul constantinopolitan conține apoi în plus cinci corectări dogmatice și stilistice și zece adaosuri, dintre care cele mai importante sunt, în primul rând, cele 5 ultime articole, VIII-XII, referitoare la Sfântul Duh și la Biserică, care întregesc Simbolul niceean în spiritul revelației Sfintei Scripturi și al Tradiției ortodoxe”, scrie de exemplu Pr. Rămureanu²¹.

Articolul despre Dumnezeu Tatăl este identic cu cel din crezul ierusalimitean, având deci în plus față de cel niceean sintagma „făcător al cerului și al pământului”. Cele despre Fiul îmbină elemente din toate cele trei crezuri din care am văzut că se inspiră. Partea teologică datorează cel mai mult Niceei, de la care îl reține pe *homoousios*, dar nu și pe *ek tes ousias*. Mai pierde de asemenea și expresiile „Dumnezeu din Dumnezeu” și „cele din cer și cele de pe pământ”, adăugând afirmarea veșniciei Fiului, care lipsește la Niceea și care a devenit apoi un loc comun al crezurilor creștine, inclusiv de tendință semi-ariană. Se găsește și în crezul constantinopolitan și are forma (*născut*) *mai înainte de toți vecii*. Ideea atribuită teologiei lui Marcel de Ancira că Fiul se va reabsorbi la sfârșit în Tatăl a făcut ca această clauză să fie nelipsită din crezurile ulterioare.

Partea iconomică urmează și ea linia Niceei, pe care o îmbogățește cu formule menite a o fixa mai bine în istoria concretă, formule împrumutate din crezul roman. Ea poate fi expusă în forma următoare, în care textul cursiv aparține Niceei, cel din paranteze crezului roman, iar cel din paranteze drepte crezului constantinopolitan: „Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din Ceruri, S-a întrupat din Duhul Sfânt și din fecioara Maria și s-a făcut om; (a fost răstignit pentru noi sub Ponțiu Pilat), a pățimit, (a fost îngropat) și a înviat a treia zi după Scripturi. S-a înălțat la ceruri [și șade de-a dreapta Tatălui] și iarăși va să vie cu slavă să judece viii și morții [a cărui împărăție nu va avea sfârșit]”. Fără să apară în nici unul din cele trei crezuri sunt expresiile „după Scripturi” (paulină) și „cu slavă” (evangelică).

Despre Duhul Sfânt crezul constantinopolitan se exprimă în termeni mai originali decât până acum. Dacă cel niceean și cel roman scriu aici doar „Credem (respectiv cred) în Duhul Sfânt”, iar cel ierusalimitean adaugă doar „Mângâietorul, Care a grăit prin profeți”, crezul niceo-constantinopolitan dezvoltă spunând: „Și întru Duhul Sfânt Domnul de viață făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul e închinat și mărit, care a grăit prin proroci”. Articolul e aproape în totalitate colat din texte biblice. E vorba în speță de texte ioaneice: „Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (Ioan 15, 26) și de parafraze din alte texte evanghelice, din nou pauline sau chiar petrine (ca II Petru 1, 21: „Niciodată prorocia nu s-a făcut din

²¹ Ioan Rămureanu, *Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui*, p. 322-323.

voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt”). Ca linie generală crezul niceo-constantinopolitan se exprimă despre Duhul Sfânt într-un mod comparabil cu sinodul de la Antiohia (325) despre Fiul: ortodox dar ezitant, scripturistic dar vag.

Contribuția acestui crez este afirmarea homotimiei Duhului Sfânt, a împreună-cinstirii cu Tatăl și cu Fiul. Ea nu trebuie subestimată pentru că, bine înțeleasă, conduce la ideea consubstanțialității, exact așa cum se întâmplă în teologia sfântului Vasile. Fie că acest crez a fost elaborat la Constantinopol (381), fie că a fost doar aprobat aici, rămâne faptul că sinodalii au ezitat să atribuie homousia și Duhului Sfânt, oferind un argument terminologic interpreților tendențioși și tributari în gândire subordinaționismului. Cum am văzut, primul dezamăgit de șovăiala sinodului a fost nimeni altul decât sfântul Grigore de Nazians, care se exprimase în cuvântările sale pentru *homoousios*. Circumstanțele în care i-a fost preferată homotimia ne sunt din păcate la fel de necunoscute ca și alte detalii ce țin de acest sinod. După sfântul Grigore, ar putea fi vorba de o concesie pe care sinodalii au făcut-o ortodoxiei, acceptând-o într-o formă atenuată, pe care să o poată apoi reinterpreta în sens subordinaționist.

S-a întâmplat însă că domnia lui Teodosie a fost una de lungă durată și că nici urmașii săi nu s-au mai întors la semi-arianism. Iar în privința simbolului său avea să se impună o interpretare maximalistă, care vedea, cum se întâmplă până azi, o sinonimie perfectă între homotimie și homousie și care îi acordă Duhului Sfânt statutul de Dumnezeu deplin. Să mai spunem că nici în privința dumnezeirii Duhului Sfânt crezul niceo-constantinopolitan n-a fost foarte categoric, și că nu a mai repetat o expresie echivalentă cu „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat” din *Ekthesis*-ul niceean. În ce privește homotimia, Pr. Stăniloae de exemplu o găsește pe deplin justificată teologic: „Urmând sfântului Vasile cel Mare, Sinodul al II-lea ecumenic nu aplică unității dintre Duhul Sfânt și dintre Tatăl și Fiul termenul *deofiniță* pentru a evita noi discuții ca cele provocate de acest termen după folosirea lui pentru unitatea dintre Tatăl și Fiul cel născut din El, ci termenul *împreună închinat și mărit cu Tatăl și cu Fiul*. Dar cel ce primește nu numai o închinare și o slăvire egală, ci o *împreună închinare și slăvire* cu Tatăl și Fiul, nefiind despărțit de ei în actul închinării și slăvirii ce i se adresează Lui sau acelora, se înțelege că e și de o ființă cu Aceia fără să se confunde totuși cu ei”²².

Cum am văzut însă, problema originii crezului este una complicată, făcând încă și mai complicată chestiunea raportului său cu teologia sfântului Vasile sau a altor Părinți și scriitori. Este deci imposibil să intrăm în „laboratorul” acestui crez și să afirmăm ortodoxia deplină a minților care l-au conceput. Afirmăția Pr. Stăniloae stă sub semnul unui optimism probabil exagerat. Rămâne totuși în picioare faptul că crezul niceo-constantinopolitan, deși marchează un pas înapoi față de cel niceean, este o expunere simplă și limpede a învățăturii ortodoxe. Nu numai că nu suferă, ca atâtea altele din secolul al IV-lea, de alunecări eterodoxe, dar are și suficientă forță încât să fie un etalon al gradului de adâncime și al exactității de expresie la care ajunsese teologia ortodoxă la finele acestui secol. Dacă i se poate reproșa ceva, este doar faptul că ar fi putut fi și mai bun, dacă și-ar fi însușit și cele mai înalte vârfuri ale pnevmatologiei de

²² Dumitru Stăniloae, *Sinodul II ecumenic*, Ortodoxia 3/1981, p. 370.

atunci, adică dacă ar fi afirmat, dincolo de sfântul Vasile, că Duhul Sfânt este Dumnezeu și este deoființă cu Tatăl și cu Fiul. Spre deosebire de crezul Niceei, cel al Constantinopolului nu numai că nu s-a aflat în avans față de teologia timpului său, dar s-a aflat chiar într-un oarecare regres.

În rezumat, la capitolul terminologic, crezul niceo-constantinopolitan oferă doi termeni care se impun atenției: *homoousios* și *homotimos*. Primul este împrumutat *Ekthesis*-ului niceean, din care însă nu este păstrată și expresia cu care făcea pereche: *ek tes ousias tou Patros*. El se aplică doar Fiului, raportul Duhului Sfânt cu Tatăl și Fiul fiind descris prin *homotimos*, cuvânt ne-ontologic, care nu redă profunzimea unei relații ființiale, deși trimite înspre ea și este, practic, o consecință a ei. Pe de altă parte, trebuie să apreciem faptul că avem de-a face cu un text care ține echilibrul între sobrietatea teologică și accesibilitatea pentru credincioși; atât de bine încât este singurul document rezultat dintr-un sinod ecumenic care nu doar că a devenit crezul baptismal prin excelență, dar este folosit și cu alte prilejuri în cult și este cunoscut și înțeles de către toți creștinii. Spre comparație, deciziile dogmatice ale Efesului (431) sau Calcedonului (451), de mare importanță hristologică, sunt practic necunoscute credinciosului de rând. Dar chiar și *Ekthesis*-ul Niceei se află într-o situație similară. Nu doar faptul că este neterminat, ci și limbajul încărcat și filosofic au făcut din el un text accesibil doar teologilor. Regresul de care vorbeam deci cu privire la crezul niceo-constantinopolitan trebuie văzut și ca un câștig. Odată uitată criza ariană, lipsurile sale au devenit mai puțin evidente și el a putut deveni ceea ce este astăzi, adică cea mai bună formulă abreviată a învățăturii de credință ortodoxe. Dimpotrivă, încărcarea sa cu vocabule teologice inspirate din filosofie l-ar fi legat de contextul secolului al IV-lea și l-ar fi făcut să pară imediat învechit și inutil de specializat. Deși elaborat în circumstanțe concrete anti-ariene, crezul niceo-constantinopolitan a izbutit să fie crezul ne-circumstanțial al Bisericii.

CÂTEVA REFLECȚII ASUPRA MĂRTURISIRII DE CREDINȚĂ A LUI NICOLAE MILESCU SPĂATARUL (1667)

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

ABSTRACT. *Some Reflections on Confession of Faith of Nicolae Milescu Spatarul (1667).*

The only work printed in his lifetime, the Confession of Nicolae Milescu, a dogmatic and apologetic treaty, an informal confession, but original one, was the second Romanian opera published in Western Europe and is part of the series works in the defense of Orthodoxy in the offensive Protestant, with Peter Mogila's Confession and Response to Calvinist Catechism written by Barlaam Metropolitan of Moldavia. The work proves that its author is a worthy lay theologian, an active Christian, a witness who testifies to the truth, which sets a synthetic manner the teaching of the Orthodox faith.

Key words: Confession of Faith, lay theologian, Eucharist, monachism, priesthood.

Biserica Ortodoxă a păstrat fără întrerupere tradiția primară și fără alterare credința. Ea nu a simțit nevoia internă de formulări noi cu orice preț, pentru credința sa, elaborarea Mărturisirilor de credință s-a făcut din motive exterioare, practice, datorită contactelor cu eterodocșii și provocările ereticilor. Astfel Mărturisirile de credință din epoca post-bizantină sunt rezultatul necesității de a răspunde tuturor problemelor ridicate de Reformă și Contrareformă. Importanța Mărturisirilor de credință este de ordin istoric, simbolic și ecumenic. Mărturisirile de credință constituie o problemă majoră și o preocupare constantă în Teologia ecumenică contemporană.

Prima mărturisire de credință o întâlnim în paginile Sfintei Scripturi (Rom 10, 9-10). “Biserica a fost preocupată dintru început de fixarea Mărturisirii de credință comune care să redea într-o formă succintă și concisă mesajului Evangheliei descoperit nouă de Hristos și propovăduit în lume de Sfinții Săi Apostoli”¹.

Conținutul Mărturisirii *confessio quae confitetur* ca și conținut este concretizarea în cuvânt și faptă a lui *fides quae creditur* ca act. Credința și mărturisirea ei sunt condiții esențiale ale mântuirii (Mc 16,16).

Vom încerca, în studiul de față, formularea câtorva reflecții pe marginea tratatului dogmatic și apologetic al lui Nicolae Milescu Spătarul, o mărturisire neoficială, care nu s-a bucurat de aprobarea vreunui sinod ca și cele alcătuite de Mitropolitul Petru Movilă al Kievului (1633-1647) sau Dositei, Patriarhul Ierusalimului (1669-1707)– prieten și confident

* *Documentarist, doctor în teologie, Centrul de Studii Ecumenice și Interreligioase, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, dbut_capusan@yahoo.com*

¹ Diac. Lect. Ioan I. Ică – “Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenică”, M. A. nr. 3-4/1973, p. 217.

al autorului, o mărturisire ce nu este elaborată sistematic și de mare extensiune cum este cea, de asemenea neoficială, a lui Mitrofan Kritopulos, elaborate în același secol, „este totuși una dintre cele mai importante lucrări teologice ale sale și ale secolului său”². Enchiridionul rămâne „profesiunea de credință a unui ortodox în lumea Apusului...nu odată vrednicul cărturar și-a pus condeiul în slujba Ortodoxiei”³. De altfel autorul era conștient de caracterul limitat al lucrării sale, care nu este autoritativă, pentru care motiv afirmă la final: „acela care dă o crezare mai mică (nu dă crezare suficientă) acestui manual, acela să consulte Constantinopolul, mama Bisericii de Răsărit, să propună pe larg îndoielile sale și să aștepte combaterea mai amplă a opiniunilor sale. Noi care am putut să stabilim, prin mai multe raționamente de necontestat, aceste adevăruri, le-am lămurit destul, după slabele noastre puteri”⁴.

Diplomat, filosof, filolog, geograf, etnograf, memorialist și teolog, Nicolae Milescu Spătarul (1636-1708), grec după tată, care era originar din Laconia, studiază la Școala domnească Trei Ierarhi din Iași, apoi la Școala Mare a Patriarhiei din Constantinopol. Participă în 1642 la sinodul care l-a condamnat pe patriarhul Kiril Lukaris (1627-1637), „cărturar poliglot și encicloped, redactând, înainte de Cantemir, o operă prodigioasă în care rațiunea și credința fuzionează într-o *docta pietatis*, iar sacrul și profanul luminează *urbi et orbi* orizontul existenței umane”⁵. Este veacul când “răsare întâia pleiadă de clasici naționali ai literaturii române, dintre care face parte și Nicolae Milescu Spătarul”⁶.

Milescu era la Stettin (Szczecin) în provincia Pomerania din Polonia, în suita fostului domn al Moldovei Gheorghe Ștefan Burduja (1653-1658) unde se afla sub protecția regelui Suediei Carol XI (1660-1697), la care a fost trimis în solie în octombrie 1666. Ambasadorul regelui Franței, Ludovic al XIV-lea (1643-1715) la Stockholm, Simon Arnauld, marchiz de Pomponne îi solicită o lucrare despre credința Bisericii Ortodoxe cu privire la Euharistie.

Mărturisirea lui Nicolae Milescu, “o confesiune de credință ortodoxă inserată în contextual polemicii dintre catolici și protestanți”⁷ scrisă la Stockholm, în februarie 1667 în limbile greacă și latină, este publicată ca anexă în volumul intitulat *La perpetuité de la foi de l'Eglise Catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, 1669, p. 50-54, publicat de Antoine Arnauld și Pierre Nicole, ca răspuns pastorului calvin Jean Claude, care afirmase în lucrarea *Réponse aux deux traités intitulés la perpetuité de la foi catholique touchant*

² Pr. Conf. Al. I. Ciurea – “Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu: “Stella Orientalis Occidentali splendens” O. nr. 4/1958, p. 511.

³ *** - „O puternică personalitate a Ortodoxiei din veacul al XVII-lea: Spătarul Nicolae Milescu, cu prilejul împlinirii a 250 de ani de la moartea sa” O. Nr. 4/1958, p. 494.

⁴ Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor. Manual sau steaua Răsăritului strălucind în Occident adică Înțelesul Bisericii răsăritene sau a celei grecești despre Transsubstanțierea Trupului Domnului și despre alte controverse în Pr. Conf. Al. I. Ciurea – “Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu: “Stella Orientalis Occidentali splendens” O. nr. 4/1958, p. 532.

⁵ Nicolae Milescu Spătarul – *Manual sau Steaua orientului strălucind Occidentului. Carte cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*, Ed. Institutul European, 1997. Ediție îngrijită, introducere, tabel biobibliografic, text stabilit, traducere a textului latin, note și comentarii Traian S. Diaconescu, p. 6.

⁶ *Ibidem*, p. 5.

⁷ *Ibidem*, p. 158.

l'Eucharistie, pe baza Mărturisirii Pseudo-Lukariene (1629) că Biserica greacă are doctrină comună cu Protestantismul privind Euharistia și era prezentată sub titlul: *Ecrit d'un seigneur moldave sur la croyance des grecs*⁸.

Textul propriu-zis este precedat de un exordiu, care cuprinde: salutare lectorilor, chipul spiritualității contemporane, poziția Bisericii Ortodoxe între catolici și protestanți, motivarea scrierii acestei lucrări, virtuțile sale ca teolog, felul receptării dorite și urarea finală. Aceste părți successive denotă arta și experiența unui om cultivat și rafinat⁹.

Alege ca text de frontispiciu Tit 3,10, scrierea conținând tocmai combaterea învățăturilor eronate ale ereticilor. Patriarhul Ecumenic Ieremia al II-lea având în vedere acest text întrerupe corespondența pe probleme doctrinare cu teologii luterani din Tübingen, trimitându-le ultimul răspuns în 1581.

Biserica a stabilit definiții autoritative, decretând articole de credință, dar a intervenit delimitând dreapta învățătură de credință atunci când anumite adevăruri erau puse în discuție. „Nimănu-i să nu i se pară ciudat dacă nu s-au ivit, până acum, scrieri grecești, care să explice țărilor europene religia (credința curată a Bisericii Răsăritene... nu erau odinioară atâtea dispute despre religie și nici atâtea dese certuri, câte sunt în acest secol”¹⁰.

⁸ *Ibidem*, p. Preot. Prof. univ. dr. Mircea Păcurariu – *Dicționarul teologilor români*, ediția a II-a, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 297. Titlul complet al scrierii era: *Enchiridion sive Stella Orientalis Occidentali splendens, id est sensus Ecclesiae Orientalis, scilicet graece de transsubstantione Corporis Domini, aliisque controversias a Nicolao Spadario Moldavo-lacone, barone ac olim generali Wallachie, conscription Helmia, anno 1667 mense febr* (Manual sau Steaua Răsăritului strălucind în Apus adică părerea Bisericii răsăritene ortodoxe despre prefacerea Trupului Domnului și despre alte controverse ...). Versiunea greacă, nepublicată se păstrează la Biblioteca Națională din Paris. A fost publicată apoi în patru ediții: Paris, 1702-1704, vol. IV (Anexe), Paris, 1711-1713, Paris, 1781-1782, Paris, 1841, ediția Migne (*Dictionnaire de Théologie catholique*, tom XI, Paris, 1912, col. 1357).

Alte opere cu caracter teologic ale lui Nicolae Milescu:

- Agapie Landos – *Mântuirea păcătoșilor*, 1655-1660 (traducere din greacă în română)
- *Omlîi*, 1655-1660 (traducere din limba greacă), 6 la număr
- *Istoria despre Sfânta icoană a Prea Sfintei noastre Stăpâne Născătoare de Dumnezeu Maria*, 1665
- *Cartea cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinței noastre*, 1661 (traducere din greacă în română din Sf. Atanasie cel Mare)
- *Vechiul Testament*, 1664 (traducere din greacă în română)
- *Vecernia Mare*, 1667 (traducere, parțial)
- *Mic codice pentru pastoral Anglican Thomas Smith*, 1669
- *Aritmologhion*, 1672
- *Povestirea despre Sibile*, 1672
- *Hrismologhion*, 1673
- *Descrierea prea vestitei și marei biserici numită Sf. Sofia din Constantinopol*, 1684
- *Scurtă dovedire cum că știința și limba elino-greacă sunt mai necesare decât știința și limba latină și care sunt foloasele pentru poporul slavon*, 1685
- Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Împotriva ereziilor*, 1698 (traducere din greacă în slavonă) (Pr. Dumitru Cristescu – „Opera teologică și apologetică a spătarului Nicolae Milescu” în O. nr. 4/1958, p. 496-509; Preot. Prof. univ. dr. Mircea Păcurariu – *op. cit.*, p. 297, Petre P. Panaitescu - *Nicolae Milescu Spătarul (1636-1708)*, Ed. Junimea, Iași, 1987, p. 98-101, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Ștefan S. Gorovei (găsim în această operă o foarte sumară analiză a *Enchiridionului*, p. 19-21). Radu-Ștefan Vergatti – *Nicolae Spătarul Milescu: viața, călătoriile, opera*, Ed. Paideia, București, 1998, p. 280-289).

⁹ Nicolae Milescu Spătarul – *Manual sau Steaua Orientului strălucind Occidentului*, p. 60.

¹⁰ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 514.

Spune autorul că „inovatorii privesc ca pe un îndreptar Biserica Răsăriteană, stabilindu-și prin ea raționamentele lor, care (raționamente) sunt departe de ea¹¹”. În timpul disputei de la Leipzig (27 iunie – 16 iulie 1519) – prima mare confruntare între ideile Reformei și Teologia catolică medievală – între cardinalul Johann Eck din Ingolstaat și Martin Luther acesta s-a prevalat de Biserica Ortodoxe, care a dat atât de mulți și eminenți dascăli și scriitori bisericești.

Urmează un scurt excurs de istoria Bisericii începând cu apariția ereziilor în epoca apostolică, dar în pofida acestora creștinismul s-a răspândit în toată lumea cunoscută, „pe când încă trăiau Apostolii, s-au furișat nu puține erezii, pentru ca varietatea credinței să se probeze prin dovezi mai sigure, așa că după cuvântul apostolului, trebuiau să se ivească ereziile...Biserica lui Hristos a reînflorit, mai gingaș decât trandafirul între spini și cu mireasma ei a umplut tot pământul”¹².

În epoca Sinoadelor Ecumenice, „Părinții preaînțelepți ai aceluia veac le-au zdrobit ca pe niște vipere, când într-armați cu un zel sacru, în diferite secole, prin sinoade și adunări convocate cu foarte mare înțelepciune, au ținut putreda și deșarta lor doctrină, încât deabia au rămas resturi din acele erezii”¹³. În această perioadă Biserica lui Hristos era nedespărțită, ”erezii pe care le-au combătut împreună maica noastră comună, Biserica Răsăriteană și apuseană, cu puteri unite și într-un gând și într-o unire... să fie cunoscute aceste Biserici surori, unite prin dragostea reciprocă de Hristos”¹⁴. Sinoadele ecumenice „sunt acelea care după lungi dezbateri și sub asistența Sf. Duh, printr-un proces dialectic reușesc să depășească impasul în care mărginirea și neinspirata încercare de a raționaliza supra-raționalul, hotărâsc păstrarea și propovăduirea adevărului, dogmei, așa cum noi o găsim în Revelație”¹⁵.

S-ar părea la prima vedere că autorul afirmă că Schisma cea mare s-a produs abia la 1439, nu la 1054, “este cu totul fals” se grăbesc să afirme unii comentatori¹⁶, „atunci când episcopii Bisericii Răsăritene și Apusene au convocat (s-au adunat în cel de-al optulea sinod de la Florența și unirea dintre ei a devenit dezbinare, și înțelegerii i-a urmat neînțelegerea, atunci, (vai, nenorocire!) a năvălit faimoasa schismă în ambele Biserici”¹⁷. Ultimul dintre sinoadele unioniste, cel de la Ferrara-Florenza, era într-adevăr așteptat ca al VIII-lea Sinod Ecumenic, dar acesta n-a reușit să refacă unitatea creștină, mai mult a adâncit repulsia între Răsărit și Apus, cert este, vrea să spună Milescu că de acum schisma este definitivă.

Despre Reforma protestantă se spun următoarele, în termeni radicali: ”aceste (erezii) când au ieșit din Biserica apuseană, au lovit cu picioarele în mama lor, întocmai ca niște mânji deabia născuți și din cauza înaltei lor științe în toate (așa credeau ei) au decretat că alte lucruri au fost rânduite de Biserica lui Hristos de care condeii se rușinează (a le scrie), ca pe niște lucruri nelegiuite și nepermise...plaga cea nouă a fost mai rea

¹¹ *Ibidem*, p. 515.

¹² *Ibidem*, p. 518.

¹³ *Ibidem*, p. 518.

¹⁴ *Ibidem*, p. 519.

¹⁵ D-rand Buzdugan D. Costache – „Relația dintre Revelație și dogmă în Teologia ortodoxă” MMS nr. 5-6/1971, p. 348.

¹⁶ Petre P. Panaitescu – *op. cit.*, p. 20.

¹⁷ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 519.

decât cele de mai înainte”¹⁸. O schimbare care a însemnat o piatră de hotar în cursul Istoriei bisericești, după Marea Schismă, însemnând încă un pas important spre dezbinarea Bisericii a fost Reforma Protestantă. Aceasta, prin ruperea de Roma a unei părți masive a populației, a distrus unitatea creștinătății vest-europene.

Autorul constată că „toți vor să-și întemeieze, prin argumentele lor proprii, dogma lor și partida lor”¹⁹, dar „neamul omenesc este aplecat spre rătăcire, mai ales când i se lasă libertate (speculațiunii)”²⁰. Dogmele însă nu reprezintă un sistem de învățături teoretice omenesc, limitat, ci tălmăcirea realității lui Hristos, la fel afirmă un eminent teolog român contemporan: “Creștinismul nu e o școală filosofică care speculează cu noțiuni abstracte, ci experiența comuniunii omului cu Dumnezeu”²¹. Creștinismul, avându-L în centru pe Iisus Hristos, “nu este o concepție religioasă-morală pe care și-o poate reprezenta fiecare îns după cum dorește pe baza Scripturii și a interpretării ei personale, ci este însăși viața, învățătura și opera lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, așa cum a fost înțeles, trăit și crezut plenar în Biserică de la început. În afara Bisericii dreptmăritoare orice persoană rătăcește căutând asemenea femeilor mironosițe “pe Cel viu între cei morți” (Lc 24,5)”²², pentru că este „Biserica Răsăriteană, maica noastră străbună și moașa creștinilor”²³.

Așa cum arată titlul opusculului, subiectul principal al acestuia este prefacerea darurilor în Trupul și Sângele Domnului, care, subliniază autorul, “după sfințire, este prezent în chip inseparabil, sub aspectele pâinii și ale vinului, cu adevărat real și substanțial”²⁴. Dintre consecințele dogmatice ale prefacerii amintește închinarea cuvenită Sf. Euharistiei: “trebuie adorat în chip latreutic, atât prin cult intern cât și prin cel extern, întrucât este crezut Trupul Domnului”²⁵. Sf. Euharistie este Taină și jertfă, “adevăratul și propriul sacrificiu al Noului Testament”²⁶ (Lc 22,29; I Cor 11,24-26). În privința momentului Sf. Liturghii în care are loc prefacerea apare în textul latin: “*per verba Domini*”²⁷. Este foarte posibil să fie vorba aici de o interpolare a editorilor²⁸. Potrivit învățăturii ortodoxe, acest moment este acela al epiclezei, după rostirea cuvintelor Mântuitorului de instituire a Tainei (Mt 26,26-28), așa cum aflăm chiar din textul rugăciunii: “Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge, și Te chemăm, Te rugăm și cu umilnă la Tine cădem:

¹⁸ *Ibidem*, p. 521.

¹⁹ *Ibidem*, p. 514.

²⁰ *Ibidem*, p. 521.

²¹ Pr. Prof. Dumitru Popescu – *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 91.

²² Pr. prof. univ. dr. Ioan I. Ică – Chipul lui Iisus Hristos în Biserica Ortodoxă, romano-catolică și protestantă. Chipul viu al lui Iisus Hristos înviat și înălțat și legătura noastră cu El (note de curs pentru Studii aprofundate și Master), Cluj-Napoca, 2001, p. 3.

²³ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 514.

²⁴ *Ibidem*, p. 523.

²⁵ *Ibidem*, p. 523.

²⁶ *Ibidem*, p. 524 „Protestanții, socotind că problema mântuirii noastre s-a rezolvat în mod juridic, prin suportarea de către Hristos a morții în locul nostru, e firesc nu numai să nu admită Euharistia ca jertfă, ci și să ia temelia tuturor Tainelor al căror conținut interior e puterea stării de jertfă actuală a lui Hristos” (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a II-a, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 72).

²⁷ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 523.

²⁸ Pr. Conf. Al. I. Ciurea – “Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu, p. 523, nota 62: “Milescu atât de stăpân pe doctrina ortodoxă, nu putea să facă o astfel de afirmație”.

Trimitе Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înainte. Și fă, adică, pâinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău. Iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău. Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt”²⁹.

Pentru ortodocși, primirea Euharistiei înseamnă o pecetuire a credinței integrale în Hristos. Înainte împărtășire s-a introdus în rânduiala Sfintei Liturghii rostirea unor rugăciuni. Cei prezenți, ce urmează să se împărtășească, nu pot „să fie una” (In 17,21), fără mărturisirea aceleiași credințe. „Nu se cere numai o asigurare a iubirii reciproce de la membrii comunității, ca după aceea să se treacă la săvârșirea Tainei... cum se propune în teoria eclesiologiei euharistice și în alte îndemnuri la o intercomuniune (la o împărtășire comună) între cei de credințe diferite în nădejdea că iubirea ce și-o promet și împărtășirea comună îi va aduce mai târziu și la unitatea credinței. Iubirea reciprocă dacă este adevărată și totală, trebuie să se arate imediat în mărturisirea „într-un gând” a credinței comune”³⁰. Rugăciunile citite de preot înainte și după prefacere și cele ce compun Rânduiala Împărtășirii constituie o mărturisire de credință. Autorul redă un fragment din rugăciunile: *Cred, Doamne și mărturisesc...și Trupul lui Hristos mă îndumnezeiește*...³¹

Milescu enumeră cele șapte Sfinte Taine din Biserica Ortodoxă, arătând că „afară de acestea (Biserica de Răsărit) are mai multe rituri (ierurgii) sacre”³². În textul latin, Maslul este numit *Extrema unctio*, iar săvârșirea Confirmației apare ca prerogativă a episcopului³³.

Învățătura despre preoție în general, și în special sacramentalitatea Tainei Hirotoniei este hotărâtoare în refacerea unității creștine, mereu actuală, problema cheie din perspectivă ortodoxă, iată de ce printre primele chestiuni pe care învățatul român le ilustrează și le respinge în același timp este cea a lipsei preoției scaramentale în Protestantism (principiul social al acestuia): „Inovatorii mai susțin că apostolii nu și-au pus mâinile peste episcopi și că Biserica poate să fie administrată fără episcopi, nesocotind cu totul pe dumnezeiescul Pavel și atâtea hirotonii ale Apostolilor”³⁴. Se face aici referire cu siguranță la textele din F.Ap 20,28; I Tim 4,14; II Tim 1,6. F. Ap. 1,15-16; 15,23-29, Filip 1,1 I Cor 1,2. "Οι πρεσβυτεροι Bisericii din Efes, chemați la Milet de Apostolul Pavel nu puteau fi alții decât preoții sacerdotali ai acestei comunități și nu oarecare lideri laici ai comunității

²⁹ *Liturghier*, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 139-140.

³⁰ Pr. prof. Dumitru Stăniloae – „Mărturisirea dreptei credințe prin rugăciunile preotului însoțite de răspunsurile credincioșilor ca pregătire pentru înfăptuirea jertfei euharistice și a împărtășirii de ea” în M. B. nr. 1-3/1982, p. 50.

³¹ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 525 A doua rugăciune, care apare în Rânduiala Împărtășirii în Liturghierul românesc (*ed. cit.*, p. 295), se rostește în Biserica greacă înainte de împărtășirea credincioșilor pe lângă: *Cred, Doamne..., Cinei Tale... și Nu spre judecată...*

³² *Ibidem*, p. 528. În primul manual românesc de teologie dogmatică Sfintele Taine sunt numite *ierurgii*, dar fără a se produce confuzie, căci ierurgiile sunt desemnate cu termenul: *evhologhii* (Melchisedec Ștefănescu - *Teologia Dogmatică a Bisericii Catolice de Răsărit, extrasă din scrierile părinților și în învățătura Sfintei noastre Biserici, publicată în limba română pentru școlile mai înalte clericale din principatul Moldovei*, Roman, 1855, p. 293, 286).

³³ *Ibidem*, p. 527. Credem că și aici este vorba de o interoplație a editorilor Enchiridionului, care au adăugat „et Confirmationem”...Să fi înțeles Milescu, că Mirungerea se săvârșește de episcop, căci el este cel care sfințește Mirul și la ortodocși și la catolici? Este întrebarea pe care ne-o punem în mod justificat, spre a-l înțelege mai bine” (Pr. Conf. Al. I. Ciurea – “Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu, p. 527, nota 76).

³⁴ *Ibidem*, p. 526.

creștine din vechea cetate a Efesului. Este adevărat că cei vizați prin noțiunea *Οι πρεσβυτεροι* puteau foarte bine să fi fost oameni înaintați în vârstă, dar nici într-un caz simpli bătrâni din rândul creștinilor, fără vreo atribuție sacerdotală în sânul Bisericii”³⁵.

Hirotonia episcopilor Timotei și Tit indică raportul de continuitate între Apostoli și episcopi. Episcopii Tit din Creta și Timotei din Efes nu au avut dispoziții să supună credincioșilor alegerea sau aprobarea alegerii diaconilor și preoților, cu toate că trebuia să se țină seama de buna reputație a candidaților la hirotonie. „Remarca Apostolului care le aduce aminte că acțiunea consacrării lor este opera Duhului Sfânt, și nu a omului... faptul că un slujitor bisericesc consacrat, dintr-o comunitate, avea sarcini și responsabilități speciale, care îl deosebeau de restul creștinilor rezultă clar din faptul în care atât Ap. Pavel, cât și Ap. Petru descriu, în Epistolele lor, aceste însușiri”³⁶.

Conceptia protestantă ignoră texte din Noul Testament, temeuri revelate foarte importante care nu pot fi contestate „ei neagă și taina preoției, atunci când spun că poporul, fără hirotonia episcopului poate să sfințească pe cineva în preot”³⁷. Nu comunitatea este cea care oferă unuia dintre membrii ei puterea exercitării misiunii preoțești: „Fiecare primește harul ca un dar de sus, nu ca pe o ofertă a comunității, Biserica – Trup al lui Hristos nu este așadar o societate realizată conform unor principii la care se aderă individual, ci un Trup tainic, legat totdeauna de Cap care pătrunde mădularele de puterea lui pentru a le învăța, sfinți și conduce la mântuire”³⁸.

Cu toate că practica postirii a existat întotdeauna în viața Bisericii Creștine în duhul învățaturii lăsate de Mântuitorul Hristos și de Sfinții Apostoli, ca mijloc de luptă împotriva ispitelor și puterii diavolului (Mt. 17,2), „înțelepții acestui veac au oroare și de post prin care noi dobândim toate bunurile spirituale”³⁹. Aceasta, deoarece, postul este actul și metoda duhovnicească, lupta prin care credincioșii omoară în ei și în operele lor autonomia ancemistă, unicul element rău. Ființa și lucrările lor restructurându-se în frumusețea lor originară⁴⁰.

Nicolae Milescu dovedește cunoașterea învățaturii Sfinților Părinți despre raportul dintre cele două moduri de păstrare și transmitere a conținutului Revelației, dar și a principiului formal al Reformei sola Scriptura și atitudinea total negativă a Protestantismului față de Sf. Tradiție și marea polemică ce s-a iscat are la bază chipul cum a fost utilizată Tradiția în Catholicism: „Vasile cel Mare a stabilit că obiceiul vechi (Tradiția) are putere de lege și de credință. De aceea sunt multe lucruri introduse în Biserica noastră, prin predania celor vechi, care se păstrează cu sfințenie”⁴¹. Prin urmare, Sf. Scriptură și Sf. Tradiție au aceeași valoare și autoritate, sunt două forme de comunicare a adevărului revelat, inseparabile, complementare “Unele dintre dogmele și propovăduirile păstrate

³⁵ Stelian Tofană – „Cuvântarea Ap. Pavel al Milet (F. Ap. 20, 17-35) – O referință la preoția sacramentală a Bisericii primare?”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, nr. 2/2009, p. 18.

³⁶ *Ibidem*, p. 22.

³⁷ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 526.

³⁸ Preot Dr. Vasile Răducă – *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 415.

³⁹ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 528.

⁴⁰ Preot Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Credința strămoșească în fața ofensivei antihristice sectare*, Ed. Pro-Vita, Valea Plopului, 1998, p. 223.

⁴¹ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 529.

în Biserică le avem din învățătură scrisă, iar pe altele le-am primit din Tradiția Apostolilor, transmise nouă în taină. Amândouă acestea au aceeași autoritate pentru evlavie”⁴².

Instituția monahismului din Bisericile sacramentale de asemenea este contestat de adepții Reformei, „atunci ei strigau, ceea ce acum țipă, că cinul monahal nu este (valorează) nimic, ci este contrar poruncii Apostolului și căsătoriei. Dar sunt departe de adevăr astfel de talmăcitori de visuri”⁴³. Idealul monahal a fost realizat mai întâi de Însuși Mântuitorul Hristos și de ucenicii Săi. Hristos, arătând în propria Sa viață felul de viață desăvârșit la care omul a fost chemat, a adăugat ca noi elemente sfaturile evanghelice, transpuse în voturile monahale, a căror împlinire aduc un plus de perfecțiune⁴⁴. Monahismul este un fenomen general reprezentat în aproape toate religiile, dar monahismul creștin este un produs al spiritului moral superior al creștinismului, care deșteaptă la unii oameni năzuința după o desăvârșire mai înaltă (Mt 5, 48; 19, 21; 29).

Deoarece participă activ la planul dumnezeiesc de mântuire a omului, de restaurare a întregii creații, nu fără teme scripturistice (Lc. 1, 48), „Biserica de Răsărit invocă în rugăciunile sale, pe Prea Sfânta Născătoare de Dumnezeu, adoră imaginile sfinte ale lui Hristos și anume imaginea lui o adoră latreutic, iar Crucea lui prin relație cu Hristos și icoana Maicii Domnului și pururea Fecioarei Maria o adoră iperdulic, iar icoanele Sf. Îngeri și ale celorlalți sfinți le cinstește cu cultul duliei”⁴⁵. Propovăduirea Fecioarei Maria: „Faceți orice vă va spune El” (In 2, 5), ne-o arată ca pe o rugătoare, mijlocitoare și povătuitoare a Bisericii. Pentru Biserica Ortodoxă, mijlocirea Maicii Domnului (Lc 1, 43) și a sfinților (Ps 150,1; In 15,14; Efes 2,19) nu se adaugă mijlocirii lui Hristos, El fiind Unicul Mântuitor, Răscumpărător, Mijlocitor (I Tim 2,5), ci „se inserează în interiorul acesteia”⁴⁶, cărturarul român făcând foarte corect aici distincția între cultul de adorare și cele de venerare și supravenerare. Icoanele - care păstrează distanța între creatură și Creator, neapărând în ele vizibil dumnezeiescul - „sunt un excelent mijloc didactic pentru credincioși, au funcție de întărire și călăuzire în dreapta credință și rol sau eficacitate quasisacramentală, purtător al unei energii sau forțe spirituale miraculoase”⁴⁷, devenind prin sfințire mijlocitoare ale harului divin și a rugăciunilor adresate prototipului.

Pe temeiul iubirii față de aproapele, a comuniunii între membrii Bisericii - vii sau trecuți în cealaltă lume -, a solidarității în rugăciune (Mt. 21, 22; In. 16, 23; I Tim. 2,1), a învățaturii despre Învierea lui Hristos - „începătura învierii celor adormiți” (I Cor 15, 20) și a celei în judecata viitoare și viața de veci în fericire sau osândă (Mt. 24, 25), Biserica creștină și-a clădit credința în posibilitatea și necesitatea rugăciunilor pentru cei adormiți⁴⁸. Pentru aceasta, ea „se roagă întotdeauna lui Dumnezeu la sfințele slujbe, ca mijlocitoare pentru morți”⁴⁹.

⁴² Sf. Vasile cel Mare – *Despre Duhul Sfânt* 27, 66 – P.G. XXXII, col. 188 A.

⁴³ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 529.

⁴⁴ Drd. Ioan Cârstoiu, *Temeiuri neo-testamentare pentru voturile monahale*, în G. B., nr. 1-2/1985, p. 59.

⁴⁵ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 530.

⁴⁶ Alexis Kniazev - *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă*, trad. de Lucreția Maria Vasilescu, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 144.

⁴⁷ Pr. dr. Leontin Popescu – *Introducere în ecleziologia comparată*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2007, p.156.

⁴⁸ Drd. Michael Tița - „*Temeiurile doctrinare ortodoxe ale rugăciunilor pentru cei adormiți*”, M. O., nr. 7-8/1984, p. 497.

⁴⁹ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 530.

Concluzia întregului excurs este: „acestea sunt credințele Bisericii de Răsărit, și pe acestea le va ține cu ajutorul lui Dumnezeu, fără nici o schimbare”⁵⁰. Biserica se menține în fidelitate față de Revelație prin Duhul Sfânt. Sensul autentic al conținutului Revelației poate fi înțeles numai în Biserică, martorul vivacității ei “în Biserică, trupul tainic al lui Hristos, ca și în Sfânta Scriptură este prezent și activ același Duh Sfânt. Unul și același este Duhul care a grăit prin prooroci și care a insuflat pe autorii sfinți, cu cel ce a coborât peste Apostoli în ziua Cincizecimii, la întemeierea Bisericii... același Duh Sfânt care a iluminat pe aghiografi este prezent și în Biserică, fiind activ și în momentul când ea decide asupra problemelor ei”⁵¹. Biserica este deci organul de păstrare – neschimbat, nealterat -, interpretare, fructificare și trăire a Cuvântului lui Dumnezeu.

Ca un iscusit diplomat, Nicolae Milescu, nu intră în polemică cu romano-catolicii în lucrarea aceasta, amintind doar de Filioque, ca deosebire doctrinară. „Avem noi alte diferende cu Biserica de Apus, de pildă purcederea Sf. Duh”⁵². Nu este, evident, singura deosebire, dar poate e cea mai importantă. „Filioque devine barieră în calea asemănării lumii cu Dumnezeu cel în Treime... Filioque separă pe Hristos, ca Ipostas divino-uman, de Biserica Sa; lucrările sau energiile sunt astfel estompate, sunt eclipsate. Or, fără acestea Biserica nu mai e un trup viu, mădularele își pierd seva dătătoare de viață”⁵³.

Asemenea teologilor greci Hristu Andrusos, Ioannis Karmiris, Ioannis Romanides, sau Nikos Matsoukas, autorul nu utilizează niciodată sintagme ca: Biserica Ortodoxă sau romano-catolică, doar Biserica Răsăriteană sau Apuseană. Nu întâlnim de asemenea nicăieri în opuscul termenii ca protestanți sau evanghelicici, luterani, reformați sau calvini, toți aceștia sunt desemnați prin inovatori (novatores).

Încă odată se face apel la autoritatea patristică, „credința noastră a fost cultivată de mult de Părinții noștri, care nu numai că sunt mai învățați decât aceștia a căror știință este greșită (proastă) și se prezintă cu o știință deșartă, incuți fiind; dar sunt (Părinții) și superiori cu multe poște, din punct de vedere al strălucirii virtuților lor și au umplut tot pământul cu minunile lor”⁵⁴. În acest sens Sf. Grigorie Teologul spunea: „nu aparține oricui a vorbi despre Dumnezeu, ci aceluia care, deja încercați, care sunt înaintați în contemplație și care mai întâi de toate și-au curățit de patimi sufletul și trupul, sau cel puțin se străduiesc să le curățească”⁵⁵. Despre sine însuși spune autorul în continuare, în aceeași ordine de idei, conștient de scăderile sale: „m-am hotărât și eu deși sunt mult departe de dreapta viețuire și de profunzimea înțelegere și am dobândit știința creștină ca un copil numai cu vârful degetelor”⁵⁶. Într-adevăr, „teologia Sfinților Părinți a fost elaborată în mijlocul credincioșilor, în ambianța liturgică a comunităților în care ei erau păstori de suflete sau monahi în mănăstiri”⁵⁷.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 531.

⁵¹ Pr. Prof. Mircea Basarab – “Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă” O. nr. 2/1980, p. 238.

⁵² *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 532.

⁵³ Pr. lect. univ. dr. Mihai Himcinschi – *Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și Fiul în Teologia răsăriteană și apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, Alba-Iulia, 2002, p. 234-237.

⁵⁴ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 532-533.

⁵⁵ Sf. Grigorie de Nazianz – *Oratio XVII teologica prima*, 3 PG XXXVI, col. 14

⁵⁶ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor*, p. 517.

⁵⁷ +Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române – *Teologie și spiritualitate*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 228.

Enchiridion-ul este o operă originală, care are ca model celebrul *Enchiridion christiani* a lui Erasmus de Rotterdam (+1536), care dovedește temeinice cunoștințe teologice ale autorului,” nu este un tratat sec de teologie, ci este o expunere cu caracter dogmatic și apologetic, plină de vioiciune și de imagini”⁵⁸ precum și „stăpânirea artei retorice clasice la nivelul marilor umaniști ai veacului său”⁵⁹. Este o „latină umanistă, elegantă și armonioasă, apropiată de modelul clasic, dar cu înrâuriri grecești la nivel lexical și mai ales la nivel mental”⁶⁰.

Textele scripturistice sunt citate din memorie, fără indicarea locului, o face o singură dată (Tit 3,10-11). De asemenea utilizează și texte patristice și din rânduielile serviciilor divine, desigur autorul nu avea cu sine cărțile necesare din care să citeze exact. „Credința ortodoxă, pe care Milescu Spătarul o înfățișează lectorilor săi în Apus, este întemeiată pe o bună cunoaștere a realităților din Biserica română, și din cea de la Constantinopole, unde el a stat mai mulți ani. Ea are la bază de asemeni, o certă familiarizare cu Sfânta Scriptură și cu Sfinții Părinți, cu istoria bisericească și cu slujbele ortodoxe de toate felurile, din care dă atâtea citate... El manifestă în scrisul său o credință vie, legată de o adevărată trăire religioasă, o credință dinamică și conștientă și un profund atașament față de Biserica din care face parte”⁶¹.

Singura operă tipărită în timpul vieții sale, Mărturisirea lui Nicolae Milescu a fost a doua operă românească publicată în Europa occidentală după Mărturisirea lui Petru Movilă (1642) și se înscrie în seria lucrărilor de apărare a Ortodoxiei în fața ofensivei protestante, alături de aceasta și de *Răspunsul împotriva catehismului calvinesc* (1645), ce-l are ca autor pe Mitropolitul Varlaam al Moldovei (1632-1653). Scrierea dovedește că autorul ei este un destoinic teolog laic, un credincios activ, un mărturisitor ce dă mărturie pentru adevăr (In 18,37), care expune într-o manieră sintetică învățătura de credință ortodoxă.

⁵⁸ Pr. Dumitru Cristescu – „Opera teologică și apologetică a spătarului Nicolae Milescu” în O. nr. 4/1958, p. 506.

⁵⁹ Nicolae Milescu Spătarul – *Manual sau Steaua orientului*, p. 7.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 9-10.

⁶¹ Pr. Conf. Al. I. Ciurea – *art. cit.*, p. 537-538.

PRINCIPIILE MISIONARE ALE SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL - PRIMA CĂLĂTORIE MISIONARĂ -

IOAN CRUCIANU*

ABSTRACT. *The Apostle Paul's Missionary Principles. The First Missionary's Journey.*

The work of *The Apostle Paul's Missionary Principles* is the result of the survey research of speeches, from his first missionary's journey, in which were identified the missionary principles (the different methods of preaching) of The Apostle and the impact of *The Gospel's* message in different contexts of ethnical, cultural, social, religious and political.

The missionary speeches from his first of mission's journey is an inexhaustible source of inspiration for the today's Church missionary activity. They show how The Church meets all the time the different realities in preaching *The Gospel*.

Key words: Missionary principles, mission, Saint Disciple (Apostle) Paul, the first missionary journey, the impact of *The Gospel's* message.

1. Date bibliografice, activitatea misionară și portretul psihologic al Sfântul Apostol Pavel

Apostolul Pavel s-a născut în perioada anilor 1-5 d. Hr.¹, în orașul Tars din Cilicia,² într-o familie de iudei din seminția lui Veniamin³, făcând parte din tagma fariseilor,⁴ care respectau cu multă râvnă și rigurozitate principiile Legii vechi a lui Moise⁵. Numele primit de Pavel în a opta zi de la naștere (la circumciziune) este Saul⁶ (în ebr.: cha'oul; în gr.: Saoul - „cel dorit”, „cel cerut”)⁷, fiind numit cu acest nume până în acel moment al primei sale călătorii misionare,⁸ în care proconsulul roman Sergius Paulus din Pafos este convertit⁹ la dreapta credință.

* *Ieromonah duhovnic al Mănăstirii „Mihai-Vodă” de la Turda (Cluj), absolvent al studiilor universitare la Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae” din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași și al studiilor de Master din cadrul Facultății de Psihologie a aceleiași Universități; Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, serafim_crucianu@yahoo.com*

¹ Josef HOLZNER, *Paul din Tars*, Ed. Sapiientia, Iași, 2002, p. 274.

² Heinz-Wrner, NEDORFER, *Faptele Apostolilor, Comentariu Biblic*, Ed. Lumina lumii, Korntal, Germania, 2000, Vol. 8-9, p. 238.

³ Pr. dr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 378.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *** *Dicționar Biblic*, de la P-Z, Vol. 3, Ed. Stephanus, București, 1998, p. 28.

⁶ Remus RUS, *Dicționar Enciclopedic de Literatură Creștină din Primul Mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 657.

⁷ *** *Dicționar...* P-Z, 3, Stephanus, p. 27.

⁸ R. RUS, *op. cit.*, p. 658.

⁹ *** *Dicționar...* P-Z, 3, Stephanus, p. 31.

Tarsul¹⁰ (cunoscut azi sub numele de Tarasso – un mic orașel din Turcia) este locul de întâlnire a numeroase credințe religioase și concepții filosofice. În vremea nașterii Sfântului Apostol Pavel, Tarsul atingea apogeul strălucirii și dezvoltării sale, fiind unul dintre cele trei mari centre culturale ale acelei epoci în Imperiul Roman (alături de Alexandria și Atena). Este un oraș elenistic în care limba greacă era limba oficială. Însă Saul, a deprins în casa părintească pe lângă greacă¹¹ și limba aramaică (limba vorbită de Mântuitorul Hristos), stăpânirea acestor două limbi contribuind la facilitarea misiunii sale de propovăduire atât în mediul păgân, cât și în cel iudaic.

Sfântul Apostol Pavel este considerat a fi cel mai mare misionar creștin¹², având o activitate misionară impresionantă. Activitatea sa misionară se întinde de-a lungul a câteva decenii, începând cu anul 36 d.Hr (când are loc convertirea sa la creștinism, pe drumul Damascului)¹³ până în anul 66-67 d.Hr (când a suferit martiriul la Roma).¹⁴

A făcut trei călătorii misionare, acoperind o arie geografică foarte extinsă, propovăduind Evanghelia lui Hristos atât iudeilor cât și tuturor neamurilor. Tocmai de aceea, el este supranumit „apostol al neamurilor”. Spre deosebire de cei 12 Apostoli, a căror origine și educație era exclusiv iudaică, Pavel era un fin cunoscător al neamurilor, fapt care era de o importanță covârșitoare pentru misiunea sa de apostol al neamurilor. Cunoscând datorită originii sale, firea și obiceiurile păgânilor, preferințele și aspirațiile lor filosofice și religioase, literatura și poezia greacă, speculând astfel înclinația lor pentru noutățile filosofice sau religioase¹⁵ ce izvorau din aspirația către adevăr și desăvârșire a acestor oameni, va valorifica și folosi toate aceste cunoștințe pentru a propovădui eficient Evanghelia lui Hristos și a-i asigura o cât mai amplă răspândire.

Are un spirit organizatoric excelent, întemeiază Biserici locale în multe dintre cetățile în care propovăduiește (unele dintre cele mai importante Biserici ale antichității creștine își au începutul în activitatea misionară a Sfântului Apostol Pavel), rânduiește primii episcopi din aceste biserici și definitivează organizarea acestora,¹⁶ prin crearea tuturor instituțiilor și structurilor din cadrul lor. Toate Bisericile întemeiate de Pavel în cele trei călătorii misionare vor deveni adevărate prototipuri ale altor Biserici întemeiate în lumea păgână de Sfinții Apostoli și de alți misionari creștini. De asemenea, Apostolul Pavel nu se mulțumea să înceapă lucrarea sa misionară în vreun alt loc fără a întări credința convertiților precedenți, la care se întorcea în călătoriile sale.

Deși a avut o activitate misionară impresionantă, și el însuși afirmă în 1Cor 15,10 că „m-am ostenit mai mult decât ei (*ceialți apostoli*) toți”, dând astfel din nou dovadă de mistuitoarea sa râvnă, Pavel se numește pe sine „cel mai mic dintre apostoli”, pe motiv că a prigonit Biserica; el este primul mare persecutor al Bisericii creștine, fiind direct implicat în săvârșirea primului martiriu creștin, acela al Sfântului Ștefan,¹⁷ care a

¹⁰ Capitala Ciliciei, construită pe țărmurile Cindului, la 18 Km de Marea Mediterană, Tarsul este patria Sfântului Apostol Pavel; Pr. I. MIRCEA, *op. cit.*, p. 515.

¹¹ Remus RUS, *op. cit.*, p. 657.

¹² David, J. BOSCH, *Dynamique de la Mission chretienne. Histoire et avenir des modeles missionnaires*, Haho-Kartahala-Labor et Fides, Lome, Paris, Genrve, p. 124.

¹³ *** *Dicționar...* P-Z, 3, Stephanus, pp. 28-29.

¹⁴ *Ibidem*, p. 42.

¹⁵ *** *Dicționar...* P-Z, 3, Stephanus, p. 28.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 30-31.

¹⁷ Pr. I. MIRCEA, *op. cit.*, p. 378.

fost omorât cu pietre. Momentul acesta al uciderii diaconului Ștefan, reprezintă practic momentul în care Saul își face apariția în viața și istoria Bisericii. Apostolul însuși afirmă: „eu am prigonitor până la moarte această cale, legând și dând la închisoare și bărbați și femei”.

Este aproape de necrezut faptul că acest om intransigent și intolerant față de creștini, va deveni unul dintre cei mai importanți promotori ai creștinismului în întreaga lume. Pavel este un om educat, inteligent, extrem de hotărât și plin de râvnă. Nu este omul „jumătăților de măsură”, întreaga lui existență (atât înainte cât și după convertire), fiind o luptă, un angajament total în slujba adevărului (sau a ceea ce considera el ca fiind adevărul). El nu se angajează într-o activitate sau lucrare decât pentru a merge în direcția aleasă, până la capăt.

Conștiința că numai neamul din care provenea se afla în posesia Adevărului Revelat cuprins în Vechiul Testament, va avea un rol determinant în formarea lui Saul ca păzitor neînduplecat al prescripțiilor Legii, devenind intransigent în privința respectării cu orice preț a acestora. El se identifică profund cu Legea lui Moise și prescripțiile ce decurg din ea, astfel încât, pentru el acesta este singurul mod posibil de slujire a lui Dumnezeu. Nu e de mirare deci faptul că ajunge să prigonească la moarte creștini nevinovați în virtutea acestei credințe profunde a lui că deține Adevărul, păstrându-și în același timp conștiința curată, considerând că aduce slujbă lui Dumnezeu prin râvna și acțiunile sale. El însuși afirmă despre sine în Gal. 1,14 că: „spoream în iudaism mai mult decât mulți dintre cei ce erau de vârsta mea în neamul meu, fiind mult râvnitor al datinilor mele părintești”.

Saul putea aspira la cele mai înalte trepte ale ierarhiei sociale și religioase, dar, devenind misionar creștin, a renunțat la toate acestea în deplină cunoștință de cauză. Momentul convertirii de pe drumul Damascului are o importanță deosebită și reprezintă pentru Saul o adevărată „întoarcere copernicană”¹⁸, viața apostolului dobândind un cu totul alt curs. Singura rațiune de a exista a lui Saul, devine aceea de a-i sluji lui Hristos care i s-a revelat; acesta este practic momentul chemării lui Saul la apostolat. Din acest moment, toată râvna de care a dat mereu dovadă este pusă în slujba Adevărului Revelat, aducând multă roadă. De-a lungul întregii sale activități misionare, Saul va da mereu dovadă de un zel ardent, de o profundă seriozitate și de capacitatea unei angajări totale și necondiționate.

Metoda folosită prin excelență de Apostolul neamurilor pentru propovăduirea Veștii celei Bune, este aceea a călătoriei misionare, care asigură răspândirea credinței creștine în întreaga lume. Se remarcă de asemenea un pronunțat spirit de echipă al Apostolului Pavel, care e mereu înconjurat de numeroși ucenici și colaboratori (vedem în mai multe rânduri vorbindu-se în Evanghelia de „Pavel și cei împreună cu el”).

Apostolul Pavel nu este doar un model de râvnă și credință ardentă, ci și un model de verticalitate și de viețuire creștină pentru ucenici și pentru oamenii cărora li se adresa. Nu s-a folosit niciodată de dreptul său de „a trăi din Evanghelia”, ca unul ce propovăduia Evanghelia: „Care este deci plata mea? Că, binevestind, pun fără plată Evanghelia lui Hristos înaintea oamenilor, fără să mă folosesc de dreptul meu din Evanghelia” (1Cor 9,18). El inițiază astfel o adevărată „teologie a muncii”, considerând-o ca o virtute ce stă la baza ordinii și vieții sociale. El afirmă chiar că: „Dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce” (2Tes 3,10). Se va putea întreține atât pe el cât și pe ucenicii și colaboratorii săi apropiați, făcând corturi.

¹⁸ O schimbare totală, la 180 de grade, care presupune o reconfigurare totală a arhitecturii interioare a cuiva.

În centrul teologiei Apostolului Pavel este „îndreptarea prin credință”, care presupune universalitatea mântuirii care e legată de Hristos și credința în Acesta, și nu de Legea mozaică.

2. Principiile misionare folosite în cuvântarea din fața lui Sergius Paulus - Pafos

Conform cărții Faptele Apostolilor, prima cuvântare a echipei misionare formată din Barnaba, Saul și Ioan Marcu, a fost în sinagogile din orașul Salamina din insula Cipru (FA 13, 4-5), „misionarii noștri au vorbit în numeroase sinagogi ale orașului”,¹⁹ dar, despre care textul scrieri nu ne dă mai multe amănunte.

Despre următoarea cuvântare avem informații mai amănunțite, fiind cea din orașul Pafos din aceeași insulă (FA 13, 6-12).

Ceia ce urmărim noi ca obiect de studiu în cuvântarea din Pafos cât și în celelalte cuvântări ale apostolului de pe întreg parcursul primei călătorii de propovăduire a noii învățături sunt *principiile misionare*.

Necesitatea unor metode de misiune erau de un mare folos pentru faptul că „Pavel a vrut să-i includă și pe păgânii și să-i integreze în poporul lui Dumnezeu”.²⁰

Metodologia cu care Pavel îi abordează a fost „folosirea posibilităților existente, înființarea de biserici în metropole și consilierea prin epistole”.²¹

Una din metodele misionare pe care o putem observa la Pavel este aceea că locul în care se face cunoscută noua învățătură era mai întâi *sinagoga evreilor* (FA 13, 5), „peste tot, punctul de plecare îl constituia sinagoga locală, unde Paul îl predica pe Cristos ca fiind Mesia cel așteptat de veacuri”²² (FA 17,1-10). Apostolul Pavel, „mergea din sinagogă în sinagogă anunțând mesajul lui Isus”.²³ Dacă e să arătăm cât de important este această metodă și de ce Pavel o folosește ori de câte ori are posibilitatea este faptul că era mijlocul cel mai potrivit pentru a se adresa evreilor. Participând la serviciile religioase din sinagogă și luând cuvântul „prin interpretarea Vechiului Testament, Pavel prezenta mesajul despre Isus”.²⁴ De aceea, „orice predică creștină pentru evrei trebuia clădită pe istorie; Mesia trebuia prezentat ca realizatorul speranțelor iudaice și al celor mai bune tradiții profetice. Învierea nu constituia o greutate deosebită pentru farisei. Dificultatea cea mai mare începea de-abia cu atitudinea față de legea mozaică”.²⁵

Misiunea sa era de a se adresa întâi evreilor și apoi celorlalte neamuri (FA 13, 46-47), „peste tot, predica lui Paul era adresată atât iudeilor cât și păgânilor”²⁶, sau „el mergea..., anunțând mesajul lui Iisus evreilor și prozeliților”.²⁷

¹⁹ J. HOLZNER, *op. cit.*, p. 47.

²⁰ Heinz-Wrner, NEDORFER, *Faptele Apostolilor, Comentariu Biblic*, Ed. Lumina lumii, Korntal, Germania, 2000, Vol. 8-9, p. 239.

²¹ *Ibidem*.

²² Emil DUMEA, *Teme de istorie a Bisericii*, Editura Sapienția, Iași, 2002, p. 20.

²³ Ferdinand PRAT S.J., *Pe urmele Sfântului Pavel - Apostolul Neamurilor*, trad. Pr. Prof. Teodor RACOVITAN, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2005, p. 60.

²⁴ H.-W., NEDORFER, *op. cit.*, p. 239.

²⁵ J. HOLZNER, *op. cit.*, p. 47.

²⁶ E. DUMEA, *op. cit.*, p.19.

²⁷ F. PRAT, *op. cit.*, p. 60.

Pentru ca misiunea sa să fie cât mai rapidă și cât mai completă el se adresează atât evreilor cât și tuturor celorlalte neamuri (FA 13, 46-47). Acest lucru se vede din strategia sa de a „fi în cât mai multe locuri, de a întemeia cât mai multe comunități”²⁸, care, la rândul lor să răspândească cuvântul lui Dumnezeu. „Convertirea proconsulului era cel dintâi triumf al creștinismului în clasele înalte ale societății romane”²⁹.

Pentru ca scopul său să fie îndeplinit cât mai bine, își trasează drumul prin toate locurile strategice: marele orașe, centrele politice, culturale și comerciale pentru ca noua credință să fie auzită de cât mai multe personalități influente ale vremii, care, câștigate pentru Evanghelie să răspândească mai departe pe Hristos cel înviat.

Auzind proconsulul Lucius Sergius Paulus că se vestește în Pafos o nouă învățătură, a chemat la sine pe cei ce o vesteau (FA 13, 7). Cel care se adresează gazdei nu este Barnaba ci Pavel, făcând uz de cetățenia lui romană. Știut fiind faptul că până atunci Barnaba era conducătorul echipei misionare și primul care lua cuvântul.

Conform (FA 13, 9) apostolul misionar de care ne ocupăm purta două nume la fel ca mulți dintre evreii contemporan, „Saul – care se numește și Pavel”. Până acum el era chemat cu numele evreiesc de Saul, de aici înainte își va lua numele său latin de Pavel, pe care-l va purta în relațiile sale cu lumea greco-romană. Cu siguranță, că această inversare de nume a fost făcută tocmai pentru a putea fi cât mai apropiat de lumea pe care urma s-o abordeze,³⁰ „în felul acesta, el se prezintă în fața lumii greco-romane ca un membru născut al ei liber”³¹. „De acum înainte, Luca îl numește cu numele său de cetățean; Paul”³².

În misiunea pe care o face Sfântul Apostol Pavel printre păgânii „nu impune comunităților creștine nici circumciziunea și nici respectarea altor prescripții religioase iudaice”³³.

În felul cum Pavel îl abordează pe proconsul și pe toți cei de față putem observa trei principii misionare:

- la început el vorbește ca un filozof. De ce? Pentru că se adresează unui auditoriu păgân. Când prezenta noua învățătură „în fața unui auditoriu păgân, el pornea de la cunoașterea naturală a lui Dumnezeu, de la monoteism, de la Dumnezeu imanent în care ne mișcăm, trăim și suntem, de la Dumnezeu din noi spre a ajunge la Dumnezeu de deasupra noastră, la Dumnezeul creator, deosebit de lume și la relațiile lui Dumnezeu. El deduce urmările practice ale cinstirii de Dumnezeu”³⁴.

- în cea de-a doua parte a cuvântării când începe să vorbească despre noua învățătură, își schimbă total atitudinea și deodată aprinzându-se de dragostea lui Hristos devine mult mai ferm și mai hotărât, „... a trecut la mesajul lui Hristos. Aici s-a înflăcărat și a început să verse foc despre Înviere și despre vedenia de la Damasc, și despre Dumnezeu care singur este „Kyrios”, în care se află mântuirea lumii întregi”³⁵.

²⁸ Gheorghe PETRARU, *Teologia fundamentală și misionară, ecumenism*, Editura Performantica, Iași, 2006, p. 133.

²⁹ J. HOLZNER, *op. cit.*, p. 49.

³⁰ F. PRAT, *op. cit.*, p. 61.

³¹ J. HOLZNER, *op. cit.*, p. 49.

³² *Ibidem*.

³³ E. DUMEA, *op. cit.*, p. 19.

³⁴ J. HOLZNER, *op. cit.*, p. 48.

³⁵ *Ibidem*.

- principiul misionar din partea finală al cuvântării este înfruntarea lui Bariisus de către Pavel prin a recurge la „mâna Domnului,, (FA 13, 11) pentru a fii pedepsit pentru împotrivire. Vedem că acest principiu nu a fost o strategie omenească de al îndepărta pe Bariisus ci Pavel a reacționat așa „...plin fiind de Duhul Sfânt...”(FA 13, 9).

Un rol important în propovăduirea mesajului Evangheliei îl reprezintă săvârșirea de minuni care au ca scop adesea întărirea în credință a auditoriului și a celor izbăviți.

3. Principiile misionare folosite în cuvântarea din orașul Antiohia Pisidiei

Unul din principiile misionare generale, binecunoscute la Sfântul Apostol Pavel, pe care îl găsim și de această dată este acela de a folosi sinagoga ca loc de propovăduire (FA 13, 14), „oriunde a ajuns, Pavel s-a adresat mai întâi sinagogilor iudaice, în măsura în care exista vreuna”³⁶, „merge la sinagogă se prezintă ca un învățător al legii”³⁷.

În momentul când Pavel se afla în sinagogă și primește invitația de la marii acesteia să spună un „...cuvânt de mângâiere către popor...” (FA 13, 15), „este invitat să spună un cuvânt adunării”³⁸, avem dea face, de această dată, la început, cu un principiu oratoric, „cuvântarea... în sinagoga din Antiohia Pisidiei deschide ciclul oratoric al Sfântului Pavel”³⁹. Principiu de abordare nonverbal, a celor de față, „...ridicându-se Pavel și făcând semn cu mâna...” (FA 13, 16); îl găsim la oratorul antic, de a face un pas înainte și de a întinde brațul. Prin semnul pe care Pavel îl face *cu mâna* înainte ca să se adreseze prin cuvinte, el atrage atenția celor de față, dă dovadă că este stăpân pe el și că este convins de ceia ce spune. Prin acest *semn cu mâna* el face ca interesul celor de față, pentru al asculta, să crească și abia atunci când auditoriu este pregătit la maxim să asculte, abia atunci începe să vorbească.

Cuvintele care ies din gura apostolului „...bărbați frați și voi cei temători de Dumnezeu, ascultați...” (FA 13, 16), sunt cuvinte foarte bine chibzuite. La o primă analiză grăbită avem impresia că este vorba doar de o introducere oarecare la cele ce urma să spună. Însă, prin aceste puține cuvinte el a acoperit tot auditoriu și a recurs din nou la o a doua strategie oratorică. Și iată cum. Prin cuvintele „...bărbați frați...” (FA 13, 16), el se adresează tuturor celor care erau în sinagogă, și tot prin aceste cuvinte el caută să-i atragă cât mai mult pe evrei de parte sa; știut fiind faptul că marea majoritate a membrilor sinagogii erau evrei. Și tot prin aceste două cuvinte el câștigă din nou simpatie din partea evreilor pentru că le hrănește binecunoscutul orgoliu, acela de a se crede numai ei cei aleși de Dumnezeu, „speranța mesianică era o moștenire națională încredințată numai lor”⁴⁰.

Analiza următoarelor cuvinte „...voi ce temători de Dumnezeu...” din același verset merge mai departe. Pavel, după ce i-a atras pe evrei de parte sa, care erau cei mai mulți și mai influenți, se adresează și celorlalți din sinagogă pe care el îi numește *temători de Dumnezeu*. Cuvântarea din Antiohia Pisidie este pentru „evreilor și temătorilor de

³⁶ H-W, NEDORFER, *op. cit.*, p. 239.

³⁷ J. HOLZNER, *op. cit.*, p. 53.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Constantin PREDA, *Credința și viața Bisericii primare - O analiză a Faptelor Apostolilor*, București, 2002, p. 205.

⁴⁰ J. HOLZNER, *op. cit.*, p. 56.

Dumnezeu”.⁴¹ Iată, că prin acest scurt verset de introducere „...bărbați frați și voi cei temători de Dumnezeu, ascultați...” (FA 13, 16), el acoperă foarte bine întreaga mulțime de ascultători din sinagogă. Dar tot în acest verset, în partea finală, găsim o altă strategie oratorică, formată dintr-un singur cuvânt „...ascultați...”.

Mesajul pe care Pavel îl transmite în sinagoga din Antiohia Pisidiei este același ca și pe întreg parcursul misiunii sale, Hristos-învățătura cea nouă. Dar, pentru ai putea face și pe aceștia să creadă el recurge din nou la o serie de strategii misionare.

Începe cu o sinteză a istoriei mântuirii poporului evreu „evocare a istoriei lui Dumnezeu cu Israel”,⁴² (FA 13, 16-25), continuă cu un rezumat al istoriei Mântuitorului potrivit Evangheliei „o istorie a făgăduințelor mântuitoare care s-au desăvârșit prin Învierea lui Iisus Hristos din morți”⁴³ (FA 13, 26-37), trecând pe nesimțite la iertarea păcatelor și a îndreptării oamenilor prin credință (FA 13, 38-41), „temă centrală a teologiei sale – *îndreptarea omului prin credință* – care va marca ruperea definitivă a creștinismului de iudaism”.⁴⁴ A început cu o scurtă prezentare cum l-a condus Dumnezeu pe Israel prin Legea veche, ajungând la acel final tainic Mesia. Cu siguranță cei de față l-au aclamat pentru ca li se spuneau cuvinte mesianice, despre mult așteptata lor făgăduință. Treptat a început să le vorbească despre făgăduințele ce privesc lumea întreagă, care făceau referință indirect la Hristos. Iar, după ce le-a vorbit despre împăratul David, nu părăsește terenul profetic, dar, ținta următoare îl vizează pe Hristos. Amintindu-le profețiile că Hristos trebuie să vină din neamul lui David „din urmașii acestuia (adică David) i-a adus Dumnezeu lui Israel un Mântuitor, potrivit făgăduinței, pe Iisus” (FA 13, 23). Apoi Pavel le strecoară în inimi o picătură din temperamentul său vulcanic „plin de râvnă pentru lege”⁴⁵ când le vorbește despre evenimentul întâmplat cu un deceniu și jumătate înainte, botezurile de la Iordan și de figura profetică a lui Ioan care zice: „...vine după mine Cel Căruia nu sunt vrednic sa-I dezleg încălțăminte picioarelor” (FA 13, 25).

În cea de a doua parte continuă cu un rezumat al istoriei Mântuitorului potrivit Evangheliei (FA 13, 26-37). Însă la începutul acestui rezumat din nou le atrage atenția tuturor celor de față prin cuvintele „Bărbați frați, ... și cei dintre voi temători de Dumnezeu...” (FA 13, 26). Iată, repetă aceiași metodă de la versetul șaisprezece pentru ai atenționa.

În cea de a treia parte în care vorbește despre iertarea păcatelor și a îndreptării oamenilor prin credință (FA 13, 38-41), folosește din nou expresia „...bărbați frați...” (FA 13, 38), scopul fiind același de ai face să-l asculte cât mai atenți.

Cuvântarea rostită de Sfântului Apostol Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei este un model de propovăduire adresată unui auditoriu iudaic (FA 13, 16-41), „cuvântarea din Antiohia Pisidiei are un caracter paradigmatic pentru propovăduirea Evangheliei printre iudei”.⁴⁶ Ea este începutul oratoric a apostolului în care „se vedește geniul său organizatoric și misionar, înalta sa cultură teologică, spiritul de dragoste și jertfelnicie, puse toate în slujba lui Hristos”.⁴⁷

⁴¹ C. PEDA, *op. cit.*, p. 206.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem*, pp. 206-207.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 207.

⁴⁵ H-W, NEDORFER, *op. cit.*, p. 240.

⁴⁶ C. PEDA, *op. cit.*, p. 205.

⁴⁷ Pr. Prof. Ioan CONSTANTINESCU, *Studiul Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București, 2002, p.185.

În ceea ce privește metoda misionară, textul cuvântării din Antiohia Pisidiei prezintă modul de a intra în contact cu o comunitate din diaspora iudaică familiarizată cu textele de bază ale revelației Vechiului Testament.

4. Principiile misionare în cuvântarea din piața publică - Listra

La Listra, Sfântul Apostol Pavel se confruntă cu un al fel de auditoriu, de aceea „le vorbea tratându-i după natura sufletească și după nevoile fiecăruia”.⁴⁸ Ei nu sunt formați din păgânii „*temători de Dumnezeu*” ci din păgânismul politeist, popular, care nu aparțineau de nici o sinagogă și care erau departe de monoteismul iudeo-creștin”.⁴⁹

Diferit de această dată este și locul de propovăduire. Cuvântările nu mai au loc în „sinagogă ci în piața publică”.⁵⁰ „Pavel a acționat de cele mai multe ori în context urban. Cunoștea bine așezările urbane din copilărie și știa cum se poate sta de vorbă atât cu cei învățați, cât și cu cei neînvățați”.⁵¹ Cu toate că textul Capitolului 14 nu ne dă prea multe amănunte despre modul cum le-a vorbit, dar, putem deduce analizând auditoriul, ce li se potrivea acestora, „ca bun psiholog ce era Apostolul și-a dat seama cât de mult se deosebesc oamenii unii de alții după vârstă, sex, ocupație, stare socială după localități, neamuri, cultură ca și după credințele cărora aparțineau”.⁵² Apostolul nu va mai folosi citate din Vechiul Testament ci va cita cu siguranță din filozofii și poezii greci. El nu mai vorbește despre venirea lui Mesia ca iudeilor ci despre prezența lui Dumnezeu în viața lor de zi cu zi, spunând: „...Care a făcut cerul și pământul, marea și toate ce sunt într'însele ...” (FA 14, 15), și următoarele „...făcându-vă bine, dându-vă din cer ploi și vremuri roditoare, umplându-vă inimile de hrană și de bucurie” (FA 13, 17),⁵³ și prin „legarea cunoștințelor religioase noi, pe care le împărtășea ascultătorilor săi, de cunoștințele vechi ale acestora”.⁵⁴

Evenimentele din Listra sunt cuprinse în (FA 14, 8-21), începe cu o istorisire a unei vindecări (FA 14, 8-10), „apostolul își întărea propovăduirea cuvântului prin predica faptelor care era adesea mai grăitoare și convingătoare chiar decât cuvântul”,⁵⁵ continuă cu modul în care reacționează mulțimea (FA 14, 11-13), urmează apoi cuvântarea Sfântului Apostol Pavel (FA 14, 14-18), și se finalizează cu lovirea Apostolului cu pietre (FA 14, 19-20).

Minunea vindecării celui „...olog din pântecel maicii sale și care nu umblase niciodată” (FA 14, 8), a făcut ca licaonienii cei superstițioși să nu-și mai poată stăpânii entuziasmul dorind să le aducă jertfe. Tocmai în acest moment putem observa un principiu folosit numai cu această ocazie. Pentru a putea tempera mulțimea „...și-au rupt veșmintele și a sărit în mulțime, strigând și zicând: „Bărbaților, de ce faceți asta?... Și noi suntem oameni la fel de pătimitori ca și voi...” (FA 14,14-15).

⁴⁸ Vlad, SOFRON, *Principii misionare și sociale în Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, în „Studii Teologice”, nr.7-8/1955, p. 299.

⁴⁹ C. PREDA, *op. cit.*, p. 223.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ H.-W., NEDORFER, *op. cit.*, p. 240.

⁵² V. SOFRON, *op. cit.*, p. 299.

⁵³ C. PREDA, *op. cit.*, p.223.

⁵⁴ V. SOFRON, *op. cit.*, p. 292.

⁵⁵ *Ibidem*.

Această atitudine a Apostolului Pavel de ași rupe hainele intrând între cei care îl ascultau și de a spune că și el este la fel de pățimaș ca și ei o face pentru a opri masele neștiutoare care aveau o religiozitate superstițioasă.

Putem constata în această situație o extraordinară „...adaptabilitate și disponibilitate a apostolului pentru o largă diversitate de convertiți, fiecare cu mentalitatea sa, ancorată în culturi și tradiții dintre cele mai diverse...”⁵⁶

5. Principii misionare generale

Sinagoga. Unul din principiile Apostolului Pavel în misiunea sa a fost acela de a predica noua învățătură în sinagogile iudeilor. Motivele pentru care alege sinagoga ca loc de propovăduire atunci când ajunge într-o comunitate nouă sunt: a) în sinagogă se aflau iudei și lor trebuia să li se vestească prima dată noua învățătură (FA 13, 46), b) pe lângă sinagogă erau atașați și o seamă de prozeliți, și prin intermediul acestora, el putea intra mai ușor în contact cu păgânii.

Orașele mari, centrele politice, culturale și comerciale. Pentru ca misiunea sa să fie cât mai rapidă și cât mai completă el se adresează atât evreilor cât și tuturor celorlalte neamuri (FA 13, 46-47). Acest lucru se vede din strategia sa de a fi în cât mai multe locuri, de a înființa cât mai multe comunități, care, la rândul lor să răspândească cuvântul lui Dumnezeu. Pentru ca scopul său să fie îndeplinit cât mai bine, își trasează drumul prin toate locurile strategice: marele orașe, centrele politice, culturale și comerciale pentru ca noua credință să fie auzită de cât mai multe personalități influente ale vremii, care, câștigate pentru Evanghelie să răspândească mai departe pe Hristos cel înviat.

Abordare în funcție de persoană și context. Apostolul observând cât de mult se deosebesc oamenii după neamuri, cultură, stare socială, localități, ocupație, vârstă, sex cât și după credințele care le aveau. Nu urmărea convertirea rapidă a unui număr mare de oameni odată ci câștigarea unor persoane pe care să le întărească în credința lui Hristos. Care la rândul lor să devină o temelie tare și un nucleu cât mai puternic în jurul căruia să se adune o comunitate, având menire să răspândească credința cât mai mult. Când se adresează păstorilor din Efes, zice: „...amintindu-vă că timp de trei ani, noapte și ziua n-a încetat să vă sfătuiască, cu lacrimi pe fiecare din voi” (FA 20, 31).

Sinceritatea. Acesta se poate vedea foarte clar din următoarele versete „pentru că îndemnul⁵⁷ nostru nu venea din rătăcire, nici din necurăție, nici din vicleșug” (I Tes 2, 3), continua să zică: „...nu să plăcem oamenilor ci lui Dumnezeu...” (I Tes 2, 4), completând și întărind aceiași virtute spune: „...n-am folosit cuvinte de lingușire, ... nici vreo perdea⁵⁸ pentru pofta de câștig, nici n-am căutat slavă de la oameni, nici de la voi, nici de la alții” (I Tes 2, 5-6). Sinceritatea Apostolului a fost arma cea mai puternică cu care a pătruns în adâncul sufletelor celor mai puțin binevoitoare dar în același timp foarte bănuitoare. Cu sinceritatea sa a reușit să-i facă pe oameni mai comunicativi ca apoi să și-i poată apropia mai ușor. Sinceritatea a fost forța cu care Apostolul a reușit să convingă acele suflete pline

⁵⁶ Gheorghe PETRARU, *Teologia fundamentală și misionară, ecumenism*, Editura Performantica, Iași, 2006, p. 136.

⁵⁷ *Zelul de a predica Evanghelia*, cf. nota (f), †B.-V. ANANIA, *Biblia...*, p. 1693.

⁵⁸ Pretext plauzibil. În versetele 3-6, Pavel respinge insinuările răuvoitorilor – invidioși – de care niciodată n-a dus lipsă. Cf. nota (g), *Ibidem*, p. 1693.

de neîncredere și dezamăgite de acei propovăduitori de doctrine false, care urmăreau doar interesele personale. Cuvântul Apostolului era ziditor și lucrător pentru că era sincer. El nu dorea să placă oamenilor ci lui Dumnezeu.

Blândețea. Vedem la Pavel că nu se folosește de autoritatea de Apostol a lui Hristos pentru a fi mai aspru cu cei ce greșesc ci preferă blândețea pentru a îndrepta abaterile, cum a fost cazul Tesalonicenilor, zicând: „...noi am fost blânzi în mijlocul vostru. Așa cum o doică își îngrijește⁵⁹ pe proprii săi copii...” (I Tes 2, 7). Relevant este calitatea de pedagog a Apostolului care găsește mai potrivit decât să certe mai bine să se comporte ca un părinte povățuind, îndrumând și mângâind pe fiii săi iubiți. El considera comunitățile întemeiate ca o familie și nu se comporta cu un stăpân al acestora (II Co 1, 24), sau numai ca învățătorul lor, ci se considera un părinte cu toate drepturile dar și cu toate îndatoririle. De aceea scrie Corintenilor: „Că de-ați avea zeci de mii de învățători⁶⁰ în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți; că pe voi eu v-am născut întru Hristos Iisus prin Evanghelie” (I Co 4, 15). S-a putut vedea de aici că autoritatea sa față de cei convertiți se întemeiază pe principiu de părinte al comunității duhovnicești pe care le-a întemeiat. Principiu de a fi părinte iar nu stăpân a fost în activitatea misionară a lui Pavel unul din motivele succesului său. Iar, faptul că blândețea, a avut un succes așa mare este tocmai datorită faptului că această virtuți lipsește printre neamurile⁶¹ cărora el le propovăduia.

Muncește pentru a se întreține. „...lucrând zi și noapte, ca să nu-i fim povară cuiva dintre voi...” (I Tes 2, 9). Unul din principiile care l-a caracterizat pe Pavel pe tot parcursul misiunii sale a fost acela de a se întreține din munca sa, fără ca vreo comunitate să fie îngreuiată din cauza sa. Acest principiu se poate vedea foarte clar în sfaturile pe care Pavel le dă păstorilor Bisericii din Efes, spunând: „Argint sau aur sau haină n-am poftit de la nimeni; voi înșivă știți că mâinile acestea au lucrat pentru trebuințele mele și ale celor ce erau cu mine” (FA 20, 33-34), despre acest principiu le scrie și corintenilor: „...Și-n vreme ce eram la voi și-n lipsuri, nimănui nu i-am făcut supărare... Și-ntru toate m-am păzit să vă fiu povară, și mă voi păzi” (II Co 11, 8-9), și tot acestora le mai spune: „Iată, a treia oară sunt gata să vin la voi; și nu vă voi fi povară, că nu pe ale voastre le caut ci pe voi” (II Co 12, 14). Acest lucru îl face pentru a fi liber în activitatea sa misionară și pentru a fi exemplu și nu piatră de poticnire pentru nimeni.

Adaptabilitate. Un alt principiu pe care apostolul îl întrebuințează cu foarte mare măiestrie este capacitatea sa de a lega învățătura pe care o propovăduia de vechile religii din spațiul său de misiune. El nu nega direct vechile lor zeități ci le arăta că acestea sunt neputincioase și mărginite. Aceste virtuți ale Apostolului pot fi văzute și din înțelepciunea care i-o recomandă lui Timotei, în relațiile cu oamenii, zicând: „Pe cel bătrân să nul înfrunți, ci să-l îndemni ca pe un părinte; pe cei mai tineri, ca pe frați; pe femeile bătrâne, ca pe mame; pe cele tinere, ca pe surori, în toată curăția”. (I Tim 5, 1-2).

⁵⁹ Verbul original e mai puternic: a îngriji cu căldura ce izvorăște din lumina soarelui; a învălui în căldura dragostei, . . . , cf. nota (a). *Ibidem*, p. 1602.

⁶⁰ Textual: pedagogi. În antichitate, pedagog era sclavul însărcinat să-i conducă pe copiii stăpânului la școală și să-i supravegheze în timpul liber. Desigur, distanța dintre pedagog și părintele copilului era mare; la aceasta se referă Pavel, cf. nota (e). *Ibidem*, p. 1643.

⁶¹ Grecesul *éthne* îi desemnează pe neiuidei, pe cei netăiați împrejur. În funcție de context, el e tradus când prin „păgâni” (vezi Fapte 13, 42,46), când prin „neamuri”, dar însemnând același lucru. Cuvântul are însă și un înțeles general: limbi, etnii, națiunii, popoare, neamuri (ale pământului), ca în Mt 25, 32., cf. nota (a). *Ibidem*, p. 1602.

Propovăduire prin model. Un alt principiu de misiune a Apostolului a fost modelul personal-predica prin fapte, care a fost de fiecare dată mai convingătoare decât cuvântul. În acest fel îi îndeamnă și pe Filipeni, zicându-le: „Fiți laolaltă următorii⁶² mei, fraților, și uitați-vă la aceia care se poartă așa cum aveți voi pildă de la noi” (Flp 3, 17).

Schimbarea numelui. Conform (FA 13, 9) apostolul misionar de care ne ocupăm purta două nume la fel ca mulți dintre evreii contemporani, „Saul – care se numește și Pavel”. Până acum el era chemat cu numele evreiesc de Saul, de aici înainte își va lua numele său latin de Pavel, pe care-l va purta în relațiile sale cu lumea greco-romană. Cu siguranță, că această inversare de nume a fost făcută tocmai pentru a putea fi cât mai apropiat de lumea pe care urma s-o abordeze.⁶³

Discernământ. În misiunea pe care o face Sfântul Apostol Pavel printre păgânii: „nu impune comunităților creștine nici circumciziunea și nici respectarea altor prescripții religioase iudaice”⁶⁴.

Disponibilitate. „Tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip să măntuiesc pe unii” (I Corinteni 9,22).

Moralitatea. „Un alt principiu misionar paulin vizează moralitatea:⁶⁵ „Nu știți, oare, că nedreptii nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu? Nu va amăgiți: Nici desfrânații, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiții, nici furii, nici lacomii, nici bețivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu”. (I Corinteni 6,9-10).

Stăruința, sinceritatea în cuvânt și faptă, dezinteresul față de câștigul material, atitudinea de părinte față de cei convertiți, însoțirea propovăduirii cuvântului de predica faptelor, sunt principiile de care s-a călăuzit Apostolul în activitatea sa misionară.

Concluzii

Sfântul Apostol Pavel este cu siguranță unul dintre cei mai mari misionari creștini, având o influență covârșitoare asupra răspândirii creștinismului, aceasta datorită faptului că a apelat la metoda călătoriilor misionare pe arii geografice foarte extinse, la popoare și culturi extrem de diferite.

Își începe propovăduirea întâi la evrei și abia apoi la neamuri. Tocmai de aceea, planul său de propovăduire începe întotdeauna cu predicile în sinagogă. Aici se adresează atât iudeilor, cât și prozeliților temători de Dumnezeu, însă este foarte conștient că prin prozeliți, în mod indirect, Vestea cea Bună va fi vestită și păgânilor. Totuși, Apostolul Pavel nu se rezumă la o „convertire indirectă” a păgânilor ci li se va adresa în mod direct, nemijlocit, dobândindu-și astfel apelativul de apostol al neamurilor. De asemenea, apostolul neamurilor nu se va rezuma doar la propovăduirea în sinagogi, ci va predica și în piețe, spații publice și locuri în care se adună mai multă lume.

Cunoscând foarte bine atât pe iudeii cât și pe păgânii, putând face diferențe fine între mentalitățile și așteptările acestora, Apostolul Pavel le va propovădui Evanghelia ținând cont de specificul fiecărei categorii a auditoriului său, astfel încât Evanghelia lui

⁶² Și aici, a urma, a imita. cf. nota (a). *op. cit.*, p. 1686.

⁶³ F. PRAT, *op. cit.*, p. 61.

⁶⁴ E. DUMEA, *op. cit.*, p.19.

⁶⁵ G. PETRARU, *op. cit.*, p. 137.

Hristos să fie asimilată cât mai eficient. Astfel, pentru evrei își va fundamenta scripturistic discursul, pornind de la Vechiul Testament și făcând astfel trecerea spre Mesia și argumentând faptul că Iisus cel mort și înviat este adevăratul Mesia despre care au vorbit proorocii Vechiului Testament. Nu același tip de discurs ar fi fost semnificativ pentru păgâni, tocmai de aceea, în discursurile adresate lor, Apostolul Pavel va porni de la o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu prin Creație și apoi va face trecerea spre Hristos care este Calea spre viața cea veșnică.

Un alt aspect general al propovăduirii Sfântului Apostol Pavel este acela al întemeierii de Biserici creștine și organizarea acestora și a comunității creștine pe care a convertit-o la credință, precum și întărirea în credință a acestora.

Un rol important în propovăduirea mesajului Evangheliei îl reprezintă săvârșirea de minuni care au ca scop adesea întărirea în credință a auditoriului și a celor izbăviți.

Nu în ultimul rând, Pavel se dovedește a fi un model de viețuire creștină pentru comunitatea sa și pentru ucenici, nefăcându-se pe el povară fraților de credință, ci câștigându-și singur existența, în ciuda faptului că avea dreptul să trăiască din Evanghelie, ca unul ce o propovăduia.

Principiile misionare pe care le găsim la Sfântul Apostol Pavel în prima sa călătorie misionară, au fost și sunt aplicabile în toate contextele: istorice, politice, geografice, culturale, sociale, etnice etc.

Putem observa că în urma primei călătorii misionare, datorită împrejurărilor diferite la care a trebuit să facă față și a suferințelor pe care le-a îndurat, Pavel, renunță la temperamentul său vulcanic, modelându-se după noua învățătură și după chipului blândeții lui Hristos, câștigând o răbdare de neclintit.

Stăruința, sinceritatea în cuvânt și faptă, dezinteresul față de câștigul material, atitudinea de părinte față de cei convertiți, însoțirea propovăduirii de predica faptelor, sunt principiile de care s-a călăuzit Apostolul în activitatea sa misionară.

Cuvântările misionare din prima călătorie constituie o sursă inepuizabilă de inspirație pentru activitatea misionară de azi a Bisericii. Ele demonstrează cum Biserica întâlnește tot timpul realități culturale diferite.

Mesajul Sfântului Apostol Pavel este unul viu, mesaj care nu e adresat doar contemporanilor săi, ci tuturor creștinilor din toate timpurile și din toate locurile. Doresc să închei această lucrare cu vorbele Sfântului Apostol Pavel, care dă astfel mărturie despre lucrarea sa: “Lupta cea bună am luptat, călătoria am săvârșit, credința am păzit”.

Abrevieri

- D.E.C.R. = Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase.
 D.E.L.C.P.M. = Dicționar Enciclopedic de Literatură Creștină din Primul Mileniu.
 D.N.T. = Dicționar al Noului Testament.
 I.B.M.B.O.R. = Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
 I.C.D. = Istoria Creștinismului în Date.
 D.B.-S.M.R. = Dicționar Biblic - Societatea Misionară Română.
 *** = Dicționar Biblic, de la P-Z, Vol. 3, Ed. Stephanus, București.

SF. DIONISIE AREOPAGITUL ÎN CONTEXTUL FILOSOFIEI POSTMETAFIZICE*

NICOLAE TURCAN^{**}

ABSTRACT. *St. Dionysius Pseudo-Areopagite in the Context of the Post Metaphysical Philosophy.* This study analyses the importance of Dionysius Pseudo-Areopagite's apophatic thought for the contemporary post metaphysical context, taking into consideration the philosophy of Jean-Luc Marion and Gianni Vattimo. The influence of Dionysius' philosophy on Marion was considerable, being apparent in the manner in which the French phenomenologist creates concepts like "God without being", the idol, the icon, and the distance. Moreover for Vattimo's concept of "weak thought" and for a secularized and nihilist postmodern Christianity the Dionysian philosophy represents an answer and a bridge for dialogue with the faith of the Church. Starting from apophatic theology, in the absence of which the dogmas of the faith suffer from an unavoidable "weakness", this text tries to offer an answer, sometimes in an apologetic manner, emphasizing the similarities but also the fundamental differences between the status of metaphysics in post-modernity and the status of dogmas in the Church Tradition.

Key words: St. Dionysius Pseudo-Areopagite, Jean-Luc Marion, Gianni Vattimo, idol, icon, weak thought, post-metaphysical philosophy, apophatic and cataphatic theology.

Sf. Dionisie Areopagitul este un gânditor care provoacă filosofia timpului nostru. O spun nu doar exegezele asupra operei lui, nici doar disputele cu privire la persoana misteriosului autor, ci mai ales dezbaterile de idei și influența pe care o are asupra unor autori contemporani capabili de a face din nou posibil discursul filosofic despre Dumnezeu, după o modernitate exclusivistă și războinică. În paginile care vor urma vom încerca să subliniem importanța Sf. Dionisie pentru contextul postmetafizic. Operațiunea va cuprinde patru momente: (1) o prezentare a contextului postmetafizic al filosofiei contemporane; (2) o analiză a câtorva concepte ale filosofiei lui Jean-Luc Marion, fenomenolog contemporan influențat de gândirea Sf. Dionisie; (3) aducerea în scenă a provocării creștinismului nihilist al „gândirii slabe”, provocare lansată de filosofia postmetafizică și totodată postmodernă a lui Gianni Vattimo; și (4) o încercare de răspuns la această provocare incomodă, cu ajutorul apelului la teologia și filosofia Sf. Dionisie.

1. Contextul postmetafizic

Ambiguitatea metafizicii. Pentru a înțelege provocările gândirii postmetafizice e necesară o scurtă oprire asupra conceptului de „metafizică”. Termenul de „metafizică”, însemnând „după fizică”, a fost folosit de Andronicus din Rhodos în primul secol d.Hr.

* Textul de față apare în cadrul proiectului POSDRU/89/1.5/S/60189 cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere”, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. La baza elaborării lui se află baza conferința cu același titlu prezentată la Tismana, în octombrie 2010, în cadrul simpozionului dedicat filosofiei și teologiei Sf. Dionisie Areopagitul, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova.

** Dr. în filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, nicolaeturcan@gmail.com

pentru a denumi o serie de cărți ale lui Aristotel ce veneau după scrierile sale despre fizică. Deși simplă stabilire a poziției, cuvântul a sfârșit prin a fi folosit pentru a desemna știința primelor principii, dat fiind și conținutul textelor care stăteau sub acest nume.¹ Oricum, acest înțeles este doar unul dintre multiplele sensuri ale cuvântului „metafizică”, pentru că la întrebarea ce este metafizica răspunsurile nu converg cu ușurință către o definiție univocă.² Enumerând câteva dintre cele posibile, așa cum s-au articulat ele în istoria gândirii, vom înțelege prin metafizică: credința în ceea ce depășește lumea fizică, așadar apelul la supranatural; depășirea percepțiilor empirice și luarea în discuție a ceea ce le întemeiază – „realități” transcendente sau transcendentale (de exemplu Ideile lui Platon pentru primul caz și categoriile kantiene pentru cel de-al doilea); un discurs asupra cauzei tuturor lucrurilor, adică asupra ființei ca ființă (Aristotel); o încercare de a totaliza cunoașterea prin intermediul rațiunii;³ înțelegerea ființei ca prezență și omologarea ființei cu Dumnezeu (sub numele de onto-teologie); fundarea tuturor ființelor (ființării) în ființă și a ființei în ființa primă (așadar acceptarea distincției între ființă și Dumnezeu); o încercare de a explica lumea drept o lume a aparențelor, în spatele căreia se află o lume a substanțelor și a principiilor etc. Toate acestea dovedesc că sub conceptul metafizicii se află sensuri instabile și multiple, de aceea termenul este inevitabil inacurat, producând un anumit grad de confuzie.

Cu toată această polisemie, gândirea postmetafizică ezită arareori și gândește acest concept într-o anumită unitate atunci când declară sau când asumă tacit moartea metafizicii. S-ar putea ca înțelesul de „idealism filosofic”⁴ pe care-l acordă Habermas metafizicii, să confere o anumită coerență diverselor înțelesuri enunțate mai sus, dar în acest caz adevărurile dogmatice ar putea fi omologate prea ușor cu construcțiile metafizicii moderne și aruncate odată cu acestea (așa cum s-a întâmplat în filosofia postmodernă). Însă exemplul cel mai celebru pentru această suprapunere dintre metafizică și teologie este denumirea de „onto-teologie” pe care Heidegger o dă metafizicii occidentale. Reducția metafizicii la acest unic sens⁵ ajunge în cele din urmă să-L coboare pe Dumnezeu la statutul de simplă ființare, accesibilă prin știința „pozitivă” a teologiei, redusă, la rândul ei,

¹ NICHOLAS BUNNIN, YU JIYUAN, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Carlton, 2004, p. 429.

² VEZI DAVID BENTLEY HART, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge, 2003, p. 8.

³ A se vedea, de exemplu, o definiție ce înțelege prin metafizică „experiența gândirii (dar la fel de bine experiența și nimic mai mult) prin care omul ajunge la a interoga integralitatea a ceea ce el trăiește, în vederea descoperirii prezenței originare și originale, fondatoare și fundamentale, care susține, asigură și legitimează mișcarea oricărei realități” (YVES CATTIN, *Marile noțiuni filosofice*, vol. 4: Metafizică și religie (= Memo 52), traducere de Camelia Grădinaru, Institutul European, Iași, 2006, p. 6).

⁴ VEZI JÜRGEN HABERMAS, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays in Contemporary German Social Thought*, traducere de William Mark Hohengarten, MIT Press, Cambridge, 1992, p. 29. În opinia filosofului german, autorii exemplari pentru ilustrarea metafizicii ar fi: Platon, Plotin și neoplatonismul, Toma d’Aquino, Cusanus, Pico della Mirandola, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling și Hegel.

⁵ Ricoeur critică înțelegerea unitară a acestui concept, tributară lui Heidegger (vezi HART, *The Beauty of the Infinite*, p. 8). De asemenea, Gadamer critică reducția la onto-teologie a lui Platon, cât și echivalența dintre gândirea antică și știința modernă sub conceptul realității nemijlocite: „Am păstrat mereu certitudinea că Platon a fost mai mult decât pregătitorul «onto-teologiei» aristotelice, cum îl vedea Heidegger, și de asemenea că acel «caracter de realitate nemijlocită» (*Vorhandenheit*) nu putea descrie în același mod știința modernă și idealurile ei de obiectivitate, și, pe de altă parte, gândirea antică în dăruirea ei pentru *theoria*” (HANS-GEORG GADAMER, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, traducere de Octavian Nicolae și Val. Panaitescu, cuvânt înainte de Ștefan Afloroaei, Polirom, Iași, 1999, p. 216).

la o simplă știință ontică.⁶ Dacă „uitarea ființei” este diagnosticul pus de Heidegger pentru tradiția metafizică occidentală, propunându-i diferența ontologică dintre ființă și ființare, statutul excepțional al ființei, recuperat astfel în urma diferenței, îl aruncă pe Dumnezeu creștin în rândul ființării.⁷ Diminuat, Dumnezeu poate fi supus oricărei „deveniri” filosofice, chiar și morții, după cum proclamase deja nebunul lui Nietzsche. Firește, o asemenea perspectivă este foarte îndepărtată de credința celor șapte sinoade ecumenice.

Critica metafizicii. Metafizica și-a avut dintotdeauna adversarii ei, produși, prin replică, în același orizont ideatic. Materialismul antichității, scepticismul și empirismul modern sunt câteva exemple de filosofii antimetafizice care constituie reversul firesc al marilor construcții metafizice. Cu toate acestea gândirea postmetafizică are, după opinia lui Habermas un punct de plecare modern și anume critica idealismului hegelian.⁸ În acest sens, noțiunile de universalitate, supratemporalitate și necesitate au fost criticate, opunându-li-se particularul, variabilul și accidentalul, critici care au antrenat și modul înțelegerii conceptului de rațiune. Feuerbach a subliniat prioritatea obiectivității, Marx a accentuat rolul producției materiale și al relațiilor sociale, în timp ce Kierkegaard a contrapus înțelegerii sistematice și devenirii dialectice facticitatea și finitudinea individualului. Dacă lăum în considerare și critica radicală a lui Nietzsche, care acuză de voință de putere metafizica occidentală, tabloul capătă consistență, argumentând în favoarea unei îndepărtări tot mai susținute față de liniile de forță ale filosofiei moderne.⁹

Are loc astfel detranscendentalizarea¹⁰ filosofiei, numărând printre cauze (a) infuzia de conștiință istorică, adică de finitudine, din secolul al XIX-lea, (b) apariția filosofiei vieții, în care categoriile transcendente sunt înlocuite cu structurile vieții și, în fine, (c) turnura lingvistică a filosofiei prin care formele anonime ale limbajului dobândesc statut transcendental. Ruperea cu filosofia modernă își accentuează viteza, definindu-și sarcinile în dezacord cu orice încercare de apel la ceea ce constituia altădată cunoașterea rațională cea mai înaltă.

Postmetafizică și religie. Gândirea postmetafizică nu a vizat în mod insistent religia și nu s-a format, spre deosebire de filosofia iluministă, printr-o detașare de practicile și instituțiile religioase ale timpului său. Ivită mai curând ca dialog filosofic în care statutul filosofiei înseși a fost chestionat de succesul științelor, ea a avut drept partener de discuție în primul rând metafizica modernă, folosindu-se din plin de critica radicală a lui Nietzsche.

Prin urmare, repunerea problemei religiei în acest context postmetafizic are anumite avantaje și dezavantaje. Pe de o parte, avantajele se datorează faptului că din războiul dintre rațiune și religie, pe care modernitatea iluministă l-a dus cu îndârjire, par¹¹ a nu

⁶ Vezi MARTIN HEIDEGGER, „Fenomenologie și teologie”, în *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, pp. 405-418.

⁷ Vezi HEIDEGGER, „Fenomenologie și teologie”.

⁸ După Habermas, se poate vorbi de câteva teme importante prin care modernitatea filosofică este depășită: filosofia postmetafizică, turnura lingvistică, rațiunea situațională și depășirea logocentrismului prin răsturnarea primatului teoriei asupra practicii (a se vedea HABERMAS, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays in Contemporary German Social Thought*, p. 39).

⁹ *Ibidem*, p. 6.

¹⁰ *Ibidem*, p. 34.

¹¹ Această incertitudine provine din faptul că luptele raționale împotriva religiei nu au dispărut, ci doar argumentele modernității și-au pierdut din forța de convingere, deși spiritul lor poate fi regăsit în mișcărilor neoateiste contemporane.

se mai auzi decât ecourile, câmpul fiind liber pentru noua renaștere religioasă anunțată deja sub numele de „revenirea religiei”.¹² Pe de altă parte, dezavantajele provin din faptul că, în absența unor fundamente ferme, deținute până acum de tradiții, hermeneuticile religioase de ultimă oră practică adesea un subiectivism halucinant, Dumnezeu absent fiind nu rechemat, ci pur și simplu creat de inteligența umană în moduri dintre cele mai neașteptate și, pentru Tradiția Bisericii, mai bizare.

Ortodoxia în postmetafizică. Refuzul metafizicii, atunci când pune semnul echivalenței între tradiția dogmatică și metafizică, nu poate să nu intre în conflict cu învățăturile Bisericii Ortodoxe. Chiar dacă reclamă o nouitate și o reconstrucție a datelor religioase de până acum, în acord cu noile direcții postmetafizice de gândire, simpla omologare între tradiție, înțeleasă ca *Sfântă Tradiție*, și tradiția metafizicii occidentale nu poate obține rezultate mulțumitoare în privința adevărului mesajului creștin, pe care Biserica l-a păstrat, nu cu ușurință, de-a lungul secolelor. Între Dumnezeu cel adevărat și Dumnezeu conceput după ultimele mode filosofice există multe diferențe fundamentale. Chiar dacă bunăvoința și kenoza divină pot atinge cote inimaginabile (a se vedea răstignirea Fiului lui Dumnezeu), în niciun fel nu poate fi acceptată schimbarea fundamentală a raporturilor cu răul, ca să ofer un singur exemplu de interpretare subiectivă, practică de Vattimo. De aceea, oricât ar părea de seducătoare, aceste creații rămân doar niște izbânzi culturale ce nu pot fi recunoscute decât sub semnul ereziei de către Tradiția sfinților – Tradiție ascetică, mistică și, deopotrivă, eclezială.

Importanța Sf. Dionisie. După această sumară prezentare a climatului postmetafizic actual, e timpul unei întrebări deloc mărunte: ce importanță are gândirea Sf. Dionisie Areopagitul, unul dintre marii părinți ai Bisericii, pentru filosofia contemporană, aflată într-un evident dezacord cu autoritatea, deci, *a fortiori*, cu autoritățile religioase ale trecutului?

Răspunsul articulează mai multe direcții. În primul rând, oricât ar părea de paradoxal, gândirea Sf. Dionisie devine deodată foarte actuală tocmai fiindcă moartea metafizicii a fost decretată. O neașteptată conexiune pare a se ivi între apofatismul Sf. Dionisie și nihilismul contemporan¹³, în măsura în care lupta împotriva exceselor rațiunii iluministe a celui din urmă ar putea avea similitudini cu modul în care rațiunea este depășită a celui dintâi. În al doilea rând, dacă apofatismul este interpretat radical, el oferă un ajutor real în critica metafizicii moderne și a conceptului idolatru de Dumnezeu. În fine, în al treilea rând, păstrându-se modul în care Tradiția Bisericii l-a înțeles pe Sf. Dionisie, ar putea fi formulate răspunsuri noi în fața filosofiilor postmoderne care refuză, sub acuzația de metafizică, orice întemeiere dogmatică a credinței. În acest caz, apofatismul Sf. Dionisie poate reprezenta o punte de legătură cu gândirea postmetafizică, într-un dialog în care fundamentele dogmatice ale credinței trebuie din nou puse în valoare în dimensiunea lor antinomică: atât ca adevăruri *sine qua non* pentru credință, cât și ca

¹² A se vedea ENDA McCAFFREY, *The Return of Religion in France : From Democratisation to Postmetaphysics*, Palgrave Macmillan, London, 2009.

¹³ Vezi paralela făcută de Yannaras între nihilismul lui Heidegger și apofatismul Sf. Dionisie în CHRISTOS YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Anastasia, București, 1996.

adevăruri insuficiente pentru mântuire, în măsura în care nu sunt completate de experiența eclezială a comuniunii divino-umane cu Dumnezeu, cea „mai presus de dumnezeire (ὑπερθέος)”¹⁴, experiență cu trăsături inevitabil apofatice.

2. Jean-Luc Marion și „Dumnezeul fără ființă”

Pentru Jean-Luc Marion critica lui Heidegger față de teologie, coborâtă, așa cum spuneam, la statutul de simplă știință ontică, nu se susține. Influențat de gândirea Sf. Dionisie, Marion încearcă să-L gândească pe Dumnezeu cel dincolo de toate după o rețetă postmetafizică: orice apel la ființă din perspectivă teologică trebuie recuzat, iar discursul despre Dumnezeu are mai mult de câștigat dacă depășește ontologia și refuză categoria ființei. Sintagma „Dumnezeul fără ființă”¹⁵ folosită de fenomenologul francez nu e nici o formă de nihilism postmetafizic, nici o formă de agnosticism și nici versiunea sceptică a unei noi onto-teologii, ci doar asumarea refuzului de a folosi un concept compromis, din punct de vedere teologic, de către tradiția metafizică occidentală.

Fenomenul saturat. Înseamnă aceasta refuzul oricărei posibilități de a gândi divinul, așa cum s-a întâmplat în descendență kantiană la Marx, Nietzsche, Freud sau Auguste Comte? Marion nu reia războiul modern dintre rațiune și credință nici măcar pentru a da câștig de cauză credinței. Opțiunea lui pornește de la fenomenologie și articulează, cu rigurozitate, liniile descriptive ale unui nou fenomen pe care-l numește *fenomen saturat*.¹⁶ Fenomenul saturat depășește limitele impuse de claritatea matematică (Descartes), de categoriile *a priori* ale intelectului (Kant) și de constrângerile pe care fenomenologia lui Husserl le articulează prin apelul la limitele între care fenomenul însuși este dat.¹⁷ Pornind de la definițiile fenomenului oferite de Kant și Husserl, definiții care cuprind atât conceptul cât și reprezentarea/intuiția, Marion reușește să configureze raportul dintre cele două, în așa fel încât să deschidă calea analizei unor noi tipuri de fenomene, cele ale experienței religioase. Adevărul, spune Marion, se poate realiza în două feluri: (1) fie intuiția umple complet conceptul – o situație mai puțin frecventă, fie (2) conceptul rămâne nesaturat, dar intuiția, deși nu-l umple complet, este suficientă pentru a-l confirma și valida. Niciunul dintre aceste două raporturi nu poate explica însă fenomenul religios, pentru care e nevoie de o a treia înțelegere a raportului și anume: în acest caz particular, intuiția debordează conceptul, ea se dă în surplus față de concept și îl depășește. Acest

¹⁴ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numirile dumnezeiești*, IV, I, 351 b, în *Patrologia greacă*, vol. III. Toate referințele trimit la această ediție, textul românesc fiind redat după ediția *Opere complete* (= Colecția cărților de seamă), traducere de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996. Operele Sf. Dionisie sunt prescurtate astfel: *Despre ierarhia cerească*, IC; *Despre ierarhia bisericească*, IB; *Despre numirile dumnezeiești*, ND; *Despre teologia mistică*, TM; *Epistole*, Ep.

¹⁵ Sintagma reprezintă titlul unei celebre cărți a filosofului francez (vezi JEAN-LUC MARION, *Dieu sans l'être*, Quadrige / Presse Universitaire de France, Paris, 1991).

¹⁶ Pentru o discuție mai amplă, vezi JEAN-LUC MARION, *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie* (= *Philosophia christiana*), traducere de Maria Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2007, pp. 39-89, 171-220.

¹⁷ JOHN D. CAPUTO, MICHAEL J. SCANLON, „Introduction: Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism”, în JOHN D. CAPUTO, MICHAEL J. SCANLON (ed.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis, 1999, p. 7.

fenomen în exces poate descrie felul în care fenomenul religios (a se citi *teofania*¹⁸) se manifestă. Un atare fenomen nu mai este convingător descris de categoriile kantiene, fiindcă el depășește cantitatea, calitatea, relația și, în același timp, transgresează modalitatea; în donația sa, el are o formă specifică de vizibilitate, căci se prezintă într-o manieră orbitoare, care poate fi discutată mai curând în termenii invizibilității, termeni ce evidențiază influența discursului areopagitic:

„«Dumnezeu» devine invizibil nu în ciuda donației sale, ci în virtutea acestei donații. E nevoie de o foarte slabă stimă, ba chiar de un refuz deja militant al transcendenței pentru a ne scandaliza de invizibilitatea sa. Dacă l-am vedea așa cum vedem o ființare a lumii, atunci deja n-ar mai fi vorba de «Dumnezeu»»¹⁹

Să ne amintim că Sf. Dionisie, făcând apel la imposibilitatea vederii ființei divine (după cum avea să fie explicat ulterior de Tradiția ortodoxă) și la importanța medierii angelice în împărtășirea cunoașterii lui Dumnezeu, afirma:

„Iar dacă ar spune cineva că unora din sfinți le-au venit și nemijlocit arătări dumnezeiești (cf. Fac. 12, 7; 28, 13) să aflu limpede și aceasta din preasfintele Scripturi, că *nimeni n-a văzut și nu va vedea* (cf. Ieș. 32, 20; Ioan 1, 18; I Ioan 4, 12; I Tim. 6, 16) ceea ce este însuși ascunsul lui Dumnezeu.»²⁰

Invizibilul devine astfel o temă fenomenologică având drepturi depline, iar distincția dintre idol și icoană se descoperă ca decisivă.

Idolul, icoana și distanța. Pentru Marion, idolul reprezintă o prezență a divinului sau a lui Dumnezeu fără o distanță necesară.²¹ O prezență care închide, plină și opacă, asemenea conceptului metafizic de Dumnezeu, chiar atunci când articulează trăsături ale magnificenței Sale. Orice pretenție de cunoaștere absolută dezvăluie un idol.²² Ceea ce califică idolul nu ține de fabricația sau de natura sa, ci de privirea care se oprește în el, îl expune și îl epuizează. Privirea este cea care confecționează idolul, nu invers.²³ Idolul oferă privirii simpla vizibilitate, „fie ea lucru, femeie, idee sau Dumnezeu”²⁴, iar privirea îl privește așa cum ar privi într-o oglindă. Idolul poate fi comparat cu o oglindă invizibilă, care nu-ți permite să-ți dai seama că te înșeli sau că ești înșelat.²⁵ Privirea nu mai poate înainta către un dincolo, ci se întoarce la sine, reflectându-se²⁶, obnuilând invizibilul – pentru că nu poate admite niciun invizibil²⁷ – și culminând într-o autoidolatrie.²⁸ Extrem de importantă pentru discuția noastră este faptul că chiar atunci când idolul este

¹⁸ Într-adevăr, Jean-Luc Marion enumeră printre fenomenele saturate și teofania, în care „plusul de intuiție ajunge la paradoxul că o privire invizibilă mă privește în față în mod vizibil și mă iubește” (MARION, *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie*, p. 87).

¹⁹ *Ibidem*, p. 114.

²⁰ *IC*, IV, 3, 37 c.

²¹ Vezi MCCAFFREY, *The Return of Religion in France*, p. 132.

²² MARION, *Dieu sans l'être*, p. 37.

²³ Vezi *Ibidem*, p. 19.

²⁴ *Ibidem*, p. 21.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 40.

²⁷ *Ibidem*, p. 23.

²⁸ *Ibidem*, p. 43.

demascat, idolatria nu dispăre, cel mai bun exemplu fiind Nietzsche: acuzând idolul Dumnezeului moral, îl înlocuiește cu idolul Dumnezeului voinței de putere, iar Dumnezeul non-idol rămâne în continuare nedescoperit.²⁹

„Proximitatea idolului maschează și marchează fuga divinului și a depărtării ce-l autentifică. Apropriindu-și-l excesiv pe «Dumnezeu» prin dovadă, gândirea se îndepărtează de depărtare, trece pe lângă distanță și se descoperă, într-o bună dimineață, înconjurată de idoli, de concepte și de dovezi, dar părăsită de divin – atee.»³⁰

Pentru a depăși idolatria, e nevoie de apelul la icoană și la distanța prin care invizibilul advine.

Icoana este un fenomen ce se dezvoltă doar prin distanță și prin relație filială.³¹ Odată ce spațiul onto-teologiei este eliberat de idoli, Dumnezeu se dezvoltă ca manifestare a invizibilului în vizibil: nici Dumnezeu metafizic, nici ego-ul transcendental, ci doar apariția, manifestarea fenomenologică a invizibilului în vizibilitatea iconică.³² Aceasta nu reduce și nu anulează invizibilitatea lui Dumnezeu, căci chiar și în icoană invizibilul rămâne invizibil: Dumnezeu nu poate fi vizualizat ca un obiect din această lume. Să ne amintim de cuvântul Scripturii: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (In 1, 18). Privirea icoanei afirmă paradoxul că icoana mai mult privește, decât este privită,³³ ea rămâne vizibilitate a invizibilului *ca* invizibil³⁴, fiindcă ceea ce nu poate fi conceptualizat în calitate de esență este, în acest caz, prezentat ca „intenție” (*intention*) a invizibilului de a înainta către vizibil.³⁵ „În timp ce idolul rezultă din privirea care-l vizează, icoana convoacă vederea, lăsând vizibilul [...] să se satureze puțin câte puțin de invizibil.”³⁶ Ca fenomen saturat, icoana dezvoltă distanța în care orice concept metafizic este șters.³⁷

Fenomenologia distanței, cu referire la Dumnezeul apofatic, este prezentată pe larg într-un text al lui Jean-Luc Marion despre Sf. Dionisie Areopagitul.³⁸ Dumnezeul cel de negândit nu poate fi cunoscut decât în intervalul distanței, a cărui miză e dată de interdicția de a-I aplica lui Dumnezeu un tratament ontic³⁹, transformându-L într-o ființare printre alte ființări, disponibilă unei științe care ar putea purta numele de teologie științifică. Orice teologie opacă la experiența apofatică rămâne idolatră. „Cel de negândit se dă pe sine gândirii ca fiind de negândit.”⁴⁰ Să ne amintim de negațiile puse în joc de Sf. Dionisie, care sunt radicale, fiindcă Dumnezeu nu este:

²⁹ *Ibidem*, p. 59.

³⁰ JEAN-LUC MARION, *Idolul și distanța*, traducere de Tinca Prunea-Bretonnet și Daniela Pălășan, control științific de Cristian Ciocan, Humanitas, București, 2007, p. 36.

³¹ Vezi MCCAFFREY, *The Return of Religion in France*, p. 135.

³² *Ibidem*.

³³ JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, traducere de Mihail Neamțu, cuvânt înainte: diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2000, p. 44.

³⁴ MARION, *Dieu sans l'être*, p. 35.

³⁵ *Ibidem*, p. 36.

³⁶ *Ibidem*, p. 28.

³⁷ MCCAFFREY, *The Return of Religion in France*, p. 137.

³⁸ Vezi MARION, *Idolul și distanța*, pp. 201-272.

³⁹ Vezi *Ibidem*, p. 203.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 206.

„... nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaștem noi. Nici fiime, nici părințime, nici altceva din cele ale noastre sau ale altcuiva dintre existențele cunoscute. Nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt, nici nu o cunosc pe ea existențele, ca existență. Nu este nici cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoștință. Nu e nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este o afirmare a ei, nici negare. Ci făcând afirmațiile și negațiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă e mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor; și mai presus de toată negația, ca cea care le depășește pe toate, care e simplu dezlegată de toate și dincolo de toate”⁴¹.

Distanța pe care o instaurează aceste negații atestă faptul că Dumnezeu nu poate fi gândit în categoriile ființei, ci el ni se dă ca un dar.⁴² Această donație nu abolește distanța, ci îi recunoaște incomensurabilitatea și o străbate⁴³, în măsura în care se înțelege că apofatismul Sf. Dionisie nu este doar un discurs printre altele, ci e un urcuș întru Dumnezeu. Parcurgerea distanței – care nu înseamnă nicidecum apropierea și dispariția ei – presupune ierarhia, cerească și bisericească, pe care Marion o înțelege, adesea în chip paradoxal, drept „origine a sfințeniei”⁴⁴ și „mediere nemijlocită”⁴⁵, făcută posibilă de întruparea lui Hristos. „Ierarhia, altoită pe Hristos și săvârșită prin el, devine pentru noi singura icoană cu puțință a medierii nemijlocite.”⁴⁶ Urcușul duhovnicesc nu străbate distanța pentru a o aboli, ci pentru a-L primi pe Cel de negândit. Singurul discurs care rămâne posibil în aceste condiții de menținere a distanței și neidolatrizare a lui Dumnezeu este, după cum asumă Jean-Luc Marion, discursul de laudă, rugăciunea.⁴⁷

Influența dionisiană. Nu deținem suficient spațiu pentru o discuție elaborată asupra filosofiei lui Jean-Luc Marion, însă putem avansa ideea că influența Sf. Dionisie este capitală. Idolul, icoana, distanța și fenomenul saturat rămân concepte de neînțeles în absența apelului la gândirea apofatică.

Rămâne de meditat dacă un cuplu antitetice precum cel format de idol și icoană dă seama fără rest despre anvergura discuției dintre teologia catafatică și cea apofatică. Nu orice gândire afirmativă despre Dumnezeu cade sub acuzația de idolatrie, decât atunci când eludează apelul la experiența apofatică. Ideea noastră este că afirmațiile *pot* deveni idoli, în măsura în care au pretenții absolutiste și nu sunt formulate în vederea experienței apofatice, a experienței mistico-liturgice, dar ele nu sunt idoli *in mod necesar*. Metafizica modernă, cea care se cere depășită datorită idolatriei conceptuale, nu e sinonimă cu dogmatica ortodoxă, de exemplu, care, prin antinomiile pe care le conține, trimite neîncetat, la fel ca icoana lui Marion, către Cel de dincolo de ele. Dumnezeu se cere găsit – pentru a fi căutat – printr-un alt tip de experiență, nondiscursivă. Orice obnubilare a acestui adevăr, produce un refuz categoric al învățăturilor dreptei credințe acuzate de metafizică și violență metafizică. E ceea ce se va întâmpla în filosofia lui Gianni Vattimo.

⁴¹ *TM*, V, 572 a-b.

⁴² Vezi MARION, *Dieu sans l'être*, p. 12.

⁴³ Vezi MARION, *Idolul și distanța*, p. 231.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 234.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 241.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 249.

⁴⁷ Vezi *Ibidem*, p. 259.

3. Gianni Vattimo și creștinismul nihilist

Creștinismul slab. Viziunea postmetafizică și postmodernă a lui Gianni Vattimo este una dintre cele mai provocatoare, fiindcă propune nici mai mult nici mai puțin decât „un creștinism nonreligios”, expresie prin care înțelege în primul rând un creștinism non-instituțional, fără Biserică.⁴⁸ Criticând fundamentele metafizice, bănuite ca fiind mereu generatoare de dominație și răspunzătoare de raporturi de forță, Vattimo își întemeiază opțiunea pe existența unui legitim subiectivism hermeneutic care și-ar avea cauza chiar în îndemnul evanghelic de a căuta adevărul în propria interioritate. Adevărul obiectiv și-ar pierde astfel din tărie, pentru că ar ascunde de fiecare dată un interes nonobiectiv, o perspectivă, o tradiție etc., toate fiind menite să-i asigure succesul, dar și dominația.

Pus în fața acestei realități, creștinismul nu ar mai putea face apel la adevăr, nici la structuri sau temeuri metafizice stabile, de vreme ce ele nu ar putea scăpa de suspiciunea că, de fapt, disimulează o voință de putere. Nemaiputând accepta adevărul obiectiv, gândirea lui Vattimo alege să-l refuze și pe cel al Tradiției, omologând tacit obiectivitatea demersurilor metafizice cu „obiectivitatea” dogmatică și recuzându-le pe ambele deodată, în virtutea acestei aproprieri. Dogmatica *este* metafizică, de aceea decesul ei este evident, la fel ca decesul metafizicii.

În acest orizont, chiar și hermeneutica, în varianta ei filosofică, așa cum se ivește în textele lui Nietzsche sau Heidegger, adică în variantele cele mai radicale, n-ar fi decât evoluția și maturizarea mesajului creștin. În aceeași ordine argumentativă, secularizarea nu mai trebuie privită ca o maladie periculoasă pentru creștinism, ci ca împlinire a lui. Ceea ce mai rămâne din creștinismul astfel deconstruit este iubirea în ipostaza ei caritativă, a cărei misiune este aceea de a înlocui adevărul:

„... poate că adevăratul creștinism trebuie să fie nonreligios. În creștinism există o angajare fundamentală în favoarea libertății. Și, pentru a adăuga un pic de scandal, pronunțându-ne pentru libertate, aceasta include și libertatea față de (ideea de) adevăr. Dincolo de toate, dacă realmente există un adevăr obiectiv, va exista mereu cineva care se află în posesia lui mai mult decât mine, prin urmare fiind autorizat să îți impună obligativitatea normativă asupra mea”.⁴⁹

Creștinismul se emancipează astfel, sugerează Vattimo, de sub tutela autoritarismului de orice fel, ajungând la adevărata libertate. Este o libertate fără Biserică, fără adevăr, fără morală și fără dogmatică.⁵⁰ Propunând un creștinism fără adevăr, *ergo* fără putere (după cum inferează postmetafizic Vattimo), supraviețuirea în fața nihilismului se realizează, paradoxal, tocmai *prin transformarea creștinismului în nihilism*, tocmai prin *împlinirea lui ca secularizare* (termenii sunt sinonimi la Vattimo). Această interpretare excesivă a creștinismului e posibilă datorită „gândirii slabe”, cum numește Vattimo gândirea postmetafizică și totodată postmodernă pe care o edifică.

⁴⁸ Pentru o discuție mai amplă asupra acestui subiect, vezi NICOLAE TURCAN, „Creștinismul gândirii slabe și problema întemeierii”, *Tabor* III, 1 (2009).

⁴⁹ JOHN D. CAPUTO, GIANNI VATTIMO, *După moartea lui Dumnezeu*, traducere de Gabriel Cerceș, cu o postfață de Gabriel Vanahian, Curtea Veche, București, 2008, p. 56.

⁵⁰ Vezi GIANNI VATTIMO, *A crede că mai credem: e cu puțință să fim creștini în afara Bisericii?* (= Biblioteca italiană), traducere de Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 2005, p. 53.

Gândirea slabă. Gândirea slabă⁵¹ ia în considerare descoperirea nietzscheano-marxistă a legăturii dintre evidența metafizică, manifestată prin obligativitatea temeiului, și raporturile de dominare astfel instituite.⁵² Violența metafizicii fiind ușor observabilă în istorie, ființa nu mai poate fi gândită într-o manieră modernă, dar nici nu trebuie supusă procedeele la fel de „tari” ale demascării/demistificării; o privire destinsă către lumea aparențelor, a discursurilor și a formelor simbolice ar putea descoperi aici o posibilă experiență a ființei. O atare descoperire nu s-ar transforma într-un nou raport de putere, simulacrele rămânând în afara glorificării – pe care o reclamă Deleuze – tocmai pentru a nu primi greutatea pe care o avea ființa metafizică de până la ea. Intenția nu este aceea de a înlocui o structură de putere cu alta, ci de a încerca un nou tip de raționare, care asumă relativismul hermeneutic, critică modernitatea și ființa metafizicii moderne, susține nihilismul postmetafizic și preferă evenimentul, instabilitatea și metafora în detrimentul oricărei universalități raționaliste anistorice. Din lipsă de spațiu, nu vom lua aici în discuție toate aceste trăsături, ci ne vom opri doar asupra modului în care este concepută slăbirea ființei.

În privința raporturilor cu ființa, gândirea slabă ține să dezvăluie caracterul neargumentabil al trăsăturilor de stabilitate în prezență, eternitate etc. atribuite de tradiția metafizică. Pe urmele criticii lui Heidegger din *Ființă și timp*, pentru care ființa nu poate avea caracterul de generalitate al ființării simplu prezente, gândirea slabă asumă această „uitare a ființei”, trăgând ultimele consecințe. Asumarea diferenței ontologice va conduce astfel la concluzia că „ființa nu este”, ci „se întâmplă”.⁵³ Ființa ca eveniment este „înscrisă în contextele sale istorice, metaforice și kenotice”⁵⁴, într-o advenire niciodată completă, niciodată stabilă, niciodată posibilă în baza vreunui nivel transcendental. „*Transcendentalul, cel care face posibilă orice experiență de lume, este caducitatea* (subl. aut.)”, scrie Vattimo.

Tocmai acest sfârșit al metafizicii este, după filosoful italian, una dintre cauzele întoarcerii contemporane a lui Dumnezeu, eliberat la rândul lui de dominațiile politicului, dogmaticii etc. Revenirea religiosului este autentică în măsura în care acceptăm că o altă experiență religioasă în afara celei seculare nu mai e cu puțință:

„Ca și în cazul uitării ființei, despre care vorbește Heidegger, și aici [...] nu e vorba atât de a reaminti originea uitată, refăcând-o prezentă cu toate drepturile ei; ci de a ne aminti că am uitat-o dintotdeauna, și că readucerea în memorie a acestei uitări și a acestei distanțe este ceea ce constituie singura experiență religioasă autentică”.⁵⁵

Prin urmare, Dumnezeu mort se reîntoarce într-o nouă formă, mult slăbită după extincția de care avusese parte, iar gândirea slabă îi teoretizează întoarcerea. E timpul să subliniem că „slăbiciunea” din această sintagmă nu are nimic de-a face cu

⁵¹ Oferim în continuare câteva trăsături, așa cum reies ele din descriere pe care Vattimo o face în GIANNI VATTIMO, PIER ALDO ROVATTI (ed.), *Gândirea slabă* (= Biblioteca italiană), traducere de Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 1998, p. 7.

⁵² Într-adevăr, în *Genealogia moralei*, Nietzsche afirmă: „... recomandînd «iubirea față de aproape», preotul ascet recomandă de fapt un excitant pentru instinctul cel mai puternic și mai legat de viață, chiar dacă este administrat cu prudență – *voința de putere*” (vezi FRIEDRICH NIETZSCHE, *Genealogia moralei*, traducere de Simion Dănilă, Humanitas, București, 1996, p. 419).

⁵³ VATTIMO, ROVATTI (ed.), *Gândirea slabă*, p. 16.

⁵⁴ MCCAFFREY, *The Return of Religion in France*, p. 104.

⁵⁵ VATTIMO, *A crede că mai credem*, p. 7.

incapacitatea de a raționa sau cu vreun fenomen al decadentei pe care gândirea și l-ar recunoaște, ci se referă la raporturile pe care această gândire le are cu temeiurile și fundamentele metafizice, cu acele prime principii care au justificat, de-a lungul timpului, ideea de universalitate. Gândirea slabă

„înseamnă nu atât, sau nu în primul rând, o idee a unei gândiri mai conștiente de limitele ei, care lasă deoparte pretențiile marilor viziuni metafizice globale etc.; ci, mai ales, o teorie a slăbirii ca trăsătură constitutivă a ființei în epoca sfârșitului metafizicii.”⁵⁶

Dacă prin categoriile metafizice nu se mai poate accesa nimic de ordinul ființei pline, această experiență a slăbirii este singura posibilă. Gândirea slabă asumă identitatea hermeneutică dintre ființă și limbaj, de tradiție heideggeriană,

„nu ca pe un mod de a regăsi ființa originală, adevărată, pe care metafizica a uitat-o prin consecințele ei științifice și tehnologice; ci ca pe o cale pentru a întâlni din nou ființa ca urmă, amintire, o ființă consumată și slăbită (și numai prin aceasta demnă de atenție)”.⁵⁷

Nu putem să nu remarcăm că presupuzițiile implicite pe care această gândire le pune în lucru nici nu permit o altă soluție: atât echivalența dintre ființă și Dumnezeu, cât și inexistența unui acces la ființă/Dumnezeu în afara categoriilor metafizicii sunt criticabile și inexacte.⁵⁸ De aceea voi încerca să argumentez, cu ajutorul filosofiei și teologiei Sf. Dionisie Areopagitul, nu doar că gândirea slabă nu este singura soluție de refuz a dominației metafizicii moderne, ci, mai mult, că atunci când sunt discutate problemele ce privesc Tradiția creștină, o discuție a depășirii idolatriei raționale se poate duce din chiar interiorul acestei Tradiții. Cu alte cuvinte nu refuzul dogmaticii, echivalată în mod tacit cu metafizica raționalistă, ci descoperirea caracterului său antinomic și iconic, care trimite dincolo de ea, către Dumnezeul incomprehensibil, însă fără a nega adevărul învățăturilor de credință, adevăr la care Tradiția Bisericii a ținut și ține cu atâta sfințenie.

4. Afirmării și negații

Problema dogme – apofatism sau despre categorial și acategorial. Pentru a răspunde creștinismului nihilist va trebui să clarificăm statutul gândirii în cazul Sf. Dionisie și modul în care aceasta trebuie depășită. Nu cumva între nihilismul postmodern și apofatismul dionisian se ivește o necesitate comună, aceea a destituirii rațiunii din funcția ei dominantă? În cuvintele lui Vattimo, nu cumva slăbirea rațiunii se impune și în cazul apofatismului dionisian, în măsura în care întâlnim și aici o negare a celor mai importante afirmații de credință? (Să ne amintim că negațiile din fragmentul dionisian citat mai sus sunt radicale: în discursul apofatic nu mai sunt acceptate nici măcar conceptele de paternitate și filiație, de unitate și treime!)

Aceste întrebări ascund în ele o presupuziție inevitabilă: aceea a conflictului cu rațiunea *tare*, justificatoare și deținătoare de principii. Transferată în câmpul filosofiei Sf. Dionisie, această presupuziție ia forma unei probleme sesizată de exegeți și formulată astfel: la o analiză atentă, teologia apofatică pare incompatibilă cu teologia numelor

⁵⁶ Ibidem, p. 23.

⁵⁷ VATTIMO, ROVATTI (ed.), *Gândirea slabă*, p. 7.

⁵⁸ Vezi JOHN MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd edition, Blackwell Publishing, Massachusetts/Oxford/Victoria, 2006, p. 297.

divine, cu alte cuvinte între mistică și dogmatică există o fractură. Problema dobândește o formulare edificatoare la Lucian Blaga: absolutul acategorial al Sf. Dionisie este altceva decât gândirea categorială a antinomiilor dogmatice. Dacă dogmele operează cu concepte, pe care le folosesc în afara regulilor logicii, apofatismul Sfântului Dionisie este acategorial, fiindcă în acest caz chiar dacă funcționarea în acord cu regulile logicii rămâne valabilă, categoriile sau conceptele nu mai sunt prezente decât pentru a fi negate.⁵⁹

Problema e formulată și de exegeții Sf. Dionisie, care se întreabă nu doar cum poate fi depășită tensiunea dintre numirile divine și negațiile lor, ci și cum poate fi depășită tensiunea dintre cunoașterea transmisă de ierarhiile angelice (descrise în tratatul *Despre ierarhia cerească*) sau bisericești (din *Despre ierarhia bisericească*) și teologia mistică a cunoașterii prin necunoaștere, unde nici un fel de intermediere nu pare a exista, nici angelică, nici bisericească.⁶⁰ Cu alte cuvinte, după cum au încercat unii comentatori să explice, problema e reductibilă la a împăca un creștinism mistic, adică subiectiv și personal, cu unul al ierarhiilor, adică instituțional.⁶¹ De exemplu, pentru Meyendorff, Sf. Maxim Mărturisitorul ar fi mai puțin influențat de gândirea Sf. Dionisie, decât de cea a lui Evagrie, în timp ce Sf. Grigore Palama ar corecta hristologic apofatismul dionisian.⁶²

Exegeza ortodoxă recentă, tinde să rezolve aceste tensiuni, fără a le transforma în contradicții definitive. Andrew Louth susține că extazul reciproc al iubirii dintre Dumnezeu și om ocolește sistemul ierarhiei, a cărei funcție rămâne cea teofanică, de arătare, către cei încă necredincioși, a slavei lui Dumnezeu prin frumusețea armonioasă a creației.⁶³ Un alt comentator, Alexander Golitzin, afirmă că pentru Sf. Dionisie o asemenea dihotomie nu există⁶⁴, prin urmare soluția care se impune este aceea a unor succesiuni de momente: „ascensiunea mistică e stadiul final al unui itinerar care începe în capitolul inițial al primului dintre tratatele dionisiene, *Ierarhia Cerească*”⁶⁵. Chiar un nuanțat gânditor catolic, precum Jean-Luc Marion, propune aici conceptul paradoxal al „medierii nemijlocite”.⁶⁶

Această problemă readuce în prim-plan statutul rațiunii și al afirmativului pentru teologia apofatică. Trebuie eliminate principiile și fundamentele metafizice, așa cum propune Vattimo? În contextul nostru, se impune renunțarea la adevărurile transmise de Sf. Tradiție a Bisericii?

Rolul rațiunii la Sf. Dionisie. Dacă revenim la textele corpusului dionisian, vom constata că autorul acestor scrieri este departe de a transforma apofatismul într-un nihilism *avant la lettre*. Rațiunea umană nu este lichidată, ci o vom găsi invocată de Sf. Dionisie în diferite contexte: atunci când se aduce motivația scrierii tratatului *Despre numirile dumnezeiești*, din ascultare („... poruncindu-ne să dezvoltăm și să distingem

⁵⁹ Vezi LUCIAN BLAGA, *Eonul dogmatic*, în *Trilogia cunoașterii*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Minerva, București, 1983, pp. 241-242.

⁶⁰ Vezi, de exemplu, ALEXANDER GOLITZIN, *Mistagogia experienței lui Dumnezeu în Ortodoxie* (= Mistica), traducere de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1998.

⁶¹ *Ibidem*, p. 69.

⁶² Pentru o discuție asupra influenței Sf. Dionisie Areopagitul asupra Sf. Maxim Mărturisitorul, vezi ANDREW LOUTH, *Dionisie Areopagitul: o introducere* (= Philosophia Christiana), traducere de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1997, pp. 186-198.

⁶³ *Ibidem*, pp. 148-149.

⁶⁴ Vezi GOLITZIN, *Mistagogia experienței lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 69.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 68.

⁶⁶ Vezi *supra*.

cu rațiunea (διακρίναι), pe măsura noastră, expunerile rezumative și unitare ale minții atotînțelegătoare ale bărbatului acela⁶⁷); în înțelegerea adevărilor de credință, în acord cu voința lui Dumnezeu („Astfel ne silim și noi să unim prin cugetare și să distingem (καὶ ἐνοῦν τῷ λόγῳ καὶ διακρίνειν) cele dumnezeiești precum cele dumnezeiești însele s-au unit și s-au și distins⁶⁸); în stadiul premergător contemplării prin negații, la înțelegerea analogică ori dizanalogică a simbolurilor sau „sfințitelor asemănări”⁶⁹. Deși poate ajunge la cunoașterea inteligibilă, rațiunea umană rămâne limitată atunci când e vorba de unirea cu Dumnezeu:

„Trebuie să știm că mintea noastră are puterea de-a înțelege, putere prin care contemplă cele inteligibile, dar unirea prin care se unește cu cele de dincolo de ea, întrece firea minții. De aceea trebuie să înțelegem cele dumnezeiești nu în modul nostru, ci ieșind din noi în întregime și făcându-ne întregi ai lui Dumnezeu. Căci e mai bine să fim ai lui Dumnezeu decât ai noștri. Căci așa se vor da cele dumnezeiești celor ce s-au unit cu Dumnezeu.”⁷⁰

În acest paragraf se observă cu destulă claritate că limitele rațiunii sunt impuse de faptul că experiența unirii cu Dumnezeu este o stare de excepție, Cel dincolo de toate neputând fi capturat de niciun fel de aparat conceptual. Slăbiciunea rațiunii în experiența apofatică, pentru a vorbi în termenii lui Vattimo, nu are același sens pe care-l avea la filosoful italian: ea nu inferează, în mod necesar, nici relativismul moral, nici pe cel dogmatic, al adevărilor de credință.

Rolul credinței drepte la Sf. Dionisie. Importanța credinței rămâne decisivă, fiindcă niciun fel de apofatism n-ar fi posibil în absența revelației și Întropării. Ceea ce se poate spune despre Dumnezeu are ca bază revelația prezentă în Sf. Scripturi, iar nu vreo construcție rațională, oricât de fastuos ar fi înveșmântată: „... despre această dumnezeire mai presus de ființă și ascunsă nu se cuvine a se grăi, nici a se cugeta ceva, afară de cele spuse nouă din Sfintele Scripturi (ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων)”⁷¹. Rolul revelației depășește simplul exercițiu intelectual, afirmațiile și cuvintele ei cuprinzând „nu o istorie simplă, ci o putere de desăvârșire a vieții”⁷². Credința este premergătoare înțelegerii, căci oamenii „dacă nu vor crede, nici nu vor înțelege”⁷³, de aceea nu poate fi redusă la abisurile nihilismului. De asemenea, rolul pe care-l au pentru Sf. Dionisie respectarea rânduielilor liturgice argumentează în favoarea ideii că apofatismul nu este lipsit de repere.⁷⁴ Sunt evidente importanța botezului, precedată de învățăturile pe care diaconii trebuie să le împărtășească nofiților.⁷⁵ Să notăm că la începutul căii există o luminare a minții – cu alte cuvinte o treaptă a gândirii și înțelegerii dogmelor – mai înainte ca urcușul să se îndrepte către tainele apofazei desăvârșite, unde rațiunea este lăsată în urmă. Cât despre credința adevărată și importanța ei, niciun fel de agnosticism sau relativism nu aflăm în scrierile areopagitice. Iată un paragraf în care credința este

⁶⁷ ND, III, 2, 343 b.

⁶⁸ ND, II, 6, 320 c-d.

⁶⁹ IC, II, 5, 16 a.

⁷⁰ ND, VII, 1, 459 d-a.

⁷¹ ND, I, 2, 284 c.

⁷² Ep., IX, 2, 610 c.

⁷³ IB, VII, III, 1, 265 a.

⁷⁴ Vezi IB, IV, 10, 221 b.

⁷⁵ Vezi IB, V, I, 7, 236 d-a.

afirmată cu toată tăria, ceea ce atestă că apofaza și dogmele nu se află în niciun fel de contradicție:

„Căci dacă știința unește pe cei ce cunosc cele cunoscute, și dacă neștiința este cauza schimbării continui și a împărțirii pentru cel necunoscător, pe cel ce crede în adevăr, cum zice Sfânta Scriptură, nu-l mișcă nimic din locașul credinței adevărate (cf. Ef. 4, 13) în care va avea statornicia identității nemișcate și neschimbate. Fiindcă cel unit cu adevărul știe bine că are binele, chiar dacă mulți spun că a ieșit din el. Căci aceia au uitat, cu adevărat, din rătăcire, de adevăr, pentru că au căzut din credința adevărată. Dar acesta se știe cu adevărat pe sine nu (cum spun aceia) aiurind, ci eliberat de pornirea nestatornică și schimbătoare în varietatea de tot felul a rătăcirii, prin adevărul simplu și puritatea rămas la aceleași, și la fel. De aceea mor pentru adevăr în toată ziua învățătorii conducători ai înțelepciunii dumnezeiești avută de noi, mărturisind, cum se cuvine, prin tot cuvântul și fapta cunoștinței unitare a adevărului creștinilor, că este pentru toți cel mai simplu și mai dumnezeiesc, mai bine zis – cunoașterea lui este singura cunoștință adevărată și unică și simplă a lui Dumnezeu.”⁷⁶

Cu argumentul adus de acest text, demonstrația că statutul credinței rămâne indiscutabil la Sf. Dionisie se rotunjește. Prin urmare, ceea ce va urma, teologia apofatică și negațiile ei, nu vor lichida importanța afirmațiilor, ci doar idolatria lor.

Apofatismul. Prin teologia apofatică are loc o ieșire din metafizica raționalistă, scopul final al progresivelor negații nefiind un concept rațional, ci o realitate nonobiectivabilă și incognoscibilă.⁷⁷ Între Dumnezeu și ființă se deschide o prăpastie care face cu neputință oprirea în cadrele unui discurs ontologic. Mai presus de ființă și de esență, cu totul altul decât ființele create, Dumnezeu rămâne a fi cunoscut prin unirea cea mai presus de minte. Numele divine, așa cum le citește Sf. Dionisie în scripturi, țin de o teologie afirmativă care nu ajunge la experiența Celui Preaînalt. Chiar conceptul de ființă, central metafizicii occidentale, nu poate fi omologat cu Dumnezeu, fiind la rândul lui tot un nume divin care exprimă, dar și ascunde în același timp, fiind aidoma celorlalte nume care trebuie depășite printr-o teologie apofatică. Ființa nu este Dumnezeu, iar Dumnezeu nu este ființă, ci mai presus de ființă.⁷⁸ Sesizăm aici o depășire a metafizicii, în măsura în care categoriile ei rămân în urma urcușului către Dumnezeu.

Prin refuzul obiectivității adevărului și al capacității de epuizare a acestuia în formule închise, „clare și distincte”, după celebra expresie a lui Descartes, apofatismul este o depășire care nu seamănă însă cu agnosticismul, iraționalismul sau misticismul individualist. Cunoașterea prin afirmații, în calitate de cunoaștere nedeplină și neîncheiată, rămâne pentru apofatism „punctul de plecare potențial pentru realizarea unei relații empirice cu realitatea desemnată”⁷⁹. Din acest punct de vedere, și observând limitele acestei metafizicii a credinței, nu greșim prea mult dacă o transpunem în termenii slăbirii: chiar dacă nu slăbirea postmodernă, totuși o slăbire care de fiecare dată reclamă necesitatea împlinirii printr-o teologie a experienței, printr-o teologie apofatică. De aceea nu e de mirare că urcușul apofatic are de fiecare dată conștiința depășirii celor cunoscute, în virtutea faptului că ele sunt Celui ascuns.

⁷⁶ ND, VII, 4, 472 c – 473 a.

⁷⁷ Vezi YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*, p. 86.

⁷⁸ Vezi, de exemplu, ÉTIENNE GILSON, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995, p. 77.

⁷⁹ YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*, pp. 81-82.

5. În loc de concluzii: cele două moduri ale depășirii

E momentul să ne întrebăm asupra modurilor depășirii și să oferim un răspuns creștinismului nihilist al lui Gianni Vattimo. Am văzut că gândirea slabă refuză orice întemeiere metafizică, nemaipăstrând nimic în acest abandon, nici urmele, nici direcția. Poate că rămâne o anumită susceptibilitate sporită, o veghe a gândirii slabe ca nu cumva marele refulat, care e metafizica, să se întoarcă pe neașteptate. Această strădanie de abandon radical merge până acolo încât aruncă umbra îndoielii chiar asupra propriului demers: pentru a nu deveni la rândul lui un temei *tare*, gândirea slabă se recunoaște ca o gândire, iar nu ca gândirea în afara căreia nicio alta n-ar mai fi cu putință. Această modestie – care izvorăște din conștiința că în siajul hermeneuticii și după metodele ei se pot oferi și alte interpretări, la fel de valide și la fel de lipsite de o autoritate metafizică – ține să păstreze gândirea slabă între hotarele slăbirii principale care o caracterizează și subliniază încă o dată definitiva despărțire de gândirea *forte* a metafizicii.

Ei bine, deși se aseamănă în dorința depășirii formulelor metafizice, incapabile să redea adecvat pe Dumnezeu cel supraființial, teologia apofatică a Sf. Dionisie face un salt dincolo de metafizica modernă, depășind în același timp și gândirea slabă. Discursul Sf. Dionisie nu are în el nimic relativist: el vehiculează adevărul în calitate de adevăr al tradiției apostolice și în același timp cheamă la iubirea unificatoare a omului cu Dumnezeu cu o *tărie* ale cărei rădăcini se află în revelația Sf. Scripturi și în experiența Bisericii – revelație neîncetată a Duhului Sfânt.

Revenind la ideea depășirii, teologia apofatică recunoaște incapacitatea teologiei catafactice de a exprima incognoscibilitatea dumnezeiască. Depășirea pe care o propune este la fel de radicală, cu cea din cazul gândirii slabe: negațiile merg până într-acolo încât recunoaștem în ele chiar „anularea” definițiilor dogmatice ale Bisericii, după cum am văzut în cazul negării numelor de Tată și de Fiu. Această depășire nu trebuie lecturată în sens nihilist, fiindcă Sf. Dionisie îi avertizează pe cei neinițiați „să nu socotească că negațiile sunt opuse afirmațiilor (τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν)”.⁸⁰ Depășirea apofatică este un urcuș și un mod de viețuire care păstrează direcția indicată de dogme și, chiar dacă realizează o depășire radicală, *ea nu are loc într-un sens aleatoriu sau relativ*, ci între hotarele revelației dumnezeiești. Să ne amintim că gândirea dogmatică, profund antinomică (după cum semnala filosoful român Lucian Blaga⁸¹), este sinonimă, după Vladimir Lossky, cu „regula nonopozitiei” și structurează folosirea negațiilor apofazei, excluzând „orice tentativă de a reduce Trinitatea ipostaselor la o Unitate primordială transpersonală”.⁸²

De aceea, chiar dacă e animată de același patos al depășirii conceptelor metafizice, idoli morți ai minții care-L obiectualizează pe Dumnezeu, gândirea apofatică este diferită de gândirea slabă prin aceea că se află într-un continuu urcuș către Dumnezeu *în direcția indicată de fundamentele dogmatice* (deși această subliniere nu reușește să spună prea multe!), iar nu într-un simplu abandon, fie el și revoluționar, al acestora. Apofatismul este *depășire*, iar nu *absență*, după cum ține să sublinieze Sf. Dionisie:

⁸⁰ *TM*, I, 2, 540 b.

⁸¹ Vezi excelenta demonstrație din *BLAGA, Eonul dogmatic*.

⁸² VLADIMIR LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, București, 1998, p. 19.

„Căci lipsa minții și a simțirii trebuie cugetate la Dumnezeu prin depășire, nu ca absență, precum și neraționalul îl atribuim Celui mai presus de rațiune, și nedesăvârșirea Celui supradesăvârșit și anterior desăvârșirii. Și întunericul neluminat și nevăzut îl atribuim Celui de neapropiat, prin depășirea luminii văzute.”⁸³

O depășire care, chiar dacă prin anvergura și radicalitatea ei pare a semăna cu nihilismul propus de creștinismul gândirii slabe, reprezintă experiența Dumnezeului viu al credincioșilor Bisericii, fiindcă apofatismul nu este doar starea excepțională a celor de talia dumnezeiescului Dionisie, ci, fiind „...prezent pe toate treptele urcușului spiritual”⁸⁴, după cum scrie Părintele Stăniloae, se îmbină mereu cu cunoașterea catafatică, după măsura fiecăruia.⁸⁵

⁸³ *ND*, VII, 2, 460 a.

⁸⁴ DUMITRU STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, p. 217.

⁸⁵ Vezi DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 92-93.

PRECURSORII TEOLOGIEI NEGATIVE ÎN TRADIȚIA GREACĂ

DANIEL JUGRIN*

ABSTRACT. *Precursors of the Negative Theology in Greek Tradition.* *Via negativa* is the most remarkable feature of the philosophical life of late antiquity, Greek and Christian, and can be defined as the step by step removal of the concrete attributes of a thing, until its essential and transcendent character is revealed. *Via negativa* proceeds to refine and transcendentalize thought by removing and negating concepts which are part of the sensible world. The negative method is intimately involved with major epistemological themes of Greek philosophy, including the notions of unity, being, reason, thought and the logic of predication. It is a matter not only of Greek logic, but also of ontology, since it involves the notion of the incremental generation of reality, by interrelated interconnected stages. Two distinct technical terms mark the Greek view of negation: ἀπόφασις is the basic word for negation, whereas ἀφαίρεσις (or “abstraction”) frequently comes close to it. The notion of exclusion is strong in *apophasis*, and Plato uses negation in this way, defining the rest as the denying of motion. Deriving from *aphaereo*, the notion of abstraction refers fundamentally to an act of taking away, or the removal of something. Both negation and abstraction come close to another notion in Aristotle, that of privation (στέρησις) and all three may refer to a process of intellectual removal of a characteristic. Negation seems, then, to amount to depriving an entity of a characteristic.

Keywords: *via negativa*, negative theology, *apophasis*, *aphairesis*, *steresis*.

1. Ce este *via negativa*?

Via negativa reprezintă cea mai remarcabilă caracteristică¹ a vieții filosofice în antichitatea târzie – greacă și creștină –, și este destul de puțin cunoscută în orizontul cercetării contemporane.

Metoda negativă caută să utilizeze limbajul într-o manieră care îi va permite să se ridice dincolo de sine, și este referită de obicei ca *via negativa*, sau metoda apofatică (negativă). Ea primește o formulare clară la Plotin, o dezvoltare de proporții la Proclus și Damascius, iar, în ceea ce privește creștinismul, este utilizată de Clement Alexandrinul, într-o mică măsură de Origen și Augustin, și într-o manieră mai largă de Părinții Capadocieni, Grigorie și Vasile. *Via Negativa* este, desigur, centrală în ceea ce-l privește pe Dionisie Pseudo-Areopagitul. Ea implică curățirea minții de conținutul său pentru a putea păși în „întunericul mistic”².

* *Drd.*, Facultatea de Teologie Ortodoxă „D. Stăniloae”, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, apofatism@yahoo.com

¹ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2: *The Way of Negation, Christian and Greek*, Peter Hanstein Verlag, Bonn / Frankfurt am Main, 1986, p. 15.

² Cf. Idem, *From Word to Silence*, vol. 1: *The rise and fall of logos*, Peter Hanstein Verlag, Bonn / Frankfurt am Main, 1986, p. 125.

Via negativa poate fi definită ca îndepărtarea pas cu pas a atributelor concrete ale unui lucru, până când caracterul său esențial și transcendent este dezvăluit: constituie procesul prin care gândirea se purifică pe sine de imaginile sensibile³. *Via negativa* procedează la a rafina și transcendentaliza cugetarea prin îndepărtarea și negarea conceptelor care sunt propriu-zis parte a lumii sensibile. Procesul purgativ lasă gândirea într-o stare mai pură și mai capabilă de a atinge și înțelege entități transcendente⁴.

În mod clar, calea negației este o activitate faza a doua, venind după prima revărsare de entuziasm față de limbaj și discursul științific. Prima perioadă a filosofiei grecești – de la presocratici până la Aristotel – arată o mare încredere în abilitatea limbajului de a transmite date esențiale despre realitatea umană și cosmică: arta *logosului* era cea mai înaltă realizare a speciei umane până atunci⁵.

Îndoieli privind limbajul au survenit printre filosofi, și în dialogul *Parmenide* al lui Platon se dezvoltă această temă pe parcursul dezbaterii sale privind relația dintre Ființă, unitate și limbaj. *Parmenide* începe cu o discuție privind teoria formelor, și una din preocupările lui Platon aici este de factură epistemologică: fără existența unei fundament stabil pentru lucruri pare imposibil ca gândirea să aibă ceva pe care să se sprijine⁶.

Urmează apoi seria de opt ipoteze privind unitatea, care nu se referă doar la unitate și multiplicitate, ci și la evaluarea discursului în lumina afirmațiilor făcute despre Unu. Prima ipoteză îl are pe Unu în forma sa cea mai pură, fără părți, fără formă, fără început și sfârșit, și fără mișcare sau repaus. Dacă Unu ar fi descris în felul acesta, se poate concluziona că nu se poate obține vreo descriere de ordin rațional în ceea ce-l privește, nici vreo percepție, opinie sau știință⁷.

Speusippos – imediat după Platon – a mers mai departe și a ridicat pe Unu la poziția de mai presus de Bine, Intellect, Ființă și Unu matematic. Deși pronunțarea lui în ceea ce privește valoarea discursului nu a supraviețuit, putem presupune că el a fost precursorul teologiei negative⁸. Chiar și în aceste condiții, revendicarea acestui titlu poate fi atribuită lui Platon⁹, întrucât el face următoarea observație în ceea ce privește discursul: „Drept care, consider că cel ce cuprinde în cuget un existent oarecare îl vede fărâmițat, împărțit în crâmpie, fiindcă întotdeauna, într-un fel sau altul, cuprinde un soi de îngrămădire în care Unu nu e de găsit”¹⁰.

Această observație despre puterea de defragmentare a discursului își va găsi ecou direct pe tot cuprinsul istoriei filosofiei grecești, după cum devine din ce în ce mai clar faptul că rațiunea este pentru multiplu și că dacă ar fi aplicată unității, în mod inevitabil ar fărâmița-o, astfel că limbajul și unitatea sunt văzute a fi pur și simplu incompatibile¹¹.

³ R. Mortley, *The Way of Negation...*, p. 18.

⁴ *Ibidem*, p. 258.

⁵ Idem, „What is Negative Theology? The Western origins”, Prudentia, Supplementary Number 1981, Via Negativa Conference (1981: University of Sydney), p. 5.

⁶ Platon, *Parm.* 135b-c.

⁷ Platon, *Parm.* 142a: „El, așadar, nu admite denumire, nu este rostit, nici gândit, nici cunoscut și nimic din tot ce ființează nu e în măsură să-l resimtă”. Cf. trad. rom. S. Vieru în: Platon, *Opere VI*, ed. îngrijită de C. Noica et. al., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 105.

⁸ Cf. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, third edition, revised, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968, p. 128.

⁹ Cf. W. Franke, *On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*, Vol. I: *Classic Formulations*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2007, p. 37.

¹⁰ *Parm.* 165b.

¹¹ R. Mortley, „What is negative theology?”, p. 6-7.

2. Termenii tehnici grecești ai *via negativa*

Doi termeni tehnici distincți marchează viziunea greacă privind negația: ἀπόφασις este cuvântul de bază pentru „negație”, în timp ce ἀφαίρεσις (sau „abstracția”) apare în mod frecvent apropiat de primul. *Apophasis* este, în mod particular, la fel ca *apophansis*, din punct de vedere morfologic, dar cel din urmă, derivând din *apophaino*, semnifică „declarație”, „formulare”, „predicație”. *Apophansis* se apropie de opusul termenului în discuție, deși *kataphasis* („aserțiune”) este în fapt opusul său¹².

Noțiunea de excludere este foarte puternică în ceea ce privește termenul *apophasis*, pe care Aristotel îl definește astfel: „Afirmatia este o enunțare a ceva despre ceva. Negația, în schimb, este enunțarea *desprinderii* a ceva de ceva”¹³.

Plato, în *Cratylus*¹⁴, folosește negația definind *repausul* ca negația *mișcării*. Este ca și cum un atribut este îndepărtat dintr-o entitate în discuție, și din acest motiv comportamentul noțiunii de abstracție este unul similar¹⁵.

În limbajul obișnuit, „a abstractiza” (*aphairein, abstrahere*) semnifică „a da” (*airein*) sau „a trage” (*trahere*) „ceva la o parte” (*apo, ab*). Termenul este, de asemenea, utilizat cu referire la scăderea matematică. Este important de semnalat două trăsături conținute în semnificația termenului. Mai întâi, ceea ce poate fi numită *negație*. În procesul de îndepărtare există ceva care nu mai face parte din obiect, și, în acest sens, este „negat”. A doua conotație a lui „a îndepărta” implică *conservarea*, în sensul că în mai toate procesele de acest fel, există un nucleu care se conservă. *Aphairesis* în sensul său non-tehnic poate fi rezumat în termenii celor două aspecte. Este un proces care se aplică la un întreg. El „îndepărtează” sau „neagă” parte din acest întreg, și, de asemenea, „conservă”, de obicei, însă nu întotdeauna, o parte din original¹⁶.

3. Abstracția și negația la Platon

Metoda lui *aphairesis* este conceptul fundamental al teologiei negative în prima generație a exponenților săi, adică medioplatoniștii și Plotin, și Clement Alexandrinul – de partea creștină. Teologia negativă începe cu simpla tehnică a abstractizării în scopul de a lua în considerare mai degrabă ideile decât corpurile¹⁷.

Derivând din *aphaireo*, abstracția se referă în mod fundamental la un act de îndepărtare sau suprimare a ceva. Atât negația, cât și abstracția se apropie de o altă noțiune – la Aristotel – aceea de privație (*steresis*), și toate trei se pot referi la un proces intelectual de îndepărtare a unei caracteristici. Negația pare deci a echivala cu privarea de o caracteristică a unei entități¹⁸.

¹² Idem, *The rise and fall of logos*, p. 126.

¹³ *De Interp.* 17a25: κατὰφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινός, ἀπόφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός. Cf. trad. rom. C. Noica, Humanitas, București, 1998, p. 13-14.

¹⁴ 426d: „Cât despre *repaus*, acesta exprimă negația mișcării, și i se spune astfel doar pentru înfrumusețare” (ἡ δὲ στάσις ἀπόφασις τοῦ ἰέναι βούλεται εἶναι, διὰ δὲ τὸν καλλωπισμὸν στάσις ὀνόμασται). Cf. trad. rom. C. Partenie, Humanitas, București, 2002, p. 309.

¹⁵ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 126.

¹⁶ J. N. Martin, *Themes in Neoplatonic and Aristotelian Logic. Order, Negation and Abstraction*, Ashgate Publishing, 2004, p. 38.

¹⁷ R. Mortley, „What is negative theology?”, p. 7.

¹⁸ Idem, *The rise and fall of logos*, p. 126.

*Sofistul*¹⁹ se referă la îndepărtarea răului din suflet ca o formă de purificare, și această identificare a abstracției cu purificarea ar putea constitui foarte bine punctul de plecare în ceea ce privește efortul nostru de a înțelege semnificația abstracției. În mod similar, în *Alcibiade* (150D), Atena se spune că îndepărtează (*αφαλειν*) vălul de pe ochii lui Diomede. Socrate spune că vălul trebuie, în mod similar, îndepărtat de pe suflet pentru ca cineva să poată să distingă binele și răul. În mod ocazional, Platon utilizează cuvântul în relație cu procesele intelectuale, ca atunci când se referă la un proces de reducere conceptuală²⁰. De altfel, atât substantivul, cât și verbul au sensul de „îndepărtare din” sau „înlăturare din” și sunt utilizate cu aceste sensuri în diverse locuri, însă nu găsim o dezvoltare a termenului în relația cu procedurile intelectuale. Acest fapt este curios, mai ales prin prisma faptului că *aphairesis* este un termen cheie în medioplatonism și în platonismul târziu și trebuie să cercetăm dincolo de orizontul strict platonice pentru a descoperi explicația originii sale. Este, de asemenea, curios faptul că într-un dialog anume, *aphairesis* este utilizat în mod repetat într-o manieră sistematică și logică, și aici găsim indiciul pentru utilizarea sa ulterioară: abstracția are loc atunci când o caracteristică este îndepărtată pentru a stabili o anumită clasă sau specie²¹.

Poate cea mai clară prevestire a dezvoltării ulterioare ar trebui considerată cea din pasajul de la 268d din *Omul politic*²²: aceasta este întocmai modalitatea în care a fost utilizată *metoda abstracției*, întrucât implică îndepărtarea sistematică a caracteristicilor unui obiect, până ce se descoperă aspectul esențial al lui. În pasajul anterior nu se operează într-un sens metafizic, întrucât realitatea căutată nu este Unu transcendent – sau alt tip de existență transcendentă –, ci mai degrabă portretul omului politic. Abstracția este utilizată ca un instrument pentru definiție, prin care caracteristicile neesențiale sunt îndepărtate una câte una, până când lucrul însuși este clar din punct de vedere conceptual²³.

Platonistii târzii întrebunțează această tehnică în scopul cunoașterii lui Unu și oferă ca analogie o versiune matematică a ei, prin care volumul este abstras dintr-o figură geometrică, apoi suprafața, și linia și, în final, punctul. Un indiciu al asocierii lui *aphairesis* cu modelul matematic poate fi găsit în *Omul politic*, unde există o preocupare în legătură

¹⁹ 227d: „Și pentru suflet, așadar, în măsură în care am obține *îndepărtarea* răului, am vorbi în chip potrivit numind procedeul *purificare*” (Καὶ ψυχῆς ἄρα, καθ’ ὅσον ἂν εὐρίσκωμεν κακίας ἀφαίρεσιν τινα, καθαρόν αὐτὸν λέγοντες ἐν μέλει φθεγ ξόμεθα). Cf. trad. rom. S. Vieru, 1989, p. 329.

²⁰ *Parm.* 158C: „Dar dacă am urmări ca din lucruri de felul acesta să *desprindem* cu gândul, pe cât ne stă în puteri, părțica cea mai neînsemnată...”. (εἰ ἐθέλομεν τῇ διανοίᾳ τῶν τοιούτων ἀφελεῖν ὡς οἰοί τε ἔσμεν ὅτι ὀλίγιστον, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο, εἴπερ τοῦ ἐνὸς μὴ μετέχει, πλήθος εἶναι καὶ οὐχ ἓν). Cf. trad. rom. S. Vieru, 1989, p. 127.

²¹ *Om. Pol.* 263c-d: „Și mi-ai arătat clar că tu crezi că, luând o parte, poți *îndepărta* restul, ca fiind un singur gen, de vreme ce, numindu-le animale, tu aveai un singur nume pentru toate.” (Καὶ ἔμοιγε δὴ τότε ἐφάνης μέρος ἀφαιρῶν ἠγεισθαι καταλιπεῖν τὸ λοιπὸν αὐ πάντων γένος ἓν, ὅτι πᾶσι ταῦτὸν ἐπονομάζειν ἔσχες ὄνομα, θηρία καλέσας). Alte pasaje unde este prezentată această tehnică includ: 258c, 262a-b, 291c, 292d, 303c, 303d-e.

²² 268d: „Așadar, trebuie ca, pomind de la început să înaintăm pe altă cale. (...) Amestecând aici și puțină joacă; pentru că trebuie să ne folosim de o bună parte dintr-un mit mare, și după aceea, *desprinzând*, așa cum am procedat mai înainte, parte după parte, să ducem cercetarea noastră până la punctul culminant.” (Σχεδὸν παιδιὰν ἐγκερασμένους· συχνῶ γὰρ μέρει δεῖ μεγάλου μύθου προσχρήσασθαι, καὶ τὸ λοιπὸν δὴ καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθετον, μέρος αἰεὶ μέρους ἀφαιρουμένους ἐπ’ ἄκρον ἀφικνεῖσθαι τὸ ζητούμενον.)

²³ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 136.

cu definiția regelui, și străinul susține că ei ar fi reușit să schițeze „chipul regesc”. Cuvântul *schema* este împrumutat, probabil, dintr-un context matematic, și se referă la formă, extensiune, într-un sens geometric. Platon poate foarte bine să folosească o abordare matematică a definiției – una curentă sau cunoscută în Academie –, și să ne avertizeze în legătură cu acest fapt prin utilizarea cuvântului de mai sus²⁴.

În timp ce termenul *aphairesis* se referă la îndepărtarea de atribute, celălalt termen principal pentru negație, *apophasis*, are un interval semantic diferit. Ambii termeni sunt asociați cu teologia negativă în platonismul târziu și în perioada patristică, dar ei îndeplinesc cumva funcții diferite. Pare a exista la Platon sugestia că negația este o modalitate de a sta în opoziție: astfel, în *Cratylus* (426D), repausul se spune a fi negația mișcării. Acest exemplu, singur, poate fi făcut să apară conform cu logica abstracției, întrucât repausul poate fi descris ca o stare ce rezultă din *îndepărtarea* mișcării. Cu toate acestea, *Sofistul* (257B) arată faptul că exista o viziune conform căreia negația implica opoziția²⁵.

Potrivit acestei viziuni, „non-mișcarea” nu semnifică repausul, ci este *indefinită*, referindu-se la „orice altceva în afară de mișcare”. Ceea ce este referit este lăsat deschis prin aplicarea negativului, și, în fapt, se deschide o infinitate de posibilități, minus una²⁶.

Această formă a negației este înțeleasă ca făcând o declarație cu privire doar la *diferență*, și nu există nici un sens potrivit căruia negativul contrazice sau se opune. O negație este, de aceea, foarte mult o declarație deschisă: „o afirmație non-specifică”. Non-X semnifică orice în afară de X.

Iar „în cazul vorbirii știm că se produce următorul lucru. (...) Afirmația și negația.”²⁷ Limbajul este, de aceea, compus doar din două manevre, și ele nu sunt deosebite, de vreme ce negația devine o formă indefinită a aserțiunii²⁸.

4. Semnificația lui ἀφαίρεσις la Aristotel

ἀφαίρεσις, potrivit sensului său etimologic, vrea să exprime o „acțiune de îndepărtare”. Αφαίρειν semnifică, într-adevăr, „a elimina”, „a scădea”, apoi „a îndepărta” și „a reduce”; verbul însuși vine de la απο, αἰρω („a lua”).

În opera lui Aristotel, ἀφαίρεσις este utilizat în acest sens primar, foarte realist și concret: ἀφαίρεσις desemnează deci anumite modificări fizice, afectând realitatea: reducția²⁹ sa, diminuarea³⁰ sa, îndepărtarea uneia din părțile³¹ sale. Deține, în aceeași măsură, sensul de respingere, eliminare a ceva inutil³².

²⁴ *Ibidem*, p. 136.

²⁵ *Sof.* 257b-c: Οὐκ ἄρ' ἐναντίον ὅταν ἀπόφαισις λέγηται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τί μὴνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ προτιθέμενα τῶν ἐπιόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅττ' ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα. („Așadar, nu vom fi de acord să spunem că negația înseamnă contrariul, ci doar că „ne” sau „nu” indică un lucru din cele diferite, când sunt puse înaintea lucrurilor asupra cărora sunt instituite numele pronunțate după negație”) Cf. trad. rom. Noica, în: Platon, *Opere*, VI, 1989, p. 369-370.

²⁶ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 137.

²⁷ *Sof.* 263e: Καὶ μὴν ἐν λόγοις γε αὐ̂ ἴσμεν ἐνὸν (...) Φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν. Cf. trad. rom. Noica, 1989, p. 379.

²⁸ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 137.

²⁹ *Phys.* I, 7, 190b 7.

³⁰ *Phys.* 206a.15.

³¹ *Met.* 1022b31.

³² *GA* I. 18, 726a.21.

Dar ἀφαιρέσις nu semnifică doar această reducere în cadrul ordinii fizice; acest termen exprimă, de asemenea, o anumită operație intelectuală de scădere³³. Această operație intelectuală procedează la un fel de îndepărtare, de diminuare³⁴.

Într-o serie de texte, atât de logică, cât și de fizică sau metafizică, ἀφαιρέσις este folosit într-o locuțiune cu un sens foarte precis și foarte tehnic. Este vorba de desemnarea unei operații intelectuale care să ne permită să atingem existențele matematice. Expresiile tehnice τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως³⁵, τὰ ἐν ἀφαιρέσει³⁶, τὰ δι' ἀφαιρέσεως³⁷ ne indică rezultatele proprii ale acestei abstracții. Aceste existențe matematice, roade ale abstracției, rămân întotdeauna în cadrul abstracției, în sensul că ele nu au vreo existență separată de cea pe care le-o dă abstracția. Ele nu pot să se separe deci de aceasta. Pentru a exprima toate aceste relații cauzale ale abstracției în ceea ce privește existențele matematice, Aristotel utilizează aceste adverbe diferite: ἐξ, ἐν, διὰ³⁸.

5. Distincția dintre negație și abstracție

Termenii *aphairesis* și *apophasis* diferă în felul următor: primul neagă o caracteristică a unei entități, îndepărtând-o în mod efectiv și dând naștere, astfel, la o *absență*, pe care *apophasis* eșuează în a o genera. *Apophasis* este asociat cu atribuirea ne-ființei: nu creează un gol conceptual, ci mai degrabă atribuie caracteristica ne-ființei, sau alteritatea.³⁹

Date fiind acest condiții, e evident de ce Aristotel poate să trateze termenul „non-om” ca un *substantiv indefinit*, după ce respinge faptul că un astfel de termen este o afirmație sau o negație⁴⁰. Negația, în acest caz, lasă deschis intervalul de posibile afirmații, și, în acest fel, poate fi descris ca un *substantiv căruia îi lipsește definiția*.

Lipsa de determinație a conceptelor negative i-a oferit lui Aristotel prilejul să le numească ἀοριστοι. Boethius⁴¹ traduce apoi ἀοριστος cu *indefinitus*, în loc de *indefinitus* („nedeterminat”). Poate că el avea în gând faptul că un concept negativ, „non-A”, dacă nu poate fi determinat în chip pozitiv în mod complet, cuprinde un număr infinit de concepte coordonate⁴².

³³ Top. 118b.16.

³⁴ M. D. Philippe, „*Aphairesis, prosthesis, xorizon* dans la philosophie d'Aristote”, *Revue Thomiste* 48, 1948, p. 462.

³⁵ PA I, 1, 641b11-12; An. Post. 18, 81b3; De caelo III, 1, 299a16.

³⁶ De anima III, 7, 431b12; III, 4, 429b18; III, 8, 432a5; I, 1, 403b7-15.

³⁷ EN VI, 9, 1142a18.

³⁸ M. D. Philippe, „*Aphairesis, prosthesis, xorizon* dans la philosophie d'Aristote”, p. 462.

³⁹ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 137.

⁴⁰ De Interp. 16a31: τὸ δ' οὐκ ἄνθρωπος οὐκ ὄνομα: οὐ μὴν οὐδὲ κείται ὄνομα ὃ τι δεῖ καλεῖν αὐτό, οὔτε γὰρ λόγος οὔτε ἀπόφασις ἐστίν· ἀλλ' ἐστὼ ὄνομα ἀόριστον. („Expresia „non-om” nu este un nume. În adevăr, nu există nici un termen determinat care să o desemneze, fiindcă ea nu este nici o vorbire, nici o negație. Să-i zicem atunci un nume nedeterminat.”) Cf. trad. rom. C. Noica, p. 9.

⁴¹ „...ab Aristotele vero *indefinitum nomen* vocatum est.” Cf. Boethius, *In librum Aristotelis de interpretatione libri duo, De enuntiationibus infinitis*, în col. „Patrologia Latina”, J.P. Migne (ed.), vol. 64, col. 341 și 520.

⁴² Th. Ziehen, *Lerbuch der Logik auf positiver Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik*, A. Markus & E. Weber, Albert Ahn, Bonn, 1920, p. 552; trad. rom. în: *Anexa la Aristotel, Categorii*, trad. de Tr. Brăileanu, Paideia, București, 2006, p. 70.

Aristotel încheie chestiunea privind modul cum trebuie formulată „opозиția” negației prin utilizarea termenului „contradictoriu” (*antiphatikos*), notând faptul că anumite declarații contradictorii conțin „contrarii” sau „opозиții” (*enantiat*)⁴³.

Nu toate negațiile, însă, implică contrarii sau opозиții: de exemplu, declarația despre un lucru că „el este bun” are ca opus al său „el este rău”, dar negația „el nu este bun” nu produce contrariul.⁴⁴ Aristotel categorisește declarația „omul este non-drept” ca o declarație afirmativă⁴⁵: raționamentul care se află în spatele acestei declarații presupune faptul că verbul este cel care determină sau nu negativitatea unei declarații. Dacă „non”-ul se consideră atașat verbului, atunci declarația este negativă; dacă, cu toate acestea, verbul este pozitiv, atunci declarația este afirmativă. Aristotel face distincția între declarația „omul este non-drept” – care este o afirmație – și „omul nu este drept” – care este o negație. În primul caz, verbul nu conține vreun negativ, și propoziția este considerată una afirmativă.

Faptul că negația trebuie atașată verbului este un principiu susținut, de asemenea, și în *Analitica primă* 51b6, unde este montat un argument extensiv în favoarea ei. „A fi non-X” și „a nu fi X” se spune că sunt diferite; negația lui „a fi alb” este „a nu fi alb”, mai degrabă decât „a fi non-alb”. Aristotel explică aceasta făcând referință la expresia „el poate să meargă”: negația adevărată a acestei declarații este „el nu poate să meargă”. Dacă negativul ar fi aplicat la „faptul de a merge”, rezultatul ar fi „el poate să nu meargă”. Ultima declarație, în cazul lui Aristotel, implică o aserțiune despre abilitatea de a merge a unei persoane și, de aceea, nu este o negație autentică a primei declarații.

În termenii teologiei negative a platonistilor târzi, declarația „Unu este bun” ar avea ca negație autentică „Unu nu este bun”. Declarația „Unu este non-bun” este, în fapt, o aserțiune, prin care se atribuie existența prin verbul „este”. Declarațiile aparent negative se dovedesc a fi aserțiuni, deși Aristotel nu ne precizează ce consideră el că se atribuie prin copula „este”, într-o declarație în care predicatul este doar negat.⁴⁶

6. Alfa privativ

Este știut faptul că teologia greacă târzie – neoplatonică și creștină – aduce un nou dinamism în utilizarea lui alfa privativ: ca prefix dă un sens negativ unui cuvânt; iar greaca teologică din perioada târzie abundă în cuvinte alfa: despre Dumnezeu se spune că este de nenumit, indicibil, invizibil, negenerat etc. Alături de această proliferarea a lui alfa negator vine și dezvoltarea sistematică a teologiei negației, și cele două fenomene ar trebui considerate împreună⁴⁷.

Alfa asociat cu teologia negativă este descris ca alfa στερητικον (privativ) și denotă *absența* unei calități date. Totuși, același prefix poate fi utilizat și într-o altă formă și este etichetat ca alfa αθροιστικον: alfa acumulativ⁴⁸. Prefixul alfa poate exprima deci

⁴³ *De Interp.* 18a10.

⁴⁴ *De Interp.* 23b2.

⁴⁵ *De Interp.* 19b25.

⁴⁶ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 138.

⁴⁷ Idem, „The fundamentals of the Via Negativa”, *The American Journal of Philology*, Vol. 103, No. 4 (Winter, 1982), p. 429.

⁴⁸ Prefixul *alfa* se împarte în trei categorii: στερητικον, αθροιστικον, επιτατικον. Cf. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Lidell and R. Scott, with a revised supplement, Clarendon Press, Oxford, 1996, s.v. α. G.P. Shipp sugerează că unele prefixe *alfa* nu au semnificație semantică și această categorie a lui *alfa* „nemotivat” poate fi adăugată celor trei indicate de Lidell și Scott. Cf. G. P. Shipp, *Modern Greek Evidence for the Ancient Greek Vocabulary*, Sydney, 1979, s.v. A și ανα-.

atât îndepărtarea, cât și multiplicarea caracteristicilor, și acest fapt trebuie să ne facă atenți asupra posibilității ambiguităților în ceea ce privește conotațiile cuvintelor în alfa.

Cuvântul „Apollo” conținea prefixul *alfa* sau cel puțin un *alfa* de un anume tip. Se aprecia că termenul este derivat din *α-* și *πολλα*⁴⁹, și s-a spus că semnifică „absența a multe lucruri”; s-a considerat, de aceea, că „Apollo” conține în sine o referință misterioasă relativ la absența multiplicității și prezența unității absolute a principiului suprem⁵⁰. Mai mult decât atât, pentru neopitagoricieni, numele *Apollo* era o indicație a transcendenței primului principiu față de toate calitățile – chiar și aceleia a unității⁵¹.

Se pare că Platon cunoștea etimologia termenului „Apollo”, pe care o satirizează în *Cratylus* (405B-E): el notează că *alfa* se referă adesea la o acumulare de caracteristici, și sugerează o etimologie care implică „mișcarea” în jurul polilor cerului. În fapt, spune Platon, „Apollo” era inițial „Homopolo”, alfa înlocuind *ὄμο* întrucât conține aceeași forță acumulativă. Cuvântul, conchide el, face aluzie la toate calitățile zeului deodată⁵².

Există o inversare deliberată a etimologiei pitagoricene aici, care a rămas, în general, neobservată. Platon a înlocuit pe *alfa privativ* cu *alfa acumulativ* și a conchis că numele „Apollo” se referă la multe lucruri, mai degrabă decât la absența a multe lucruri. Satira relevă faptul că Platon cunoștea etimologia *Apollo* și, de asemenea, că există loc pentru ambiguitate în ceea ce privește prefixul *alfa*⁵³.

Revenind la formulările teologiei negative, Aristotel, care a definit cel mai mult dintre toți termenii tehnici ai teologiei negative – chiar dacă, poate, în mod involuntar –, face și el comentarii referitoare la *alfa privativ*.

Alfa privativ determină cuvintele să semnifice opusul lor, și Aristotel face această observație atunci când notează că un adjectiv negativ precum „nemișcat” (*akineton*) poate atribui o anumită calitate pozitivă. E posibil ca cineva să poată conchide în mod legitim că prefixul *alfa* produce un adjectiv negativ în formă, dar pozitiv în semnificație.

Chestiunea este luată în discuției în detaliu în *Metafizica* 1022b23, într-un pasaj unde este discutată și privația, și sunt definite diversele sale forme⁵⁴. Aristotel observă: „Toate negațiile ce se exprimă prin prefixele negative arată tot atâtea privațiuni”⁵⁵.

⁴⁹ John Whittaker a inventariat un număr de aluzii la această etimologie, multe dintre ele provenind din perioada greacă târzie și patristică: Plutarh, Clement Alexandrinul, Plotin, Porfir etc. Cf. J. Whittaker, „Ammonius on the Delphic E”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 19, Nr. 1, May, 1969, p. 187.

⁴⁹ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 138.

⁵⁰ Idem, „The Fundamentals of the Via Negativa”, p. 429-430.

⁵¹ J. Whittaker, „Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute”, *Symbolae Osloenses*, XLVIII, Oslo, 1973, p. 79.

⁵² *Crat.* 406a: „Numele însă, cum spuneam adineauri, trimite la toate puterile zeului: el este simplu, nimereste întotdeauna țința, spală și pune laolaltă în mișcare”. (...ἀπλοῦ, αἰεὶ βάλλοντος, ἀπολούντος, ὁμοπολούντος.)

⁵³ R. Mortley, „The Fundamentals of the Via Negativa”, p. 430.

⁵⁴ *Met.* 1022b22: „*Privațiunea* (Στέρησις) se numește, într-un sens, dacă ceva nu ar avea o calitate dintre cele avute în mod natural, chiar dacă nu el însuși ar fi fost născut, în mod natural, ca s-o aibă; de exemplu se spune că planta este *privată* de ochi. În alt sens /se numește *privațiune*/dacă ceva, născut ca să aibă în mod natural o calitate, fie el însuși, fie prin genul său, totuși nu ar avea-o; de pildă, într-un fel un *om orb* a fost privat de vedere, într-altul – cârțița: ultima a fost privată prin genul ei, primul /doar/ ca individ. În plus, /se numește *privațiune*/ dacă ceva născut prin natură să aibă o calitate și în momentul când ar trebui s-o aibă nu ar avea-o. (...) În plus, lipsirea violentă de o proprietate se numește *privațiune*. Cf. trad. rom., A. Cornea, Humanitas, București, 2007, p. 226.

⁵⁵ *Met.* 1022b33: καὶ ὅσαχῶς δὲ αἰ ἀπὸ τοῦ α ἄποφάσεις λέγονται, τοσαυτῶς καὶ αἰ στερήσεις λέγονται. Cf. trad. rom. Șt. Bezdechi, Iri, București, 1996, p. 212.

El consideră, de aceea, că această formă de adjectiv conține o serie considerabilă de posibile semnificații. Alfa privativ poate „priva” un lucru de o calitate pe care ar putea-o posedă în mod natural; în mod alternativ, poate priva un lucru de o caracteristică pe care nu o posedă în mod natural⁵⁶. Aristotel pare a se referi la utilizarea hiperbolei prin intermediul adjectivului alfa privativ: putem numi un lucru „de netăiat” pentru a sublinia dificultatea întâlnită în tăiere. În acest caz, alfa nu produce în mod strict opusul sau contrariul⁵⁷.

Aristotel concludă această secțiune din *Metafizica*: „De aceea, nici oamenii nu se împart strict în două categorii: buni sau răi, drepti și nedrepti, ci mai există și o categorie intermediară”⁵⁸. Această concluzie ne atrage atenția asupra vastei serii semantice a adjectivului alfa privativ, și ideea pare a fi că deși opusul poate fi conotat printr-un astfel de adjectiv, totuși nu este, în mod necesar, avut în vedere. „Invizibilitatea” poate sugera, de aceea, grade variate de vizibilitate, și alfa privativ nu ar trebui considerat ca sugerând în mod inevitabil opusul formei pozitive a adjectivului. Aceste remarci ar trebui să sune ca un avertisment: în primul rând, aria semnificațiilor unui adjectiv alfa privativ este considerabilă, iar, în al doilea, opozițiile sau contrariile nu sunt totdeauna sugerate prin aplicarea unui astfel de adjectiv, și nici absența completă a caracteristicii în discuție. Tot ce se poate spune despre adjectivul alfa privativ este că diminuează gradul în care o anumită caracteristică este prezentă într-o entitate. Un astfel de adjectiv are ca scop să ajute imaginația să-și modifice viziunea asupra unei anumite entități: nu are neapărat destinația s-o ajute să gândească în opoziție⁵⁹.

Putem afirma deci că adjectivele negative pot genera un anumit interval semantic: în loc să spunem că Dumnezeu că este „incognoscibil”, am putea afirma că o cunoaștere a lui Dumnezeu este greu de dobândit sau că este deosebită față de orice altă formă de cunoaștere. Un adjectiv negat de alfa poate sugera grade variate de hiperbole, și doar utilizarea lui alfa privativ nu constituie teologia negativă: seria de semnificații permisă este mult prea mare⁶⁰.

Popularitatea lui *alfa privativ* în lumea elenistică târzie este dovada unui nou transcendentalism în gândirea religioasă. Astfel de expresii ale transcendenței ar putea fi etichetate ca *proto-teologia negativă*, întrucât ele nu fac altceva decât să prevestească realizările tehnice considerabile ale platoniştilor târzii⁶¹.

Acesta este momentul în care *via negativa* își are începuturile. Aristotel identifică utilizarea lui alfa privativ cu logica privației, și acesta este momentul unde teologia negativă își face debutul, în pofida refuzului platonismului târziu de a accepta noțiunea de *στερεος* în relație cu *via negativa*. Abia mai târziu *apofatic*-ul se va opune *steretic*-ului, însă la Aristotel distincția nu este atât de clar trasată⁶².

⁵⁶ *Met.* 1023a1: „Așa se spune că e „lipsit de sâmbure” (ἀπύρηνον) despre un fruct ce n-are decât un sâmbure pipernicit. Tot așa vorbim de privațiune când e vorba de o operație ce nu se poate face decât cu greu și nu în chip satisfăcător. Așa se spune că e de ne-tăiat (ἀτμητον) nu numai un lucru ce nu se poate tăia, ci chiar despre ceva ce se taie greu și în chip nesatisfăcător”. Cf. trad. rom. Șt. Bezdechi, 1996, p. 212.

⁵⁷ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 139.

⁵⁸ *Met.* 1023a6; Cf. trad. rom. Bezdechi, p. 206.

⁵⁹ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 139.

⁶⁰ Idem, „The fundamentals of the Via Negativa”, p. 432.

⁶¹ Idem, *The Way of Negation...*, p. 14.

⁶² Idem, „The fundamentals of the Via Negativa”, p. 433.

7. Distincția dintre negație și privație

Din definiția aristotelică privind privația⁶³ se pot desprinde două caracteristici esențiale: mai întâi, privația este identificată cu o formă a negației, în al doilea rând, alfa privativ este inclus în logica privației. Pentru a descoperi esența unui lucru prin metoda negativă, cineva retrage o caracteristică și continuă pe această linie până ce conținutul neesențial este îndepărtat din procesul conceptual. Ceea ce se imaginează este o metodă de îndepărtare pas cu pas a elementelor dintr-o entitate compozită.

J. Whittaker respinge teza lui H. A. Wolfson⁶⁴, potrivit căreia, „la Aristotel, negația, în sensul său strict tehnic al unei negații logice, este opusă termenului de privație”. Strict vorbind, negația (ἀπόφασις) este opusă afirmației (καταφασις) și privația (στέρησις) posesiei (εἶσις)⁶⁵. Când, cu toate acestea, στέρησις este utilizat pentru a denota un tip de propoziție, și anume, cea privativă, atunci στέρησις nu este termenul opus lui ἀπόφασις, ci subordonat lui.⁶⁶

În anumite cazuri analiza nu funcționează în felul acesta, și Aristotel inventează noțiunea de „negație privativă”⁶⁷, în special pentru a se ocupa de noțiunea relației dintre „egalitate” față cu „mai mare” și „mai mic”. ἀπόφασις este termenul general utilizat de Aristotel pentru negație⁶⁸ și ἀπόφασις στερητική⁶⁹ – *negația privativă* – este o subdiviziune a acesteia⁷⁰.

Aristotel face referire la distincția dintre negație (*apophasis*) și privație (*steresis*) în discuția sa legată de unitate și multiplicitate⁷¹. Pasajul indică faptul că acolo unde negația

⁶³ Met. 1022b33 : „Toate negațiile ce se exprimă prin prefixele negative arată tot atâtea privațiuni”.

⁶⁴ H. A. Wolfson, „Albinus and Plotinus on divine attributes”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 2. (Apr., 1952), p. 120.

⁶⁵ Cat. 11b15: „Se zice că lucrurile sunt opuse în patru sensuri: relativii unul față de altul; contrarii unul altuia; **privația** față de **posesie**; **afirmația** față de **negație**.” (Λέγεται δὲ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικείμεθα τετραχῶς, ἢ ὡς τὰ πρὸς τι, ἢ ὡς τὰ ἐναντία, ἢ ὡς **στέρησις** καὶ **εἶσις**, ἢ ὡς **κατάφασις** καὶ **ἀπόφασις**). Cf. trad. rom. M. Florian, Iri, București, 1997, p. 34.

⁶⁶ J. Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology”, *Symbolae Osloenses*, XLIV, Oslo, 1969, p. 120.

⁶⁷ Met. 1056a15.

⁶⁸ Cf. *De interp.* 17a25.

⁶⁹ Met. 1056a24: λείπεται δὴ ἢ ὡς ἀπόφασιν ἀντι κείσθαι ἢ ὡς στέρησιν. θατέρου μὲν δὴ οὐκ ἐνδέχεται (τί γὰρ μᾶλλον τοῦ μεγάλου ἢ μικροῦ); ἀμφοῖν ἄρα **ἀπόφασις στερητική**, διὸ καὶ πρὸς ἀμφοτέρω τὸ πότερον λέγεται, πρὸς δὲ θάτερον οὐ (οἷον πότερον μείζον ἢ ἴσον, ἢ πότερον ἴσον ἢ ἕλαττον. („Rămâne atunci ca /egalul/ să se opună /marelui și micului/ fie ca negație, fie ca privațiune. Dar el nu se poate opune ambelor; într-adevăr, de ce s-ar opune mai curând marelui decât micului? Prin urmare, egalul este o **negație privativă** și a marelui și a micului.”). Cf. trad. rom. A. Cornea, 2007, p. 377.

⁷⁰ Met. 1011b19: „Dar dacă este inadmisibil că două enunțuri contradictorii pot fi totodată adevărate despre același obiect, evident că nici nu-i pot reveni aceluiași obiect, în același timp, două predicate contrarii. Căci, când e vorba de două predicate contrarii, unul din ele exprimă nu mai puțin decât o privațiune, și anume privațiunea unei substanțe. Căci **privațiunea** este echivalentă cu **negarea** unui anumit gen”. Cf. trad. rom. Șt. Bezdechi, 1996, p. 155.

⁷¹ Met. 1004a10: „Deoarece, însă, cercetarea contrariilor cade în sarcina unei științe, iar Unității i se opune Pluralitatea, rezultă că revine aceleiași științe sarcina să considere **negația și privațiunea**, pentru că unitatea poate fi examinată din două puncte după care are loc **negația și privațiunea**. ... Într-adevăr, noi spunem pur și simplu că nu există cutare lucru, sau că nu există la cutare gen. În acest din urmă caz, afară de ceea ce e **negat**, se mai adaugă Unului și **negația** care marchează deosebirea, căci **negația** înseamnă numai lipsa lucrului negat; când e vorba însă de **privațiune**, avem de-a face și cu un oarecare substrat anume la care se referă **privațiunea**.” Cf. trad. rom. Bezdechi, 1996, p. 122.

se aplică unității, rezultatul constă în revendicarea conform căreia unitatea nu mai este prezentă. Aceasta corespunde caracterului indefinit introdus de *apophasis* – care este parte din caracteristica sa. În cazul privației, există „un substrat anume la care se referă privația”⁷².

În concluzie, putem afirma că privația îndepărtează o entitate specifică dintr-o entitate specifică, în timp ce negația doar deschide o serie de posibilități, din care doar una este exclusă⁷³.

8. Privația și abstracția

Privația reprezintă în mod clar o noțiune majoră în prezentarea aristotelică a negației, dar trebuie să ne întoarcem la perechea ei apropiată, *abstracția*. În *Despre liniile indivizibile* (972a13), Aristotel discută chestiunea dacă punctul poate fi detașat de linie – utilizând termenul *aphaireo* –, și, în fapt, respinge atât ideea că linia este făcută din puncte, cât și că ea ar putea fi redusă cumva prin abstractizarea punctului din linie. Mai departe, (972b25) se opune, de asemenea, ipotezei că punctul este indivizibil, și din aceasta reiese, în mod evident, faptul că el se ocupă aici de o chestiune care pare să fi dominat discuțiile din Academie. Aristotel pare, de asemenea, familiar cu ideea generării incrementale a formelor geometrice prin care „un solid este format din suprafața plană, și suprafața plană din linii” (971a3).

Noțiunea de *abstracție* este crucială pentru înțelegerea *prototipului teologiei negative* – adică cea aparținând generației medioplatoniștilor și a primilor filosofi creștini. Albinus se referă la abstracție, iar Clement Alexandrinul folosește termenul *αναλυσως*, precum și pe cel de *ἀφαίρεσις* (deși cele două par a fi echivalente), iar cel din urmă este utilizat și de către Plotin. Origen discută, de asemenea, semnificația lui *αναλυσως* ca parte a criticii sale la adresa lui Celsus, care îl oferea ca o tehnică epistemologică. Este clar că termenul este un echivalent al metodei abstracției, care a fost derivată de la matematicieni⁷⁴.

La Albinus, există o triplă clasificare a metodelor prin care ne putem forma o concepție despre Dumnezeu, și una dintre acestea este *abstracția*⁷⁵.

Așa cum ni se prezintă, pasajul de mai sus ar părea că se ocupă nu de maniera în care putem vorbi despre Dumnezeu, ci, mai precis, de metoda prin care putem ajunge la o concepție despre Dumnezeu⁷⁶.

În comentariul arab al-Nairīzī referitor la *Elementele* lui Euclid, în explicația definiției euclidiene cu privire la *punct* – ca fiind cel „care nu are nici o parte”⁷⁷ – există o

⁷² *Met.* 1004a16.

⁷³ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 140.

⁷⁴ Pentru referințe complete *vide* A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. Le Dieu Inconnu et la Gnose, Paris, 1954, p. 92-140.

⁷⁵ *Didaskalikos* 10.5: Ἔσται δὴ πρώτη μὲν αὐτοῦ νόησις ἢ κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων, ὅπως καὶ σημεῖον ἐνοήσαμεν κατὰ ἀφαίρεσιν ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ, ἐπιφάνειαν νοήσαντες, εἶτα γραμμὴν, καὶ τελευταῖον τὸ σημεῖον („Prima metodă de a forma o concepție despre Dumnezeu, va fi prin *abstracția* acelor [predicte sensibile menționate înainte], în același mod precum formăm concepția despre punct prin *abstractizarea* din sensibil, anume prin formarea, mai întâi, a concepției de suprafață, apoi de linie și, în final, pe aceea de punct”) (trad. J. Dillon, în *Alcinous: The Handbook of Platonism*, Oxford University Press, 2002, p. 18-19).

⁷⁶ A. H. Wolfson, „Albinus and Plotinus on divine attributes”, p. 118.

⁷⁷ *Elemente*, I, Def. 1: Σημεῖόν ἐστιν, οὐ μέρος οὐθέν.

citare din comentariul grecesc pierdut al lui Simplicius⁷⁸ la *Elemente*. În acest comentariu, metoda formării concepției despre *punct* prin abstracții succesive ale suprafeței, liniei și punctului este utilizată de Simplicius ca o explicație privind modul în care Euclid a definit un punct, mai degrabă în termeni negativi decât în termeni pozitivi.

Se poate nota faptul că descrierea abstracțiilor succesive ale suprafeței, liniei și punctului, la Simplicius (sec. al VI-lea d.Hr.), este exact la fel cu cea utilizată în pasajul citat din Albinus (sec. al II-lea d.Hr.). De aceea – concludă H. A. Wolfson – există motive pentru a considera că declarația lui Albinus în acest loc este numai un fragment dintr-un comentariu referitor la definiția euclidiană privind punctul, care, la fel ca în pasajul lui Simplicius, a încercat să aducă explicații definiției negative euclidiene⁷⁹.

Ipoieza lui H. A. Wolfson, la care au subscris și alți cercetători⁸⁰, nu este însă împărtășită de J. Whittaker⁸¹, care apreciază că ar fi pripit să presupunem că Albinus nu și-ar fi putut lua exemplul său din altă sursă decât din cea a unui comentariu euclidian.

Ideea *abstracției* era una comună atât filosofilor, cât și geometrilor. Mișcarea de la punct la figura solidă era învățată de pitagoreicii timpurii, și o întâlnim din nou la Philon, Plutarh, Sextus Empiricus, în explicația lui Alexandru Polyhistor reprodusă de Diogenes Laertius etc. Plutarh, Sextus Empiricus și Nicomachus prezintă, în context pitagorician, nu numai mișcarea de la punct la figura solidă, ci, de asemenea, de la figura solidă la punct⁸².

Mai mult decât atât, cele două mișcări sunt deja prezentate în combinație de către Aristotel⁸³ și – așa cum demonstrează H. J. Krämer⁸⁴ – erau obișnuite în Vechea Academie⁸⁵.

Abstracția este o metodă de îndepărtare conceptuală similară *privației*, dar este mai degrabă una de factură epistemologică decât ontologică, și este asociată, în mod particular, cu teoria matematică. Intim legată de metoda abstracției stă și chestiunea referitoare la modul cum a fost generată realitatea, pentru că arăta ce era realitatea și – ce este mai important – cum poate fi ea cunoscută: viziunea pitagoriciană prevedea că realitatea a rezultat din numere, începând de la *unitate*.

⁷⁸ „Euclid deci definește un punct în mod negativ pentru că s-a ajuns la el prin *abstracția* suprafeței din corp și prin *abstracția* liniei din suprafață și prin *abstracția* punctului din linie. Întrucât deci corpul are trei dimensiuni, urmează că punctul [la care s-a ajuns după eliminarea succesivă a celor trei dimensiuni] nu are nici una din dimensiuni și nu are nici o parte.” Cf. T. L. Heath (ed.), *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, vol. I, Courier Dover Publications, 1956, p. 157.

⁷⁹ H. A. Wolfson, „Albinus and Plotinus on divine attributes”, p. 119.

⁸⁰ A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV *Le Dieu Inconnu et la Gnose*, Paris, 1954, p. 314. Cf. Ph. Merlan, „Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, No. 2. (Apr., 1953), p. 288 sq.

⁸¹ „Neopythagoreanism and Negative Theology”, p. 110. Cf. R. Mortley, *The Way of Negation...*, p. 21 sq.

⁸² J. Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology”, p. 110-111.

⁸³ *Met.* 1016b24: „În privința unului indivizibil după cantitate, cel care în toate pozițiile nu are poziție, aceasta este *monada*. Cel care este indivizibil în toate direcțiile, dar are poziție este *punctul*; cel care este divizibil într-o singură direcție e *linia*; în două – e *suprafața*; cel care e divizibil în toate direcțiile, adică în cele trei, din punct de vedere cantitativ, este *corpul*. Mergând înapoi, *unul* divizibil în două direcții este suprafața, divizibil într-o singură direcție – linia, iar *unul* care nu este divizibil în nici o direcție, din punct de vedere cantitativ, este punctul și monada: anume, cea fără poziție este monada, cel cu poziție este punctul.”

⁸⁴ H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, B. R. Grüner Publishing, Amsterdam, 1967, p. 105 sq.

⁸⁵ Cf. J. Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology”, p. 112.

Poate cea mai clară declarație a poziției pitagoreice privind metoda abstracției este de găsit la Diogene Laertius, care îl relatează pe Alexander Polyhistor⁸⁶.

Realitatea sensibilă se dezvoltă, astfel, din numere care, în schimb, ies la iveală din unitatea, singură, sau *monada*. Viziunea asupra realității este incrementală, cu strat adăugat peste strat, până când se construiește ceea ce noi recunoaștem a fi lumea noastră⁸⁷.

Acestui model incremental privind realitatea i se dă o formulare clară în *Legile* lui Platon⁸⁸. Aceasta este viziunea greacă privind generarea realității care stă la baza dezvoltării teologiei negative. Realitatea materială este o acumulare de caracteristici, atașate ca lipitorile pe învelișul suprafața realității esențiale. *Metoda abstracției* nu întruchipează deci decât răspunsul evident la această viziune „incrementală”: dacă realitatea este privită ca o colecție de incrementări, atunci urmează că aceasta ar trebui decojită pentru a descoperi fundamentul peste care au fost adăugate aceste incrementări⁸⁹.

9. Este abstracția o formă a negației?

John Whitaker⁹⁰ a negat faptul că *abstracția* ar fi o formă a negației, cel puțin în cazul lui Albinus, care s-a sprijinit masiv pe formulările anterioare. O imagine sugestivă asupra viziunii aristotelice este oferită în *Despre suflet*, unde se spune că abstracțiile separă obiectele pe care le are în atenție de lucrurile în care rezidă. Gândindu-ne la „calitatea de a fi cu nasul cărn”, într-o manieră abstractivă, ar reclama îndepărtarea acestei forme „cârne” a nasului dintr-un anume caz particular⁹¹.

În acest caz, gândirea abstractivă este concepută ca un mod de concentrare asupra lucrurilor care se disting de mediul lor, și astfel de a permite cuiva să le trateze cu o anumită formă de analiză. Acest concept de gândire prin *aphairesis* nu pare a avea o prea mare legătură cu tema negației, deși este *termenul principiu* utilizat de medioplatooniști pentru a se referi la principiul teologiei negative⁹².

⁸⁶ *Vitae philosophorum* 8.25: „Principiul tuturor lucrurilor este unitatea. Luând naștere din această unitate, doimea nedefinită servește ca substrat material unității, care este cauza; din unitate și din doimea nedefinită se nasc numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide, din figurile solide corpurile sensibile ale căror elemente sunt patru: focul, apa, pământul, și aerul; aceste elemente se schimbă între ele și se transformă în toate lucrurile, iar din ele se naște un univers însuflețit.” Cf. Diogene Laertius, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C. I. Balmuș, st. introd. de A. M. Frenkian, Polirom, Iași, 1997, p. 270.

⁸⁷ R. Mortley, „The fundamentals of the Via Negativa”, p. 436.

⁸⁸ 894a: „Care este, de fapt, starea când are loc generarea? În mod clar, când un punct de pornire primește adăugire și vine în starea a doua, și din aceasta la următoarea, și la sosirea în a treia devine perceptibilă celui care percepe”.

⁸⁹ R. Mortley, *The Way of Negation...*, p. 21.

⁹⁰ Potrivit lui J. Whittaker, nu există nici un motiv suficient pentru a presupune că, la Albinus, fraza *κατα αφαιρεσιν* are în vreun fel de-a face cu *negația* ca atare. Albinus este preocupat în întregime de problema formării unei concepții despre Dumnezeu. Problema declarațiilor negative se află în afara scopului expunerii. Cf. J. Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology”, p. 123.

⁹¹ Aristotel, *De anima* 431b12: „Astfel cugetă intelectul în matematică: nu le gândește pe fiecare aparte, ca și cum ar fi separate, când operează cu acele noțiuni; în genere, intelectul se identifică cu înseși obiectele gândite în act.”

⁹² R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 142.

Analitica Secundă 74a33 arată în mod clar faptul că metoda abstractivă este necesară dacă se dorește conceperea universalului. Procesul de excludere este denotat de verbul *aphaireo*, iar procesul excluderii produce abstracții. Chiar dacă, așa cum am mai spus, gândirea de tip abstractiv nu seamănă, la prima vedere, cu cea de tip negativ, totuși există în mod evident o relație strânsă între ele. Abstracția este la fel ca privația în funcția sa, întrucât ambele implică îndepărtarea conceptuală. Privația însăși este văzută ca o formă a negației de către Aristotel, și toate trei nu echivalează cu altceva decât cu o tehnică de îndepărtare conceptuală⁹³.

Abstracția, atunci când este complet desfășurată, va atinge privația, întrucât privația constituie absența în baza căreia rezultă venirea-la-existență; abstracția este știința îndepărtării straturilor sau învelișurilor cu o privire care să permită găsirea *primului principiu* și este orientată, astfel, spre descoperirea cauzelor. Stratificarea realității ascunde o legătură causală, precum și un *principiu de origine*, și abstracția urmează acest parcurs: ea poate fi urmărită până către punctul în care doar absența realității a rămas drept cauză. Abstracția este instrumentul epistemologic care reflectă funcția ontologică a privației⁹⁴.

Două pasaje din *Metafizica* par a conține un indiciu referitor la dezbaterile care trebuie să fi avut loc în Academie pe tema negației și abstracției, și la care trebuie să fi participat și Aristotel⁹⁵. Aristotel se referă aici la procesul abstracției, și respinge noțiunea de cunoaștere prin negație. Se pare că metoda geometrilor era deja o chestiune epistemologică, în timpul lui Aristotel, și că se făceau încercări de a o analiza⁹⁶.

În textele respective din *Metafizica* pare a exista un efort de a contrazice poziția conform căreia esența realității este negația caracteristicilor materiale. Aristotel pare a fi preocupat de chestiunea dacă esența ultimă poate fi concepută în termenii negațiilor, și el concludă că nu poate. E posibil ca negația apofatică să fi fost utilizată de unii ca o modalitate de a defini esența realității, și – dacă luăm ca normativă poziția lui Platon – atunci înseamnă că unii foloseau negativul ca o manieră de a atribui alteritatea. Aristotel respinge negația apofatică ca un instrument de a conceptualiza substratul sau esența ultimă și, în mod clar, caracterul indefinit al lui *apophasis* este cel care îl determină să o considere o cale lipsită de sens⁹⁷.

Abstracția nu este o formă a negației, dar se poate observa că este foarte apropiată de privație, care este ea însăși apropiată de negație. În timpul lui Sextus Empiricus și al scepticilor, cele două erau tratate interșanjabil, astfel că trasarea unei distincții rigide între ele ar putea avea puțină importanță pentru studiul antichității târzii. Metoda rezultată este aceeași: în fața unui concept al realității sensibile – care era privită ca o structură compozită, dezvoltându-se într-o stare mereu mai masivă prin acumularea de straturi –, metoda abstracției – care este împrumutată de la matematicieni – caută să desfășureze procesul acumulativ prin îndepărtarea acumulărilor, până când *continuum*-ul este descoperit⁹⁸.

⁹³ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 142.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 149.

⁹⁵ *Met.* 1029a16; *Met.* 1029a26.

⁹⁶ Cf. R. Mortley, *The way of negation...*, p. 20-21.

⁹⁷ R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 143.

⁹⁸ Idem, „The Fundamentals of the Via Negativa”, p. 437-438.

10. Concluzii

Atât teologia negativă afairetică, cât și cea apofatică își au rădăcinile în *Metafizica* lui Aristotel, dar ele reprezintă două ramificații diferite, care se dezvoltă pe căi separate, și dintre acestea teologia negativă apofatică este mai robustă din punct de vedere filosofic⁹⁹.

În neoplatonismul atenian, teologia negativă se va construi în jurul termenului ἀπόφρασις, în timp ce, la Roma, Plotin o va înțelege în termenii abstracției. Nu sunt doar diferențe de ordin lingvistic, întrucât înțelegerea proprie a lui Plotin privind *via negativa* este una mult mai restrânsă. El nu face decât să abstractizeze sau să îndepărteze concepte imaginative. Pe de altă parte, școala ateniană dezvoltă *via negativa* uzând de întreaga gamă a logicii negației, și are ramificații mult mai largi¹⁰⁰.

Via negativa a misticilor își are originile în teoretizarea anterioară privitoare la natura negației. Dacă poate părea surprinzător faptul că metafizica trebuie să recurgă la formulări negative pentru a-și face declarațiile sale, totuși atenția noastră trebuie îndreptată asupra relației dintre negație și gândirea abstractivă.

Valoarea noțiunii de abstracție rezidă în aceea că este, în același timp, pozitivă și negativă: este mai mult un act de *rafinare* sau *purificare* a unui concept decât un act al negației. Abstracția semnifică abandonul unei noțiuni pentru una mai subtilă: reprezintă deci o ascensiune, un pas înainte. Pentru a lua exemplul matematic: negația conceptului de „linie” oferă ca rezultat „non-linie”, însă abstracția ne va conduce la „punct”¹⁰¹.

Via negativa își are fundamentele în noțiunea grecească de gândire abstractivă, însă apare problema legată de momentul în care această metodă își atinge punctul său *terminus*. Analizarea acestei metode, în cazul lui Aristotel sau Sextus Empiricus, indică faptul că sfârșitul acestui proces este atins odată cu descoperirea *monadei* sau *unității* – cel puțin în ceea ce privește formularea matematică a ei. Se poate aduce în discuție natura acestui punct, însă nu se prevede nici o abstracție în plus.

Totuși, în sec. al III-lea d.Hr., Clement Alexandrinul va vorbi despre îndepărtarea punctului și aruncarea în „măreția lui Hristos”. Există aici o încercare de a duce *abstracția* dincolo de aria sa de aplicabilitate, și aceasta este principala diferențiere care trebuie făcută între abstracția tradițională a Academiei și cea a platonistilor târzii.¹⁰²

Atunci când Clement Alexandrinul recomandă *calea abstracției*, el utilizează modelul matematic tradițional: începem prin abstractizarea suprafeței și rămânem cu linia; abstractizăm linia și rămânem cu punctul. „S-ar fi oprit Aristotel aici?”, se întreabă R. Mortley. Nu este foarte clar, dar este destul de evident faptul că, în *Stromate*, Clement Alexandrinul nu o face: abstractizăm *punctul* sau – strict vorbind – *monada*, și atunci suntem aruncați în „măreția lui Hristos”¹⁰³.

⁹⁹ Idem, *The way of negation...*, p. 20.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰¹ Cf. R. Mortley, „Negative Theology and Abstraction in Plotinus”, *The American Journal of Philology*, Vol. 96, No. 4, (Winter, 1975), p. 376.

¹⁰² Idem, *The rise and fall of logos*, p. 154.

¹⁰³ *Stromate* V.11.71.2-3: δι' ἀναλύσεως ἐκ τῶν ὑποκειμένων αὐτῶ τὴν ἀρχὴν ποιούμενοι, ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν, εἶτα τὴν εἰς τὸ πλάτος, καὶ ἐπὶ τούτοις τὴν εἰς τὸ μήκος· τὸ γὰρ ὑπολειφθὲν σημειῶν ἔστι μονὰς ὡς εἰπεῖν θέσιν ἔχουσα, ἧς ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονὰς. εἰ τοίνυν, ἀφελόντες πάντα ὅσα πρόσεσι τοῖς σώμασιν καὶ τοῖς λεγομένοις ἄσωμάτοις, ἐπιρροῖσθαιμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ κακέειθεν εἰς τὸ ἀχανὲς ἀγιότητι προῖομεν, τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος ἀμῆ γέ πη προσάγομεν ἄν, οὐχ ὃ ἔστιν. (...prin analiză facem

Aceasta „avântare în măreția lui Hristos” are loc după ce întreg procesul abstractiv a fost epuizat, și constituie un alt pas, unul extra-rațional¹⁰⁴.

Declarația lui Clement este prima declarație clară a metodei negative în tradiția creștină, și ironia face ca metoda susținută de el să nu fie, de fapt, o formă a negației, ci o formă a abstracției. Aceasta va face loc – în tradiția creștină și neoplatonică – negației propriu-zise, însă, în primele etape, teologia negativă nu este nimic mai mult decât o tehnică a îndepărtării conceptuale.

A fi „aruncat în măreția lui Hristos” înseamnă a fi aruncat pe tărâmul care este mai presus de limbaj, precum și mai presus de existență: este o experiență de ordin transcendențial¹⁰⁵.

începutul, pornind de la obiectele subordonate contemplației; dăm deoparte însușirile firești ale corpului, îl lipsim de dimensiunea în adâncime, apoi de cea în lățime și după acestea de cea în lungime; ceea ce rămâne este un punct, este o unitate... dacă îndepărtăm și locul ocupat de unitate, atunci rămâne numai unitatea care este gândită. Dacă, deci, *înlăturăm* din corpuri și din cele numite necorporale toate câte sunt inerente lor, ne avântăm spre *măreția lui Hristos* și de acolo înaintăm cu sfințenie în adânc și ne apropiem de înțelegerea, într-un oarecare chip, a Atotputernicului, cunoscând nu ce este, ci ce *nu* este”) (trad. D. Fecioru, în *Clement Alexandrinul, Scrieri II*, PSB 4, EIBMBOR, București, 1982, p. 352).

¹⁰⁴ Cf. R. Mortley, „What is Negative Theology?”, p. 12.

¹⁰⁵ Cf. R. Mortley, „The Fundamentals of the Via Negativa”, p. 438.

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

CARACTERUL MISIONAR ȘI MĂRTURISITOR AL EDUCAȚIEI RELIGIOASE

GHEORGHE ȘANTA *

ABSTRACT. *The Missionary and Witnessing Character of Religious Education.* In the life of believers, religious education has an important role, because through it provides a sense of life, a direction and a way to exist, a different perspective than the purely material.

Through this kind of education is as a link man with God, communion of limited being to the infinite one. Man is guided by a pure life, is invited to a continuous purification of passions and an increase in virtue, to enable active involvement in responsible community life.

Family's approaching of the Church, the priest approaching of the parents, through pastoral means, at its disposal will involve the entire community in ministry and witnessing.

The word in its depiction of confession is an expression of the spiritual dimension the one that sends the testimony of truth as a catalytic element, able to provide by itself, to the heart of faithful that something, for this heart to be in itself powerless to remain in Christ and to witness Him, anywhere and at any cost.

Key-words: religious education, witnessing, catechisation, missionary, Christian conscience, communication

Încă din perioada primară a creștinismului, atât oamenii Bisericii, cât și cei din afara ei, au fost de părere că omul nu poate dobândi o cultură complexă și completă, fără a face apel, în vederea însușirii, și la educația moral-religioasă. Cu atât mai mult cu cât creștinismul, în forma sa autentică, înseamnă o concepție de viață, sintetizată în anumite principii luminoase, capabilă să servească de imbold puternic la clădirea unei formidabile culturi și a unei noi structurări a educației¹, vizând educația cu puternica componentă teologică, putându-se vorbi despre aceasta încă din sec. I., deoarece era nevoie de educarea și sensibilizarea noilor adepți, nu puțini, ai religiei creștine.

Creștinismul a fost de la început o religie-învățătură, spre deosebire de religiile păgâne, care se epuizau în culte sau formalisme rituale, în mistere sau mituri fantastice.² Obiectul acestui învățământ era „Cuvântul Domnului”. Mântuitorul este numit „Învățătorul” prin excelență, apostolii erau discipolii Săi, sau învățăceii.

* *Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, santa.gheorghe@yahoo.com*

¹ Constantin Narly, *Istoria Pedagogiei*, vol I: *Creștinismul antic, Evul Mediu, Renașterea*, Institutul Pedagogic, Cernăuți, 1935, p. 16.

² Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 5 /1926, pp. 246-254.

Încă din primele cuvântări ale Sale, se dovedește a fi un Învățător desăvârșit, deși nu fusese discipolul nimănui. Paralel cu propovăduirea Sa, își alege doisprezece ucenici, pe care îi învață în mod sistematic, inițiindu-i în tainele cele mai profunde. Îi educă pe fiecare, ținând seama de individualitatea și de firea fiecăruia. Pentru a deveni la rândul lor mărturisitori ai Cuvântului, ei trebuiau să se afle cât mai aproape și cât mai mult în preajma Învățătorului.³

În ceea ce privește formarea, Sfinții Apostoli au avut deasemenea în Domnul Iisus Hristos, un model, deprinzând de la El toate mijloacele de exprimare oratorică, figuri de stil și limbaj fără egal, întrebuițate cu o originalitate creatoare și cu o iscusință divină, ce pătrundea imediat în sufletele celor ce-L ascultau.⁴

Metodele și strategiile pe care le-a folosit Iisus pentru a își îndruma uceniciei, vor rămâne în conștiința Bisericii ca exemple de urmat, ele nepierzându-și nici astăzi eficacitatea, ca unele ce își au izvorul în Înțelepciunea veșnică a lui Dumnezeu. Apostolii vor deveni la rândul lor învățători, aplicând aceleași tehnici pe care le observaseră la Hristos Domnul. Deși autoritatea lor a fost contestată uneori, datorită originii umile de pescari, ei au demonstrat o puternică forță a cuvântului în predicile lor, convertind multe neamuri la Hristos. Adevărata lor simplitate consta în smerenie, credință puternică și desăvârșire sufletească.

Mântuitorul Iisus Hristos „a învățat prin viu grai”, adică a catehizat mulțimea care-L asculta. Găsim, în viața și misiunea sa, modelul prin excelență de educator și catehet, fiind cunoscut și recunoscut nu numai de Apostolii Săi, ci și de mulțimea care-L urma în peregrinările Sale, numindu-L „Învățătorule”.⁵

El este Învățătorul Suprem, pentru că este „Calea, Adevărul și Viața” (In 14, 6), Cel ce propovăduiește și Se propovăduiește pe Sine, Cel în care se identifică Subiectul învățaturii cu obiectul ei.

Din activitatea pedagogică a lui Iisus, se poate observa o îndrumare înțeleaptă și o energie internă, cucerind mintea, inima și voința ascultătorilor. Mulțimile au înțeles că aveau în față un altfel de învățător. Sfântul Evanghelist Matei face următoarea remarcă: „Mulțimile stăteau uimite de învățătura Lui, căci îi învăța pe ei ca unul ce are putere, iar nu cum îi învățau cărturarii lor” (Mat. 7, 29). Deci era practic un alt tip de învățătură, ceva nou, nemiintâlnit, întregul operei Sale predicatoriale avea o finalitate moral-teologică, iar vorbele Lui prindeau Viață.⁶

Lucrarea pedagogică a Mântuitorului Iisus Hristos nu este inflexibilă, ci elastică și variată, ținând cont de gradul de cultură, de meseriile și preocupările ascultătorilor Săi.

În toată activitatea Sa învățătoarească a ținut cont de principii, pentru a-i transforma pe uceniciei Săi din simpli mântuitori ai năvodului în pescari de oameni, în sfinți și stâlpi de temelie ai Bisericii. Aceste principii în timpurile moderne au fost conturate ca principii didactice.

Mântuitorul Iisus Hristos a fost un adevărat exemplu pentru Sfinții Apostoli, pentru urmașii lor, unde îi amintim pe mării Părinți ai Bisericii.⁷ Aceștia raportându-se

³ M. G. Popescu, *Mântuitorul ca Învățător al Sfinților Apostoli*, în rev. *Studii Teologice*, nr. 1-2 /1962, p. 26.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ene Braniște, *Noțiuni de catehism; Manual de educație religioasă-morală*, Editura Credința noastră, București, 1992, p. 35.

⁶ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 58.

⁷ *Ibidem*, p. 59.

la El și prezentându-I învățătura și viața ca argumente incontestabile, au reușit să creeze un învățământ de catehizare foarte bine structurat, încă din primele veacuri creștine și să emită concepții educative de o actualitate ce impresionează. S-au raportat la Hristos ca la o normă fundamentală, o paradigmă existențială din care se va inspira adevăratul creștin în acțiunile sale. La această paradigmă educațională s-au raportat toți Sfinții Părinți din perioada patristică și post patristică, valoarea ei fiind la fel de importantă și astăzi.

Pedagogia din perioada primară a creștinismului, ca și cea modernă de altfel, face pledoarie pentru ca pedagogul să se identifice cu doctrina sa, să o trăiască, să fie exemplu pentru cei ce învață, întocmai ca „Învățătorul” prin excelență. El nu a teoretizat, nu a făcut o teologie, o știință despre Dumnezeu Tatăl, fără finalitate și aplicare, ci a trăit întru Dumnezeu. În sensul acesta putem vorbi despre misiune ca formă vizibilă a iubirii Sfintei Treimi față de om, actualizată în cel mai eficient mod de Iisus Hristos și lăsată ca moștenire Bisericii Sale, pentru mântuirea omului. Dumnezeu Treime se revelează pentru a intra în relație directă și liberă cu omul, trimite pe Fiul în lume pentru a-l readuce la izvoarele comuniunii și dă urmașilor ca misiune: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți evanghelia la toată făptura; cel ce va crede și se va boteza, se va mântui, iar cel ce nu va crede, se va osândi.” (Mc 16, 15-16).

Misiunea, apostolatul sau trimiterea spre lume evocă dinamica Bisericii lui Hristos, care nu este un organism static, reflectând un stadiu în istorie, ci un organism viu, care se adaptează la condițiile de viață, urmărind în permanență slujirea lui Hristos, Capul nevăzut al trupului tainic – Biserica.

Avându-și originea în Jertfa lui Hristos, eficientă pentru întreaga lume, Biserica a primit adevărul de la Hristos prin Apostoli, devenind „apostolească”, adică misionară, păstrătoare a adevărului revelat direct Apostolilor, care L-au vestit: „Ceea 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 și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă – ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar părtașia noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos. Și pe acestea vi le scriem ca bucuria noastră să fie deplină, Și aceasta este vestirea pe care am auzito de la El și vă vestim că Dumnezeu este Lumină.” (I In 1, 1-5).

Misiunea are ca obiectiv transmiterea adevărului mântuitor, educația religioasă se înscrie în acest demers, având ca obiectiv principal transmiterea adevărului mântuitor, iar ca modalități de transmitere, unele aspecte:

1. aspectul informativ: descoperirea adevărului de credință;
2. aspectul formativ: dezvoltarea stărilor sufletești ale omului;
3. aspectul educativ: realizarea comuniunii cu Dumnezeu și cu oamenii în vederea mântuirii.

Trebuie să facem precizarea că în activitatea Bisericii, de transmitere și aprofundare a credinței, un rol determinant la avut cateheza. Catehizarea viza pe oricine dorea să devină creștin și se pregătea pentru Botez, dar și pe cei deja botezați, dobândindu-se cunoștințe generale în învățătura creștină, educație realizată de către preoți și laici.⁸ Accentul se punea în special pe exemplul vieții personale. O explicare aprofundată a doctrinei și

⁸ Pr. prof. Mihail Bulacu, *Liturgia catehumenilor și credincioșilor în cateheza în Biserica creștină primară a Ierusalimului*, în rev. *Ortodoxia*, nr. 4 / 1980, p. 610.

moralei se făcea de către didascăli, care erau învățători calificați, pentru o treaptă superioară de învățare.

Catehizarea începea propriu-zis în familie, având un aspect esențial. În perioada de început a creștinismului nu exista învățământ pentru copii. Predica se adresa celor maturi, iar copiii erau educați de către familie, până la vârsta potrivită, când acest rol era preluat de către didascăli.⁹

De timpuriu, încă înainte de sfârșitul sec. I, învățătura creștină începe să precedă Botezul. Mărturia o dă scrierea *Didahia* (Învățătura celor doisprezece Apostoli), care este un fel de catehism, cuprinzând pe scurt ceea ce mai ales învățau cei care voiau să primească Botezul. De mare autoritate s-au bucurat apoi îndrumările din opera Părinților Apostolici, ca Sfântul Clement Romanul, Sfântul Ignatie al Antiohiei, Papiia din Ierapole, Sfântul Policarp al Smirnei și alții.¹⁰

Scopul principal al învățământului creștin din perioada primară era vestirea Cuvântului Domnului.¹¹ Scrierile amintite cuprind numeroase îndemnuri pentru păstrarea învățăturii creștine curate și a cuvântului drept, nefalsificat, al Mântuitorului.

Prin intrarea în creștinism a unor oameni culți, a unor mari „filosofi” ca Aristide, Iustin, Atenagora, Tațian, Teofil al Antiohiei, precum și prin frecventarea școlilor păgâne de către unii creștini, didascalia s-a lărgit și adâncit cu cunoștințe filosofice și a luat forma unui învățământ teologic, științific.¹²

Cuvântul Domnului nu era și nu putea fi lăsat la înțelegerea oricui, deși nu era exclus ca orice creștin să poată câștiga pe alții pentru credința în Hristos. Purtătorii „deosebiți” ai cuvântului lui Hristos erau harismaticii, adică acei creștini care se deosebeau prin darurile lor naturale și mai ales prin cele ale Sfântului Duh, care erau investiți cu slujba cuvântului Evangheliei, după felul darului lor: „Pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică, întâi Apostoli, al doilea profeți, al treilea învățători...”¹³, avea să ne anunțe Sfântul Apostol Pavel (I Cor 12, 28). Astfel Sfântul Apostol Pavel ne prezintă didascalia ca o instituție legată la origini de acțiunea Sfântului Duh. Ei se află în slujba vestirii cuvântului Evangheliei din dorința Mântuitorului ca religia cea adevărată să fie propovăduită de: „profeți și înțelepți și cărturari” (Mat 23, 34).

Misionarii nu puteau să stăruie în instruirea celor botezați, ei erau obligați prin calitatea lor de trimiși să ducă vestea cea bună în toate părțile lumii și să mântuiască pe cât mai mulți. Spre deosebire de misionari, didascălii puteau să rămână în același loc, să se lege de o comunitate pe viață, aceasta pe lângă faptul că aveau atât harismă, cât și cunoștințe.¹⁵

Convertirea făcută de misionari trebuia desăvârșită de didascăli, iar adevărurile religioase și morale ale învățăturii creștine auzite de la Apostoli, era necesar să fie insistent repetate, pentru a învinge vechile obișnuințe și concepții de viață ale unor

⁹ Pr. prof. Dumitru Călugăr, *Preocupări catehetice*, Sibiu, 1944, p. 15.

¹⁰ Pr. prof. Dumitru Fecioru, *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 206.

¹¹ Pr. prof. Dumitru Călugăr, *Catehetica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1976, p. 26.

¹² Pr. prof. Dumitru Fecioru, *op. cit.* p. 209, vezi și Jean Danielau, *Biserica începuturilor, de la origini până la sfârșitul sec. al III-lea*, Editura Universității București, traducere în limba română de W. Tauwintel, București, 2006.

¹³ Pr. prof. M. Bulacu, *Principiile catehezei și personalitatea catehetului*, în rev. *Studii Teologice*, București, nr. 7-8 / 1949, p. 540.

oameni crescuți, unii chiar îmbătrâniți, în altă credință. Catehizarea făcea doar instruirea primară. Didascalul realiza fie activitate de catehet, fie numai pe cea de învățător creștin, harismatic sau particular. Prin urmare nici didascalia nu excludea catehizarea, nici catehizarea nu excludea didascalia, ele coexistau, ca două ramuri de învățământ creștin, dar aplicate la categorii diferite.¹⁴

Educația ca valoare și misiunea sa mărturisitoare

Educația are statutul de artă, convingând prin cuvânt și faptă, având o puternică acțiune colectivă. Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că artă superioară educației nu există, pentru că: „Dacă toate artele aduc un folos pentru lumea aceasta, arta educației se săvârșește în vederea accederii la lumea viitoare”.¹⁵ Cel ce posedă această știință a educației se ridică mai presus de toți cei ce știu să picteze sau să sculpeze. Căci dacă pictura așterne imaginea ei exterioară în culori, iar sculptorul încrustează chipul în marmură sau piatră, arta educației face rânduială în suflet, partea cea mai nobilă a ființei noastre.¹⁶

Educația copiilor este înfățișată de Sfântul Ioan Gură de Aur ca cea mai mare binefacere și cea mai nobilă acțiune pe care o poate săvârși un om, iar misiunea ei ridicată la înălțimea treptei de sacerdoțiu creștin.¹⁷ Spre exemplu, când Ana, mama lui Samuel, îl încredințează pe acesta templului sfânt pentru creștere, o vede ca făcând preoție sfântă. Sacrificiul Anei de a-și încredința copilul lui Dumnezeu este comparat de Sfântul Ioan Gură de Aur cu sacrificiul pe care preotul îl aduce în toată curăția inimii sale la sfântul altar. Iar pe adevăratul preot nu-l poate concepe fără să instruiască, fără să învețe, adică fără să fie educator.

Într-o epocă în care decentrarea valorică persistă și se adâncește, regândirea componentelor educației și a ponderii acestora este mai mult decât necesară. Pledoaria pe care o facem pentru realizarea educației religioase pleacă de la credința că educația este o operă de spiritualizare, care nu atinge plenitudinea dacă lasă pe dinafară una din componentele ei fundamentale.

Omul se raportează la realitate atât pragmatic prin intelect, voință, acțiune, dar și spiritual, prin atitudini, simțire și credință. O educație integrală presupune pe lângă latura intelectuală, morală, estetică, tehnologică și o componentă religioasă. Ființa umană tânjește după transcendent, iar această proiecție are nevoie de o întemeiere, îndrumări și o formare religioasă prin educație. Se observă astăzi o criză spirituală, o precaritate a referințelor axiologice, o deusolare morală a semenilor noștri.

Educația religioasă prin dimensiunea ei misionară poate fortifica ființa și o poate orienta înspre ținte autentice. Poate că prima sarcină a educației religioase rezidă în formarea bunului creștin, capabil de a cunoaște și de a venera valorile sacre. Suntem creștini, prin integrarea noastră într-o tradiție și apoi prin Sfântul Botez, dar devenim creștini prin conduite învățate zi de zi. Prin educație în spirit religios ne informăm cu

¹⁴ Teodor M. Popescu, *Primii didascali creștini*, în rev. *Studii Teologice*, București, nr. 2 / 1932, p. 145.

¹⁵ Cf. Constantin Cucos, *Istoria gândirii pedagogice*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1997, p. 92; vezi și Pr. prof. N. Balcă, *Curs de pedagogie creștină*, București, 1953.

¹⁶ M. D. Ciulei, *Învățătura despre suflet și timp în antropologia patristică a sec. IV*, Editura Sirona, Alexandria, 1999.

¹⁷ Pr. dr. C. Grigoraș, *Omiletica și Catehetica*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1993, p. 28.

privire la propriile referințe religioase, dar ne și formăm conduite pe măsura valorilor sacre interiorizate.¹⁸

Educația religioasă conduce la iubire, toleranță și bunăvoință între semenii. Este nevoie de oameni bine centrați în jurul unor valori autentice, chiar dacă acestea nu sunt identice. Trebuie procedat cu inteligență și profesionalism pentru consolidarea prestigiului acestei discipline.

Trăirea religioasă poate fi învățată numai prin crearea unor situații concrete de viață. Acest lucru se poate face prin cuvânt și prin faptă, această latură educațională, de natură subiectivă, având un caracter afectiv.

Latura obiectivă vizează conținutul educației religioase, adică totalitatea cunoștințelor religioase selectate spre a fi prezentate, urmărind transmiterea adevărului relevant. Conținutul educației religioase trebuie selectat după anumite criterii.

Criteriul pedagogic și psihologic, având cerința să aleagă conținutul în conformitate cu dezvoltarea psihofizică a elevilor; cunoștințele trebuie să se potrivească cu capacitatea lor de înțelegere, deoarece învățătura creștină trebuie receptată nu doar ca un volum de cunoștințe generale. Profesorului îi revine sarcina să transmită învățătura și să arate mijloacele și modul în care aceasta se poate aplica în viață; înțelegerea învățăturii și trăirea acesteia sunt posibile doar prin respectarea particularităților de vârstă ale elevilor, întrucât învățătura creștină cuprinde și adevăruri de credință mai greu de înțeles.

Criteriul teologic cere alegerea conținutului reprezentativ pentru învățătura Bisericii și adecvat pentru trezirea și întărirea credinței elevilor, întrucât „credința vine din auzire”. În urma lecției, credința elevilor este întărită doar dacă ei își vor lămurii o parte din întrebările pe care și le pun în legătură cu conținutul educației religioase și cu viața religioasă.

Criteriul actualității și al iubirii creștine, față de semenii și față de propriul popor, din care facem parte ca un răspuns la acea poruncă dumnezeiască pe care Mântuitorul o adresează ucenicilor Săi înainte de Patimile sale: „Să vă iubiți unii pe alții, precum și Eu v-am iubit pe voi” (In 13, 34).

Putem să desprindem următoarea concluzie, cu privire la educația religioasă ca misiune mărturisitoare, dacă în epoca patristică se urmărea câștigarea virtuții și a desăvârșirii ca trepte care duc la mântuire, suma eforturilor educative, urmăreau mântuirea, ei elaborând o educație soteriologică, având la bază în centrul ei și ca finalitate pe Hristos, străduindu-se să facă un Hristos din fiecare persoană, care se angaja în procesul acesta de educație.

Această dimensiune a educației s-a păstrat până în zilele noastre, îmbogățindu-se doar în ceea ce privește formele de realizare. Este o lucrare susținută de iubire, de încredere, de libertate și dublată de harul lui Dumnezeu. Dacă vorbim despre educație ca o acțiune specific umană, în privința educației religioase intervine prezența dimensiunii transcendente – principiul colaborării libere și active între harul dumnezeiesc și strădania omului, în scopul desăvârșirii acestuia din urmă și principiul sinergismului, acesta stă și astăzi la baza educației religioase creștine.

Educația religioasă ca acțiune premergătoare mântuirii, acțiune de perfecționare continuă – este posibilă, constituind premisa esențială a mântuirii sufletești, fiind necesară în îndrumarea sufletească a creștinului către Dumnezeu, în dezvoltarea puterilor morale și spirituale către scopul ultim – asemănarea cu Dumnezeu – mântuirea.

¹⁸ Constantin Cucuș, *Educația religioasă*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 52.

În viața credincioșilor, educația religioasă deține un rol important, deoarece prin ea se asigură un sens vieții, o direcție și un mod de a exista, o altă perspectivă decât cea pur materială. Prin acest tip de educație se realizează legătura omului cu Dumnezeu, comuniunea ființei limitate cu ființa infinită. Omul este îndrumat către o viață curată, este invitat la o permanentă purificare de patimi și o creștere în virtute, care să-i permită implicarea responsabilă în viața activă în comunitate.

Familia – implicare și mărturisire conștientă

Familia reprezintă elementul primar care formează persoana în perspectiva creștină, introducând copilul în religia de apartenență prin Botez, care este un început al educației morale și spirituale.

Pornind de la cercetările făcute în domeniu, semnalăm câteva repere de interes psihopedagogic, care au lipsit din preocupările teologiei din ultimele decenii. Am auzit de multe ori expresia populară „cei șapte ani de acasă”, perioadă în care copilul își petrece majoritatea timpului în mediul și climatul familial, de unde primește și achiziționează cele dintâi impresii, care, după cum știm marchiază întreaga existență și dezvoltare a personalității. Experiențele primare au un rol crucial¹⁹ în stabilirea profilului caracterial-moral și comportamental al persoanei umane. Aceste experiențe trăite în familie au un aport decisiv în formarea și conturarea personalității. Unii cercetători susțin că importanța educației familiale, care se exercită în primii ani de viață, este atât de covârșitoare încât dă naștere chiar unui fel de determinism al traiectoriei viitoare al destinului său psihologic, în situația noastră, a cunoașterii și trăirii valorilor religioase.

Considerăm impunerea acordării unei atenții deosebite primilor ani ai vieții copilului, atât pe plan psihopedagogic, cât și moral-spiritual, întrucât se constată că omul este și devine ceea ce a făcut propria familie din el. Este foarte greu, dacă nu chiar imposibil, a modifica unele structuri morale și comportamentale imprimate încă din copilărie, din stilul și mentalitatea casei, informațiile și normele morale transmise copiilor prin aprobare sau dezaprobare, precum și modelul oferit de părinți, comportamentul lor unul față de altul, limbajul folosit în familie, atitudinile față de copil sau față de comunitatea unde se găsește. Astfel, influențele educative reprezintă o expresie directă a relațiilor stabilite în familie, precum și modelele pe care le oferă.

Comunicarea reprezintă un factor de extremă importanță în echilibrul familial, deoarece membrii familiei cu atât mai mult copilul, în general, își petrec aproximativ jumătate din timpul vieții împreună.²⁰ Lipsa comunicării sau, cu atât mai grav, exercitarea unor conduite agresive primitive din partea părinților, la apariția copilului, a educației preponderent interdictivă, au efecte nebănuite în declanșarea unor posibile tulburări comportamentale sau chiar mentale, în dezvoltarea normală a sentimentului de comunicare²¹ a relațiilor interioare.

¹⁹ Elisabeta Stănciulescu, *Sociologia educației familiale*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 41.

²⁰ Ursula Șchiopu și E. Verza, *Psihologia vârstelor, ciclurile vieții*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995, p. 86.

²¹ Alfred Adler, *Psihologia școlarului greu educabil*, trad. dr. Leonard Gavrilu, Editura Iri, București, 1995, pp. 54-55.

În zilele noastre sunt tot mai evidente manifestările conform cărora declinul moral și spiritual conduce la reducerea semnificativă a implicării familiei în devenirea spirituală și morală a copiilor. Mutațiile profunde pe care le suferă familia în prezent conduc la pierderea reală a dimensiunii acestei mici Biserici, cum o numește Sfântul Ioan Gură de Aur.

Dacă psihanaliza și psihologia infantilă acordă astăzi un rol atât de important influenței mediului familial asupra trăsăturilor de caracter și comportamentale²² (ori deviațiile comportamentale datorate unor deficiențe educaționale), cu atât mai mult pedagogia creștină trebuie să conștientizeze aportul său de formare spirituală și morală.

Decăderea noastră, pe toate planurile se datorează în primul rând decăderii familiei și invers, decăderea familiei se datorează loviturilor sistematice adresate moralei familiei creștine. Este necesară o reconsiderare a spiritualității familiei creștine, deoarece după o jumătate de veac de educație atee se resimte un obstacol greu de depășit în calea normalizării și dezvoltării unei vieți sociale și religioase. De fapt criza de normalitate continuă a societății moderne este o criză de spiritualitate prin secularizare și refuzul permanent al lui Dumnezeu atât în gândirea, cultura și viața omului în general, cât și în viața familiei moderne.

Unul din obiectivele educației religioase este înduhovnicirea familiei și reconsiderarea concepției de viață familială, în care să primeze conștiința unității sacramentale și să fie promovată real responsabilitatea, grija și iubirea unuia față de altul înaintea lui Dumnezeu. Aici se impune dezvoltarea conștiinței de familie, a renunțării de sine, a sacrificiului. În această lucrare intervine Biserica ca factor educativ.

Etosul eclesial însușit de părinți va avea o influență covârșitoare asupra copilului, mai ales în perioada adolescenței sau a primei tinereți. Acest fapt impune o deschidere și o preocupare tot mai stăruitoare și mai competentă a Bisericii în această direcție. Aproximarea familiei de Biserică, a preotului de părinți prin mijloacele pastorale care îi stau la dispoziție, va implica întreaga comunitate în slujire și mărturisire. O pastorație la distanță, impersonală, unde fiecare își vede de drumul lui, în care credincioșii și preotul se întâlnesc doar formal la Cununie și Botez, sau la o mare sărbătoare, de Paști și de Crăciun, este total inefficientă și chiar imposibilă.

Introducerea copilului în viața de rugăciune și în cultul Bisericii necesită o conjugare serioasă a eforturilor părinților cu cele ale Bisericii. Deprinderile și obiceiurile de viață creștină, evlavioasă, ale părinților, marchiază pentru toată viața conștiința copilului. În prezența și sub îndrumarea părinților, a mamei în special, deprinde – îngenuncherea în fața icoanei, sensul crucii, ascultă scurte prezentări biblice, iar mai târziu citește Sfânta Scriptură. Caracterul afectiv al mamei contribuie la crearea imaginii lui Dumnezeu ca părinte plin de iubire.

Finalitățile influențelor educative ale părinților continuate de Biserică, prin specificul ei, vizează formarea conștiinței religioase, incluzând elemente cognitive, afective și volitive și totodată dezvoltarea unui comportament religios transpus în spiritul valorilor creștine.

Trebuie să recunoaștem că participarea și implicarea copilului în viața liturgică și euharistică la noi este destul de slabă. La majoritatea slujbelor liturgice, care sunt concepute pentru adulți, el nu-și află locul, adeseori e bruscat, certat de unii creștini

²² Dimitrie Todoran, *Psihologia educației*, Sibiu, 1942, p. 246.

mai sensibili. Mulți părinți nu duc copiii la Biserică să nu deranjeze, se constată astfel lipsa unui atașament față de Biserică și față de preot. Rolul fundamental îi revine preotului paroh în fața acestei situații speciale, de a avea o preocupare atentă în misiunea sa, efortul, consecvența, responsabilitatea, conștiința creștină și pregătirea specială.

Concluzii

Biserica de la început a mărturisit pe Hristos. Dar ce înseamnă în fond a-L mărturisi pe Hristos? Înseamnă a avea Cuvântul, fără a aluneca într-o vorbire discursivă, formală, care anulează mărturisirea ca mărturie. Cuvântul în ipostaza sa de mărturisire este expresia dimensiunii duhovnicești a celui ce transmite mărturia adevărului ca un element catalizator, în stare de a oferi absolut ca atare prin sine, în mod indirect, adică, inimii credinciosului creștin, acel ceva, pentru ca ea, această inimă, să aibă din sine puțința de a rămâne în Hristos și de a-L mărturisi pe El, oriunde și cu orice preț.

Sfânta Scriptură întruchipează în chip desăvârșit Cuvântul ziditor în Duh- întru dimensiunea sa duhovnicească desăvârșită, care de fapt îl are în mijloc pe Hristos ca un centru de iradiere întru Duh, ca temei al mântuirii și nădejdiei, așadar Cuvântul ziditor în Duh:

1. Învață;
2. Îndreaptă;
3. Înțelepțește;
4. Mângâie;
5. Binevestește; - toate acestea într-o sintetică expresie în care se unesc, fără a se confunda, sau a se anula. Precizăm că prin Cuvântul ziditor în Duh se deschide perspectiva de a avea pe plan duhovnicesc parte:
 - de Cuvântul, pentru a reîncepe o viață nouă, ca om nou mai aproape de Dumnezeu, ca în prima zi de existență și de înțelegere a creației lui Dumnezeu;
 - de Cuvântul, care este ca o sămânță ce cade să germineze și să dea rod în ogorul sufletului, rod care implică un prisos de transmis drept dar din dar;
 - de Cuvântul, care înainte de a cădea ca o sămânță care să germineze și să dea rod în ogorul sufletului, reprezintă o modalitate de pregătire, de îndreptare, spre rodire într-o unitate tainică.

Când una din aceste categorii este în suferință într-un grad mai mare sau mai mic, atunci și ființa Cuvântului ziditor în Duh este în suferință, putând fi înlocuit cu cuvântul pur didactic, sau retoric, fiind vorba pe această cale despre un simplu limbaj, neavând vreo dimensiune duhovnicească.

RECAPITULAREA MESAJULUI SCRIPTURISTIC AL MÂNTUIRII ÎN HRISTOS ÎN SFÂNTA LITURGHIE

MIRCEA OROS*

ABSTRACT. *Reviewing the Scriptural Message of Salvation in the Divine Liturgy.* Christ as God is omnipresent, but in Liturgy is an especial presence, because Eucharist is the Mystery of presence of Christ's Body and Blood, the mystery of His real presence.

The Church as religious place, the icons and the Eucharistic presence of Christ reveal the mysterious presence of Christ in the Divine Liturgy. Modes of the real presence of Christ in Liturgy are: Scripture's word, liturgical prayer as our answer to the word of God and the partaking of Holy Mysteries, which is the reason to be and the ultimate goal of Liturgy. It realizes the maximum of revealing of Christ's presence in Divine Liturgy and the full communion of faithful with Him.

Therefore, Church is called to be reappraise Liturgy in its activity. In the Liturgy it can be found concrete solutions for the religious crisis of the contemporaneousness.

Keywords: scriptural message, salvation, Divine Liturgy

Teologia liturgică ortodoxă afirmă că Sfânta Liturghie este jertfă și anamneză și taină în ansamblul ei, nu în momente succesive, chiar dacă diferitele momente liturgice actualizează mai pregnant unul din aspectele sale. Nu se poate spune astfel că Liturghia este învățătoarească până la un anumit punct și de la un alt punct sfințitoare. Prin urmare, dacă deplina cunoaștere a lui Dumnezeu se realizează în momentul împărtășirii euharistice cu Trupul și Sângele Mântuitorului, momentul în care unirea dintre om și Dumnezeu se înfăptuiește în modul cel mai deplin, totuși, cunoașterea lui Dumnezeu în Sfânta Liturghie ține mai degrabă de un proces, de o înaintare constantă în revelație și cunoaștere până la măsura deplinătății împărtășirii euharistice.

Astfel trebuie să precizăm că Sfânta Liturghie este un act de transmitere a Evangheliei lui Hristos sub două aspecte: 1. ca întreg, care propovăduiește cuvântul lui Dumnezeu, pe care îl exprimă și îl actualizează în forme trăite și 2. punctual, în special prin citirile din Sfânta Scriptură consacrate în mod explicit transmiterii Evangheliei lui Hristos.

Ca întreg, prin care se propovăduiește învățătura creștină, prezentându-se credincioșilor cuvintele și faptele Mântuitorului, precum și învățătura Bisericii deductibilă din acestea, Sfânta Liturghie se desfășoară într-un ansamblu cultic, didactic. „Pictura și icoanele care împodobesc Sf. locaș au o mare importanță didactică, fiindcă ele zugrăvesc în chip plastic ceea ce Sfânta Liturghie redă în acte sacramentale”¹.

* Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, mircea_oros67@yahoo.com

¹ Pr. Prof. Nicolae Balca, *Importanța catehetică a Sfintei Liturghii*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an LXXXVI, nr. 1-2/1958, p. 194-213.

În ansamblul său, Sfântă Liturghie este o propovăduire. Sub aspectul său anamnetic, Sfânta Liturghie nu este doar o comemorare a actelor săvârșite de către Mântuitorul Hristos, și o simplă reproducere a cuvintelor Sale, ci un proces unitar de reactualizare și recapitulare a lor. „Cina cea de Taină, și deci și Sfânta Liturghie, rezumă în chip minunat întreaga Evanghelie a iubirii. Căci ea ne arată ce a făcut Mântuitorul pentru noi prin jertfa Sa și moartea Sa pe Cruce, prin mijlocirea cărora creștinii participă la viața divină”². „Pentru a ne da conștiința acestei prezențe și activități a Mântuitorului, întocmirea Liturghiei reprezintă prin rituri simbolice întreaga viață și activitate istorică, pentru ca în cele din urmă să reproducă sau să actualizeze momentul ei suprem: jertfa de pe Golgota și celelalte episoade din urma ei”³. „Liturghia este prin natura sa un prilej de contemplație a Sfintei Jertfe și un mediu de inspirație a virtuților pentru cei care asistă la ea cu atenție și credință”⁴. „Bogata imnologie bisericească, mai ales, constituie un prilej la îndemâna tuturor credincioșilor să reflecteze sub aspectele cele mai variate la învățăturile și preceptele Mântuitorului în forma în care Biserica le-a lămurit și le-a explicat pentru a susține și a întări credința ortodoxă”⁵.

Sfânta Liturghie este astfel o prezentare a vieții și activității Mântuitorului, un prilej de meditare la învățătura Sa, dar și o prezentare a acestei învățături într-o formă inculturată la nivelul experienței religioase a trăirii liturgice. „În Sfânta Liturghie credincioșii ortodocși re trăiesc întreg misterul întrupării, începând de la nașterea din Betleem și până la Înălțarea la ceruri, care se perindă prin acte simbolice, prin lecturi și rugăciuni înaintea ochilor sufletești ai credincioșilor”⁶.

Sfânta Liturghie are astfel un dublu scop: cel al prezentării vieții și activității Mântuitorului, dar și unul pedagogic, didactic menit să transforme interior persoana umană, atât pentru primirea dumnezeieștilor taine, cât și în ceea ce privește existența liturgică a omului, ulterioară Sfintei Liturghii.

În aspectul didactic al Sfintei Liturghii, în general, nu este cuprinsă doar transmiterea și explicarea învățăturilor de credință, ci și conștientizarea persoanei umane prin puterea exemplului mereu viu al Mântuitorului prezent în Sfânta Liturghie. „Ca și în Evanghelia Mântuitorului, tot așa și în Liturghia Bisericii, valoarea exemplului este în chip particular apreciată. În consecință, funcțiunea catehetică a Liturghiei nu se închide în simpla noțiune de predare a unor cunoștințe sau de instruire, ci ea urmărește de a da credincioșilor și deprinderi, adică de a-i obișnui, a-i educa, adică de a le da cunoștințe religioase nu doar în proprietate intelectuală, ci de a-i determina să le transforme în viață trăită sau moravuri”⁷.

Caracterul didactic al Sfintei Liturghii, exprimat prin transmiterea învățăturii de credință și împrăștierea ei la nivel launtric este demonstrat încă din începutul Sfintei Liturghii, și anume din momentul pregătirii preotului săvârșitor pentru Liturghie. Astfel rugăciunea îmbrăcării măneculelor: „*măinile Tale m-au făcut și m-au zidit; înțelepțește-mă*

² *Ibidem*, p. 197.

³ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Funcția catehetică a Sfintei Liturghii*, în „Studii Teologice”, an I, nr. 1-2/1949, p. 18.

⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁵ *Ibidem*, p. 20.

⁶ Pr. Prof. Spiridon Căndea, *Cultul divin și pastorația creștină – factori de promovare a vieții religioase în Ortodoxie*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an LXXXV, nr. 11-12/1967, p. 1198.

⁷ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 24.

și mă voi învăța poruncile Tale”⁸, arată că preotul trebuie să fie deschis și pentru un proces didactic și pedagogic.

În ceea ce privește faptul că Sfânta Liturghie în ansamblul său este o recapitulare a mesajului scripturistic al mântuirii în Hristos trebuie să amintim că ea are în mare măsură o construcție scripturistică.⁹

Citirile din Sfânta Scriptură trebuie să ne apară ca o parte integrantă normală a întregului Liturghiei. „Citirea pericopelor evanghelice și apostolice nu însemnează o «pauză» sau o «paranteză» liturgică, ci ea face parte din însuși miezul Sfintei Liturghii”¹⁰. „Ar fi greșit să credem că rostul acestor lecturi se reduce doar la dimensiunea lor învățătoare. Ele au și un rol purificator, de pregătire a sufletelor pentru obiectivul principal al Liturghiei, Euharistia”¹¹. Citirile „pregătesc și curățesc dinainte, pentru sfințirea cea mare a Sfințelor Taine”¹². „Ele închipuiesc arătarea în lume a Domnului, prin care El s-a făcut cunoscut încetul cu încetul, după învierea Sa”¹³.

Citirile speciale din Sfânta Scriptură, regăsite în rânduiala liturgică a Sfintei Liturghii sunt Prochimenul, Apostolul și Evanghelia. Toate acestea au menirea de a transmite în ansamblu mesajul Scripturistic al mântuirii realizate prin opera răscumpărătoare a Mântuitorului. Asocierea lor nu este întâmplătoare, ci ele se află într-o legătură interioară, organică. Astfel „citetul rostește prochimenul Apostolului, sau stihul prevăzut din Psalmi, ca semn al legăturii învățaturii Noului Testament cu cea a Vechiului Testament, sau al unității planului de mântuire al lui Dumnezeu desfășurat de-a lungul istoriei”¹⁴.

Ordinea citirii pericopelor scripturistice este cea a Apostolului și a Evangheliei. Ele sunt puse în această ordine, nu pentru că Apostolul ar reprezenta o întâietate în fața Evangheliei, ci pentru că respectându-se principiul descoperirii progresive a lui Hristos în fața oamenilor¹⁵, se înțelege ca Evanghelia să fie citită ultima „pentru că cele grăite de Mântuitorul Însuși ne înfățișează arătarea Lui mai lămurit decât cele spuse de Apostoli”¹⁶.

Citirea Apostolului reprezintă o etapă a momentului revelării sau descoperirii lui Hristos în Sfânta Liturghie, etapă care însă, nu este despărțită de ansamblul revelării Sale evanghelice. „Ceea ce se va citi din scrierile Apostolului e aceeași înțelepciune a lui Hristos care se cuprinde și în Evanghelia. Sau prin ele e vestit Același Hristos, înțelepciunea ipostatică a lui Dumnezeu”¹⁷.

⁸ *Liturghierul*, p. 94.

⁹ Despre prezența Sfintei Scripturi în textul Sfintei Liturghii și a cultului în general, se poate consulta IPS Bartolomeu Valeriu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 116-117.

¹⁰ *Ibidem*, p. 117.

¹¹ *Ibidem*, p. 117.

¹² Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 54.

¹³ *Ibidem*, p. 54.

¹⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 318.

¹⁵ IPS Bartolomeu Valeriu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 119: „Hristos nu i s-a arătat lumii dintr-odată, năprasnic, ci progresiv, înaintând de la simplu la compus, de la elementar la complex”.

¹⁶ Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 318.

Citirea propriu-zisă a Evangheliei în cadrul liturgic este precedată de două momente cu valoarea distinctă și complementară, rugăciunea dinainte de Evanghelie și imnul de laudă adresat lui Dumnezeu.

Rugăciunea dinainte de Evanghelie: „*Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicelor 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 luminarea 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 vecii vecilor. Amin.*”¹⁸, „cere atât pregătirea pentru citire, cât și roadele acesteia pentru ascultători”¹⁹. Rugăciunea cere o luminare a credincioșilor, în vederea cunoașterii, dar „dacă ar fi vorba despre o cunoaștere teoretică a dogmelor despre Dumnezeu, pe aceasta ar avea-o preotul cum nu o au credincioșii. E vorba deci despre o cunoaștere din strălucirea luminii lui Dumnezeu, Care Se face El Însuși lumină în preot și în credincioși”²⁰.

Un alt moment important al pregătirii pentru primirea cuvântului lui Dumnezeu prin citirea Sfintei Evanghelii este imnul „*slavă Ție Doamne, slavă Ție*”²¹. „Înainte și după Evanghelie înălțăm o cântare adevărată, de laudă, fără cerere, ca unii care știm că Sfânta Evanghelie întruchiează pe Hristos, și că, dacă L-am aflat pe Hristos, am dobândit totul”²². De altfel, această dimensiune doxologică a întâmpinării descoperirii evanghelice a lui Hristos, este anticipată chiar de citirea Apostolului, pentru că „epistolele apostolilor nu sunt o expunere teoretică a lucrării mântuitoare a lui Hristos, ci una doxologică de preamărire”²³.

Pe de o parte citirile din Apostol sau Evanghelie reprezintă punctual o întâlnire imediată a participanților la Sfânta Liturghie cu cuvântul lui Dumnezeu, iar pe de altă parte „pericopele evanghelice și scrierile sfinților Apostoli, repartizate pe duminicile și sărbătorile din calendar, fac să ruleze pe dinaintea minții noastre întreaga învățătură și amintirea faptelor Sale”²⁴.

„Alături de rugăciuni, imne, acte și simboluri, explicarea cuvântului lui Dumnezeu reprezintă în Liturghie una dintre cele două fețe complementare între ele din circuitul funcțiunii catehetice”²⁵. Trebuie să remarcăm faptul că explicarea cuvântului lui Dumnezeu nu trebuie să fie privită ca o ruptură în structura Sfintei Liturghii, ca o intruziune în aceasta, ci ca o parte componentă a acesteia, intrinsecă dimensiunii sale sfințitoare și mântuitoare. Tâlcuirea pericopei evanghelice, privită ca parte componentă a Sfintei Liturghii prin care se îndeplinește vocația misionară a Bisericii, („pastorația colectivă se exercită în cadrul cultului ortodox și în special în cadrul Sfintei Liturghii și

¹⁸ *Liturghier*, 128.

¹⁹ Pr. Prof. Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 163.

²⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 321-322.

²¹ *Liturghier*, p. 129 și 130.

²² Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 54.

²³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 314.

²⁴ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 19.

²⁵ *Ibidem*, p. 29.

prin predică²⁶), nu este un gest extern al preotului sau al Bisericii, nu este o expunere distinctă de Liturghie a învățurii de credință. Predica „nu este o simplă explicare a celor citite de către persoanele cunoscătoare și competente, nu este expunerea cunoștințelor teologice ale predicatorului în fața celor care-l ascultă, nici meditația „prilejuită” de textul evanghelic. Predica, în general, nu este o predică despre Evanghelie (la „tema evanghelică”); ea este predica Evangheliei însăși²⁷. Predica este prin urmare un act de propovăduire a Evangheliei care vine în continuarea firească a citirii ei. Ea are o valoare liturgică, și face parte din procesul liturgic de învățare și sfințire a oamenilor pe care îl presupune Sfânta Liturghie. Predica nu poate fi despărțită nici de citirea Evangheliei, dar nici de prefacerea darurilor în Sfânta Liturghie. Ea este o etapă în urcușul spre acest punct. Fiind o predică a Evangheliei, sau o predicare a Evangheliei, desprinderea ei din contextul liturgic, ar fi rezultatul ruperii Cuvântului de Euharistie, adică de Biserica însăși²⁸. Totuși, Ortodoxia a înțeles să integreze predica în ansamblul Sfintei Liturghii, dar să nu îi confere un rol preponderent, exclusiv și o importanță exagerată, pentru că ea își realizează rostul doar în acest context unitar al Liturghiei. „În Ortodoxie, predica nu are importanța exclusivă pe care i-o dă protestantismul, pentru simplul motiv că slujba abundă prin ea însăși în elemente edificatoare²⁹”.

Propovăduirea cuvântului prin Sfânta Liturghie nu are o valoare exclusivă, ci face parte din ansamblul întregului mântuitor pe care îl reprezintă Sfânta Liturghie în ceea ce privește sfințirea credincioșilor și aducerea lor în comuniune euharistică cu Hristos cel Înviat.

²⁶ Pr. Prof. Spiridon Câdea, *op. cit.*, p. 1200.

²⁷ Pr. Prof. Alexandre Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 82-83.

²⁸ *Ibidem*, p. 72.

²⁹ Pr. Prof. Spiridon Câdea, *op. cit.*, p. 1201.

FECIOARA MARIA NĂSCĂTOARE DE DUMNEZEU

DOREL MAN*

ABSTRACT. *Virgin Mary Mother of God.* Founded on Revelation, Orthodox doctrine provide a place of honor our Lady, Which we over-worshipped. This teaching of teotokia, is part of our faith, of our life.

The Son of the Man was borne, in supernatural way, in time of the Virgin Mary, Who accepted to be the bride of Holy Spirit and to born the God-Man in the flesh in Her body and blood.

God took on the human nature and was born to Virgin Mary. In her humanity meet divinity and She become a bridge between created and uncreated.

The Teotokia of Virgin Mary is the consequence of the hypostatic union of two natures in the hypostasis of the Logos. The denial of this title is to call into question the unity of the Person of Jesus Christ and means the denial of the divinity of Christ.

Key-words: Virgin Mary, Mother of God, Teotokia, hypostatic union, supernatural born, God-Man

Crezul adoptat la primul Sinod ecumenic de la Niceea (325) și încheiat la al doilea Sinod ecumenic de la Constantinopol (381) este pentru creștini o constituție de învățătură, un îndreptar al credinței apostolice rostit cu ocazia slujbelor bisericești, mărturisind public sau particular ce cred ei. Faptul că în art. 3 al *Crezului* se afirmă: „Care pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire s-a pogorât din ceruri și s-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și s-a făcut om” este dovada adevărului exprimat de credința creștinilor că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu, mama lui Iisus Hristos, că această învățătură are temeiuri biblice și face parte din credința și viața noastră.

Întemeiată pe Revelație, doctrina ortodoxă acordă un loc de cinste Maicii Domnului pe care o supravenerăm. Însuși Isaia proorocul vorbește de Maica Domnului, „Fecioara va lua în pântece și va naște fiu” (7,14), iar evanghelistul arată că ceea ce a spus, atunci, Isaia s-a împlinit, adică, Fecioara a născut Fiul (Matei 1, 22-23), iar toate acestea s-au făcut prin puterea lui Dumnezeu¹.

Sfântul Ioan Evanghelistul ne spune: „Și Cuvântul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi” (Ioan 1,14), iar Sf. Apostol Pavel prezintă întruparea Fiului Lui Dumnezeu că s-a petrecut „când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul său, născut din femeie, născut sub Lege” (Galateni 4,4). „Plinirea vremii” înseamnă rânduiala și

* Conf. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, mandorelubb@yahoo.com

¹ Alexandru Moisiu, *Cuvintele Maicii Domnului și cuprinsul lor mariologic*, în „Mitropolia Ardealului”, 1958, nr. 5-6, p. 402.

hotărârea lui Dumnezeu ce o are în vedere pe Sfânta Fecioara Maria, care s-a ridicat la o sensibilitate capabilă, să înțeleagă adevărata înălțime a lui Dumnezeu Fiul, arătată în smerenia întrupării².

Sfântul Evanghelist Luca ne prezintă meritul Maicii Domnului în întrupare prin cinstirea deosebită pe care o primește din partea îngerului Gavriil, trimisul Domnului, prin salutul: „Bucură-te, ceea ce ești plină de har” (Luca 1,28) care simbolizează „începutul vremii de har, a unei noi ere, care se deschide odată cu întruparea Logosului și este vestea cea bună a mântuirii noastre”³. Îngerul aduce din cer „un mesaj dar și o invitație. E un apel la libertatea Fecioarei de a hotărî, de a se pronunța, de a decide între un *Da* sau un *Nu*. Ea va cumpăni singură. Un *Nu* ar însemna o amânare a planului dumnezeiesc, un *Da*, împlinirea lui imediată. Îngerul așteaptă din gura Mariei un singur cuvânt. Îl așteaptă Dumnezeu, dar, în același timp, îl așteaptă toată suflarea, căci întrebând-o pe Ea, Dumnezeu ne întrebă pe noi, iar prin răspunsul ei urmează să se rostească întreaga omenire. «Iată, Eu stau la ușă și bat! (Apocalipsa 3,20)». E clipa când Fecioara însumează într-însa setea universală de mântuire..., printr-un singur cuvânt Maria e purtătoarea de cuvânt a tuturor risipiților ce aspiră la un destin comun, obștea mântuiților Domnului”⁴. Cuvintele îngerului i-au dat Fecioarei Maria liniștea și încrederea, de aceea răspunsul ei a fost: „Iată roaba Domnului. *Fie* mie după cuvântul Tău! (Luca 1, 38).

Această acceptare „*Fie!*” este „prima implicație creștină majoră a Maicii Domnului în viața creștină și dovada că omul n-a pierdut chipul lui Dumnezeu de tot, ci doar i s-a alterat. Întreaga antropologie ortodoxă pleacă de la această realitate, spre a arăta apoi că omul e capabil chiar de îndumnezeire”⁵.

Prin întrupare, din Fecioara Maria, Fiul lui Dumnezeu din veșnicie Unul născut, „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”, ia firea omenească întregă, trup și suflet omenesc și se face Dumnezeu adevărat și om adevărat, devenind pentru veșnicie Dumnezeu-Omul⁶ printr-o naștere supranaturală mai presus de firea omenească, prin lucrarea Duhului Sfânt și puterea Celui Preaînalt (Luca 1,35). Aici putem înțelege dimensiunea textelor Sfintei Scripturi: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (Ioan 1,1) „și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care Se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema” (Luca 1,35) „și Cuvântul trup s-a făcut” (Ioan 1,14).

Învățătura Sfinților Părinți despre Maica Domnului are la bază temeiurile biblice, iar o mărturie grăitoare în acest sens este afirmația Sf. Ignatie Teoforul (+107): „Hristos este Dumnezeu, este în Tatăl înainte de veci; este Cuvânt veșnic a lui Dumnezeu și chip al Tatălui: este și Fiu a lui Dumnezeu și Fiu al Omului, zămislit din Maria, după rânduiala lui Dumnezeu din sămânța lui David și din Duhul Sfânt. S-a născut cu adevărat din Fecioara, a fost botezat de Ioan, iar pe timpul lui Pilat din Pont și a lui Irod a fost pironit cu adevărat pentru noi cu trupul”⁷.

² Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor a lui Dumnezeu*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1987, p. 284.

³ Nicolae Dinu, *Chipul Maicii Domnului Evanghelia Sfântului Luca*, în „Glasul Bisericii”, 1959, nr. 3-4, p. 234.

⁴ Bartolomeu Anania, *Fie*, în „Ortodoxia”, 1980, nr. 3, p. 453.

⁵ Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, București, 1979, p. 400.

⁶ Isidor Todoran, *Întruparea Fiului lui Dumnezeu*, în „Îndrumător Bisericesc”, Sibiu, 1981, p. 209.

⁷ Ignatie Teoforul, în vol. „Scrierile Părinților Apostolici”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 152.

De asemenea Sfântul Justin Martirul și Filosoful (+165) scrie că Fiul lui Dumnezeu a fost născut de către Fecioara Maria, iar „ceea ce este cu adevărat un semn și care trebuie să devină pentru neamul omenesc un motiv de încredere, este că dintr-un sân fecioresc, Cel întâi născut dintre toate creaturile a devenit cu adevărat trup, S-a născut copil și că, știind lucrul acesta de mai înainte, El le-a prezis prin Duhul profetic într-un fel sau altul, așa cum am arătat mai înainte, așa încât atunci când evenimentul acesta urma să se împlinească, să se știe că el s-a întâmplat prin puterea și voința Creatorului universului”⁸.

Marele apologet creștin Tertulian (+250) spune despre întruparea Fiului lui Dumnezeu: „Cuvântul s-a numit Fiul Său; în numele lui Dumnezeu s-a arătat patriarhilor în felurite chipuri, a grăit mai apoi fără de încetare prin prooroci, s-a coborât în sfârșit în Fecioara Maria, prin Duhul lui Dumnezeu Tatăl și prin puterea lui, trup s-a făcut în pântecele ei și, născându-se din ea, a devenit Iisus Hristos”⁹, iar Sfântul Grigorie de Nazianz (+390) afirmă că „Dacă cineva nu socotește pe Sfânta Maria Născătoare de Dumnezeu este înafara dumnezeirii”¹⁰.

Teotokia Maicii Domnului este un adevăr al credinței noastre, confirmat de cuvintele îngerului, prin care înțelegem că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu și trebuie cinstită ca atare, așa cum relatează Sfântul Chiril al Alexandriei (+444) care descoperă dimensiunea termenul de „Teotokos” în învățăturile sale și susține adevărul și titlul de Născătoare de Dumnezeu ce este o consecință a unirii ipostatice a firilor în Persoana Mântuitorului, iar negarea acestui titlu înseamnă a pune în discuție unitatea Persoanei lui Iisus Hristos ca Dumnezeu întrupat.¹¹ Acest Sfânt Părinte întrebuițează expresia „Fecioara Născătoare de Dumnezeu” care dă Mariei titlul de Maică a Fiului lui Dumnezeu și zice: „Creatorul își face sălaș din propria Sa făptură, își face mamă din propria sa roabă” și ajunge la concluzia că „Negarea termenului *teotokos* nu este altceva decât negarea însăși a divinității lui Hristos”¹².

Astfel, referitor la Maica Domnului, Biserica Ortodoxă nepărăsind, ca pretutindeni învățătura sa, terenul sigur al cuvântului lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, a învățat și învață fără adăugire omenească și fără neevlavioasă știrbire ceea ce au învățat Apostolii dimpreună cu Biserica ecumenică totdeauna, anume că Preasfânta Fecioara Maria este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu (teotokia), ea este pururea Fecioară și că în consecință, i se cuvine cinstire mai presus de toți îngerii¹³.

Taina întrupării, „taina drepte credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup” (I Timotei 3,16), este „pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire s-a pogorât din ceruri și s-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și s-a făcut om” și devine învățatură ce rezultă din art. 3 din Simbolul nostru de credință.

⁸ Justin Martirul și Filozoful, în vol. „Apologeți de limbă greacă”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 192.

⁹ Tertulian, în vol. „Apologeți de limbă latină”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 147-148.

¹⁰ Grigorie de Nazianz, *Scrisoarea 101 (către Cleodniu)*, în P.G., tom. XXXVII, col. 177C.

¹¹ Corneliu-Mihail Militaru, *Învățătura despre Maica Domnului până la Sinodul de la Efes; perspectivă hristologică*, Editura Emia, Deva, 2006, p.216-217.

¹² Apud Petru Rezuș, *Mariologia ortodoxă*, în „Ortodoxia”, 1950, nr. 4, p. 547.

¹³ Isidor Todoran, *Considerații mariologice*, în „Mitropolia Ardealului”, 1958, nr.3-4, p. 213.

Fecioara Maria este adevărată Născătoare de Dumnezeu pentru că Dumnezeu a luat natura omenească și s-a născut din Sfânta Fecioara într-o „unire ipostatică care nu se desface nici un moment, nici chiar între moarte și Înviere, întrucât și în acel timp atât sufletul cât și trupul Mântuitorului sunt unite, fiecare în parte, cu firea lui dumnezeiască”¹⁴. În ea se întâlnește omenitatea cu divinitatea devenind „punte între creat și necreat, căci singură stând între Dumnezeu și întreg neamul omenesc, L-a făcut pe Dumnezeu Fiul Omului, pentru ca fii ai lui Dumnezeu să-i facă pe oameni, pământul - cer și omenirea a îndumnezeit-o”¹⁵.

Teotokia Preacuratei Fecioarei Maria este consecința unirii ipostatice a celor două firi în ipostasul Logosului, chiar de la zămislire, la sânul său prea nevinovat și neprihănit. La acest sân primește viața în mod supranatural, Iisus Hristos după firea Sa omenească; la acest sân însă se adăpostește și firea cea dumnezeiască a lui Hristos, unită ipostatic cu cea omenească împlinindu-se „cea mai mare minune și taină a creștinătății, cât și cel mai important act, care preschimbă complet persoana și viața Preacuratei Fecioarei Maria, îndreptând-o înspre cu totul altă menire și acordându-i neașteptate și neprețuite privilegii fizice și morale”¹⁶.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria este intrarea vieții dumnezeiești în viața omenească, așa cum ne spune Sf. Clement Alexandrinul (+215): „În toate ne ajută Dumnezeu și în toate ne este de folos și ca om și ca Dumnezeu; ca Dumnezeu ne iartă păcatele, iar ca om ne învață să nu mai păcătuim; Dumnezeu ajunge concetățean cu oamenii, iar prin învățătura Sa cerească îl îndumnezeiește pe om”¹⁷, iar Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă că Dumnezeu întrupat este Același din veci deoarece „...Nașterea trupească a Lui care s-a făcut din Sfânta Fecioara pentru mântuirea tuturor nu a însemnat nicidecum începutul ființei Lui... Emanuel este Dumnezeu cu adevărat și pentru aceasta și Sfânta Fecioara este Născătoare de Dumnezeu”¹⁸.

Fecioara Maria a născut pe Iisus Hristos „nu după rânduiala firii, ci după atotputernicia lui Dumnezeu! Cea ce a fost dus de heruvimi, s-a dus în mâinile ei, Cel necuprins de nimeni a fost cuprins și sărutat în calitate de prunc al său. Acela al cărui prestol e pretutindeni, s-a odihnit pe genunchii smeritei Maria”¹⁹. Acest moment divin uman al nașterii lui Iisus de către Fecioara Maria a fost făcut cunoscut prin înger păstorilor din preajma Betleemului, „Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul. Că vi s-a născut azi Mântuitor, care este Hristos Domnul în cetatea lui David. Și acesta vă va fi semnul: Veți găsi un prunc înfășat, culcat în iesle” (Luca 2, 10-12).

Semnificativă este, în acest sens, mărturisirea Sfântului Chiril al Ierusalimului (+386) din Cateheză la cuvintele: «S-a întrupat și s-a făcut om»: „Te minunezi de ceea ce s-a făcut. S-a minunat, însă, de asta și Născătoarea. Curată și neîntinată este nașterea. Căci acolo unde suflă Duhul Sfânt, acolo este îndepărtată orice întinăciune. Neîntinată este nașterea în trup din Fecioara a Unuia-Născut. Chiar dacă ereticii se opun adevărului, îi

¹⁴ Idem, *Întruparea Fiului lui Dumnezeu*, în „Îndrumător Bisericesc” Sibiu, 1981, p.215.

¹⁵ Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 3, Editura Anastasia, București, 2007, p. 24.

¹⁶ Petru Rezuș, *st. cit.*, în „Ortodoxia”, 1950, nr. 4, p. 537.

¹⁷ Clement Alexandrinul, *Scrieri*, Partea I, în colecția „Părinți și scriitori bisericești”, -4-, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 155, 157, 170.

¹⁸ Chiril al Alexandriei, *Anatematicile*, traducere de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, București, 1937, p. 92.

¹⁹ Chiril Pistrui, *Buna – Vestire*, în “Telegraful Român”, Sibiu, 1970, nr. 11-12, 15 martie, p. 2.

înfruntă Duhul cel Sfânt și puterea Celui Preaînalt care a umbrit-o. Împotriva lor va sta Gavriil în ziua judecății. Îi va face de rușine locul ieslei care l-a primit pe Stăpânul. Vor mărturisi păstorii, care au fost atunci binevestiți și oastea îngerilor, care laudau și cântau și ziceau: *Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace și între oameni bună voire*”²⁰.

„Fiul lui Dumnezeu s-a născut așa cum a fost conceput: pe cale de excepție. N-a luat trup omenesc prin generațiune naturală, ci a fost zămislit din Duhul Sfânt. S-a născut fără să afecteze fecioria celei care a devenit Născătoare de Prunc prealuminat, neîncetând să rămână întru totul neprihănită... Pruncul născut mai înainte de Luceafăr avea ființa Sa cea fără de început... Pruncul așteptat cu emoția pricinuită de cereasca făgăduință, a venit pe lume fără geamăt și fără scâncet. N-avea nimic, dar avea totul. Se simțea bine, oriunde era, pretutindeni, sau oriunde s-ar fi aflat, era «întru ale Sale (Ioan 1,11)»”²¹.

În felul acesta s-a născut în veac Fiul Omului, din Fecioara Maria care a primit a fi mireasa Duhului Sfânt și a naște pe Dumnezeu Omul în trup din trupul și din sângele ei „prin bunăvoința lui Dumnezeu... se pogoară spre robii Lui prin o coborâre inexprimabilă și incomprehensibilă. Căci aceasta înseamnă pogorârea. Și fiind Dumnezeu desăvârșit, se face om desăvârșit și săvârșește cea mai mare noutate din toate noutățile, singurul nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu. Căci ce poate fi mai mare decât ca Dumnezeu să se facă om? Și Cuvântul s-a făcut fără schimbare trup din Duhul Sfânt și din Maria Sfânta Pururea Fecioara Născătoare de Dumnezeu”²².

Pentru toate câte s-au întâmplat prin Sfânta Fecioara Maria și prin ea - Maicii Domnului - îi aduc slăvire îngerii și arhanghelii devenind „mai cinstită decât Heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât Serafimii”.

²⁰ Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, Partea I, traducere de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1943, p. 305-306.

²¹ Grigorie T. Marcu, *Părți proprii Sf. Luca în textul introductiv al Evangheliei a treia*, în „Mitropolia Ardealului”, 1967, nr. 1-3, p.16.

²² Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, ediția a II-a, traducere de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1943, p. 176.

ICONOGRAFIA RĂSĂRITEANĂ A SFINTEI TREIMI. STUDIU DE CAZ. ICOANE ROMÂNEȘTI

MARCEL GH. MUNTEAN*

ABSTRACT. *The Iconography of Holy Trinity in the Eastern Area. Case Study. The Romanian Icons.* The Holy Trinity dogma was exposed to the First Ecumenical Council of Nicaea in 325, and the Christian creed was finalized in the Second Ecumenical Council of Constantinople in 381.

The iconography of the Holy Trinity theme has developed in time, in the beginning the scriptural text of the Genesis (18, 1-15) was accepted.

The first image represents three young men visiting Patriarch Abraham, that we can see in a catacomb in Via Latina (the Latin Road) of Rome. This theme reached its climax in the fourteenth century under the pen of Andrei Rublev, being also the first type of representation with theological meanings.

Simultaneously in the twelfth century in Western Europe has developed another iconographic type that consists of the representation of the Three Divine Persons: The Father, The Son and The Holy Spirit in anthropomorphic appearance (the Holy Spirit appearing as a dove).

The third type of iconographic representation of the Holy Trinity shows us God, the Father, in hierarch's clothing (with the papal marks) holding the dead body of Jesus.

This representation of the Three Holy Persons can also be found in other themes such as: The Dormition of the Theotokos and the Last Judgment.

In the Romanian painting this theme can be found in all the three separate areas: Valachia, Moldavia and Transylvania.

Starting with the sixteenth-century in the moldavian fresco painting this theme can especially be observed on the external walls of the church of Moldovița monastery. The theme is also found in the narthex's vault of the Sucevița church, dating from the same period.

Portable icons have the same characteristics mentioned before, that endured until today, therefore throughout the centuries there are two fundamental types: the Filoxenia of Abraham and the Trinity (with the distinguished figures of the Father as Patriarch, the Son after the Resurrection and the Holy Spirit as a dove).

Keywords: Holy Trinity, Ecumenical Council, Andrei Rublev, Holy Spirit, The Dormition of the Theotokos, Last Judgment, Moldovița monastery, Filoxenia of Abraham, Resurrection.

Sfânta Treime devenită dogmă a bisericii creștine ni se prezintă ca un singur Dumnezeu, Unul după ființă și întreit ca Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sânt. Cele trei persoane a Sfintei Treimi cuprind taina cea neînchipuită și de nepătruns prin logica umană, fiind revelată de Dumnezeu în decursul istoriei. Aceste trei persoane divine

* Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, muntean_marcel@yahoo.com

sunt de-o ființă, egale și veșnice. Tatăl este Cel ce naște din veci pe Fiul și porcede pe Duhul Sfânt. Persoanele trinitare se întrepătrund reciproc, dar nu se amestecă.¹ Această învățătură a unicității divine în trei ipostasuri se pătrunde prin credință, ea a fost prefigurată în Vechiul Testament și pe deplin descoperită omenirii, prin însuși Dumnezeu întrupat, în cărțile Noului Testament.²

Încă de la referatul biblic al Facerii, dar și mai apoi pluralul numelui Elohim desemnează pluralitatea de Persoane în Dumnezeu: *Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și asemănarea Noastră* (Fc.1, 26); *Haidem, dar să Ne pogorîm și să amestecăm limbile lor...* (Fc.11,7) Sfinții Părinți explică că Dumnezeu nu s-a arătat într-o formă definitivă, în Vechiul Testament, deoarece evreii erau păzitori ai literei sacre și de asemenea ei erau înclinați spre politeism, fiind înconjurați de păgâni.³

Într-o formă deplină aflăm adevărul Sfintei Treimi în Noul Testament, unde la botezul Mântuitorului observăm prezența ei: *Iar botezându-se Iisus, când ieșea din apă, îndată cerurile s-au deschis și Duhul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-se ca un porumbel și venind peste El. Și iată glas din ceruri zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit* (Mt. 3, 16, 17). Iisus la rândul Său va trimite pe cei unsprezece ucenici să propovăduiască învățătura primită de la El: *Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și a Fiului și al Sfântului Duh* (Mt. 28, 19).

Învățătura despre Sfânta Treime a constituit încă din perioada apostolică esențialul și cuprinsul credinței creștine, devenind mai apoi mărturisită de biserică. Acest fapt a determinat existența unei terminologii și a unor formulări consacrate și definitive, în fața ereziilor antitrinitare,⁴ care au fost elaborate la Sinoadele I și II ecumenice.⁵

Primele reprezentări s-au constituit odată cu precizarea învățăturii de credință trinitară așa cum s-a precizat mai înainte la Sinodul I ecumenic de la Niceea, din anul 325.⁶

Referitor la această temă complexă în iconografia creștină care se va diversifica în secolele istorice trebuie subliniat faptul că reprezentarea lui Dumnezeu a fost o provocare majoră la care artiștii au fost chemați să răspundă prin diferite modalități de expresie plastică. Pornind de la teofaniile vetero și neo testamentare, precum și din dogma Bisericii ce se referea la Dumnezeu Unul în ființă și întreit în persoane, primii iconografi au oscilat între dificultatea reprezentării divine. Dumnezeu a fost inițial redat sub formă de simboluri sau ideograme, care la început s-au materializat prin cele trei cercuri; apoi prin ochiul biblic sau mâna ce coboară din înaltul cerului. Sfântul Duh a fost pictat în mai multe feluri: sub chipul unui porumbel, al limbilor de foc, ori a unui nor. Hristos este deasemenea sugerat începând de la monograma Sa și până la imaginea recognoscibilă a persoanei divino umane. În ceea ce privește iconografia treimică (sub chipul celor două figuri umane și a porumbelului), subliniem ideea că această temă apare în sec. al XII-lea în arta apuseană, în Italia și în Franța; iar după aceea se propagă în Renaștere și ajunge până în timpurile noastre. Cel de al doilea tip iconografic care de altfel a fost cel dintâi

¹ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștiințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 519.

² Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Arhid. Pr. Dr. Ioan Zăgorean, *Teologia Dogmatică*, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 114.

³ *Ibidem*, p. 114.

⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, Ed. IBMBOR., București, 2004, p. 135, 137.

⁵ Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă, A-Z*, Ed. IBMBOR., București, 1994, p. 355, 356.

⁶ *Encyclopedia of Early Christianity*, Ed. St. James Pres, London, 1990, p. 914.

este cel al imaginii celor trei tineri cu proorocul Avraam. Pentru început, iconografiile au ales o compoziție ce surprindea acest adevăr transpus sub forma găzduirii celor trei tineri de către patriarhul Avraam la stejarul din Mamvri. Această temă a devenit cunoscută cu numele de *Filoxenia lui Avraam*. Abia în veacul al XV-lea se va ajunge la o nouă variantă a temei, grație penelului Cuviosului Andrei Rubliov. Al treilea tip iconografic ce s-a dezvoltat în sec. al XV-lea ne înfățișează pe Dumnezeu Tatăl în veșminte de arhieru (cu însemnele papale) ce îl susține în brațele Sale pe Hristos mort; fiind înconjurați de îngeri, în spațiul celest.

Printre scenele iconografice unde observăm imaginea Sfintei Treimi în ipostaza Tatălui cu chip patriarhal, alături de mai tânărul Iisus împreună cu Duhul Sfânt, porumbel, pot fi amintite: Adormirea Fecioarei⁷ și Judecata de Apoi.

Filoxenia lui Avraam, este inspirată din textul Scripturii (Fc.18, 1-15); trei îngeri se află așezați în jurul unei mese, pictați într-un peisaj de arhitecturi. Uneori alături de ei se reprezintă și patriarhul Avraam și soția sa Sara; fiecare din cei trei îngeri țin câte un sceptru monumental, semn al puterii lor divine. Pe masă se găsesc zugrăvite fructe, pâine, iar câteodată și amfore sau vase. În unele exemple, dedesubtul mesei la baza scenei, se observă un bărbat care înjunghie un taur cu care Avraam a pregătit masa oaspeților;⁸ în alte cazuri poate fi redat un taur ce în gestul său își plânge vițelul sacrificat. Filoxenia apare pictată în spațiul Sfântului Altar în registrul cu Cortul Mărturie.

Erminia de pictură de la Athos ne prezintă această scenă astfel: *casă și trei îngeri șezând la masă, având înaintea lor o căpățână de vițel pe o tepsie, pâini și alte blide cu bucate, pahare și o cană cu vin, iar de-a dreapta lor Avraam aducând o strachină cu bucate acoperită, și de-a stânga Sara ține în mâini o stachină cu găină [friptă].*⁹



Filoxenia lui Avraam, frescă, sec. al IV-lea, catacomba, Via Latină, Roma.

⁷ James Hall, *Dictionary of subjects and symbols in arts*, Ed. Harper & Row, New York, 1974, p. 309.

⁸ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală II. Noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 203.

⁹ *Erminia picturii bizantine*, Ed. Mitropolia Banatului, Oradea, 1979, p. 95.

Revenind la evoluția acestei teme reținem că o întâlnim încă în picturile din catacombele de la Roma; fresca din secolul al IV-lea, înfățișează trei adolescenți îmbrăcați în haine de culoarea albă, ei au mâinile lor drepte îndreptate spre stânga imaginii unde se găsește Avraam așezat. El face un gest simetric, salutându-i pe cei trei. Un fragment de arbore face aluzie la stejarul Mamvri. În dreapta profetului recunoaștem vițelul ce ne amintește de jertfa încă neprezentată.¹⁰ Cu toate că ne aflăm în fața unei mărturii iconice primordiale există trasate câteva elemente definitorii ce ar sugera o anumită transfigurare a temei, printre acestea amintim: egalitatea ca înălțime a celor trei figuri (doar cel din mijloc pare a avea statura mai mică); faptul că ele sunt lipite una de cealaltă și plasarea lor mai sus decât cea a lui Avraam. Pot fi aceste detalii structurate în sensul unei prime idei de unitate treimică și de expresie a Logosului divin în redarea personajului central? Considerăm că ele sunt doar anunțate, figurația propriu-zisă așa cum a ajuns până la noi se va cristaliza mai târziu.



Filoxenia lui Avraam, mozaic, sec. al V-lea, bazilica Santa Maria Maggiore, Roma.

Aparținând veacului al V-lea, mozaicul ce este adăpostit în basilica Santa Maria Maggiore reunește într-o singură compoziție două episoade, primul în partea superioară ni-l arată pe Avraam prosternat și cu mâinile întinse la vederea celor trei persoane

¹⁰ Ierom. Gabriel Bunge, *Icoana Sfintei Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov sau Celălalt Paraclet*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 22.

sfinte; iar cel de-al doilea moment ne dezvăluie ospetia cu cele trei figuri așezate la masă. În stânga imaginii se profilează *cortul* adică detaliul unei case înalte, înaintea căreia Sara pregătește *cele trei măsură de făină*, din care va face pâinile.¹¹ Avraam este redat în două ipostaze una lângă cealaltă în centrul scenei; el pe de o parte este cu capul și cu mâna sa dreaptă arătând spre nevasta sa, gest ce exprimă acțiunea, iar mai apoi oferă călătorilor vițelul pe o tupsie. Reluând cursul descifrării imaginii în planul superior, reținem că dintre aceste persoane înveșmântate în culori luminoase de alburi calde, ce poartă nimburii, cea din mijloc este învăluită într-o mandorlă cu raze. Privind la aceleași figuri, dar în planul de jos, de asemenea, cea centrală pare să fie mai înaltă decât celelalte două. Concluzia este clară, ne aflăm în posibilitatea de a descifra faptul că sub această tipologie autorul a dorit să-l reprezinte simbolic pe Hristos. Mimica mâinilor exprimă prin poziționare aceiași idee, de-a ne atrage atenția spre mijlocul grupului de oaspeți.



Filoxenia lui Avraam, mozaic, sec. al VI-lea, bazilica San Vitale, Ravenna.

În mozaicul ravennian de la bazilica San Vitale lucrarea se întregeste și își amplifică mesajul. Prezența jertfei lui Isaac în configurația schemei compoziționale nu este întâmplătoare, ca de altfel, nici litera X ce se află desenată pe cele trei pâini; sacrificiul și pâinea sunt referiri la jertfa lui Hristos.¹² Scena *Filoxeniei*, o întâlnim peste veacuri având coordonatele neschimbate, așa se face că în Cappela Palatină de la Palermo din secolul al XII-lea, regăsim parcă într-o mai pregnantă armonie, poziția, gestică, atitudinile și chiar schema lucrării. Poate fi menționat și un detaliu ce întregeste analiza și înțelegerea subiectului prin inscripția ce se detașează din înaltul fondului de aur: *Avraam privește trei îngeri și adoră unul singur*.

¹¹ *Ibidem*, p. 23.

¹² Eva Haustein Bartsch, *Icoane*, Ed. Taschen, Köln, 2009, p. 78.



Filoxenia lui Avraam, mozaic, sec. al XII- XIII-lea, domul, Moreale.

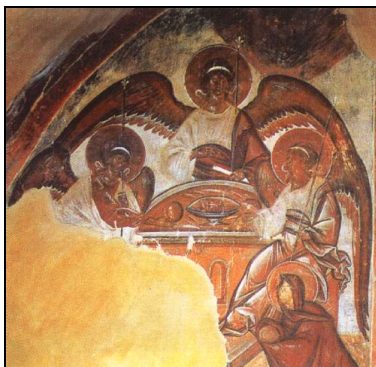
Frumusețea și claritatea imaginii plastice își revendică conținutul și forma ei concretă, fapt exemplificat și prin modelul temei de la Domul din Monreale. Sara aparține episodului salutării, ea este prezentă în deschiderea dreptunghiului ce prefigurează intrarea, iar soțul ei aduce pâinea celor trei îngeri. Ei poartă fiecare semnele caracteristice funcției și ierarhiei deținute. Cei doi îngeri din extremități au sceptruri înalte; iar cel ce binecuvântează și îi unește, are un filacter închis. Într-un vas asemănător cu un potir, reținem detaliul unui vițel sacrificat. Deasupra salutării stă scris: *Avraam primește în ospetie pe îngeri și deși vede trei adoră unul singur*, iar deasupra scenei ospetiei, citim: *Avraam servește pe îngeri*.¹³



Sfânta Treime, miniatură, 1092, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma.

¹³ *Ibidem*, p. 25.

Acest inedit exemplu provenit dintr-o Psaltire greacă, constituie un al treilea tip de redare a acestei teme. În aparență ilustrarea ei ar fi cea cunoscută până acum, dar la o privire mai atentă vom vedea noile tendințe sau caracteristici: îngerii sunt grupați distinct și redați ierarhizat. Îngerul ce ocupă mijlocul mesei, ce nu mai este pictat într-o formă dreptunghiulară ci semicirculară; binecuvântează, el fiind înveșmântat în tunică și mantie de culoarea roșu și albastru; culori ce îi erau destinate Mântuitorului. El poartă un rotulus închis și are un nimb cruciger, deasupra Sa găsindu-se literele IC XC. Această ilustrație se află lângă versetul 13 al Psalmului 49: *Oare mânca-voi carne de taur?*¹⁴ Cu acest detaliu tema prezentată până acum își pierde conotația ei veterotestamentară, începând să se identifice cu cea a Jertfei hristice.



Teofan Grecul, Filoxenia lui Avraam, frescă, 1378, capela Sfânta Treime, biserica Schimbarea la Față, Novgorod.

Chiar dacă fresca și-a pierdut din prospețimea și deplinătatea detaliilor, sesizăm aici un fragment distrus (chiar partea stângă unde a existat figura lui Avraam), scena comportă o așezare a elementelor ei constitutive ce se înscrie în tradiția bizantină. Impresionantă este proporția îngerului din mijloc vădit mai mare, decât ceilalți doi. El are aripile larg deschise dominând ansamblul, poartă nimb în cruce, toiag și filacter lung închis, în mâna sa stângă.¹⁵

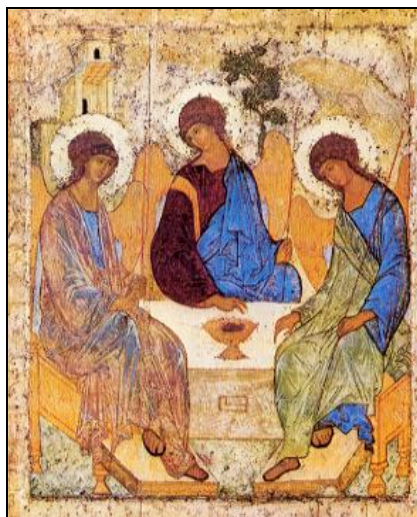


Sfânta Treime, icoană, sec. al XIV-lea, Muzeul Benaki, Atena.

¹⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹⁵ *Ibidem*, p. 28.

O armonie a întregului dar și al detaliului, icoana bizantină de veac al XIV-lea, surprinde prin coloritul ei de roșuri delicate și nuanțate, astfel încât să nu fie sesizată vestimentația asemănătoare dacă nu chiar identică a celor trei îngeri. Gestică mâinilor e singura ce îi diferențiază: cel din stânga binecuvântează masa, cel din dreapta apucă o bucată de pâine sau un alt obiect figurat. Avraam și Sara sunt redați în interiorul îngerilor ușor aplecați, aducând fiecare câte ceva comensilor. Arhitectura amplă înlănțuie și delimitează compoziția. Posibil că Rubliov a cunoscut această tipologie a icoanei treimice și s-a inspirat din ea, cu precădere la detaliile ori gesturile celor trei îngeri.¹⁶



Andrei Rubliov, Troița, icoana, 1425-1427, Muzeul Tretiakov, Moscova.

Acest ultim exemplu propus de noi din pictura bizantină constituie încununarea temei analizate cea a *Filoxeniei lui Avraam* sub chipul celor trei îngeri, imagine ce devine modelul iconografic pentru acest tip de reprezentare. Îngerii formează *Sfatul cel veșnic*¹⁷, ei sunt rânduiți în jurul unei mese pe suprafața cărei se află un potir monumental. Proporția figurilor este alungită și zveltă, mâinile delicate sunt îndreptate în jos arătând parcă pământul. Fiecare dintre ei poartă sceptor lung și subțire în mâna stângă, element sugestiv al ierarhiei sacre. Portretele lor definite de nimburii sunt înclinate spre interiorul scenei, construind cu ajutorul conturului figurilor forma unui cerc. Întreaga compoziție e dominată de prezența lor; fragmentele unei arhitecturi spațiale ori a muntelui și a stejarului, mărginesc în partea superioară scena. Ansamblul detaliilor precum: aripile așezate pe lângă corp, capetele ușor înclinate, veșmintele largi și lungi exprimă un mănunchi de sentimente de adâncă meditație, armonie, iubire și pace lăuntrică.

¹⁶ *Ibidem*, p. 30.

¹⁷ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală II.*, op. cit., p. 203.



Nicolaos Ritzos, Sfânta Treime, icoana, sec. al XVI-lea, Muzeul Benaki, Atena.

În prescripțiile athonite Sfânta Treime trebuia reprezentată și sub formă antropomorfă în care *Tatăl înfațșat bătrân are la dreapta sa pe Hristos matur, iar între ei crucea și Sf. Duh zburând deasupra ca un porumbel alb, este o creație de proveniență mai târzie*,¹⁸ iar ceea ce trebuie scris ca text pe filacterele deschise a celor două personaje sfinte, citim: *din pântece, mai înainte de luceafăr, te-am născut pe tine; sau, Șezi de-a dreapta mea, până ce voi pune pe vrăjmașii tăi așternut picioarelor tale*. Pe filacterul pe care Hristos îl ține în locul evangheliei, în anumite exemple, se scrie următoarele: *Părinte,... eu te-am proslăvit pe tine pe pământ, și am arătat numele tău oamenilor*.¹⁹

Cel de al doilea tip iconografic sau cea de a doua reprezentare a Sfintei Treimi ne înfațșează pe Cel Vechi de Zile ori Dumnezeu Tatăl, sub forma unui bătrân cu părul și barba albe, ținând sceptru imperial așezat împreună cu Hristos (după Înviere purtând semnele patimilor), ce binecuvântează cu dreapta Sa, iar în stânga ține Evanghelia; având în mijlocul lor Sfânta cruce. Din înaltul cerului, deasupra lor este figurată existența Duhului Sfânt, în acest context sub forma unui porumbel cu aripile deschise. Deseori observăm că cele două personaje așezate stau pe un glob monumental, înconjurați fiind de nori, sau Dumnezeu Tatăl susținând în mâna Sa, același simbol al lumii.²⁰

Această compoziție cu influențe apusene o întâlnim în pictura românească din spațiul moldav, mai precis, în decorarea temei Acatistului Maicii Domnului de la mănăstirea Moldovița.²¹ În spațiul superior al scenei ce servește ca decor Crucii și Sfântului Duh, se

¹⁸ *Ibidem*, p. 346.

¹⁹ *Ibidem*, p. 287

²⁰ Χρησανθη Παλατογιαννη, *Εικόνες του Χριστού στην ενσώκωση και στο Πόθος*, Ed. Αδόμ, Αθήνα, p. 78, 79, 80.

²¹ Corina Nicolescu, *Moldovița*, Ed. Sport-Turism, Bucharest, 1978, p. 25.

remarcă într un chenar lat de culoare închisă, chipuri de serafimi; această compoziție foarte asemănătoare se află reprezentată și la mănăstirea Dragomirna, în veacul al XVII-lea.²² Privită în ansamblul ei pictura românească religioasă este dominată de tradiția post bizantină, care s-a răspândit în Țările Române după cucerirea spațiului balcanic și a Constantinopolului de către turci.²³ Componentele stilistice și iconografice ale artei bizantine au fost adaptate noilor stucturi arhitecturale și de formă în aria noastră, fiind adecvate bisericilor și mănăstirilor. Printre primele ansambluri de pictură monumentală unde s-a făcut simțită influența artei bizantine, reținem cele din veacul al XIII-lea din Transilvania, iar mai apoi în secolul următor în cea de-a doua jumătate a lui amintim de decorația interioară de la biserica Sfântul Nicolae Domnesc de la Curtea de Argeș. Cele mai vechi exemple aparținând acestei perioade mai sus prezentate, sunt desigur cele din Transilvania unde apar primele teme iconografice ce au un interesant program iconic. Unii exegeți consideră că acest aport ce radiază din capitala Imperiului Bizantin spre țările din Balcani și cu precădere în Țările Române, ar putea fi sintetizat în câteva idei principale. Prima, îmbină elementele bizantine cu cele romanice și slavo-bizantine de la sud de Carpați; cea de-a doua, se referă la ecourile artei Paleologilor în pictura din Țara Românească și Moldova, ce ajunge după anul 1453; ea prezintă teme ce au la origine subiecte specifice tradiției și istoriei bizantine, precum: aspecte din viața lui Constantin cel Mare, ori Imnul Acatist de pe pereții exteriori ai bisericilor moldovenești. Cea de-a treia, cuprinde deasemenea teme din istoria Bizanțului reflectate în bisericile transilvane, ca de exemplu Sântă Mărie Orlea unde se simte în tematologia și tipologia scenelor, păstrarea permanentă a legăturilor cu spațiul răsăritean.²⁴



***Sfânta Treime la stejarul din Mămuri, frescă, 1596,
biserica Învierea Domnului, mănăstirea Sucevița.***

²² *Ibidem*, p. 204.

²³ Corina Nicolescu, *Moștenirea artei bizantine în România*, Ed. Meridiane, București, 1971, p. 61.

²⁴ *Ibidem*, p. 60.

În configurația structurii arhitecturale și a picturii, în mod special cea de la biserica mănăstirii Sucevița, tema Sfintei Treimi a fost aceea în jurul căreia s-a concentrat tot planul iconografic al reprezentării în frescă; atât din interior cât și din exterior. Inițiatorul acestui deziderat a fost ctitorul așezământului, mitropolitul Gheorghe Movilă, poate sprijinit de Teodosie Barbovski. Acest fapt este recognoscibil în chipurile lor zugrăvite în naos, ei, închinându-se Sfintei Treimi. Troiței reprezentată în cupola dinspre est a pronaosului pe axul triumfal în directă relație cu imaginea Învierii Domnului din altar i s-a încredințat de către ctitor rolul suprem, de palladium al bisericii, a întregii configurații mănăstirești de la Sucevița, idee pe care o subliniază și Sorin Ulea.²⁵



Sfânta Treime la stejarul din Mamvri, detaliu, frescă, 1706, mănăstirea Surpatele.

Armonia de nuanțe rafinate datorate acordurilor de roșu și de albastru, oferă compoziției o notă distinctă, de mister și de transfigurare transcendentă; zugravul creează sentimentul mișcării, Sara este alături de unul dintre îngerii care îi explică proveniența lor celestă, arătându-i universul înstelat. Ceilalți doi oaspeți divini s-au așezat la masă în vreme ce Avraam îi primește prosternat. Această temă a Cinei din Mamvri apare surprinzător la proscomidie, împreună cu alte reprezentări precum Pietă, ei fiindu-i destinate și alte patru episoade: călătoria îngerilor, sosirea la Mamvri, odihna la masă și despărțirea lor.²⁶

²⁵ Stavrofora Adriana Cojocariu stareță, *Mănăstirea Sucevița*, Ed. Tipo Dec 95, p. 11, 12.

²⁶ I. D. Ștefănescu, *Arta feudală în Țările române. Pictura murală și icoanele de la origini până în sec. al XIX-lea*, Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1981, p. 154.



Sfânta Treime la stejarul din Mamvri, detaliu, tempera, sec. al XVII-lea, mănăstirea Cozia.

În pictura pe sticlă, specifică Transilvaniei și nu numai, s-a perpetuat deasemenea tipul iconografic al celor trei îngeri în ospeție la Avraam.



Ion Pop?, icoană, 1853, Colecția prof. Garabet Avachian, București.

Această reprezentare ne canonică, pare să fie desprinsă din gravurile apusene,²⁷ imaginea arhierelui al cărui cap are trei fețe e rar întâlnită în icoanele pe sticlă.²⁸ Cu toate aceste detalii anatomice, chipul în ansamblul său își păstrează echilibrul proporțional. Contrastul de închis deschis e la fel și în cazul elementelor floral-decorative în raport cu desenul sobru, chiar grav al ansamblului iconic.

²⁷ Cele mai vechi reprezentări ale acestui tip iconografic se pot identifica, databile în secolul al XII-lea, aparținând lumii anglo-saxone. A se vedea Avram Cristea, Jan Nicolae, *Prin Alții Spre Sine, Etnologie și imagologie în memoria culturală europeană*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, p. 280-306.

²⁸ Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *Icoana țărănească pe sticlă*, Ed. Meridiane, București, 1975, p. 70.



Moga Savu, Încoronarea Fecioarei, icoană, sec. al XIX-lea, Academia Română, București.

Tema iconografică Încoronarea Fecioarei este întâlnită cu precădere în spațiul apusean, unde a fost amplu redată cu precădere în Renaștere și în Baroc; artistul format în aria picturii pe sticlă de la Nicula sau Gherla, va activa în zona Făgărașului, integrându-se în aria școlii din Țara Oltului. Rafinamentul cromatic al verdelui cu accente de ocră și roșu se detașează pe fondul argintiu, în vreme ce autorul caracterizează personajele în linii sugestive și în proporții ierarhizate.²⁹



Nicolae Grigorescu, Sfânta Treime, ulei, 1858, biserica Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril, mănăstirea Agapia.

²⁹ *Ibidem*, p. 74, 79.

Cupola închinată Sfintei Treimi i se datorează meșterului Nicu și a fost pictată în anii tinereții, înainte de a pleca la studiile artistice la Barbizon. Biserica închinată Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil a fost decorată în tehnica picturii în ulei, în spiritul tradiției apusene. Pictorul Nicolae Grigorescu compune pe suprafețele armonioase ale edeficiului eclesial, scene monumentale legate între ele prin forța sugestivă a culorilor dominate de griuri și albastri rafinate. Compozițiile religioase, complexe, cu episoade biblice și evanghelice i-au fost inspirate de la modele cu prestigiu ajunse la el prin intermediul unor gravuri.³⁰ Grigorescu apelează la un tip de compoziție spectaculos așezând în același cerc cele trei persoane divine alături de grupul de îngeri ce dau dinamism și eleganță spațiului celest.

Acest studiu iconografic ce și-a propus prezentarea într-o manieră succintă a nașterii și evoluției temei iconografice a Sfintei Treimi a înregistrat un număr semnificativ de exemple provenind din aria artei universale. La finalul lucrării s-a dorit și o scurtă expunere a unor studii de caz, icoane, sau fresce din spațiul românesc. Dacă în primele reprezentări cunoscute sub numele de Filoxenia lui Avraam, imaginea plastică va deveni corespondentul interpretării *angelologice*, mai târziu, sub influența Părinților Bisericii, se va înregistra și o interpretare *hristologică*. Dacă prima interpretare (angelologică) va duce la redarea în plan artistic a celor trei persoane sub chipul îngerilor, cea de-a doua interpretare (hristologică) va duce la definirea raportului dintre cele Trei Persoane așezându-se în centrul lor, figura lui Hristos. După perioada iconoclasmului bizantin, câțiva exegeți ai bisericii, așa cum ar fi Roman Melodul ori Nichifor, vor avansa un nou tip de interpretare cunoscut sub numele de cel *triadologic*; sesizând prin această nu doar prezența celor trei persoane ci și Unitatea Treimii a Persoanelor Sfintei Treimi.³¹ În acest caz, imaginea plastică va deveni precumpănitor definitorie în modul reprezentării celor trei îngeri la stejarul din Mamvri. Imaginea Sfintei Treimi sub chipul celor două figuri umane: Tatăl și Fiul, însoțite de Duhul Sfânt, în chip de porumbel semnifică o variantă des întâlnită în spațiul transilvănean.

Existența în contemporaneitate a celor două tipuri esențiale: Filoxenia lui Avraam și Sfânta Treime, care se reprezintă cu regularitate atât în frescă cât și în icoanele portabile; rămân tributare înțelesurilor dogmei creștine; expresia artistică fiind atât revelație dumnezeiască cât și învățatură a bisericii. Mesajul transmis de acest subiect iconografic; este unul ce ne cuprinde prin puterea sa de comuniune, bunătate, dragoste, iubire, ele fiind atribute specifice Persoanelor Treimice ca un deziderat fundamental pentru creștini.³²

³⁰ George Oprescu, *Nicolae Grigorescu*, Ed. Meridiane, București, 1971, p. 8.

³¹ Ierom. Gabriel Bunge, *Icoana Sfintei Treimi*, op. cit., p.35, 39.

³² Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime structura supremei iubiri*, Studii teologice, nr. 5-6, București, 1970, p. 35, 38.

V. THEOLOGIA EUROPAEA

**SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR
DESPRE HAR ȘI LIBERUL ARBITRU***

DAVID BRADSHAW**

ABSTRACT. *St. John Chrysostom about Grace and Free Will.* The relationship between grace and the free will in the process of salvation is a problem which puzzles the mind of many theologians and simple believers alike. There is an apparent contradiction between the statements contained in the Holy Scripture regarding our salvation: we are required to work for it, to bring our contribution in the process of salvation, but, at the same time, we are told that everything belongs to God, that salvation is an act totally depending on God. Moreover, it is said that salvation has to do with the election of God, and that the act of election itself has been accomplished from all eternity; in other words, it seems that God has elected some for salvation without any consideration to their own deeds, condemning the rest to eternal punishment. The fundamental question: what is the relationship between grace and the free will? is analyzed and answered here by using John Chrysostom's view in this matter. The works of the great Father of the Church are shedding light on this crucial issue in such a way, that the reader is both comforted in his hope for salvation and encouraged to work hard for it.

Keywords: grace, free will, salvation, predestination, election, cooperation, God's goodness.

Puține întrebări din teologie interesează atât de direct viața credincioșilor obișnuiți ca cea referitoare la relația dintre har și liberul arbitru. În calitatea noastră de creștini, știm că trebuie să căutăm a-L mulțumi pe Dumnezeu și a ne supune poruncilor Sale; și totuși, credem de asemenea că El ne ajută într-o asemenea măsură, încât a gândi că *noi I-am făcut* pe plac prin propriile noastre eforturi, fără ajutor din partea Lui, ar fi un act de mândrie. Există deja, dacă nu o contradicție fățișă, cel puțin o tensiune considerabilă între aceste două credințe. Această tensiune se amplifică și mai mult când luăm în considerare și convingerea, adânc înrădăcinată în Sfânta Scriptură, că mântuirea este, într-un anume sens, rezultatul unei alegeri divine. Domnul nostru Iisus Hristos afirmă, în al șaselea capitol al Evangheliei după Ioan, că „tot ce-Mi dă Mie Tatăl, va veni la Mine” (6, 37), iar câteva versete mai departe: „nimeni nu poate veni la Mine, dacă nu-l

* Această prelegere a fost susținută de Prof. David Bradshaw în cadrul Simpozionului patristic ținut la St. Louis, Missouri, între 27-30 septembrie 2007, cu prilejul aniversării a 1600 de ani de la trecerea la Domnul a Sf. Ioan Gură de Aur, Arhiepiscopul Constantinopolului. Prof. Bradshaw ne-a dat acceptul pentru traducerea și publicarea acestei prelegeri.

** PhD, Departamentul de Filozofie, Universitatea din Kentucky, david.bradshaw1972@gmail.com

va atrage Tatăl, Cel ce M-a trimis” (6, 44)¹. Luată împreună, aceste două afirmații par să spună că a fi chemat de Tatăl este o condiție în același timp necesară și suficientă pentru a veni la Hristos (Care, aici, este echivalent cu mântuirea). Totuși, în același capitol, Hristos îi și sfătuiește pe ascultătorii Săi, ca și cum alegerea le-ar aparține. El îi îndeamnă astfel: „Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mâncarea ce rămâne întru viața veșnică” (6, 27), iar când aceștia Îl întreabă ce trebuie să facă pentru a săvârși lucrurile lui Dumnezeu, El le răspunde: „Lucrul lui Dumnezeu acesta este, să credeți în Cel pe Care El L-a trimis” (6, 29). Aparent, deși a fi ales de Dumnezeu este, în același timp, necesar și suficient pentru mântuire, acest lucru nu exclude necesitatea propriei noastre alegeri, ba chiar a propriei noastre „lucrări”. Foarte confuz, nu-i așa? Se pare că voia Tatălui este singura cauză a mântuirii noastre, dar și că noi înșine suntem, într-un anumit sens, cauza acesteia.

Ne aflăm aici în fața a două întrebări diferite, dar legate între ele. Prima: în ce fel eforturile noastre de a fi pe placul lui Dumnezeu pot fi compatibile cu faptul că suntem dependenți total de ajutorul lui Dumnezeu? A doua: cum se poate ca mântuirea noastră să fie în același timp determinată de alegerea lui Dumnezeu și dependentă de răspunsul nostru liber? În ceea ce privește cea de-a doua întrebare, Sfânta Scriptură complică și mai mult lucrurile, afirmând că alegerea lui Dumnezeu a fost, într-un anumit sens, stabilită din veșnicie. În Epistola sa către Efeseni, Sf. Ap. Pavel spune că Dumnezeu „ne-a și ales întru El [adică în Hristos] mai înainte de întemeierea lumii, pentru ca-ntru iubire să fim în fața Lui sfinți și fără prihană, mai dinainte rânduindu-ne ca, după buna socotință a voii Sale, întru El prin Iisus Hristos să ne înfiez” (1, 4-6). Această învățătură face și mai dificilă cea de-a doua întrebare, pentru că exclude posibilitatea ca Dumnezeu să-și ducă la împlinire alegerea Sa ca urmare a desfășurării unor evenimente. Dar și fără aceasta, rămâne totuși întrebarea fundamentală: cum poate liberul arbitru să fie eficient, de vreme ce alegerea divină pare să determine totul?

Scopul acestui eseu este acela de a vedea cum pot fi clarificate aceste întrebări cu ajutorul scrierilor Sf. Ioan Gură de Aur. Înainte de a începe, ar trebui să spunem câteva cuvinte despre spiritul adecvat în care această cercetare trebuie făcută. Unul din modurile de raportare la Sf. Ioan Gură de Aur este acela de a spune că el este o voce între multe altele care oferă îndrumare în interpretarea Sfintei Scripturi. Potrivit acestei perspective, Sf. Ioan are la fel de multă autoritate în sine ca orice alt comentator; sarcina noastră este aceea de a cântări argumentele sale și de a decide singuri dacă acestea oferă o interpretare adecvată a textului. O astfel de abordare ar fi total străină Ortodoxiei, căci nu dă nici o importanță locului pe care Sf. Ioan Gură de Aur îl are în Sfânta Tradiție. Pentru noi, ortodocșii, Gură de Aur nu este un simplu comentator între atâția alții; el este *comentatorul*, cel ale cărui exegeze, mai mult decât ale tuturor celorlalți, au fost preluate și absorbite în chiar țesătura Ortodoxiei. Acest lucru nu înseamnă că este infailibil. Fără îndoială, are și el punctele lui slabe, la fel ca noi toți. Dar, pentru noi, el nu este o voce izolată ce își declară propriile sale păreri, ci este cel care vorbește în numele Tradiției și care a fost acceptat de Biserică ca unul care a vorbit bine. În cazul în care găsim unele din afirmațiile sale incomplete sau obscure, suntem liberi – ba chiar obligați – să le completăm sau clarificăm din altă parte a

¹ Textele scripturistice sunt redată după versiunea Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit Bartolomeu.

Tradiției, pentru a le determina înțelesul lor mai complet. Acesta este, cred eu, modul în care Gură de Aur ar fi vrut să fie citit de noi.

Iar acum, prima întrebare: cum pot să fie eficiente eforturile noastre, dată fiind completa noastră dependență de harul divin? Cred că ar fi folositor să distingem trei niveluri la care operează harul divin. Primul este cel al circumstanțelor exterioare, aici fiind incluse și acțiunile săvârșite de alții, cu care noi intrăm în contact. Acest nivel poate fi ilustrat cu exegeza hrisostomică făcută la episodul în care Iacob îl înșeală pe tatăl său, Isaac, pentru a primi binecuvântarea hărăzită fratelui său, Esau. Așa cum înțelege Sf. Ioan lucrurile, sunt două puncte în acest episod în care ajutorul divin este evident: ușurința cu care Isaac a fost înșelat (nereușind să-și recunoască propriul fiu!) și faptul că Esau nu s-a întors acasă – în mod convenabil – decât atunci când era prea târziu. Aranjând lucrurile în acest fel, Dumnezeu a „conlucrat” (*συνήργησε*) cu Iacob². Totuși, nu a făcut acest lucru fără să ia în considerare propriul efort al lui Iacob. Acesta, împreună cu mama sa, Rebeca, nu numai că „au făcut ceea ce se aștepta din partea lor, cel dintâi ținând seama de sfatul mamei sale, iar Rebeca făcând partea ei”; diferite detalii ale povestirii ne indică, de asemenea, că „Jacob era cuprins încă de teamă; frica îi creștea mereu. Toate acestea s-au făcut ca să cunoaștem că Stăpânul cel iubitor de oameni nu-și arată la întâmplare purtarea Sa de grijă, ci numai atunci când vede și râvnă și căldură din partea noastră”³. Astfel, Dumnezeu a ținut seama nu numai de supunerea lui Iacob, ci și de ardoarea dorinței sale. Potrivit lui Gură de Aur, aceasta dovedește că „nu se săvârșește totul cu ajutorul cel de sus, ci este nevoie și de conlucrarea noastră, iar pe de alta, că nici Dumnezeu nu ne cere ca noi să facem totul, știind slăbiciunea noastră, ci, mergând pe urmele iubirii Sale de oameni, vrea să-I dăm și noi pricină pentru a-și arăta dărnicia Sa. Așteaptă și de la noi participarea noastră”⁴.

Există în această afirmație un detaliu interesant – anume, acela că este un semn al *generozității* lui Dumnezeu faptul că îngăduie ca anumite lucruri să depindă, măcar parțial, de noi. Vedem deja aici una dintre cele mai caracteristice teme ale lui Hrisostom. Faptul că Dumnezeu ne îngăduie un rol independent nu constituie o slăbiciune sau neglijență din partea Sa, ci un semn al bunătății Sale. O analogie ar fi aceea a unui părinte care poate să facă totul pentru copilul său, dar preferă să aștepte ca și acesta să acționeze, părintele calibrându-și propria sa acțiune ca răspuns la angajamentul și zelul copilului său. Oare experiența umană obișnuită nu ne sugerează că aceasta este modalitatea în care dragostea lucrează de cele mai multe ori? Copilul poate să ajungă la vârsta maturității doar prin faptul că i se permite să-și aducă propria contribuție, că este capabil să răspundă în mod liber cu iubire la iubirea părintelui.

Așadar, la acest prim nivel, conlucrarea dintre Dumnezeu și om poate fi înțeleasă ca cea dintre doi agenți acționând în acord unul cu celălalt. Lucrurile devin, însă, ceva mai delicatese atunci când trecem la al doilea nivel, cel al lucrării lui Dumnezeu în inima omului. În acest caz, este mai greu să localizăm punctul în care se sfârșește contribuția umană și începe cea divină. Cu toate acestea, Hrisostom insistă că trebuie să existe o anumită demarcație, pentru că altfel, liberul arbitru al omului ar fi anulat. Iată o afirmație cât se poate de tipică: „Într-adevăr, totul depinde de Dumnezeu, dar nu în așa fel încât

² Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere* 53, 2 (PG 54, 466). Pentru traducerea românească vezi PSB 22, p. 196.

³ *Ibidem* 53, 2-3 (PG 54, 466-67; PSB 22, pp. 196-197).

⁴ *Ibidem* 53, 2 (PG 54, 466; PSB 22, pp. 195-196).

liberul nostru arbitru (*to autexousion*) să fie vătămat... Așadar, ține atât de noi (*eph' hemin*), cât și de El (*ep' auto*). Căci trebuie mai întâi ca noi să alegem lucrurile bune, și când am ales, atunci își aduce și El contribuția Sa. Dumnezeu nu anticipează actele noastre de voință, ca nu cumva liberul nostru arbitru să fie vătămat; dar când am ales, atunci El ne oferă ajutor din belșug”⁵.

Hristostom aduce apoi, ca o posibilă obiecție, faimoasa afirmație a Sf. Ap. Pavel din Epistola către Romani: „nu este nici de la cel ce vrea, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu, Cel ce miluiește” (9, 16). Răspunsul lui Ioan este acela că aici, Sf. Ap. Pavel se folosește de procedeul idiomatic comun potrivit căruia cel ce este autorul celei mai mari părți a unei lucrări este numit singura cauză a acesteia, de exemplu spunându-se despre o casă că e opera unui arhitect, deși acesta n-a făcut decât s-o proiecteze. Scopul Sf. Ap. Pavel – spune Ioan – este acela de a arăta „că noi nu trebuie să ne mândrim... Chiar dacă alergi, chiar dacă te străduiești – zice [Pavel] –, nu considera că meritul este al tău; căci dacă nu primești ajutorul de sus, totul este în zadar”⁶.

Cum este să primești acest ajutor divin lăuntric? Unul dintre cele mai revelatoare pasaje asupra acestui subiect este exegeza hrisostomică la Romani 8, 28: „celor ce-L iubesc pe Dumnezeu, toate li se lucrează spre bine”, și citează ca exemplu afirmația Sf. Pavel din 2 Cor. 12, 10: „Mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos”. Ioan explică: „Chiar necazul de-ar veni, chiar sărăcia, chiar închisoarea, chiar foamea sau moartea, sau orice altceva, puternic este Dumnezeu de a le întoarce pe acestea în bine, fiindcă și aceasta atârnă de puterea Lui cea negrăită, ca pe cele anevoioase să le facă ușoare și să vină în ajutorul nostru. De aceea nici n-a zis el că «celor ce-L iubesc pe Dumnezeu» nu li se va întâmpla nici un rău, ci «li se lucrează toate spre bine», adică El va întrebuița chiar și relele spre izbânda celor persecutați, ceea ce este cu mult mai însemnat decât a împiedica relele să vină sau a le nimici când au venit deja”⁷.

Cum trebuie să înțelegem această schimbare? Cineva ar fi tentat să o privească drept nici mai mult, nici mai puțin decât o mutare a valorilor, una în care persoana persecutată ajunge să aprecieze lucrurile de care mai devreme s-a îngrozit. Dar aceasta nu ar însemna, de fapt, decât o schimbare de părere, în timp de Ioan Hrisostom are în minte ceva mult mai semnificativ. Este, dimpotrivă, *un proces de ajungere la vederea lucrurilor așa cum sunt ele de fapt* și – drept urmare, cel puțin parțial – *de a fi în stare să răspunzi la ele în mod corespunzător*. Persecuțiile și suferințele de dragul lui Hristos *sunt* cu adevărat o binecuvântare de la Dumnezeu, și într-adevăr pot (și ar trebui) să fie întâmpinate cu bucurie, nu cu groază. Și totuși, a face aceasta este un lucru greu. De aceea, transformarea descrisă aici nu este o simplă mutare a valorilor, ci una în care persoana care face această experiență se apropie mai mult de felul în care Dumnezeu însuși conștientizează realitatea, dându-i-se și puterea de a acționa în conformitate cu această conștientizare. Într-un cuvânt, acea persoană este, într-o măsură corespunzătoare, îndumnezeită.

⁵ Idem, *Omilia la Evrei* 12, 3 (PG 63, 99). Traducerea din grecește în românește aparține traducătorului acestui studiu.

⁶ *Ibidem* 12, 3 (PG 63, 100). Sf. Ioan Gură de Aur dă o explicație alternativă la Romani 9, 16, aceea că ceea ce spune el – adică Ioan – nu este propria învățătură a lui Pavel, ci doar afirmația sa despre ceea ce pare a decurge din versetul pe care Pavel tocmai l-a citat (Ieșire 33, 19).

⁷ Idem, *Omilia la Romani* 15, 1 (PG 60, 540). Pentru traducerea românească vezi *Omilia la Epistolele Pauline I, Omilia la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, traducere de P. S. Teodosie Atanasiu, Ed. Christiana, București, 2005, p. 288.

Dacă este, însă, să ne concentrăm doar asupra necazurilor ca acelea îndurate de Sf. Ap. Pavel, putem avea impresia că harul divin operează în noi doar în circumstanțe extraordinare. Dar nu aceasta este concepția lui Hrisostom. Comentând versetul din Romani 8, 26: „De asemenea, și Duhul îi vine slăbiciunii noastre într-ajutor, că nu știm să ne rugăm cum trebuie”, el explică că este scris, în parte, „pentru ca tu să afli că acest har nu este prezent numai în necazuri și primejdii, ci că el conlucrează (*sumprattei*) chiar și în cele ce par mai ușoare, și că în orice îți dă ajutor”⁸. Afirmția că „noi nu știm să ne rugăm cum trebuie” subliniază această idee. Ea arată, spune Hrisostom, că noi nu trebuie să ne încredem în raționamentele omenești (*logismois*) privitor la ceea ce este folositor. Chiar și pentru acest act mic al redirecționării încrederii noastre către Dumnezeu, „avem nevoie de ajutorul Duhului, fiindcă omul este slab și prin sine însuși nu este nimic”⁹.

Chiar și așa, unii vor crede că Ioan Gură de Aur acordă încă un rol prea mare efortului omenesc și nu creditează îndeajuns harul divin. Motivul este acela că el insistă asupra faptului că harul este dat *după ce* noi am făcut alegerea, și că în orice faptă bună, contribuția noastră, oricât de neînsemnată, este necesară alături de harul divin. Obiecția ce s-ar putea ridica ar fi aceea că Ioan pune inițiativa ultimă mai degrabă pe seama omului decât pe seama lui Dumnezeu. În particular, dacă Ioan Hrisostom aplică această concepție actului de a veni la credința în Iisus Hristos – așa cum, de fapt, o și face – atunci s-ar părea că ceea ce, în teologia apuseană se numește *initium fidei*, începutul credinței, stă în om, nu în Dumnezeu. Aceasta este o concepție considerată în Apus erezia semi-pelagianistă¹⁰.

Pentru a stabili poziția lui Ioan față de această problemă, trebuie să trecem la al treilea nivel la care operează harul divin, acela al alegerii umane înseși. Aici, ceea ce este foarte important este să recunoaștem cât de complex este, cu adevărat, actul alegerii. Există cel puțin două modalități în care acest fapt este adevărat. Mai întâi, dacă cineva dorește ceva, acest lucru depinde de felul în care este descris, sau, mai exact, de felul în care cineva descrie cuiva această dorință. Vreau să mănânc bucata de plăcintă din fața mea; nu vreau să mănânc cele câteva sute de calorii din fața mea. Vreau să fac tot ceea ce este necesar pentru a deveni un savant de renume; nu vreau să-mi petrec seara studiind limba greacă. Și așa mai departe. Toți suntem familiarizați cu felul în care o multitudine de modalități prin care aceeași acțiune poate fi descrisă introduce complexitate în deciziile noastre. Uneori, alegerea modalității de a acționa trebuie să fie precedată de o decizie deliberată de a ne gândi la respectiva acțiune într-un anumit fel și nu în altul; astfel, mă concentrez asupra caloriilor pe care le conține plăcinta, și nu pe alte caracteristici ale acesteia, dacă aleg să renunț la ea. În alte circumstanțe, însă, nu suntem în stare să alegem între diferitele modalități de a privi acțiunea, și balansăm în indecizie, sau îngăduim chiar lipsei de decizie să facă alegerea în mod implicit. Nu pot să mă decid dacă dorința mea de a învăța limba greacă cântărește mai greu decât

⁸ *Ibidem* 14, 7 (PG 60, 532; traducerea în românește *op. cit.*, p. 273).

⁹ *Ibidem* 14, 7 (PG 60, 533; traducerea în românește *op. cit.*, p. 274).

¹⁰ Pentru o discuție dacă Ioan a fost semi-pelagian vezi Ernest Jauncey, *The Doctrine of Grace up to the End of the Pelagian Controversy* (London, S. P. C. K., 1925), 166-172; E. Bouларand, „La nécessité de la grace pour arriver à la foi d’après Saint Jean Chrysostome”, *Gregorianum* 19 (1938), 515-542. Anthony Kenny, „Was Saint John Chrysostom a Semi-Pelagian?”, *Irish Theological Quarterly* 37 (1960), 16-29; cf. Maurice Wiles, *The Divine Apostle: The Interpretation of St. Paul’s Epistles in the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 106-108.

indispoziția mea de a lucra în această seară, astfel că îmi las atenția să rățăcească, și imediat intervin alte evenimente care mă scutesc să mai iau eu o decizie în această privință. Totuși, modalitățile prin care descriem o acțiune nu sunt indefinit variabile, căci gândirea noastră este sensibilă, cel puțin într-o anumită măsură, la lumea din jurul nostru. Plăcinta chiar reprezintă un anumit număr de calorii, limba greacă chiar are o anumită valoare; pot să fiu indiferent față de aceste realități, dar nu le pot schimba.

Dependența alegerii de descrierea acțiunii este, așadar, o sursă de complexitate. O altă sursă de complexitate este aceea că voința noastră este reflexivă, ba chiar se poate multiplica. Pot să doresc să doresc ceva (sau să doresc să nu doresc ceva), ba chiar să doresc să doresc să doresc ceva, și așa mai departe. Filozofii care au discutat acest fenomen vorbesc despre dorințe de grad prim, de grad secund, sau chiar dincolo de aceasta¹¹. Astfel, se poate să nu vreau să mă rog în acest moment, însă *vreau* să vreau să mă rog; îmi dau seama că această dorință este una bună, iar faptul că nu o am constituie o vină. În mod interesant, modalitatea în care aceste dorințe de grad secund devin de grad prim variază de la caz la caz. Uneori, cineva poate dori să dorească ceva, fără ca, prin aceasta, să dorească cu adevărat acel lucru. De exemplu, aș putea dori să doresc să mănânc doar mâncăruri sănătoase, în sensul că recunosc că ar fi excelent să am această dorință, și în mod sincer doresc să o am, fără a o avea realmente. Pe de altă parte, există cazuri în care a dori să dorești ceva este echivalent cu a dori lucrul însuși. Să re întoarcem la exemplul cu rugăciunea: dacă doresc să doresc să mă rog, oare, prin aceasta, nu doresc, într-un anumit sens, să mă rog? Problema nu este o totală lipsă de dorință; este aceea că dorința este prezentă, dar nedezvoltată, și trebuie să fie în mod activ exprimată. Într-un asemenea caz, adeseori cineva poate cultiva dorința acționând ca și cum ar avea-o deja. Un personaj din *Tristram Shandy*¹² remarcă: „Îl sărut pe tatăl meu nu fiindcă îl iubesc, ci pentru a-l putea iubi”. Această afirmație surprinde foarte bine complexitatea dorinței omenești: există ceea ce dorim și ceea ce dorim să dorim, și acționăm permanent având privirea ațintită asupra ambelor seturi de dorințe.

Sper că acum va fi limpede faptul că problema dacă actul de credință își are originea în noi sau în Dumnezeu nu are un răspuns simplu. În fond, ce este actul de credință? Este acela de a crede, sau de a vrea să crezi? Sau, poate, chiar a vrea să vrei să crezi? Și să crezi în ce, sau în cine? Ce să spunem, de exemplu, de cineva care ajunge să creadă în Hristos, așa cum i s-a propovăduit de arieni? Să presupunem că o astfel de persoană ajunge, încet și imperceptibil, să conștientizeze faptul că arianismul este nepotrivit, și că Hristos trebuie să fie recunoscut drept Dumnezeu adevărat; există în acest continuum un punct bine definit care să fie considerat *initium fidei*? Ce să mai spunem despre motiv? Să presupunem că cineva ajunge să creadă deoarece socotește că, făcând astfel, va ajunge în rai, însă nu are nici o idee despre înțelesul ei mai larg. S-ar putea răspunde că a crede nu este în primul rând un act de consimțământ, ci un act de a trăi în credință. Dar și de aici se ridică mai multe întrebări. Cât de multă credință trebuie, și cât de consistent exprimată? Dacă ceea ce contează în mod fundamental este un mod de viață, și nu un act al consimțământului, atunci de ce mai trebuie să fie

¹¹ Vezi Harry Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of the Person”, în lucrarea sa *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

¹² Titlul complet al acestui roman în 9 volume, scris de Laurence STERNE, este *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* (nota traducătorului).

implicată credința în Dumnezeu? Oare nu s-ar putea ca dorința însăși de a trăi o viață morală, care adesea există cu mult înaintea oricărui act de consimțământ, să constituie *initium fidei*?

Scopul meu aici nu este acela de a răspunde acestor întrebări, ci acela de a sugera că, până când acestea și altele ca acestea vor primi un răspuns, problema dacă începutul credinței stă în noi sau în Dumnezeu nu are un înțeles precis. E ca și cum ai întreba când putem spune că firele de păr din bărbia unui bărbat devin barbă sau de câte fire de nisip e nevoie pentru a forma o grămadă. În locul acestei întrebări aș propune o alta, oarecum diferită: cum interacționează contribuția umană și cea divină în *procesul* care culminează în credință? Deja am văzut o parte din răspunsul lui Ioan la această întrebare, căci, fără îndoială, primele două niveluri despre care am discutat mai sus pot constitui o parte a acestui proces. Cu toate acestea, mai rămâne de văzut cum interacționează, în însuși actul alegerii, umanul și divinul.

În acest scop, cel mai edificator pasaj este comentariul lui Hrisostom la Filipeni 2, 12-13: „Drept aceea, iubiiții mei, așa cum întotdeauna m-ați ascultat, nu numai ca atunci când eram de față, ci cu mult mai mult acum când sunt departe, cu frică și cu cutremur lucrați la mântuirea voastră; căci Dumnezeu este Cel ce-ntru voi lucrează și pe „a vrea”, și pe „a lucra” pentru bunăvoința Sa”. Hrisostom imaginează un dialog între Filipeni și Sf. Ap. Pavel asupra acestor versete. Filipenii obiectează că, dacă Dumnezeu este cel care energizează sau face efectivă (*energei*) voința lor, atunci este în zadar să se spună că ei s-au supus, căci „totul este de la Dumnezeu”¹³. Sf. Pavel răspunde: „Dacă tu vrei (*thelesei*), atunci El îți va face voința efectivă (*energesei to thelein*). Nu te teme, nici nu te tulbura; El ne dă atât râvna (*prothumian*), cât și lucrarea. Căci atunci când vrem, din acel moment El face voința noastră să crească. De exemplu, mă hotărâsc să fac ceva bine; [atunci], El va face chiar acest bine real (*energesen auto to agathon*) și, prin aceasta, face ca voința mea să fie efectivă (*energese to thelein*)”¹⁴.

Punctul cheie al acestui pasaj este acela că Dumnezeu este Cel Care face real și prezent pentru mine binele pe care îl caut, și, prin aceasta, El îmi face voința efectivă. Totuși, pentru ca acest lucru să fie posibil, eu trebuie ca deja să caut binele; cu alte cuvinte, trebuie să existe deja în mine o voință care este receptivă la a fi energizată de Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că, în orice moment, eu *fac* binele fără ajutorul lui Dumnezeu. Voința care trebuie să fie prezentă în mine nu este un act, ci doar o înclinație sau o dorință, și nu poate deveni efectivă fără harul divin.

Cred că acest lucru explică de ce cineva ar putea găsi aparent contradictorii afirmațiile lui Hrisostom privitoare la întrebarea dacă prima mișcare spre credință vine de la Dumnezeu sau de la noi. Mult mai frecvent, Ioan pune accentul pe necesitatea propriei noastre contribuții; de exemplu, el observă despre Avraam că „dacă n-ar fi făcut el mai întâi tot ce depindea de el, nu s-ar fi bucurat de purtarea de grijă a lui Dumnezeu”¹⁵. Pe de altă parte, comentând versetul din 1 Cor. 4, 7 „Ce ai care să nu-l fi primit?”, Ioan spune că, printre lucrurile pe care le-am primit se numără și credința,

¹³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliu la Filipeni* 8, 1 (PG 62, 240). Pentru traducerea, aici, a termenului *energei* prin „a energiza” sau „a face efectivă”, vezi studiul meu „The Divine Energies in the New Testament”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 50 (2006), 189-223, mai ales 214-220.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliu la Facere* 42, 1 (PG 54, 385; PSB 22, p. 92).

care „s-a născut la chemarea lui Dumnezeu”¹⁶. De asemenea, comentând versetul din Romani 6, 17: „din inimă ați ascultat de regula învățării căreia i-ați fost încredințați”, el observă că acest verset arată deopotrivă și că Romanii au venit la Dumnezeu din proprie voință, și că „totul a fost de la harul lui Dumnezeu” – căci lucrul la care au venit a fost, fără îndoială, ceva dat lor de Dumnezeu¹⁷. Nu este aici nici o contradicție. Voința noastră nu există într-un vacuum. Ea este orientată spre bine, câtă vreme acel bine este real și prezent nouă, iar faptul ca acest bine să fie real și prezent este lucrarea lui Dumnezeu.

De aceea, aș sugera că problema dacă Hrisostom a fost semi-pelagian este o pseudo-problemă. Ea presupune că putem vorbi în mod semnificativ despre cum este puterea liberului arbitru, separat de harul divin. Un semi-pelagian este cineva care crede că voința, în starea în care este, poate alege credința, în timp ce concepția opusă (cea a lui Augustin) susține că nu poate. Hrisostom, totuși, respinge ceea ce această problemă implică. Pentru el nu există o stare total lipsită de har a voinței omenești, căci orice alegere este îndreptată spre bine într-o formă oarecare, iar faptul că binele este real și prezent nouă este lucrarea lui Dumnezeu. Problema este, întotdeauna, aceea dacă vom răspunde la binele pe care Dumnezeu l-a făcut prezent într-un fel care duce la El. Nu există început al acestui proces, nici un sfârșit altul decât moartea, căci aceasta este chiar condiția existenței noastre. Este adevărat că, făcând aceste afirmații exhaustive, trec dincolo de ceea ce este explicit la Ioan Hrisostom. Totuși, o astfel de concepție despre voință poate fi, de asemenea, găsită, și la alți autori patristici contemporani, precum Sf. Grigorie de Nyssa sau Sf. Chiril al Alexandriei, astfel că este foarte probabil să fi fost împărtășită și de Sf. Ioan Gură de Aur.

Haideți acum să ne întoarcem spre cea de-a doua întrebare pe care am ridicat-o, aceea a rolului alegerii divine și al predestinației divine. În lumina celor spuse mai sus, o mare parte din concepția lui Ioan poate fi deja anticipată. Din punctul său de vedere, Dumnezeu ne cheamă prezentându-ne binele într-o formă care, dacă răspundem la ea așa cum se cuvine, ne poate duce la El. Totuși, voința noastră trebuie să fie receptivă, și astfel, chemarea este, în termenii lui Hrisostom, mai degrabă „persuasivă” (*protreptike*) decât „coercitivă” (*biastike*)¹⁸. Astfel, citind Romani 8, Hrisostom înțelege expresia „chemați potrivit planului Său” (*kata prothesin kletois*, v. 28) – pe care comentatorii apuseni, începând cu Augustin, l-au înțeles ca referindu-se la planul lui Dumnezeu – ca referindu-se, dimpotrivă, la planul nostru¹⁹. Chemarea este universală, dar numai unii răspund la ea, și aceștia sunt „cei chemați potrivit planului”.

În ce sens, dar, Dumnezeu îi alege pe unii și nu pe alții? Pentru a răspunde la această întrebare, Hrisostom folosește analogia crescătorului de cai²⁰. Doar crescătorul

¹⁶ Idem, *Omiliile la 1 Corinteni* 12, 2 (PG 61, 98). Vezi, de asemenea, comentariul lui Hrisostom la Efeseni 2, 8: „Căci în har sunteți mântuiți prin credință; iar aceasta nu-i de la voi; este darul lui Dumnezeu”: „Ceea ce vrea să spună [Pavel] este că nici credința nu ne aparține. Căci dacă El n-ar fi venit, dacă nu ne-ar fi chemat, cum am fi fost noi în stare să credem? Căci, spune el, „cum vor crede, dacă nu aud?” (Romani 10, 14). Așadar, lucrarea credinței înseși nu este a noastră” *Omiliile la Efeseni* 4, 2 (PG 62, 33).

¹⁷ Idem, *Omiliile la Romani* 11, 4 (PG 60, 489).

¹⁸ Vezi Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Matei* 80, 3 (PG 58, 728); *Omiliile la Ioan* 47, 4 (PG 59, 268). Ambele pasaje citează exemplul lui Iuda.

¹⁹ Idem, *Omiliile la Romani* 15, 1 (PG 60, 541).

²⁰ *Ibidem* 15, 3 (PG 60, 543).

de cai este în stare să recunoască caii cu adevărat buni și nobili, și îi alege în cunoștință de cauză. În privința alegerii lui Dumnezeu, ceea ce corespunde preeminenței în cazul cailor este aici credința, virtutea și „caracterului nobil al liberului arbitru” (*prohaireseos*) – cu alte cuvinte, calitatea de a răspunde, așa cum se cuvine și cu perseverență, la chemarea divină²¹. Ceea ce corespunde expertizei speciale a crescătorului de cai este aici preștiința divină, care îi dă lui Dumnezeu posibilitatea de a cunoaște, chiar atunci când ne cheamă, cum vom răspunde în ultimă instanță. Astfel, chiar dacă chemarea este universală, într-un anumit sens se poate spune despre Dumnezeu că i-a „chemat” – cu alte cuvinte, că i-a chemat *în mod efectiv* – doar pe aceia care, în ultimă instanță, vor răspunde chemării așa cum se cuvine. De vreme ce Dumnezeu cunoaște deja cine sunt acești oameni, Scriptura se referă la ei ca la „cei aleși” (*eklektoi*).

În acest fel, Hrisostom potolește mult din anxietatea sau chiar din resentimentul îndreptat împotriva lui Dumnezeu, Cărui I s-a reproșat adesea doctrina predestinației. Este interesant faptul că Ioan nu se sinchisește să menționeze textul care constituie, probabil, cea mai puternică evidență în favoarea acestei interpretări, și anume cel din 1 Petru 1, 2, în care Sf. Ap. Petru se adresează celor cărora le scrie în acești termeni: „aleși potrivit preștiinței lui Dumnezeu-Tatăl”. Faptul că Ioan nu pomeneste acest text indică pur și simplu că el nu socotea despre sine ca învățând ceva nou sau controversat. Că alegerea divină este determinată de preștiința lui Dumnezeu față de răspunsul nostru liber era, realmente, învățătura unanimă a întregii Biserici, atât cea răsăriteană, cât și cea apuseană, de dinainte de Augustin²².

Cu toate acestea, această abordare singură nu este pe deplin adecvată. Subordonând total alegerea divină preștiinței divine, se pare că însuși conceptul de alegere devine inutil. Dacă, referindu-se la alegere, autorii cărților Sf. Scripturi intenționează realmente să se refere la preștiința lui Dumnezeu față de răspunsul nostru viitor, atunci de ce nu spun limpede acest lucru? De ce introduc conceptul de alegere, care poate induce în eroare, și care, cel puțin, *pare* să sugereze o preferință pentru unii, în detrimentul celorlalți? Și de ce Sf. Ap. Pavel își bazează argumentarea sa, în Romani 9, pe exemple în care Dumnezeu pare în mod activ să respingă anumite persoane, ca în împietrirea inimii lui Faraon sau în alegerea lui Iacov în defavoarea lui Esau? Cu siguranță, aceste exemple au menirea să accentueze inițiativa și selectivitatea voinței divine. Nu pare potrivit să ne gândim la inițiativa divină doar în termenii unei chemări adresate tuturor, la care doar unii răspund.

În acest punct putem să desprindem cu folos o idee care este implicită, dar nu întotdeauna accentuată, în textul lui Hrisostom. Ar fi o greșeală să credem că toate referințele din Scriptură privitoare la alegere sau predestinare au de-a face cu alegerea unor *indivizi* pentru mântuire. Aceasta este o presupunere pe care, între alții, o face în general Augustin, pe care, ulterior, l-a urmat și principala tradiție a teologiei apusene.

²¹ *Ibidem* 16, 6-7 (PG 60, 556-557).

²² Vezi Dom M. John Farrelly, *Predestination, Grace, and Free Will* (Westminster, Md.: Newmn Press, 1964), 73-79; James Jorgenson, „Predestination according to Foreknowledge in Patristic Tradition”, *Salvation in Christ: A Lutheran-Orthodox Dialogue*, ed. John Meyendorff and Robert Tobias (Minneapolis: Augsburg, 1992), 159-169. Pentru o discuție excelentă a contextului mai larg vezi și Robert L. Wilken, „Free Choice and the Divine Will in Greek Christian Commentaries on Paul”, *Paul and the Legacies of Paul*, ed. William S. Babcock (Dallas: Southern Methodist University Press, 1990), 123-140.

Totuși, dacă acesta ar fi fost subiectul Sf. Pavel în Epistola către Romani, atunci cu greu ar fi fost potrivit ca el să fi ales ca exemple respingerea lui Esau sau împietrirea inimii lui Faraon. În definitiv, noi nu avem o cunoaștere precisă privitoare la faptul dacă Esau sau Faraon au fost, în final, mântuiți. În schimb, ceea ce cunoaștem este modul în care Dumnezeu a ales să se folosească de aceștia *în interiorul istoriei mântuirii* – și anume, continuând linia lui Israel prin Iacob și nu prin Esau, sau „dobândind slavă” pe seama lui Faraon. De fapt, dacă cineva s-ar retrage un pas înapoi și s-ar uita la contextul mai larg al textului din Romani 9-11, i-ar deveni limpede faptul că subiectul capitolului 9 nu este acela privitor la care indivizi vor fi mântuiți, ci acela referitor la soarta lui Israel ca popor ales. Sf. Pavel vrea să explice cum este posibil, date fiind promisiunile pe care Dumnezeu le-a făcut lui Avraam și urmașilor săi, că Israel a fost acum respins, după cum se pare, în favoarea neamurilor. Răspunsul său este acela că alegerea *corporativă* a lui Israel nu a fost revocată, însă acum acesteia i se adaugă o alegere *corporativă* a neamurilor, sau, mai degrabă, a aceloră dintre neamuri care cred. Efectul acestei alegeri nu este acela de a-l înlocui pe Israel, ci acela de a „altoi” neamurile care cred pe copacul lui Israel, în locul ramurilor rupte (11, 19). Ceea ce a fost cunoscut și predeterminat din toate timpurile este pur și simplu aceasta – că Dumnezeu, la timpul potrivit și în modul potrivit, va altoi neamurile care cred pe acest copac. Este important de observat că de aici nu decurge nimic privitor la mântuirea vreunui individ. Că un individ aparține ramurii care este altoită pe acest copac, aceasta rămâne o problemă a răspunsului său liber.

Același raționament se aplică și celuilalt pasaj paulin foarte important, privitor la alegere: Efeseni 1. Repet textul pe care l-am citat mai devreme: Dumnezeu „ne-a și ales întru El, mai-nainte de întemeierea lumii, pentru ca-ntru iubire să fim în fața Lui sfinți și fără prihană, mai dinainte rânduindu-ne ca, după buna socotință a voii Sale, întru El prin Iisus Hristos să ne înfieze spre lauda slavei harului Său cu care ne-a dăruit întru Cel-Iubit” (1, 4-6). Aici, problema importantă este aceea de a ști ce înseamnă „noi”? Cu siguranță, ar fi ciudat pentru Sf. Ap. Pavel să presupună că fiecare *individ* din Biserica Efesului a fost ales de Dumnezeu într-un mod care i-ar garanta mântuirea. O lectură mult mai plauzibilă este aceea că Pavel are în minte identitatea corporativă a Bisericii, care – așa cum explică în capitolul 5 – a fost aleasă din veșnicie să fie mireasa lui Hristos, „sfântă și fără pată” (5, 27). De aici nu decurge nimic privitor la soarta vreunui individ particular. Ca în Romani, soarta unui individ depinde dacă, din voința sa liberă, el intră și rămâne în comuniunea mistică a Bisericii.

A recunoaște că subiectul Sf. Pavel este actul lui Dumnezeu de alegere *corporativă* îmi pare completarea esențială la recunoașterea faptului că alegerea este dependentă de preștiință. Doar prin combinarea celor două puncte poate cineva să recunoască elementul inițiativei divine în actul alegerii, fără ca, prin aceasta, să interpreteze alegerea ca ceva arbitrar și misterios²³. Exegeza lui Hrisostom la Romani, deși nu este pe deplin explicită la acest subiect, este, cu siguranță, compatibilă cu o asemenea perspectivă. El recunoaște că respingerea lui Esau de către Dumnezeu nu a fost echivalentă cu condamnarea sa veșnică, ci are de-a face, mai degrabă, cu care dintre cei doi frați îl

²³ Pentru o discuție mai largă a alegerii corporative vezi John Breck, „The New Testament Concept of Election”, *Salvation in Christ: A Lutheran-Orthodox Dialogue*, 151-158; Jerry L. Walls și Joseph R. Dongell, *Why I Am Not a Calvinist* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004), 75-94.

va sluji pe celălalt²⁴. De asemenea, Ioan recunoaște că Faraon a fost ales de Dumnezeu nu pentru osândire, ci pentru un rol particular în istorie – și anume, că Dumnezeu „l-a folosit spre îndreptarea altora, pe de o parte făcându-i pe aceia mai buni prin osânda dată lui, iar pe de alta și El arătând prin acest fapt puterea Sa cea mare”²⁵. De asemenea, accentuează faptul că pasajul despre olar și lut (Romani 9, 20-23) nu trebuie considerat ca indicând o diferență în creație, ca și cum Dumnezeu i-ar fi creat pe unii spre osânda veșnică. Dimpotrivă, indică „suveranitatea lui Dumnezeu asupra iconomiilor (*oikonomion*)” – cu alte cuvinte, că „Dumnezeu, din același neam de oameni, pe unii îi pedepsește, pe alții îi cinstește”²⁶. În sfârșit, în ceea ce privește textul din Efeseni 1, el îl interpretează ca aparținând „lucrurilor care ne privesc pe noi”, unde „noi” se referă la Biserica ca trup colectiv. Și explică astfel: „Acesta este un punct pe care el [Pavel] este nerăbdător să-l demonstreze în aproape toate epistolele sale, și anume că lucrurile care ne privesc pe noi (*ta kath' hemas*) nu sunt noi, ci au fost prefigurate chiar de la început, și nu sunt rezultatul vreunei schimbări de plan, ci au fost predestinate/ orânduite și sunt rezultatul unei iconomii divine”²⁷.

În același timp, nimic din această interpretare nu pretinde că toate referințele scripturistice privitoare la alegere sunt despre alegerea corporativă. Evangheliile prezintă un context diferit de cel al epistolelor pauline, căci în Evangheliile, discuția are loc, în general, printre evreii care au fost crescuți de la o vârstă fragedă în Legea lui Moise. Incluziunea neamurilor în poporul ales nu intră aici în discuție. În acest context, este perfect rezonabil să te gândești la toți ca fiind chemați, dar numai la câțiva ca fiind *in mod efectiv* chemați, cu alte cuvinte, ca răspunzând în mod liber, cu supunere și credință, Legii. Acesta este modul în care Hrisostom înțelege versetele privitoare la a fi tras de Tatăl, din Ioan 6, ca și afirmația Domnului nostru că ucenicilor le-a fost „dat să cunoască tainele Împărăției cerurilor” (Matei 13, 11), dar altora nu le-a fost dat²⁸.

În concluzie, dacă există un fir roșu care leagă gândirea lui Hrisostom privitoare la diferitele subiecte pe care le-am analizat, acela este bunătața lui Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu este bun, tocmai de aceea ne respectă libertatea noastră în timp ce conlucrează cu gândul nostru cel bun, lucrând în orice fel posibil pentru a ne duce la mântuire. De asemenea, deoarece Dumnezeu este bun, El a orânduit încă de la începutul timpului să

²⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani* 16, 5 (PG 60, 555).

²⁵ *Ibidem* 16, 8 (traducerea românească *op. cit.*, p. 327). Să observăm, de asemenea, că „dacă Faraon nu s-a mântuit, aceasta a depins în întregime de voința sa, fiindcă dacă el ar fi voit și ar fi ascultat de Dumnezeu, nimic n-ar fi avut mai puțin decât cei mântuiți” 16, 9, italicele ne aparțin (PG 60, 561; traducerea românească *op. cit.*, p. 329).

²⁶ *Ibidem* 16, 8 (PG 60, 559). Potrivit lui Wilken, aceasta era și concepția obișnuită printre comentatorii creștini greci. „Chestiunea teologică din Romani 9, potrivit comentatorilor creștini greci, este aceea dacă planul lui Dumnezeu urmează natura – adică legătura de sânge, înrudirea, neamul – sau urmează voința și intenția lui Dumnezeu... Ghenadie al Constantinopolului argumentează că Sf. Ap. Pavel răspunde obiecțiilor iudaice că promisiunea lui Dumnezeu este legată de neam, adică, de natură... „Dumnezeu nu slujește necesității naturii”. Mai degrabă, Dumnezeu acționează potrivit „planului Său, nu dependent de faptele [omenești] sau de înrudirea naturală” („Free Choice and the Divine Will”, 138).

²⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Efeseni* 1, 2 (PG 62, 12).

²⁸ Vezi Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan* 47, 2-3 (PG 59, 265-266); *Omilii la Matei* 45, 1 (PG 58, 471-472).

extindă mântuirea și neamurilor, nu numai iudeilor. Universalitatea acestei convingeri în toată opera hrisostomică ne arată, cred eu, că pentru el nu a fost o presuposiție abstractă, ci o chestiune de experiență de viață. Așadar, să ne rugăm ca și noi, ascultând cuvintele lui și mergând pe urmele pașilor lui, să dobândim, ca și el, experiența Dumnezeului celui viu!

Traducere în românește de Asist. Univ. Dr. Adrian PODARU***

*** *Asist. Univ. Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, apodaru2002@yahoo.com*

**RETORICA DISCURSULUI PROFETIC
LA ISAIA ȘI IEREMIA**

MIHAI NAGY*

ABSTRACT. *The Rhetoric of Prophetic Discourse in Isaiah and Jeremiah.* The paper is trying to demonstrate that rhetorical analysis of biblical texts, with particular emphasis on certain passages of the prophecy, helps clarify the different parts of prophetic speech, helps discover what is said and especially what is not clearly stated there in. Discourse Analysis of the two prophets reveals that their speech is well designed, well developed and convincing, and that all its parts are logically linked. This is not just a literary analysis of the speech but, first of all, it is a critical examination of how the prophets have developed and delivered speeches, and secondly it helps identifying easier methods of persuasion used by the prophets in their messages to the people.

Keywords: rhetoric, prophetic discourse, intertextuality, justice, double interrogation.

Stabilirea textelor retorice

În centrul a ceea ce se concepe o metodă retorică, stă o tehnică de citire care se concentrează pe cuvintele din interiorul unui pasaj. Ele pot fi identificate *colectiv*, din punct de vedere al formei, modelului și structurii unui context literar, *individual*, din punct de vedere al rezonanței pe care o pot avea în lucrare - ca un întreg -, dar și *intertextual* în interiorul canonului ebraic. Parte din aceste tehnici se ocupă cu cuvinte cheie și expresii, care nu trebuie privite exclusiv, doar ca modalități integrante ce leagă pasajele sau care ne ajută să delimităm unitățile retorice, ci din perspectiva contribuției pe care o aduc în explicarea unei teme. Ambiguitatea textului este o imperfecțiune ce trebuie rezolvată de un cititor atent. El concludă că o traducere literară va lăsa loc mai multor opțiuni de citire decât va face o tratare spirituală, care, prin natura ei caută să clarifice textul sursă. O atenție asupra detalierei textului este în primul rând sarcina pentru critica retorică, generând posibile interpretări, și, astfel deschide drumul pentru noi perspective teologice care să fie conturate. Dezbătând natura intrinsec simbolică a limbajului biblic, Ricœur argumentează că simbolurile produc o exegeză fără sfârșit, și de aceea, textul biblic în dimensiunea metaforică, este infinit și incapabil de a epuiza înțelesul inovativ. În cele din urmă, un studiu este canonic în limita în care probează modul în care retorica pasajelor specifice contribuie la retorica întregii cărți cu privire la prezentarea unei anumite teme.

* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, smaily_21@yahoo.com*

Angajarea acestor dimensiuni de critică retorică își are originea într-o citire atentă a textelor, care este observator al modelelor repetate în discurs sau acțiune, incluzând folosirea repetițiilor, metaforelor, argumentelor, aranjamentelor și configurațiilor structurale, angajare care țintește la o puternică întâlnire în întregime cu textul biblic. În cazul de față, textul analizat este cuprinsul cărților *Isaia* și *Ieremia*. În cuprinsul cărții profetului Isaia se pot regăsi texte retorice începând cu primul capitol ce cuprinde cuvântări, dar care, din punct de vedere cronologic, nu sunt cele dintâi. Ele sunt așezate aici dat fiind faptul că rezumă principalele idei ale cărții. Alte pasaje retorice găsim în: 2, 2-5; 7, 14; 9, 1; 11, 1; 11, 10-12; 28, 11-12; 29, 8; 40, 3-8; 51, 1; 55, 10-12; 58, 11; 61, 1; 66, 2. În ceea ce privește cartea profetului Ieremia, pasajele retorice se regăsesc în special în: 2, 8-13; 3; 5, 10-18 și 20-29; 7, 1-15; 8; 9, 68; 18, 4; 21, 1-14; 23, 29; 31, 15; 31, 31-34; 32, 6-15. Datorită mulțimii textelor cu caracter retoric am hotărât să mă opresc asupra anumitor teme pe care le-am analizat din perspectivă retorică, celelalte urmând a fi tratate în cuprinsul tezei. Pentru acest studiu din cuprinsul cărții Isaia am ales capitolul 1, versetele 16-17 cu o extindere la capitolul 58, pasaj ce tratează *tema dreptății*, iar din Ieremia am optat pentru capitolul 18, versetul 14, care are o puternică legătură cu capitolele: 2, 3, 8; 5, 20-29 și 9, 68 deoarece în interiorul acestei structuri poate fi surprinsă dubla interogație, un element retoric foarte interesant.

Speranța dreptății: Isaia 1, 16-17/ Isaia 58 - ca perspectivă retorică.

Isaia 1, 16-17. „Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei. Încetați odată! Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă!”

16 רָחֲצוּ הַזְכוֹ הַסִּירוּ רַע מֵעַלְלֵיכֶם מִנְּגֵד עֵינֵי חַדְלוּ הָרַע:
17 לַמְדוּ הַיֵּטֵב הָרְשָׁו מִשְׁפָּט אֲשֶׁר־וּמִן שֹׁפֵט יְהוּם רִיבֹו
אֶל־מִנְהָ:

Există o înțelegere unanimă asupra conceptului de dreptate care afirmă că „preocuparea pentru justiție predomină întreg Vechiul Testament”¹. Pentru Heschel, „dreptatea este la fel de necesară ca respiratul și trebuie să devină o preocupare constantă”². Justiția, *perechea lingvistică* cel mai frecvent întâlnită, este descrisă ca o matrice în care Dumnezeu vrea ca istoria să fie concentrată. Însă această opinie ridică o anume problemă: cum trebuie să fie dreptatea încadrată din punct de vedere conceptual. La un capăt al spectrului de posibilități stă pericolul căderii în diferite moduri de percepție ale acestui termen, sau afirmarea lui ca un concept universal al dreptății / justiție care este despărțit de particularități de timp și loc, ca și cum dreptatea este aceeași în orice timp și mereu aceeași. Însă ideea literară de la celălalt capăt, de distanțare, afirmă că dreptatea concepută diferit în lumea antică poate fi în realitate atât de străină și de ostilă încât să fie inaccesibilă și impenetrabilă. Atenția care se cere în urmărirea textului permite descoperirea unei traiectorii între aceste polarități³.

¹ Rolf P. KNIERIM, *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 88; Abraham J. HESCHEL, *The Prophets* 2 vol. (New York: Harper&Row, 1962), 1:199.

² HESCHEL, *Prophets 1*, 199.

³ *Ibidem*, 198.

În textul biblic primar, termenul *dreptate* este צדקה care în contexte diferite se referă la un caz legal, pretenție legală, decizie prin arbitrar, decizie legală, caz de justiție⁴. Folosirea cu alte cuvinte, diferite începe să definească dimensiunea conținutului adevărat al dreptății. Însă se ridică o interogație, și anume, dacă acest spațiu al cuvântului duce spre o perspectivă a lumii în întregime (în care toate aspectele sunt complementare și operează cu înțeles), dacă vizează o preînțelegere eterogenă, sau concepte care sunt în conflict în juxta poziționare canonică. Knierim concluzionează că cel de-al doilea aspect este cel care identifică un număr de concepte ale dreptății. Unele dintre acestea reprezintă variații de grupuri conceptual-similare, unele putând fi corelate, dar, în mod semnificativ, unele sunt în conflict. El observă că Vechiul Testament nu-și dispune opiniile despre dreptate în forma dezvoltării unei idei. În mod canonic Biblia ebraică le include pe toate în juxtapunere sincronă și cu câteva excepții le prezintă cititorului, însă fără a hotărî diferențele și validitate lor, acest aspect fiind lăsat la latitudinea cititorului⁵.

Încrederea în acest concept de dreptate este universal. Este o ordine a creației care prin înțelepciunea comună poate discerne în toate culturile însă stă în tensiune cu o categorie exclusivistă de dreptate susținută în conceptul de alegere a lui Israel ca popor al lui Dumnezeu pe baza căruia dreptatea este aceea care servește la alegerea lui Israel și, în acord cu planul lui Yahve mai degrabă, decât a ține cont de un principiu al dreptății care este același pentru toate semințiile. Astfel, acțiunea excesiv de violentă împotriva celor din afara acestei selecții este o funcție a dreptății și poate fi observată în exterminarea canaaniților pentru a ține Israelul ferit de politeism. De asemenea poate fi urmărit în judecarea semințiilor pentru atacul asupra lui Israel. Însă întrebarea este dacă Dumnezeu îi protejează pe toți în mod identic, așa cum îi protejează pe aleși, sau pe ceilalți în mod diferit.

Knierim, indică, la un nivel general, factorii care contribuie la o mai bună înțelegere a oricărei explorări a temei dreptății în Scriptură⁶. El ne amintește nevoia de a fi vigilenți la o deficiență teologic-conceptuală exemplificată în modul în care teologia biblică orientată spre libertate nu a observat, în mod suficient, manifestarea ei într-o teologie a exodului care portretizează pe Dumnezeu ca fiind universal, atât ca eliberator al poporului ales, cât și ca prigonitor al canaaniților. Tot el ne amintește că o teologie a juxtapunerilor din Vechiul Testament va fi o cercetare pentru căutarea dreptății în Vechiul Testament, o înțelegere care este ascunsă în enunțurile lui⁷.

Isaia 1, 16-17 formează punctul central al versetelor 10-17⁸ asigurând în mod efectiv, o soluție a vieții religioase descrisă ca fiind una haotică. Această perspectivă retorică este alcătuită din nouă imperative ale căror forță cumulativă, în opinia câtorva specialiști asigură că ea poate fi citită ca o articulare deosebită a pronunțărilor de dreptate socială din Biblia ebraică⁹. Din punct de vedere retoric, primul grup de verbe din 1, 15-16: „a

⁴ Heschel vorbește despre modul în care validitatea acestuia nu este doar universală dar, de asemenea, veșnică și independentă de voință și experiență.

⁵ Christopher FREY, “The Impact of the Biblical Idea of Justice on Present Discussions of Social Justice,” in *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence*, JSOTSup 137, ed. Henning Graf REVENTLOW and Yair HOFFMAN (Sheffield: JSOT Press, 1992): 91-104.

⁶ KNIERIM, *Task of Old Testament Theology*, 86.

⁷ *Ibidem*, 87.

⁸ George ORWELL, *Homage to Catalonia* (Harmondsworth: Penguin, 1977), 245.

⁹ Arundhati ROY, *The Chequebook and the Cruise-Missile* (London: Harper Prenal, 2004), 110.

spăla” רָחַצוּ; „a fi curat/pur” - הִזְכוּ; „a se feri” - הִסִּירוּ, indică pașii pe care, cei cărora se adresează Isaia, trebuie să-i urmeze înainte ca el să fie capabil să judece și să apere cauza celor apăsați, a celor orfani, și interesele văduvelor¹⁰.

În mișcarea de la o tendință clar implicată pentru a face rău, la una caracterizată de urmărirea unor relații sociale drepte pe care acest episod îl joacă, trei verbe formează punctul retoric principal între aceste sfere de existență contrastante. În construcția versului, aceste verbe facilitează și demonstrează călătoria de la „a se feri” - „de a face rău” la *mersul țintit*, în ceea ce pe larg poate fi numit căutarea celui mai bun. Astfel, în centrul acestor versuri se regăsesc imperativele: *încetează, oprește-te, învață, caută* (הִיטֵב, לִמְדוּ, הִרְשֵׁוּ). Textul sugerează o încetare a săvârșirii faptelor rele, și, prin spălare, purificare, abținerea de la rău și hotărârea de a face bine „intenționat”, generează și direcționează energia în căutarea dreptății. La un nivel în conformitate cu această citire, Isaia emite o chemare puternică spre solidaritate și susținere¹¹ în numele celor slabi reprezentați de orfani și văduve oferind soluții despre modul în care poate fi realizată.

Nu este nevoie să se extragă conținutul real din disimularea retorică. Această carte examinează *funcția retorică a chemării la dreptate socială* în contextul în care aceasta este găsită, și, *contextul pe care îl introduce*. Cartea examinează de asemenea tradiții, care au fost identificate ca posibile elemente ce conturează viziunea etică a lui Isaia cu o focalizare specifică pe interpretarea dreptății sociale la care se ridică tradițiile date. Strategia pe care Isaia o adoptă este de a include căutarea justiției într-o evidentă înțelegere a relației dintre venerare și simpla organizare a societății. În această lectură a capitolului 1, 16-17 este ușor de observat cum se face trecerea de la o referire cultică la una juridică¹². Presupunerea implicită a 1, 17 este că sistemul judiciar, oricât de îngust sau larg este înțeles acest termen, nu funcționează cum ar trebui pentru văduve și orfani. În capitolul 1, 21-27 conducerea e condamnată pentru acest eșec și este avertizată că o singură judecată va face dreptate¹³. Acest tip de administrare idealizată a dreptății găsește o expresie a unei soluții mai departe prin stabilirea unui tron pe care va sta moștenitorul davidic, care în procesul judecării va căuta dreptatea și apoi va grăbi instaurarea acesteia. Într-o tradiție isaianică extinsă, recursul este făcut la acest tip de formulare, ale cărei variații accentuează nevoia de a-L căuta pe Dumnezeu¹⁴.

Așa cum indică comentariile lui Knight ideea din *Isaia* 58 poate fi într-un sens general legată cu alte texte pe o temă similară. Însă pentru a realiza această legătură ca o entitate independentă - în special cum vede el capitolul 58, este posibilă doar prin stabilirea unei conexiuni între *Isaia* 58 și oricare dintre celelalte formulări de dreptate din cartea lui Isaia, sau, mai pe larg în Biblia ebraică. Însă în interiorul formei canonului corpusului isaianic, doar un lucru poate fi făcut pentru a lega capitolul 58 de 1; abstractizând textul din imediata lui retorică literară, și un context canonic largit în acest sens îi poate conferi statutul de liant. Abstractizarea lui poate fi desfășurată tocmai pentru a susține

¹⁰ Yehoshua GITAY, “Reflections on the Study of the Prophetic Discourse: the Question of Isaiah 1:2-20,” in *Vetus Testamentum* 33 (1983): 207-21.

¹¹ John F. A. SAWYER, *Isaiah*, 2 vol. (The Daily Study Bible, Edinburgh: St. Andrews Press, 1984), 19.

¹² Ben JACKSON, *Poverty and the Planet*, 2nd ed. (London: Penguin, 1999), 94.

¹³ David JENKINS, *Market Whys and Human Wherefores: Thinking Again about Markets, Politics and People* (London: Continuum, 2000), 130.

¹⁴ Kevan BUNDELL, *Forgotten Farms: Small Farmers, Trade, and Sustainable Agriculture* (London: Christian Aid, 2002), 43.

această cauză care se ridică din problema dreptății. Deși aceeași tehnică poate opera în numele altor perspective socio-teologice, această abordare pune textele pe o platformă și le face într-un fel de neatins, ignorând contribuția lor la dezvoltarea retorică literară ce poate fi dezvoltată într-o lucrare completă¹⁵.

În mod interesant această tendință abstracționistă, de dovedire a textului, se poate spune că are un duplicat mai sofisticat în cercetarea istorico-critică. Acolo, până relativ recent, validitatea comparării și contrastării diferitelor texte pe o temă similară, în general crezându-se că s-a produs în ere istorice larg separate, ar fi fost negată și textul a fost astfel fragmentat în unități mici. Oricum, consolidând lucrarea cercetătorilor anteriori și pregătind calea celor actuali, s-a demonstrat în particular că *Isaia 1* a fost destinat să servească ca un prolog la întreaga carte „ca rezumat al mesajul lui Isaia”. Această aserțiune fundamentală, examinată în detaliu poate contribui la înțelegerea lui Isaia ca o unitate iar tema dreptății sociale motivează astfel studiul lui *Isaia 58*, tocmai pentru modul în care se leagă de dreptatea socială așa cum sună într-un format condensat în capitolul 1¹⁶.

Brueggemann recunoaște asemănarea lui *Isaia 1* ca punct de plecare a traiectoriei dreptății sociale care străbate textul până la capitolul 58 (precum și altele), dar analizează și dacă o asemenea legătură poate fi susținută. Pe urmă compară și identifică prezențele retorice a dreptății sociale în ambele pasaje ca să vadă dacă tema este semnificativ extrapolată, extinsă sau modificată din capitolul 1 la capitolul 58. De asemenea, în acest demers este atent la felul în care aceste probleme sunt legate la conturarea per ansamblu a temei în cartea lui Isaia. Pe lângă acestea este atent la dimensiunea lui *Isaia 58*, analizând părerile altor comentatori și în final își pune întrebarea dacă, într-un fel, o versiune prototipică a teologiei chenotice în *Isaia 58* încurajează îmbrățișarea durerii care rezultă din solidaritatea cu cei asupriți ca o modalitate de căutare a ordinii sociale just constituite, examinând implicațiile teologice și sociale ale acestei probleme, în mod special de cum se leagă ele de interfața dreptății sociale și înțelepciunii în Isaia¹⁷.

Câțiva cercetători au observat în termeni largi lucruri comune între *Isaia 1* și 58, operând în interiorul domeniului de referință istorică. Watts contestă faptul că Ierusalimul din anul 456 î.Hr data asumată pentru capitolul 58 nu era diferit de Ierusalimul din anul 740 î.Hr (cap 1, 11-17)¹⁸. Hanson aderând la o metodologie istorică, dar lăsând la o parte data specifică argumentului că în capitolul 58 fidelitatea cu privire la temele centrale de dreptate și venerare propriu zisă dezvoltată de Isaia și Ieremia, se apropie de o expresie mai clară. În mod similar argumentează că 58, 5-9a răspunde oamenilor într-o manieră care amintește de ceea ce au avut de zis profeții timpurii despre sacrificiu și include în lista lui de texte care să-l susțină 1, 12-17¹⁹. Mai general Pleins notează că *Isaia 58* e ecoul celei mai puternice critici afirmate în Isaia²⁰.

¹⁵ George A. F. KNIGHT, *Isaiah 56-66: The New Israel* (ITC, Grand Rapids: Eerdmans, Edinburgh: Handsel, 1985), 22.

¹⁶ *Ibidem*, 23.

¹⁷ Walter BRUEGGEMANN, William C. PLACHER & Brian K. BLOUNT, *Struggling with Scripture* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002), 5-31.

¹⁸ John D. W. WATTS, Bruce M. METZGER, David A. HUBBARD, *Isaiah 34-66*, in *Word Biblical Comentary* 25, revised ed. (Hardcover: Nelson Reference & Electronic Publishing, 2006), 273.

¹⁹ Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, in *Anchor Bible* 19B (New York: Doubleday, 2003), 179.

²⁰ David PLEINS, *Social Vision of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000), 224.

Îndepărtându-ne de istorie spre o relație între texte stabilită de o coerență teologică și literară, Motyer notează că în mod teologic și practic capitolul 58 aparține lui 1, 10-20²¹. Cele două pasaje sunt aceleași în conținut, epatare și mișcare. Scharamm observă că multe referiri din 56-66 sunt reflectate în primul capitol al cărții Isaia. În legătură cu *Isaia* 58 el spune ca versetele 5-7 prin actele de dreptate socială, suprapuse cu ritualurile obișnuite de post reprezintă „hiperbola tipic profetică” care poate fi observată într-un alt exemplu în *Isaia* 1, 10-20. Oricum mai degrabă decât să vezi 1, 10-20 ca un exemplu de exagerare retorică așa cum face Scharamm se poate demonstra că, integrat în contextul literar, deși în mare măsură autentic, textul poate fi văzut ca unul nereușit, încercând să se adreseze unei situații de nedreptate gravă în termeni retorici legați de acea situație²².

De aceea, chiar acceptând comparația retorică a lui Scharamm din 1, 16-17 și 58, 7-9 un răspuns mai adecvat - în loc de a elimina ambele piese ca hiperbolice - ar fi acela de a explora dacă retorica din *Isaia* 58 scoate în evidență o speranță mai mare de a fi implementat ca o soluție la problema identificată, decât a făcut-o retorica comparată într-un context similar în capitolul 1. Examinarea extinderii la care *Isaia* 58 se dezvoltă, adâncește conceptul de dreptate socială enunțată implicit în capitolul 1. Acest lucru asigură mijloace de evaluare a extinderii retorice din *Isaia* 58 și conține speranța de a convinge oamenii căroră se adresează de a adopta propunerile lui în legătură cu tema dreptății sociale²³.

Dubla interogația ca perspectivă retorică în cartea profetului Ieremia – o scurtă analiză

Utilizarea întrebării retorice duble dezvăluie o diversitate remarcabilă și asigură un instrument important pentru descoperirea și înțelegerea poeziei lui Ieremia²⁴. Desigur, o sursă importantă a acestui fel de interogație retorică este sapiențială, așa cum Wolff dovedește făcând referire la *Amos* 3, 3-4²⁵. Oricum folosirea ei în poezia lui Ieremia sugerează o altă intenție decât cea strict didactică. În Ieremia, dubla interogație e folosită constant pentru a se opune altor puncte de vedere. Astfel, având o altă abordare, mai mult sub forma unei plângeri *formale*, ea este în mod frecvent interesată în cauză și efect asemenea întrebărilor lui Amos, deși în Ieremia, apelul la înțelepciunea convențională stabilește că *prostia, răutatea și neascultarea* sunt cauze frecvent legate de anumite consecințe nefericite. Astfel, forma didactică este angajată pe un drum, într-un fel, intens teologic și poate chiar convenabil, însă cu toate că rădăcinile ei sunt sapiențiale, forma a fost semnificativ schimbată pentru timpul și mesajul lui Ieremia.

Fără a insista asupra faptului că înțelepciune, ca singura sursă, este forma acestei duble întrebări, simpla interogați din capitolul 18, [14]13 reamintește învățătura sapiențială:

²¹ Alec MOTYER, *The Prophecy of Isaiah: An introduction & commentary* (Leicester: InterVarsityPress, 1999), 478.

²² Brooks SCHARAMM, “The Opponents of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration,” in *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 193 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 109.

²³ *Ibidem*, 111.

²⁴ Walter A. BRUEGGEMANN, “Jeremiah: Intense Criticism/Thin Interpretation,” in *JSTOR* 42 (1988): 268-80.

²⁵ Walter WOLFF, *Amos: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1964), 5-12.

Ier. 18, 13 Părăsește oare zăpada Libanului stâncă muntelui?
Ori seacă apele ce vin de departe și sunt reci și curgătoare?

14 הַיְעֹזֵב מִצֹּר שְׂדֵי שְׁלֵג לְבָנוֹן אִם-יִנְחָשׁוּ מִיָּם זָרִים קְרִים
נוֹזְלִים:

Dubla interogație se referă la fenomenele naturale care aparțin unul altuia și care nu sunt niciodată separate, cum spre exemplu apa pârâului nu poate fi despărțită de pârâu. Întrebările cer în mod evident răspunsuri negative. Prin analogie, relația dintre Yahve și Israel presupune o intimitate similară în care nu poate fi vorba de vreo separare. Însă Ieremia dezvoltă forma acestei întrebări retorice în versetul 15[14]:

Ier. 18, 14 Poporul Meu însă M-a părăsit. Tămâiază idoli

15 כִּי-שָׁחַחְנִי עַמִּי לְשׂוֹא וּקְטָרוֹ וַיִּכְשְׁלוּם בְּדַרְכֵיהֶם שְׁבִילֵי
עוֹלָם לְלֶכֶת נְחִיבוֹת דֶּרֶךְ לֹא סְלוּלָה:

Interogația retorică privind fenomenele naturale nu face altceva decât să intensifice aspra judecată exprimată asupra rupturii nefirești, neașteptate și inexplicabile dintre Yahve și Israel. Aceasta este atât de nefirească, încât este catalogată drept „îngrozitoare”²⁶.

După cum vom vedea cele mai multe întrebări ale formei dublei interogații în cartea lui Ieremia nu reflectă vreo legătură imediată cu preocupări pedagogice, dar cel puțin aici implicarea lui Israel, determinată de încheierea legământului, este înțeleasă în termenii celei mai evidente realități naturale.

Ieremia folosește interogația retorică pentru a reafirma o presuposiție tradițională, general acceptată prin care propune apoi o cauză diferită pentru un efect vizibil²⁷:

Ier. 2, 14 Au doară rob sau fiu de rob e Israel? Pentru ce dar s-a făcut el pradă?

Ier. 2, 31 Pustiu am fost Eu oare pentru Israel? Sau țara întunericului am fost?

Ier. 3, 5 Oare pentru totdeauna va fi El mânios și oare veșnic va păstra în Sine mânia?

Ier. 8, 4 Oare cei ce cad nu se mai scoală, și cei ce rătăcesc drumul nu se mai întorc?

Fiecare dintre aceste interogații pot avea un singur răspuns iar profetul și receptorii mesajului ar fi cu siguranță de acord:

1. Israel este născut liber, nu ca obiect al stăpânirii ca pradă de război
2. Yahve a fost prezent, credincios și vrednic de încredere, nu amenințător. Aceasta este baza întregului sistem religios.
3. Yahve este milostiv, El nu se mânie până în sfârșit.
4. Oamenii se ridică după cădere, dacă ies de pe cale se întorc iarăși pe ea.

Această interogație retorică seamănă în mare măsură cu *Amos 3, 3-4* în ceea ce privește intenția ce stă în spatele ei. În cele patru întrebări profetul a stabilit o bază comună cu receptorii mesajului său, introducând în discuție realități care sunt dincolo

²⁶ A se vedea *Ieremia 5, 30; 23, 14; 29, 17* și *Osea 6, 10* unde termenul se referă la întinare și desfrânare ca abateri de la firescul făpturii.

²⁷ James MUILENBURG, *The Terminology of Adversity in Jeremiah*, in *Translating and Understanding the Old Testament*, ed. Harry T. FRANK and Wm. L. REED (Nashville: Abingdon, 1970), 43-5.

de orice îndoială. Dar el nu este interesat de un asemenea consens deși fără îndoială înțelepții au căutat să stabilească un consens. Aceasta este doar baza mesajului dar în fiecare caz el reinterpretează consensul astfel încât să pună accentul pe o idee nouă:

1. Dacă Israel s-a născut liber *atunci de ce* a devenit pradă de război, tratat ca un rob, aparent, fără motiv?
2. Dacă Yahve nu este amenințator, *atunci de ce* l-a părăsit Israel, aparent fără motiv?
3. Dacă Dumnezeu este iertător, *atunci de ce* voi ați continuat să săvârșiți răul prelungindu-i mânia?
4. Dacă cel căzut se întoarce întotdeauna pe calea cea dreaptă, *atunci de ce* Israel continuă să rătăcească, aparent fără motiv?

Prima interogație dublă a stabilit un consens privind relațiile firești și care ar fi de așteptat. În fiecare caz interogația este reinterpretată pentru a arăta că Israel a acționat în mod firesc și neașteptat în urma consensului stabilit:

1. **2, 14-15** își au răspunsul în versetul 17: Oare nu ți-ai pricinuit tu singur aceasta, părăsind pe Domnul Dumnezeul tău, când te povățuia? Așadar Israel este pradă de război nu din cauza înrobirii ci din cauza infidelității.
2. **2, 31** concludă că motivul îndepărtării lui Israel de Yahve nu este caracterul său amenințator ci uitarea.
3. Israel și-a mărturisit credința dar a săvârșit fărădelegea și, ca urmare a stârnit în continuare mânia divină.
4. Dacă firescul este de a te întoarce pe calea cea dreaptă, continua rătăcire a lui Israel, dovedește lipsa de înțelepciune și necugetarea.

În fiecare dintre cele patru cazuri starea firească a lucrurilor a oferit baza de acuzare. În fiecare caz Israel a acționat în mod nefiresc și în consecință a făcut dovada propriei necredințioșii. Lipsa de caracter și inconsecvența lui Israel în raport cu implicațiile legământului, sunt cele care au adus nenorocirea asupra lui. El a fost judecat în raport cu ceea ce este considerat în mod unanim ca fiind normal și a fost găsit vinovat. Aceste argumente introduse de Ieremia nu sunt neapărat specifice gândirii profetice prin care se înțelege în principal condamnarea încălcării legământului cu Dumnezeu și a legilor Lui. Ele oferă mai degrabă o perspectivă sapiențială conform căreia a acționa împotriva ordinii firești a lucrurilor nu poate conduce decât la suferință și nenorocire²⁸.

Dubla interogație retorică este folosită de Ieremia de trei ori într-un mod special:

- Ier. 5, 9** E cu putință să nu pedepsesc aceasta, zice Domnul, și Duhul Meu să nu se răzbune asupra unui popor ca acesta?
- Ier. 5, 29** E cu putință oare să nu pedepsesc acestea și să nu Mă răzbum asupra unui popor ca acesta?
- Ier. 9, 9** E cu putință, oare, să nu-i pedepsesc pentru aceasta, zice Domnul, și sufletul Meu să nu se războne pe un popor ca acesta?

²⁸ W. WHEDBEE, *Jeremiah & Wisdom* (New York: Abingdon, 1971), 26-43; iar pentru un studiu mai aprofundat se poate vedea și lucrarea lui Gerhard VON RAD, *Weishheit in Israel* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970), 184.

Cele trei formulări sunt aproape identice iar ceea ce frapează este tripla folosire a verbului *a pedepsi* formulă retorică care accentuează gravitatea actului.

O altă structură interesantă din punct de vedere retoric se găsește în capitolul 5, 20-29²⁹. Poemul vorbește despre stăpânirea lui Dumnezeu și nestatornicia lui Israel. După formula introductivă din versetul 20 poemul se adresează poporului fără de judecată (v. 21). După aceea mesajul este transmis prin intermediul a două interogații duble din versetele 22 și 29. prima dintre interogații este una retorică care cere un răspuns pozitiv. Versetul 22 oferă argumentul pentru temerea de Dumnezeu: El este Cel care pune hotar haosului. Dar în versetele 23 și 28 regăsim o acuzație adusă aceluia care în nebunia lor resping adevărul operei Sale creatoare. Ei sunt îndârjiți și răzvrățiți (v. 23) nerecunoscând pe Dumnezeu ca dătător al ploilor la vreme potrivită (v. 24), fărădelegile lor au schimbat mersul firesc al naturii (v. 25)³⁰.

În versetele 26-29, poporul nesimțitor este acuzat de exploatarea nemiloasă a orfanilor și a celor săraci. Poate că această idee poartă marca învățaturii sapiențială privind grija pentru cei săraci ai comunității și privindu-i pe cei al căror comportament poate fi înțeles prin analogie cu prinzătorii de păsări. În orice caz versetele 23-28 sunt o dovadă clară a nesăbuirii lui Israel în contrast cu întrebarea din versetul 22 care întreabă dacă Israel se teme sau nu de Domnul. Această formulare anticipează răspunsul pozitiv, dar versetele 23-28 arată că răspunsul este de fapt unul negativ. Israel nu se teme de Domnul și nu-I recunoaște lucrarea proniatoare. Astfel concluzia din versetul 29 corespunde la nivel structural întrebării din versetul 22 care a primit un răspuns greșit. Asemenea nesăbuintă vizibilă în îndârjirea lui Israel trebuie pedepsită. Forma în care este exprimată poate fi sapiențială dar a fost transformată complet în stil profetic, în special prin introducerea unor verbe la diateza activă, verbe puternice pe care Dumnezeu le folosește la persoana întâi. Dar intenția interogației retorice este de a stabili firescul pedepsei după ce firescul temerii de Dumnezeu a fost respins în versetul 22, fapt evident în ansamblul versetelor 23-28. Așadar poemul începe cu o afirmare a firescului temerii de Dumnezeu, iar secțiunea de mijloc afirmă normalitatea aplicării pedepsei³¹.

O a doua folosire a aceleiași întrebări constituie concluzia ansamblului versetelor 7-9 din capitolul 5 care se presupune a fi parte a unui poem mai extins. Această unitate începe cu o interogație retorică: „Cum adică să te iert, Ierusalime, pentru aceasta?” Și în această situație este invocat un exemplu din natură: „caii îngrășați” (v. 8). Cu aceasta nu numai că întrebarea introductivă din versetul 7 primește răspuns, dar se pregătește terenul pentru dubla interogație din versetul 9. În lumina informațiilor prezentate, interogația retorică oferă un răspuns evident și de necontestat: pedeapsa este firească și de așteptat.

A treia utilizare apare în concluzia din capitolul 9 versetele 6-8. Forma retorică începe cu anunțarea pedepsei în stil profetic. Apoi în versetul 7 se invocă dovezi care atestă trădarea lui Israel. Și concluzia pasajului este dubla interogație din versetul 8. Întrebarea este superfluă după versetul 6, și din acest motiv a fost privită cu suspiciune, deoarece forma propoziției nu cere o interogație retorică. Poate că a fost atașată accidental în

²⁹ Norman GOTTWALD, *Studies in the Book of Lamentations* (Wipf & Stock Publishers, 2010), 3-4.

³⁰ P. ACKROYD, *Exile and Restoration* (Philadelphia: Westminster, 1968), 58-61.

³¹ John SKINNER, *Prophecy and Religion. Studies in the life of Jeremiah* (London: Cambridge University Press, 1922), 299-300; vezi și O. EISSFELDT, *The Old Testament; An Introduction* (New York: Harper&Row, 1965), 142; precum și G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament* (New York: Harper&Row, 1968), 332-4.

acest loc cândva mai târziu. În orice caz contrastul dintre versetele 6 și 8 este semnificativ. Versetul 6 vorbește cu autoritate și certitudine despre iminenta pedeapsă. Spre deosebire de acesta, versetul 8 lansează o întrebare presupunând că subiectul este atât de evident, încât, nu mai este necesară anunțarea lui. Poate că această folosire a dublei interogații este o declarație prin consens.

Important de reținut este modul în care sunt invocate unele fenomene naturale în aceste câteva texte. Ele includ tema secerișului (8, 18-22), tema secetei (14, 19-22), tema ploii (5, 20-29), împreună cu o varietate de elemente ale creației (5, 22). Nu se pune accentul pe evenimentele istorice (cum se obișnuiește în discursurile despre judecată), ci pe evenimentele naturale, pe ordinea firească. Aceasta ar putea indica atât originea acestei întrebări cât și preocuparea profetului la momentul căderii regatului lui Iuda³².

³² C. GERSTENBERGER, "The Woe Oracles of the Prophets," in *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 250-1.

RELAȚIILE INTER-CONFESIONALE ÎN REPUBLICA MOLDOVA. CÂTEVA ASPECTE DE GEO-TEOLOGIE APLICATĂ*

DUMITRU COTELEA**

ABSTRACT. *Inter-Confessional Relations in Republic of Moldova. Few Aspects of Applied Geo-Theology.* The inter-confessional relations in the Republic of Moldova (RM) are to a large extent different from those existing in other mainly Orthodox countries. This situation is determined by the Moldovan Orthodox Church's (MOC) negative perception and interpretation of the *ecumenical dialogue*. In terms of external affairs, the contacts of the MOC with other Western Churches are limited to scarce formal collaborations. The rationale behind the maintenance of the external inter-confessional relations at this level of estrangement resides in the defensive reaction belonging to the Moldovan representatives of the Orthodox churches and monasteries, and to some non for profit organizations that advocate for the total alienation of the MOC from other Western Churches.

In terms of internal affairs, the inter-confessional relations can be depicted as rather tense. In this context, one cannot refer to a real collaboration. Following the paths of the Russian Orthodox Church, the MOC plays a significant role in the state as well; this fact allows it to keep the inter-confessional relations outside the interests that are given priority. Consequently, in this paper we will attempt to address the real situation of the inter-confessional relations in the RM and the grounds that define the (in)existence of such rapports.

Keywords: inter-confessional relations, Republic of Moldova, Moldavian Orthodox Church, Western Christian Churches

Tema relațiilor inter-confesionale sunt, începând cu primele decenii ale secolului trecut, intens discutate la nivel mondial. În acest sens au fost create organizații și instituții care să susțină atât dialogul creștin inter-confesional cât și cel inter-religios, spre exemplu *Conferința Bisericilor Europene*, *Consiliul Mondial al Bisericilor*, *Institutul de Cercetare Ecumenică* din Strassbourg etc. Altfel spus, înaintea globalizării ca realitate și subiect, universalitatea dimensiunii religioase a ajuns pe agenda lumii. Cu toate acestea, în Republica Moldova relațiile inter-confesionale reprezintă un subiect tabu, acestea fiind diferite de cele existente în alte țări majoritar ortodoxe precum România, unde există diferite instituții ce se ocupă de dialogul inter-confesional. Acest fapt se datorează atât receptării și interpretării negative de către Biserica Ortodoxă din Moldova a dialogului *ecumenic* cât și datorită raportării acesteia la celelalte confesiuni creștine prin prisma relațiilor Patriarhiei Ruse.

* Studiu realizat cu sprijinul Fundației Volkswagen în cadrul proiectului „Alte Grenzen und Neue Fronten – die Orthodoxie und die Europäische Integration” organizat de Institutul de Studii Creștine Est-Europene din Nijmegen, Olanda.

** *Drd.*, Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, cotelead@yahoo.com

Înainte de a prezenta situația actuală a dialogului dintre diverse Biserici Creștine din Moldova voi menționa câteva date statistice, care ne vor ajuta să înțelegem care este situația actuală a relațiilor inter-confesionale. Conform Biroului Național de Statistică numărul populației Republicii Moldova în anul 2004 a fost de 3'383'332 locuitori.¹ Potrivit datelor ultimului recensământ (2004), din numărul total al populației, 95,7%² s-au declarat de religie creștină, dintre care 93,3%³ sunt de confesiune ortodoxă.⁴

Biserica Ortodoxă din Moldova este divizată în patru structuri ierarhice, din aceasta fac parte: Mitropolia Moldovei se află sub jurisdicția Patriarhiei Ruse și are cel mai mare număr de credincioși, 81,9 % din numărul total de creștini ortodocși; Mitropolia Basarabiei se supune canonic Patriarhiei Române și este a doua după numărul de adepți, 11,2%; În afară de aceste două structuri bisericești mai sunt încă două, dar care nu joacă un rol important în viața Bisericii Ortodoxe, cu atât mai mult, ele au un statut canonic incert. Din acest motiv doar le voi enumera, fără ca să mă raportez la activitatea, rolul sau impactul lor asupra relațiilor inter-confesionale. A treia structură este Episcopia de Fălești și a Moldovei de Răsărit, ea se află sub autoritatea Patriarhiei nerecunoscute canonic a Kievului; Arhiepiscopia Moldovei și Ucrainei de Sud este o parte din Biserica Rusă din diaspora care nu s-a reunificat cu Biserica Ortodoxă Rusă.⁵

¹ Trebuie să menționez că voi folosi datele ultimului recensământ din 2004 pentru că atunci a fost analizată și structura confesională a populației. Datele ulterioare care au apărut în diverse publicații ale diferitor întitute sunt mai puțin exacte. Numărul populației citat reprezintă populația stabilă a Republicii Moldova cu excepția raioanelor de Est și a municipiului Bender, însă conform datelor *Anuarului de statistică* din 2009 numărul populației Republicii Moldova în 2004 a fost de 3'607 mii de locuitori. *Anuarul de statistică* poate fi găsit pe pagina web a *Biroului Național de Statistică al Republicii Moldova* la următoarea adresă: <http://www.statistica.md/pageview.php?l=ro&idc=263&id=2193>, accesată în 8 iunie 2010.

² Procentajul este următorul: 93,3% ortodocși, 1,0% bapțiști, 0,4% adventiști de ziua a șaptea, 0,3% penticostali, 0,15% creștini de rit vechi și creștini după Evanghelie. Vezi mai multe detalii în „Populația după religie, în profil teritorial”, <http://statistica.decenturl.com/populatia-dupa-religie>, accesat în 24 iunie 2010 sau vezi mai detaliat care sunt confesiunile creștine existente în Republica Moldova în volumul I al publicației Biroului Național de Statistică *Recensământul populației 2004* la următoarea adresă, <http://statistica.decenturl.com/recensamant2004-vol1>, accesată în 22 iunie 2010.

³ Conform *Barometrului de opinie publică* din 2004, 81,9 % de respondenți au răspuns că aparțin Bisericii Ortodoxe din cadrul Mitropoliei Moldovei (Patriarhia Rusă) și 11,2% că aparțin Bisericii Ortodoxe din cadrul Mitropoliei Basarabiei (Patriarhia Română): Viorel Ciobotaru, „Attitudes towards Church, confessional self-identification and perception of some values in the public opinion of the Republic of Moldova” în Silvo Devetak, Olesca Sirbu, Silviu Rogobete (ed.), *Religion and Democracy in Moldova*, Brumar, Maribor-Chișinău, 2005, p. 141. Pe de altă parte Mitropolia Moldovei, în anul 2004, era formată din 1195 comunități, iar Mitropolia Basarabiei din 130. În cazul dat, din Mitropolia Moldovei au făcut parte mai mult de 90% din numărul comunităților ortodoxe: <http://www.mdn.md/index.php?view=viewarticle&articleid=213>, accesat în 15 mai 2010.

⁴ Mai puțin de un procent din numărul total al populației sunt de altă religie decât cea creștină. Vezi datele recensământului la următoarea adresă: <http://www.statistica.md/pageview.php?l=ro&idc=295&id=2234>, accesată în 14 iunie 2010.

⁵ Vezi studiul lui Radu Preda „De la autonomie și autocefalie la unitate canonică și etică. Dileme social-teologice ale Ortodoxiei actuale”, *Sudia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa 1 (2010)*, pp. 99-120, în care analizează problema autonomiei și autocefaliei a Bisericilor locale, atât de intens discutate la Conferințele Presinodale de pregătire a Marelui Sinod Panortodox. Tot în acest studiu autorul vorbește și despre cele patru structuri ierarhice ale Bisericii Ortodoxe din Moldova la pagina 102.

Pe plan extern, relațiile dintre Biserica Ortodoxă din Moldova și Bisericile Creștine din Occident se reduc doar la colaborări ocazionale, nefiind instituționalizate. Un prim motiv pentru menținerea relațiilor externe inter-confesionale la acest nivel se datorează atât reacției defensive a mănăstirilor și a unor ONG-uri ortodoxe care optează pentru menținerea Bisericii Ortodoxe în afara oricărei relații cu celelalte Biserici Creștine cât și altor motive pe care le vom expune.

Pe plan intern, relațiile inter-confesionale sunt tensionate, nu putem vorbi de o colaborare reală. Mitropolia Moldovei continuă, asemeni Bisericii Ortodoxe din Rusia, să aibă un rol important în stat, acest fapt ceea ce îi permite să mențină relațiile inter-confesionale în afara intereselor prioritare. În continuare voi analiza atât situația reală a relațiilor inter-confesionale, motivele care definesc (in)existența acestora cât și rolul statului în acest domeniu.

Relațiile inter-confesionale pe plan extern

Așa cum am afirmat deja, relațiile Bisericii Ortodoxe din Moldova cu Bisericile Creștine din Occident se reduc doar la colaborări ocazionale. Inițiativele de stabilire a anumitor relații cât și întregul demers este coordonat, în cazul Mitropoliei Moldovei, de către Patriarhia Rusă, autoritatea canonică tutelară. Reprezentanții Mitropoliei Moldovei participă la diferite conferințe inter-confesionale internaționale doar în calitate de membri reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Ruse. Mitropolitul Vladimir al Chișinăului și întregii Moldove, a afirmat că între Mitropolia Moldovei, pe care o reprezintă, și alte Biserici din Apus nu există nicio relație. Singurele relații sunt doar întâlnirile din cadrul conferințelor internaționale.⁶

Spre exemplu, secretarul Mitropoliei Moldovei a participat la Adunarea Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor (februarie 2006)⁷ care s-a desfășurat la Porto Alegre, la Conferința Bisericilor Europene din Brussels⁸ (septembrie 2006) sau la a treia Adunare Ecumenică Europeană din Sibiu, organizată de Conferința Bisericilor Europene și Consiliul Conferințelor Episcopale Catolice din Europa (septembrie 2007)⁹.

La aceste conferințe reprezentanții Mitropoliei Moldovei nu au o poziție oficială, ei participă doar în calitate de simpli membri, alături de celelalte biserici locale ce fac parte din „teritoriului canonic” al Bisericii Ortodoxe Ruse. Pentru Biserica Ortodoxă din Moldova relațiile externe cu diferite confesiuni creștine se rezumă la „cunoaștere reciprocă”, după cum a afirmat atât Mitropolitul Vladimir¹⁰ cât și secretarul Mitropoliei Moldovei.¹¹

Altminteri decât în cazul Mitropoliei Moldovei ținând de Patriarhia Rusă, Mitropolia Basarabiei, parte canonică a Patriarhiei Române, este implicată în mai multe schimburi inter-confesionale via București. Așa se explică de ce reprezentanții acesteia colaborează cu Biserica Romano-Catolică, în special cu Caritas Ambrosiana din Milano, Caritas

⁶ Interviu cu Mitropolitul Vladimir, al Chișinăului și întregii Moldove, realizat la sediul Mitropoliei Moldovei în data de 21 aprilie 2010.

⁷ “De la lucrările Adunării Generale a Consiliului Mondial al Bisericilor”, *Altarul Crediinței*, 4 (2006), p. 3.

⁸ “Mitropolia Moldovei prezintă la Conferința Bisericilor Europene, *Altarul Crediinței*, 15/16 (2006), p. 5.

⁹ “Noi pași în abordarea ecumenică”, *Altarul Crediinței*, 15/16 (2007), p. 7.

¹⁰ Interviu cu Mitropolitul Vladimir, al Chișinăului și întregii Moldove, realizat la sediul Mitropoliei Moldovei în data de 21 aprilie 2010.

¹¹ “De la lucrările Adunării Generale a Consiliului Mondial al Bisericilor”, *Ibidem*.

Viena și Cordaid (Olanda). Toate aceste organizații de caritate au diferite proiecte în cadrul Mitropoliei. De asemenea și Consiliul Moldial al Bisericii a susținut anumite programe sociale ale Mitropoliei Basarabiei. Pe lângă aceste cooperări cu alte confesiuni creștine din afara Moldovei, MB este reprezentată de un delegat la adunările Conferinței Bisericii Europene.¹²

Relațiile interconfesionale la nivel local

În primul rând, există anumite ONG-uri care luptă vehement împotriva oricăror încercări a conducerii Mitropoliei Moldovei sau a Patriarhiei Ruse de a stabili relații interconfesionale. Aceste Asociații Obștești, după cum sunt numite oficial în Republica Moldova, nu sunt numeroase însă pot avea un impact notabil asupra acțiunilor Bisericii Ortodoxe prin susținerea militantă a unei cauze sau prin diferite mijloace de protest.

Spre exemplu, înainte de ședința ordinară a Sinodului Bisericii Ortodoxe Ruse care a avut loc la sfârșitul lunii mai în Sankt-Peterburg, membrii unei asociații creștin-ortodoxe ce se supun canonic patriarhiei de la Moscova, dintre care 24 de preoți și 352 de laici, au adresat Patriarhului Kiril al Moscovei și întregii Rusii o scrisoare în care au menționat că ei se delimitează atât de toate afirmațiile făcute de acesta la diferite întruniri ecumenice cât și de toate acțiunile pe care le-a întreprins în ultimul timp, „încălcând grav canoanele Sfintei Biserici Ortodoxe”¹³. Cerințele acestui grup față de Patriarhul Kiril sunt eminentemente împotriva oricărui dialog:

- 1. Ieșirea Bisericii Ortodoxe Ruse din Consiliul Mondial al Bisericii.**
- 2. Încetarea acțiunilor și afirmațiilor Domniei voastre și ale altor ierarhi ce încalcă canoanele Sfintei Biserici Ortodoxe și pocăința personală a Domniei Voastre.**¹⁴

În cazul dat, nu este vorba despre reacția unui individ, ci a unui grup. Autoritatea tradițional-carismatică a liderului acestui grup – fiind atât o persoană carismatică, dar și pentru faptul că este preot, el dispune de autoritate tradițională legitimă de a acționa în numele Bisericii Ortodoxe – contribuie la sincronizarea activităților membrilor săi declanșând acțiuni ce ar fi imposibile individual. Astfel, prin invocarea cauzelor de interes comun, cum ar fi apărarea Bisericii Ortodoxe – o cauză ce-i stimulează pe foarte mulți membri ai societății moldovenști – ei își permit să critice atât acțiunile conducerii Bisericii Ortodoxe, spre exemplu întâlnirea Mitropolitului Vladimir cu Catolicosul Bisericii Armene¹⁵ etc., cât și cele ale conducerii statului, cum ar fi întâlnirea Președintelui Republicii Moldova cu Papa Benedict al XVI-lea¹⁶ etc.

„Politica”¹⁷ acestui grup este împotriva nu doar a dialogului cu celelalte confesiuni ci și împotriva comuniunii cu cei care au altă opinie. Majoritatea articolelor care se

¹² Interviu cu Andrei Deleu, Consilierul Mitropoliei Basarabiei, realizat în data de 30 iunie 2010.

¹³ „Scrisoare deschisă a creștinilor ortodocși din Moldova către Patriarhul Kiril al Moscovei și al Întregii Rusii”, *Toaca*, 6 (2010), p. 1.

¹⁴ *Ibidem*, p. 2.

¹⁵ „Pași spre erezia ecumenică”, *Toaca*, 8 (2009), p. 3.

¹⁶ „La papa, cu poclon”, <http://toaca.decenturl.com/ghimpu-benedict16>, accesat în 22 iunie 2010.

¹⁷ Aici mă refer la termenul *politics*, adică procesul prin care un grup de oameni ating scopuri colective: David Miller (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, trad. Dragan Stoianovici, Humanitas, București, 2000, pp. 575-577.

referă la dialogul inter-confesional ale ziarului național al acestui grup sunt orientate atât împotriva Bisericii Romano-Catolice și a Patriarhului Bisericii Ortodoxe Ruse, sub conducerea căruia se află, cât și împotriva celor care nu sunt de acord cu ei sau au o altă opinie.

Desigur, acestea nu sunt singurele acțiuni. La 13 decembrie 2009, același grup, condus de preotul lor, au demontat simbolul evreiesc Menorah, care a fost instalat cu o zi mai devreme în scuarul Europei cu prilejul sărbătorii Hanuca, răsturnându-l lângă soclul lui Ștefan cel Mare.¹⁸ Prin intermediul unui comunicat de presă, Mitropolia Moldovei și-a exprimat dezacordul față de „modalitatea de protest aleasă de creștinii adunați acolo”.¹⁹ Iar primul ministru și alți membri ai cabinetului său au criticat respectivele acțiuni.²⁰

Aceste încercări de „apărare a religiei ortodoxe”²¹ nu sunt dorite nici de actuala guvernare – orice decizie politică, indiferent care ar fi ea, ar afecta sau electoratul sau credibilitatea guvernării – și nici de Mitropolia Moldovei care se află „între ciocan și nicovală”, nefiind de acord cu respectivele acțiuni, pe motiv că sunt ilegale, dar nici împotriva lor nu poate întreprinde nimic pentru ca riscă să fie catalogată ca făcând parte, după cum a afirmat conducătorul respectivei Asociații Obșteti, din grupul „celor ce se oștesc împotriva dreptmăritoarei credințe”.²² Dinamica acestui grup necesită o analiză detaliată pentru că numărul și „calitatea” celor care influențează opinia grupurilor, modul în care acționează acest fel de grupuri cât și relațiile lor cu alte grupuri, cu care sunt în conflict, reprezintă niște factori importanți. Însă acesta este un alt subiect care nu se referă la tematica studiului nostru, ne vom limita doar la cele menționate anterior.

Relațiile inter-confesionale sunt influențate de activitățile unor confesiuni creștine, în special cele protestante sau neoprotestante, catalogate de Mitropolia Moldovei ca fiind prozelitiste. Acțiunile mai multor culte – care au început să activeze în Republica Moldova după proclamarea independenței acesteia sau care au activat clandestin în timpul Republicii Sovietice Socialiste Moldovenești – au reușit să-și mărească numărul adepților datorită susținerii financiare externe. Încercările unor Biserici Creștine de a atrage cât mai mulți creștini ortodocși au influențat negativ relațiile Bisericii Ortodoxe cu acestea.

Aici putem menționa acțiunile de protest ale Mitropoliei Moldovei, din vara anului 2005, împotriva „prozelitismului abuziv”²³ atât a unui evanghelist din Statele Unite ale Americii care a organizat, în iulie 2005, un „festival al speranței” pe stadionul republican din

¹⁸ Vezi comunicatul de presă al Guvernului la „A Moldovan government delegation, headed by Prime Minister Vlad Filat, has had a meeting with Jewish organizations from the USA and visited the US Holocaust memorial museum”, <http://gov.gov.md/en/comunicate/?nid=6919724&y=2010&m=01&p=4>, accesat în 15 mai 2010.

¹⁹ Vezi comunicatul de presă al Mitropoliei Moldovei la „Poziția Mitropoliei Moldovei față de acțiunile de protest din gradina publică „Ștefan cel Mare și Sfânt”, http://www.mitropolia.md/main/show_article/1849, accesat în 22 decembrie 2009.

²⁰ Vezi poziția Ministerului Justiției la „Ministerul Justiției condamnă acțiunile de antisemitism efectuate în Chișinău pe data de 13 decembrie”, <http://www.justice.gov.md/ro/news-ministr/9932/>, accesat în 15.05.2010; vezi și poziția lui Vlad, Filat, prim-ministrul Republicii Moldova la „A Moldovan government delegation, headed by Prime Minister Vlad Filat...”, *Ibidem*.

²¹ Vezi care sunt argumentele invocate de preotul Anatolie Cibric, conducătorul acestui grup, care l-au motivat să recurgă la acțiunile de protest din 13 decembrie 2009 în „Nu nouă, Doamne, nu nouă, ci Numelui Tau se cuvine slavă!”, *Toaca*, 1 (2010), p. 3.

²² *Ibidem*.

²³ Vasile Cionabu, “Vara unui prozelitism abuziv la Chișinău”, *Altarul Credinței*, 14 (2005), p. 6.

capitala Republicii Moldova cât și împotriva altor pastori neoprotestanți. Un reprezentant al Mitropoliei Moldovei a comentat proiectul misionarului Bisericii Evanghelice afirmând că respectivul festival a fost „mediatizat cu bani grei cum nici o campanie de alegeri prezidențiale sau parlamentare nu poate visa”.²⁴

Aceste „festivaluri” sunt organizate periodic în Moldova și de fiecare dată provoacă Biserica Ortodoxă la noi proteste.²⁵ Un ultim protest, în care au fost implicate și autoritățile locale, a avut loc în august 2009. Reprezentanții cultului „Advențiștii de ziua a șaptea” au desfășurat în mai multe orașe din Moldova concerte în cadrul proiectului „Urmează Biblia”. Manifestațiile advențiștilor trebuiau să se termine cu un concert în Piața Marii Adunări Naționale, care se află în apropierea Catedralei Mitropoliei Moldovei. În condițiile date, Mitropolitul Vladimir „a reacționat prompt și a înaintat [...] Primarului General al Municipiului Chișinău [...] o cerere, în care solicita interzicerea desfășurării acestui concert sau, cel puțin, desfășurarea lui într-un alt loc [...]”.²⁶ În rezultatul refuzului Primăriei, Mitropolia Moldovei a înaintat un alt demers, la care au fost anexate câteva sute de cereri din partea creștinilor ortodocși din Moldova, prin care a solicitat interzicerea întrunirii. În final, s-a ajuns la Curtea Supremă de Justiție care a decis să se interzică întrunirea organizată de Biserica Creștină Adventistă de Ziua a Șaptea în Piața Marii Adunări Naționale, modificând locul petrecerii întrunirii. În ziua în care trebuia să aibă loc întrunirea Bisericii Adventiste, câteva sute de creștini ortodocși s-au adunat în fața Catedralei Mitropolitane pentru a protesta împotriva acțiunilor cultului adventist. În acest scop a fost înființat un Grup de inițiativă, format din 500 de persoane, care a depus, în prealabil, o cerere la Primărie privind organizarea protestului. Referitor la acțiunile cultelor menționate anterior Mitropolitului Vladimir a afirmat: „dacă noi luăm în calcul faptul că în Moldova 90% sunt creștini ortodocși, pentru noi este înjositor atunci când un cult, care reprezintă doar câteva procente din populație, încearcă de ne dicteze ce trebuie să facem și cum să credem în Bunul Dumnezeu”.²⁷

Ultima disensiune între Biserica Ortodoxă și cele Protestante a avut loc în urma demersurilor Mitropoliei Moldovei de a organiza un referendum în vederea introducerii disciplinei „Bazele Ortodoxiei” în programa învățământului preuniversitar a școlilor publice. În proiectul de lege elaborat de grupul de inițiativă care se ocupă de organizarea referendumului este specificat că „Bazele Ortodoxiei” reprezintă un curs *obligatoriu* pentru toți elevii, indiferent de confesiunea sau religia din care fac parte. Unul din pastorii Bisericii Evanghelice a catalogat această inițiativă ca fiind „contrară spiritului Evangheliei” și că „va influența negativ relațiile inter-confesionale din Moldova pentru că din start exclude

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Trebuie să menționez că Andrei Deleu, șef al Cancelariei Mitropoliei Basarabiei, a afirmat, în cadrul unui interviu realizat în data de 30 iunie 2010, că Mitropolia din care face parte „nu cunoaște detaliile” acțiunilor Bisericii Protestante. De unde rezultă că Mitropolia Basarabiei nu este la curent nici cu acțiunile de protest ale Mitropoliei Moldovei. În condițiile date, voi prezenta doar poziția Mitropoliei Moldovei față de Bisericile Protestante.

²⁶ „Creștinii ortodocși nemulțumiți de acțiunile prozelitiste ale advențiștilor”, *Altarul Credinței*, 15 (2009), p. 3. Adresarea către Primarul General al municipiului Chișinău poate fi citită pe pagina web a Mitropoliei Moldovei, http://www.mitropolia.md/main/show_article/1021, accesată în 15 iunie 2010.

²⁷ Interviul cu Mitropolitul Vladimir, al Chișinăului și întregii Moldove, realizat la sediul Mitropoliei Moldovei în data de 21 aprilie 2010.

celelalte confesiuni”.²⁸ În condițiile date, Bisericile Protestante s-au întrunit și au formulat o poziție comună prin care și-au exprimat dezacordul față de obligativitatea disciplinei „Bazele Ortodoxiei”. Chiar dacă au existat mai multe luări de poziție și critici ce au vizat proiectul Mitropoliei Moldovei de introducere a religiei în școli – inclusiv și Mitropolia Basarabiei a criticat inițiativa acestuia, afirmând că ”Mitropolia Moldovei [...] prin propunerile sale fundamentaliste seamănă ură și vrajbă în societate”²⁹ – aceasta nu au fost luate în calcul de către organizatorii referendumului.

Contrar opiniilor Bisericilor Protestante, Diaceza Romano-Catolică de Chișinău „consideră drept oportună, utilă și importantă inițiativa Mitropoliei Moldovei [...]. Cât privește denumirea și conținutul obiectului menționat, ambele Biserici [Ortodoxă și Catolică – n.n.] consideră că introducerea obligatorie în școală a obiectului „Bazele Ortodoxiei” nu poate constrânge alte confesiuni [...]”.³⁰ Această opinie a fost exprimată într-un comunicat de presă, în urma întâlnirii episcopului romano-catolic cu IPS Vladimir, la începutul lunii mai 2010. Întâlniri de acest fel au loc periodic. Penultima întâlnire a avut loc în decembrie 2009, la Palatul Mitropolitan al Mitropoliei Moldovei. Atunci au fost discutate activitățile comune din domeniul social și diverse evenimente importante care au marcat anul 2009.³¹

Biserica Romano-Catolică și cea Ortodoxă, incluzând ambele Mitropolii Ortodoxe, se află în relații de prietenie.³² După cum au afirmat și reprezentanții Diacezei Romano-Catolice „colaborarea fraternală a creștinilor catolici și a creștinilor ortodocși din Republica Moldova, pe parcursul anilor de independență a țării s-a dovedit a fi rodnică”.³³ De aceeași părere este și IPS Vladimir. Întru-un interviu din aprilie 2010 el a afirmat că: „relațiile dintre aceste două Biserici sunt prietenesti. Pentru că, odată cu venirea în fruntea Bisericii Romano-Catolice a Monsignor-lui Anton Coșa relațiile s-au ameliorat”.³⁴ Îmbunătățirea relațiilor a avut loc și datorită implicării Diacezei Romano-Catolice din Chișinău în rezolvarea diferitor probleme ale parohiilor ortodoxe din Italia ce țin de Mitropolia Moldovei.³⁵

În aceleași relații de prietenie cu Biserica Romano-Catolică se află și Mitropolia Basarabiei. Pe lângă întâlnirile la diferite evenimente importante care mențin relațiile dintre aceste Biserici, Episcopul Anton Coșa a susținut, în măsura posibilităților, construirea unei mănăstiri ce se află sub jurisdicția Mitropoliei și, după cum am menționat anterior, sunt stabilite colaborări în cadrul unor programe sociale.³⁶

²⁸ Interviul cu Vasile Filat, pastor în cadrul Bisericii Evanghelice din Republica Moldova, realizat la 6 mai 2010.

²⁹ Interviul cu Andrei Deleu, Consilierul Mitropoliei Basarabiei, realizat în data de 30 iunie 2010.

³⁰ Vezi care este poziția Diacezei Romano-Catolice de Chișinău referitor la inițiativa Mitropoliei Moldovei de a introduce obiectul „Bazele Ortodoxiei” în programa învățământului preuniversitar a școlilor publice pe pagina web acestuia, <http://www.catholicmold.md/stiri-md/1243/>, accesat în 20 iunie 2010.

³¹ „Înalt Prea Sfințitul Vladimir l-a primit în vizită la Palatul Mitropolitan pe Episcopul Bisericii Romano-Catolice din Moldova, Antonie Coșa”, *Altarul Credinței*, 23-24 (2009), p. 3.

³² Interviul cu Edgar Vulpe, Directorul Fundației de Binefacere *Casa Providenței*, Directorul Oficiului diecezan pentru migranți și cancelar al Curiei Diacezane Romano-Catolice din Republica Moldova, realizat la sediul Fundației de Binefacere *Casa Providenței* din Chișinău în data de 21 aprilie 2010.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Interviul cu Mitropolitul Vladimir, al Chișinăului și întregii Moldove, realizat la sediul Mitropoliei Moldovei în data de 21 aprilie 2010.

³⁵ La momentul actual, parohiile Mitropoliei Ortodoxe din afara granițelor Republicii Moldova se supun direct Patriarhiei Ruse.

³⁶ Interviul cu preotul Andrei Deleu, Consilierul Mitropoliei Basarabiei, realizat în data de 30 iunie 2010.

Există careva relații inter-confesionale, doar că nu sunt stabilite din inițiativa Bisericilor Creștine, ci apar în rezultatul proiectelor unor organizații non-guvernamentale sau ale statului. Spre exemplu a fost stabilit un parteneriat inter-confesional doar în domeniul social, cu participarea Bisericilor Ortodoxe, Romano-Catolice și Protestante, cum ar fi cel din cadrul programului de combatere a traficului de ființe umane. Cu toate acestea „relațiile inter-confesionale din Republica Moldova sunt privite foarte negativ”, după cum a afirmat directorul executiv al Centrului social „Agapis” al Mitropoliei Moldovei.³⁷ Cancelarul Curiei Diacezane Romano-Catolice din Moldova a precizat că Biserica Romano-Catolică răspunde la toate solicitările Bisericii Ortodoxe, oficiale sau neoficiale. Însă nu există un proiect, nici măcar în domeniul social, în care aceste două Biserici să implice oficial. Este mai mult o implicare indirectă a Diacezei Romano-Catolice în vederea susținerii Bisericii Ortodoxe.³⁸

În Moldova cultura dialogului inter-confesional este absentă. Membrii diferitor Biserici Creștine își unesc forțele doar atunci când identifică un pericol extern. Spre exemplu la protestele împotriva manifestațiilor publice a minorităților sexuale sau cele împotriva unor filme comerciale anticreștine difuzate în cinematografe. Însă un dialog real, care să abordeze anumite probleme comune tuturor creștinilor sau care să opteze pentru atingerea unor obiective, nu există. Problematika relațiilor inter-confesionale în Moldova nu este polarizată. Există, pe de o parte, cei care sunt indiferenți, iar pe de altă parte sunt cei care au cedat tentației talibanismului și se opun orice forme de dialog, contribuind semnificativ la formarea unei opinii negative în rândul credincioșilor față de relațiile inter-confesionale.

Din exemplele menționate anterior putem observa că în Republica Moldova relațiile inter-confesionale sunt inexistente. Pe de o parte Mitropolia Moldovei, cedând din *independența*³⁹ sa, lasă pe seama Patriarhiei Ruse dialogul cu celelalte confesiuni creștine. Pe de altă parte ea refuză să aducă în discuție necesitatea dialogului, sau nu vrea să inițieze niciun dialog, acționând independent, fără ca să țină cont de doleanțele celorlalte culte. Astfel, reprezentanții Bisericii Ortodoxe din Moldova încearcă să nu fie ținta criticilor celor care optează pentru menținerea Bisericii Ortodoxe în afara dialogului inter-confesional.

După cum menționează unii teologi care au analizat fenomenul, mentalitatea defensivă a Bisericii Ortodoxe este rezultatul strategiilor de supravețuire adoptate în timpul perioadei totalitarismului comunist. Ea nu este capabilă să asimileze impulsurile pozitive din exterior pentru că „suficientă sieși, preferând înnoiri menținerea unui *status quo* pe cât de detestabil pe atât de comod prin dependența și obișnuința pe care le-a creat”.⁴⁰ Biserica

³⁷ Interviu cu preotul Octavian Moșin, director executiv al Centrului social „Agapis”, redactor-șef al ziarului *Altarul Crediței* și membru al Comisiei eparhiale de cenzură canonică și editură al Mitropoliei Moldovei, realizat la sediul Mitropoliei Moldovei în data de 20 aprilie 2010.

³⁸ Interviu cu Edgar Vulpe, Directorul Fundației de Binefacere *Casa Providenței*, Directorul Oficiului diecezan pentru migranți și cancelar al Curiei Diacezane Romano-Catolice din Republica Moldova, realizat la sediul Fundației de Binefacere *Casa Providenței* din Chișinău în data de 21 aprilie 2010.

³⁹ Patriarhul Alexei II, prin decretul Sfântului Sinod al Patriarhiei Ruse din 5 octombrie 1992, a declarat Biserica Ortodoxă din Moldova ca fiind *independentă* din punct de vedere administrativ și bisericesc față de Patriarhia Moscovei. Legat de *independența* Mitropoliei Moldovei menționez că fostul secretar al Departamentului de Relații Externe al Patriarhiei Ruse a afirmat că „Biserica Ortodoxă din Moldova este *autonomă* [самоуправляемой] în cadrul Patriarhiei Ruse, iar hotărârile ce țin de viața ei internă sunt luate pe loc, nu în Moscova: „Епископ Бельцкий Маркелл и протоиерей Николай Балашов прокомментировали призывы к учреждению автокефальной Молдавской Православной Церкви”, <http://www.patriarchia.ru/db/print/336264.html>, accesat în 17 iunie 2010.

⁴⁰ Radu Preda, „Ortodoxia și dilemele dialogului cu lumea. Pastorală Patriarhului Ecumenic la Duminica Ortodoxiei (2010)”, *Tabor*, 1 (2010), p. 20.

Ortodoxă din Moldova, fiind în ghetoul sovietic, a fost în afara discuțiilor, dezbaterilor și provocărilor cu care s-au confruntat Bisericile Crestine din vestul Europei. Între Bisericile din Est și cele din Vest au apărut diferențe, pe lângă cele dogmatice, de mentalitate. Biserica Ortodoxă, în calitatea sa de confesiune majoritară în Republica Moldova, se confruntă abia acum cu probleme ce apar în rezultatul lipsei dialogului, de nerespectarea drepturilor celorlalte confesiuni creștine sau religii. Ea trebuie să se conformeze noilor cerințe ale societății. Într-o societate democratică Biserica Ortodoxă nu se poate baza pe susținerea statului, chiar dacă este majoritară, în vederea restricționării drepturilor altor confesiuni, dar nici nu pot fi transferate anumite neînțelegeri inter-confesionale în răspunderea acestuia prin invocarea poziției majoritare.⁴¹ Ea trebuie să investească în oameni și să se raporteze corect nevoile societății. Incapacitatea de a fi în ritm cu societatea îi face pe unii reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe să cadă în extrema talibanismului ortodox, să aibă un caracter contradictoriu.

Dialogul, după cum au afirmat unii istorici, nu este o expresie a sentimentalismului, el „înseamnă capacitatea de a privi în față diferențele celuiilant, de a încerca articularea unor relații multiple, de a întreprinde un ansamblu de relații, de a înțelege orientările celuiilalt”.⁴² Această definiție trebuie să fie valabilă și în cazul relațiilor inter-confesionale din Moldova. Nu izolarea sau fanatismul trebuie să caracterizeze Ortodoxia ci dialogul, comuniunea eclesială. Între Biserica Ortodoxă și celelalte Biserici Creștine există divergențe dogmatice imposibil de relativizat, însă acestea nu trebuie să fie argumentul principal împotriva oricărei forme de comunicare, pentru că prin dialog „putem argumenta propria noastră ortodoxie și tot prin dialog o pot cunoaște cei care nu sunt în unitate deplină cu noi”.⁴³

BIBLIOGRAFIE

Interviuri

1. Interviu cu Mitropolitul Vladimir, al Chișinăului și întregii Moldove, realizat la sediul Mitropoliei Moldovei în data de 21 aprilie 2010.
2. Interviu cu Andrei Deleu, Consilierul Mitropoliei Basarabiei, realizat în data de 30 iunie 2010.
3. Interviu cu Vasile Filat, pastor în cadrul Bisericii Evanghelice din Republica Moldova, realizat la 6 mai 2010.
4. Interviu cu Edgar Vulpe, Directorul Fundației de Binefacere *Casa Providenței*, Directorul Oficiului diecezan pentru migranți și cancelar al Curiei Diacezane Romano-Catolice din Republica Moldova, realizat la sediul Fundației de Binefacere *Casa Providenței* din Chișinău în data de 21 aprilie 2010.
5. Interviu cu preotul Octavian Moșin, director executiv al Centrului social „Agapis”, redactor-șef al ziarului *Altarul Credinței* și membru al Comisiei eparhiale de cenzură canonică și editură al Mitropoliei Moldovei, realizat la sediul Mitropoliei Moldovei în data de 20 aprilie 2010.

⁴¹ A fost evidentă susținerea Mitropoliei Moldovei de către stat de la independența până în prezent. Desigur, Biserica Ortodoxă trebuie să fie susținută, însă nu în detrimentul ei și nu de către „comuniști pioși” care au acționat doar în funcție de foloasele electorale.

⁴² Andrea Riccardi, *Despre civilizația conviețuirii*, trad. Geanina Tivdă, Humanitas, București, 2008, pp. 150-151.

⁴³ Radu Preda, „Ortodoxia și dilemele dialogului cu lumea. Pastorală Patriarhului Ecumenic la Duminica Ortodoxiei (2010)”, *Tabor*, 1 (2010), p. 23.

Volum

1. Miller David (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, trad. Dragan Stoianovici, Humanitas, București, 2000, pp. 575-577.
2. Riccardi Andrea, *Despre civilizația conviețuirii*, trad. Geanina Tivdă, Humanitas, București, 2008.

Studii

1. Ciobotaru Viorel, „Attitudes towards Church, confessional self-identification and perception of some values in the public opinion of the Republic of Moldova” în Silvo Devetak, Olesia Sirbu, Silviu Rogobete (ed.), *Religion and Democracy in Moldova*, Brumar, Maribor-Chișinău, 2005.
2. Preda Radu „De la autonomie și autocefalie la unitate canonică și etică. Dileme social-teologice ale Ortodoxiei actuale”, *Sudia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa 1 (2010)*, pp. 99-120.
3. Preda Radu, „Ortodoxia și dilemele dialogului cu lumea. Pastorală Patriarhului Ecumenic la Duminica Ortodoxiei (2010)”, *Tabor*, 1 (2010), p. 20.

Articole

1. De la lucrările Adunării Generale a Consiliului Mondial al Bisericilor”, *Altarul Credinței*, 4 (2006), p. 3.
2. “Mitropolia Moldovei prezintă la Conferința Bisericilor Europene, *Altarul Credinței*, 15/16 (2006), p. 5.
3. “Noi pași în abordarea ecumenică”, *Altarul Credinței*, 15/16 (2007), p. 7.
4. “Scrisoare deschisă a creștinilor ortodocși din Moldova către Patriarhul Kiril al Moscovei și al Întregii Rusii”, *Toaca*, 6 (2010), p. 1.
5. „Pași spre erezia ecumenică”, *Toaca*, 8 (2009), p. 3.
6. Cibric Anatolie, „Nu nouă, Doamne, nu nouă, ci Numelui Tau se cuvine slavă!”, *Toaca*, 1 (2010), p. 3.
7. Ciobanu Vasile, “Vara unui prozelitism abuziv la Chișinău”, *Altarul Credinței*, 14 (2005), p. 6.
8. „Creștinii ortodocși nemulțumiți de acțiunile prozelitiste ale adventiștilor”, *Altarul Credinței*, 15 (2009), p. 3.
9. „Înalt Prea Sfințitul Vladimir I-a primit în vizită la Palatul Mitropolitan pe Episcopul Bisericii Romano-Catolice din Moldova, Antonie Coșa”, *Altarul Credinței*, 23-24 (2009), p. 3.

Pagini web

1. <http://www.statistica.md> – Biroul Național de Statistică al Republicii Moldova
2. <http://gov.gov.md> – Guvernul Republicii Moldova
3. <http://www.mitropolia.md> – Mitropolia Moldovei (Patriarhia Rusă)
4. <http://www.justice.gov.md> – Ministerul Justiției
5. <http://www.catolicmold.md> – Diaceza Romano-Catolică de Chișinău
6. <http://www.patriarhia.ru> – Patriarhia Rusă
7. <http://www.toaca.md> – Ediția on-line a ziarului *Toaca* al Asociației „Faricita Maică Matrona”

Πίστις ΣΙ μαρτυρία. MARTIRII – MĂRTURISITORI JERTFELNICI AI DREPTEI CREDINȚE

LIVIU PETCU*

ABSTRACT. *Πίστις and μαρτυρία. The Martyrs – Witnesses to the Ultimate Sacrifice of the Orthodox Faith.* Like Gerald Bonner said, it may therefore be said that the early persecutions exhibit Christian martyrdom in its purest and simplest form: it is death for confession of the Name of Christ. As such it enjoyed an esteem in Christian eyes that no other service of Christ could equal. A Christian confessor awaiting martyrdom became the object of veneration.

The essential element in martyrdom is not the physical act of dying but rather a disposition of the will to live for Christ, with the necessary corollary that, by a strange but wholly Christian paradox, living for Christ may involve the necessity to lay down one's life for him.

In imitation of Christ (Jn. 18, 37), Christians who followed in the way of Christ were also to give testimony to Christ and to be witnesses unto Him.

Keywords: christian martyrdom, confession, persecutions, death, veneration.

*Rămâi cu bine și amintește-ți de credința mea;
iar acestea (suferințele martiriului – n.n.)
să nu te tulbure, ci să te întărească!*

(Sf. Mucenic Saturus către ucenicul său, Pudens, în *Actele martirice*)

Martiriul. Precizări terminologice

Există un tip de martiriu, pe care îl putem denumi martiriul real, martiriul roșu, martiriul sângeros sau martiriul în sânge; un alt tip de martiraj este martiriul spiritual, martiriul alb, martiriul pe toată viața, martiriul prin dorință sau martiriul în intenție. În urmarea lui Hristos, Cel care a venit pe lume pentru a depune mărturie despre adevăr (In. 18, 37), creștinii care au mers pe calea Bunului Mântuitor urmau să depună și mărturie despre El și să-I fie martori. Ideea de a depune mărturie pentru Hristos poate fi regăsită în paginile Noului Testament.

De fapt, rolul creștinilor în timp și conceptul germinal de istorie a Bisericii, Hristos mistic, prelungirea lui Hristos în timp și spațiu, este identificată în cuvintele cărții biblice Faptele Apostolilor: „Ci veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi, și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului”. (Fap. 1, 8). Până la sfârșitul lumii, până la marginea pământului, creștinul este, prin definiție, o persoană care îi este martor lui Hristos.

* Asist. Univ. Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Iași, patristica10@yahoo.com

Un astfel de martor este un martir, pentru că cuvântul grecesc μάρτυς înseamnă „martor”. Totuși, la Sfântul Ioan Evanghelistul observăm o concepție diferită a martirului și martiriului. Pentru el, martirul sau martorul este cel care poartă mărturie prin vărsarea propriului sânge. Vărsarea de sânge pătrunde în imaginea martirului, dar persoana este în esență un martor. Cu alte cuvinte, există o paralelă între rolul martirului ca martor și rolul lui Hristos ca *Logos*, *Testimonium* și *Verbum*. Toate acestea își au rădăcinile în hristologia Sfântului Ioan, care îl percepe pe Hristos ca *Logos*, *Testimonium* și *Verbum*, ca fiind Cel care a venit pe lume pentru a purta mărturie adevărului. În conceptul de martiri, ideea din prim plan este însă ideea de martor¹.

Creștinii au adoptat expresia *martir*, în sensul de *mărturie*, faptelor și suferințelor creștinilor persecutați, care s-au numit astfel *martiri* - de la cuvântul grecesc μάρτυρ, care înseamnă *martor*. Aceștia au dorit a se afirma ca și creștini, chiar cu prețul vieții pământești. Martiriul este deci o mărturie a credinței și modul cel mai evident de manifestare a nădejzii și a bucuriei întru Hristos.

În limba greacă se face deosebire între μαρτυρία, acțiunea de a mărturisi sau de a face depoziție, și μαρτυρίον, lucrul care poate sluji ca o mărturie sau o dovadă, sau faptul stabilit prin dovezi².

Cuvântul grecesc μάρτυς apare frecvent în Noul Testament, dar niciăieri nu poate fi prezentat ca fiind utilizat în mod cert în alt sens decât cel de „martor”³. În Evangheliile și în special în cartea Faptele Apostolilor, cuvântul este utilizat pentru a-i desemna pe cei care au fost martori la suferința lui Hristos și pe cei care au fost martorii Învierii Sale. Prin urmare, cuvântul constituie, în multe cazuri, doar un alt mod de a descrie un apostol. În Apocalipsă, Iisus Însuși apare ca martor credincios (ὁ μάρτυς ὁ πιστός), o expresie neobișnuită, care ar putea reflecta profunda cunoaștere pe care o poseda Sfântul Ioan despre greaca clasică, pentru că expresia poate fi urmărită până la poetul Pindar⁴. Este evident că Mântuitorul Hristos a purtat mărturie slavei lui Dumnezeu și nu există nimic aici care să sugereze că Sfântul Ioan se referă la El ca martir care a murit de mâinile autorităților romane.

Există numai două pasaje în întreg textul Noului Testament care ar putea fi interpretate ca utilizând cuvântul μάρτυς în noul sens, de martir⁵. Folosind aceste două pasaje s-a putut demonstra fundația solidă pentru orice redefinire ulterioară a cuvântului. Ambele implică persoane care au fost osândite la moarte⁶.

¹ Alfred C. Rush, „Spiritual martyrdom in St. Gregory the Great”, în *Theological Studies*, 23, 4, 1962, p. 569-570.

² H. L. Ellison, în *Dicționar biblic*, Editura „Cartea creștină”, Oradea, 1995, p. 811.

³ Cf. W. Bauer, K. and B. Aland *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6th edn Berlin, 1988, s. v. μάρτυς, colls. 1001-1002.

⁴ Apoc. 1, 5; 3, 14. Cf. Pind., *Pyth.*, 1.88; cf. G. W. Bowersock, *Martyrdom & Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 14.

⁵ „Și când se vărsa sângele lui Ștefan, mucenicul Tău, eram și eu de față și încuviințam uciderea lui și păzeam hainele celor care îl ucideau” (Fap. 22, 20); „Știu unde sălășluiești: unde este scaunul satanei; și îți numele Meu și n-ai tăgăduit credința Mea, în zilele lui Antipa, martorul Meu cel credincios, care a fost ucis la voi, unde locuiește satana” (Apoc. 2, 13); „Și am văzut o femeie, beată de sângele sfinților și de sângele mucenicilor lui Iisus, și văzând-o, m-am mirat cu mirare mare” (Apoc. 17, 6). Se poate observa că Sfântul Ioan, în cel de-al doilea capitol al Apocalipsei, face referire la un de altfel necunoscut Antipas, pe care îl descrie, aspect curios, cu aceleași cuvinte pe care le folosește pentru Iisus Însuși, „martor credincios”, în acest caz, calificat cu posesivul „martorul meu credincios”.

⁶ G. W. Bowersock, *op. cit.*, p. 14.

În scrisorile sale, Sfântul Irineu de Lyon trasează o distincție fermă între un mărturisitor (ὁμολογος) și un martir (μάρτυς). Un mărturisitor este acela care mărturisește numele și este în consecință întemnițat; un martir este un mărturisitor care pecetluiește mărturisirea cu moartea. În viziunea sa, titlul de martir n-ar trebuie acordat mărturisitorului decât după moarte. Și totuși, în așteptarea morții, mărturisitorul întemnițat poate exercita „puterea martiriului” (δύναμις τῆς μαρτυρίας)⁷.

Martirii – mărturisitori jertfelnici ai credinței

Martirii, privind teribilele suplicii ca pe ceva neînsemnat, nu se grăbeau de fapt spre moarte, ci spre adevărata viață, căci Hristos era viața lor și a trăi însemna Hristos. Și-au îndeplinit astfel cu dor mărturisirea martiriului. O mărturisesc ei înșiși: „Noi în teama de robie ne veselim și sub amenințarea morții râdem”⁸. Ei nu au dorit nici suferința, nici moartea, ci au fost convingși că merg spre viața veșnică, pe care cred că au descoperit-o. „Și câți dintre creștinii noștri de azi nu știu că trebuie să moară dacă stăruie mai departe să mărturisească credința creștină, pe când, dimpotrivă, ar putea fi din nou liberi dacă ar tăgădui pe Domnul? Dar ei nu pun preț pe viață, ci preferă să moară de bunăvoie pentru credința lor”⁹. Nu au șovăit în vreun fel când au fost împinși a alege între a-și lepăda credința și a muri mărturisindu-și convingerile de care erau total pătrunși.

Mărturia dată despre Adevăr a făcut din *bunii și biruitorii* mucenici eroi ai credinței, căci ei sunt triumfătorii creștini împotriva necredincioșilor, înșelați de zeii ce erau de fapt doar multiple manifestări ale demonilor și consecințele născocirilor minții umane decăzute.

Martirii erau pe deplin asigurați că Dumnezeu toate le cercetează, toate le vede, nu-i nici o nelegiuire care să poată fi tănuțită de Judecătorul a toate, „Care cunoaște toate înainte chiar de a se fi petrecut ele. Dar de ce să tot spunem vorbe? Rănile sunt mai grăitoare: rănile, chiar dacă le acoperim, cicatricea, chiar dacă o extirpăm, totuși credința n-o putem ascunde. Așa încât nu te poți lăuda că, tăindu-mi limba, faci cu neputință mărturisirea laudei. Destul L-am lăudat până acum pe Domnul prin cuvânt; de acum încolo să-L lăudăm prin suferință”¹⁰. Ei au luptat pentru adevăr cu putere, rezistând silniciei aprige și de neîndurat a diavolului cu atâta statornicie și cu atât curaj „ca și cum ar fi luptat în trupuri de piatră și de fier, nu cu trupuri stricăcioase și muritoare, ca și cum de aici, de pe pământ, s-ar fi schimbat într-o fire nepătimitoare și nemuritoare, care nu se pleacă nevoilor amare și dureroase ale trupului. Ca niște fiare sălbătice, crude și nemiloase, călăii, înconjurându-le trupurile, le găureau coastele, le strujeau cărnurile, le

⁷ Frederick C. Klawiter, „The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism”, în *Church History*, 49.3, 1980, p. 256.

⁸ Salvianus, *Despre guvernarea lui Dumnezeu*, cartea a VII-a, I, 5, traducere, note și comentarii de prof. David Popescu, în PSB, vol. 72, Editura IBMBOR, București, 1992, p. 298.

⁹ Origen, *Contra lui Celsus*, cartea a II-a, cap. XVII, traducere și note de Pr. Prof. T. Bodogae, în PSB, vol. 9, Editura IBMBOR, București, 1984, p. 116.

¹⁰ Din cuvintele unuia dintre cei șapte fii ai preotului Eleazar, ce au primit cununa muceniciei – n. n.; cf. Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre Iacob și despre viața cea fericită*, cartea a doua, 50, Traducerea opurilor a fost realizată de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Prof. Maria Hetco, după textul latin publicat în colecția *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena 1897-1902, în PSB, vol. 52, Editura IBMBOR, București, 2007, p. 293.

descopereau și le lăsau oasele goale! Nimic nu punea stavilă cruzimii și neomeniei lor. Iar când ajungeau la măruntaiele lor, când intrau până în adâncul trupurilor lor, și nu găseau comoara credinței aflată în ei, ca să o jefuiască, atunci păteau ce pătesc cei ce asediază capitala unui imperiu, plină de multe bogății și cu destule comori în ea, care, după ce dărâmă zidurile ei și intră în vistieriile cu bani, sparg ușile, sfărâmă zăvoarele, sapă dușumeaua și caută peste tot, dar pentru că nu pot găsi bogăția ei, pleacă cu mâinile goale. Așa sunt avuțiile sufletului. Nu sunt trădate de suferințele trupului, când sufletul le ține cu strășnicie. Chiar de i-ar săpa pieptul și i-ar tăia în bucăți inima, sufletul nu va da comoara ce i-a fost încredințată odată de credință. Asta este fapta harului lui Dumnezeu Care chivernisește totul, Care poate săvârși lucruri minunate și în trupurile slabe¹¹.

Unii slujitori împărătești, alteori înșiși împărații păgâni sau proconsulii și prefectii de atunci de atunci doreau să-i ademenească, întru început, pe creștini cu lingușeli levantine, uneltiri și promisiuni lumești, tentații și oferte caduce, pentru ca aceștia să se dezică de credința în Hristos Domnul. Acești dușmani ai lui Dumnezeu doreau să-i despartă pe bunii creștini de Dumnezeu Cel viu și să slujească demonilor pierzători, oferindu-le bunurile lor. Însă, aceștia din urmă erau convinși de faptul că nu li se dădea, pe cât li se lua și nu puteau fi păcăliți atât de lesne. De aceea urau darurile păgânilor, pricinuitoare de pierzanie, neprimind o cinste care este mama necinstei veșnice. Li se dădeau averi trecătoare și o slavă care iute se vestejește. Erau făcuți cunoscuți împăratului pământesc, ca să fie înstrăinați de adevăratul Împărat. Dar ei disprețuiau întreaga lume, aceasta neavând pentru ei un preț egal cu cele ce doreau. Erau pătrunși de adevărul că nimic din toate cele pământești nu poate egala fericirea dreptilor. De aceea ei doreau doar un singur dar: cununa dreptății. O singură slavă râvneau: slava din Împărăția cerurilor. Erau dornici suntem să capete cinstea cea de sus și de chinul din iad se înfricoșau. „Focul de acolo ne îngrozește; acesta, cu care voi ne amenințați, este prietenul nostru, că știe să respecte pe cei ce disprețuiesc pe idoli. Săgeți de copii socotim rănile ce ni le veți face (Ps. 63, 8). Loviți trupul nostru, care, dacă va rezista mai mult, se va încununa cu mai multă strălucire, iar dacă se va sfârși mai repede, va pleca scăpând de niște judecători atât de silnici ... dacă nu sunteți cinstiți mai mult decât Dumnezeu nostru, vă înfuriați ca și cum ați fi insultați cu cele mai mari insulte și ne amenințați cu aceste groaznice chinuri, socotind o crimă credința noastră în Dumnezeu. Dar nu veți întâlni oameni fricoși, nici iubitori de viața aceasta pământească și nici oameni care se înfricoșează iute, că e vorba de dragostea de Dumnezeu. Suntem gata să suferim tot felul de chinuri: să fim trași pe roată, să fim răsuciți, să fim arși de vii!»¹².

Dacă în acest mod al promisiunilor deșarte și al adulațiilor, creștinii nu au cedat, prigonitorii au recurs la chinuirea trupurilor lor, uneltind și scormind suplicii inimaginabile. Însă mucenicii i-au înfruntat pe acești persecutori cu forța credinței în Hristos și un curaj pilduitor pentru toate generațiile de creștini de pretutindeni și dintotdeauna. În *Actele martirice* sunt nenumărate astfel de episoade paradigmatiche:

¹¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt de laudă la Mucenicii Egipteni*, I, în vol. *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, Traducere din limba greacă și note de Preotul profesor Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, București, 2002, p. 511-512.

¹² Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, omil. a XIX-a, IV, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, vol. 17, Editura IBMBOR, București, 1986, p. 537.

„Probus zise: «Ori aduci jertfă, ori te pun la chinuri».

Montanus răspunse: «Mă bucur dacă ai să faci așa, ca să mă aflu părtaș la patimile Stăpânului meu, Hristos».

Atunci Probus dă poruncă să fie pus la chinuri; și când era mai crud muncit, Probus îl întrebă: «Ce zici, Montanus, aduci jertfă zeilor?»

Montanus răspunse: «Aduc jertfă prin acest chin Dumnezeuului meu, Căruia mereu am jertfit»¹³.

Unii dintre cei din piață care erau de față la martirajul lui Pioniu îl rugau și ziceau:

„«Crede nouă, Pioniu, că noi te iubim și pentru multe ești vrednic să trăiești, mai ales pentru curăția și bunătatea ta. Este bine să trăiești și să vezi această lumină și încă multe altele».

Iar el le-a răspuns: «Și eu spun că este bine să trăiești, dar noi dorim binele acela care este mai mare. Dorim și lumina, dar cea adevărată» (In. 1, 9).

«Într-adevăr, toate acestea sunt frumoase și noi nu renunțăm la ele ca cei osândiți la moarte sau ca cei ce urăsc lucrările lui Dumnezeu, însă, fiind pentru noi pline de curse, le disprețuim (pentru dobândirea) altora cu mult mai mari»¹⁴.

Când proconsulul păgân i-a zis venerabilului episcop Policarp al Smirnei: „Am la dispoziția mea fiare, am să te predau lor în caz că nu te căiești”, Policarp a răspuns: „Poruncește, căci pentru noi rămâne cu neputință întoarcerea de la mai bine la ce-i mai rău, ci dimpotrivă, e bine să ne întoarcem de la rău la dreptate”. Acela însă i-a zis din nou: „Dacă de fiare nu-ți pasă, focului am să te dau ca să te domolească atâta vreme cât nu-ți schimbi părerea”. Policarp răspunse: „Tu mă ameninți cu un foc ce arde un timp și apoi se stinge, pentru că nu cunoști focul judecății viitoare și al osândei celei veșnice care e rânduit celor nelegiuiți. Dar de ce întârzi? Fă ce vrei!”. Acestea și alte multe zicându-le, fericitul Policarp „s-a umplut de curaj și de bucurie, iar fața lui strălucea de farmec încât nu numai că nu rămăsese doborât de atâtea amenințări, ci dimpotrivă tocmai proconsulul a fost cel care și-a ieșit din fire”¹⁵.

Istoricul Casiodor ne mărturisește despre pilduitoarele fapte ale diaconului Veniamin ce au fost aduse la cunoștința regelui. Adus la el, acesta i-a poruncit să tăgăduiască pe Dumnezeu adevărat pe care-L adora. Dar el l-a întrebat pe rege, zicând: „De ce cinste este vrednic cel care, părăsindu-și țara sa, se pune în slujba altei țări străine?”. Și când regele a răspuns: „«Este vrednic de moarte și de cel mai crud supliciu», preaînțeleptul bărbat a zis: «De ce așadar să nu sufere pe drept omul care, părăsind pe Creatorul și Făcătorul lumii, pe Cel ce dă viață și mântuire, vrea să zeifice pe unul din slujitorii Lui și să-i acorde mai degrabă acestuia cultul datorat?». Înfuriat de aceste cuvinte, regele a poruncit să se ascută douăzeci de trestii și să i se înfigă sub unghiile degetelor de la mâini și de la picioare”¹⁶.

¹³ *Actele martirice*, Martiriul Sfântului Montanus, presviterul din Singidunum, un preot daco-roman, studiu introductiv, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, în PSB, vol. 11, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 188.

¹⁴ *Ibidem*, p. 144.

¹⁵ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, cartea a patra, XV, 23-25, p. 161-162.

¹⁶ Casiodor, *Istoria bisericească tripartită*, cartea a X-a, capitolul XXXIII, traducere de Liana și Anca Manolache, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Ștefan Alexe, în PSB, vol. 75, Editura IBMBOR, București, 1998, p. 419.

Pe fericitul martir Carp, proconsulul, stând pe scaunul de judecată, l-a întrebat care-i este numele. „Fericitul a spus: «Numele meu cel dintâi și ales este cel de creștin, iar dacă întrebi de numele pe care-l port în lume, acesta este Carp»».

Proconsulul a spus: «Îți sunt cunoscute poruncile împăraților despre datoria de a cinsti pe zei, cei ce conduc toate. De aceea vă sfătuiesc să vă apropiați de altar și să jertfiți.

Eu sunt creștin și ador pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care a venit în timpurile de pe urmă pentru mântuirea noastră și spre a ne scăpa de rătăcirea diavolului; iar acestor idoli nu jertfesc.

Fă ceea ce voiești; căci e cu neputință ca eu să jertfesc aparițiilor înșelătoare ale demonilor. Iar cei ce jertfesc acestora sunt asemenea lor.

Căci precum adevărații închinători – după dumnezeiasca Evanghelie a Domnului – care adoră pe Dumnezeu în duh și adevăr (In. 4, 23), se aseamănă în slavă cu Dumnezeu și sunt nemuritori împreună cu El, primind viața cea veșnică prin Cuvântul, tot așa, cei ce se închină acestora (zeilor) se aseamănă deșertăciunii demonilor și vor pieri împreună cu ei în gheenă»¹⁷.

Sfântul Ambrozie al Milanului ne istorisește și despre martiriul fiilor preotului Eleazar. Astfel, împăratul prigonitor Antioh a poruncit să fie duși la cazne fiii preotului Eleazar, mai întâi cel mai mare dintre frați, însă acesta a grăit râzând: „«Bine că păstrezi ordinea de vârstă. Dar cum îți poți închipui că noi vom călca Legea lui Dumnezeu? Iată, noi suntem gata cu toții să murim pentru apărarea credinței noastre. Mă bucur că începi cu mine. Ce vrei să mai știi de la noi, tirane? Îți mărturisesc că noi ne închinăm numai lui Dumnezeu celui Atotputernic. Să iei seama la ce anume vom face cu toții. Dar dacă tu ții cu atâta încăpățănare să afli adevărul, atunci, la rândul nostru, de ce n-am socoti și noi că trebuie să-l apărăm cu toată puterea? Ce, mai încoace-încolo? Îți stau la îndemână tot felul de cazne; să știi însă că adevărata credință va birui furia sălbăticeii. Poți să-mi iei viața, dar credința nu!»»¹⁸

Unii martiri, precum fericitul Gordie nu numai că erau departe de gândul de a da înapoi și de a se teme de chinurile ce-i amenințau, încât le chemau spre ei și spuneau: „«Pentru ce șovăiți? Pentru ce stați? Să-mi fie scrijelat trupul (striga Gordie)! Să-mi fie răsucite mădulele! Să-mi fie chinuite oricât veți voi! Să nu-mi invidiați cumva fericita mea nădejde! Cu cât veți prelungi chinurile, cu atât îmi veți prilejui o răsplată mai mare! Am o înțelegere cu Stăpânul: în locul rănilor de pe trup, îmi va înflori la înviere haină luminoasă; în locul necinstirii, cununile; în locul închisorii, raiul; în locul osândirii cu făcătorii de rele, traiul cu îngerii. Semănați mult în trupul meu, ca să secer de mai multe ori pe atâta!»»¹⁹. Continuând, mucenicul adaugă: „«Cum voi tăgădui, dar, pe Dumnezeu meu, Căruia m-am închinat din copilăria mea? Nu se va cutremura oare cerul de sus? Nu se vor întuneca oare din pricina mea stelele? Mă va mai ține, oare, pământul? Nu vă amăgiți! Dumnezeu nu se lasă batjocorit! (Gal. 6, 7). După gura noastră ne judecă Dumnezeu (Lc. 19, 22); din cuvintele noastre ne îndreptățește și din cuvintele noastre ne osândește (Mt. 12, 37). N-ați citit înfricoșătoarea amenințare a Domnului: «De cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor, Mă voi lepăda și Eu de el înaintea Tatălui Meu, Cel din ceruri?»» (Mt. 10, 33).

¹⁷ *Actele martirice*, Martiriul Sfinților Carp, Papil și Agatonica, 2-7, p. 166-167.

¹⁸ Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre Iacob și despre viața cea fericită*, cartea a doua, 46, în PSB, vol. 52, p. 290-291.

¹⁹ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile și cuvântări*, omil. a XVIII-a, V, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, vol. 17, Editura IBMBOR, București, 1986, p. 529, 530.

Pentru ce mă sfătuiți să fiu viclean? Ca să obțin ce, prin o viclenie ca aceasta? Ca să câștig câteva zile? Dar voi pierde toată veșnicia! Ca să fug de durerile trupului? Dar nu voi vedea bunătățile dreptilor! Este curată nebulie să-ți aduci cu măiestrie asupra-ți pierdere și să-ți procuri, cu șiretenie și viclenie, osânda veșnică»²⁰.

Celor care îl sfătuiau pe fericitul Gordie să-și tăgăduiască credința cu limba, le răspundea: „Limba zidită de Hristos nu poate rosti ceva împotriva Ziditorului. Căci cu inima credem spre îndreptățire, iar cu gura mărturisim spre mântuire». (Rom. 10, 10)²¹. Celor care îl jeleau, Gordie le spunea cuvintele Domnului: „Nu mă plângeți pe mine (Lc. 23, 28), ci plângeți pe dușmanii lui Dumnezeu, care îndrăznesc unele ca acestea împotriva credincioșilor, care-și adună focul gheenei prin flacăra aceasta, pe care o aprind împotriva noastră! Incetați de a mă plânge și de a-mi sfărâma inima! Sunt gata să mor pentru numele Domnului Iisus (Fap. 21, 13) nu numai o dată, ci chiar de nenumărate ori, de-ar fi cu putință»²².

Mucenicului Agapie, împăratul roman Maximian i-a făgăduit că-l eliberează dacă-și reneagă credința. Agapie a mărturisit însă că, de dragul credinței în Făcătorul lumii, ar merge de bună voie și cu drag să sufere curajos orice chinuri la care ar fi supus.

Și zicând acestea, a și pornit, „alergând spre un urs care și fusese lăsat să flămânzească pentru ca să-i fie el oferit ca hrană. Dar întrucât ursul nu i-a avut grija, martirul a fost dus din nou, abia respirând, în temniță, unde a mai trăit o zi. Și a doua zi, după ce i-au atârnat niște pietre de picioare, l-au aruncat în mijlocul mării. Și iată așa a decurs martiriul lui Agapie»²³.

La rândul ei, ca un atlet viteaz, fericita Blandina strângea noi puteri din mărturisirea ei, iar întărirea, odihna și chipul ei de a-și potoli durerea și chinurile ei erau cuvintele: „Sunt creștină și știu că ai noștri n-au săvârșit nimic rău!”. Dar și mucenicul Sanctus răbda vitejește în chip minunat și mai presus de fire și de orice om toate caznele pe care cei nelegiuiți i le pregăteau, în nădejdea ca prin durată și mărimea chinurilor „să audă de la el ceva ce nu se cuvine; dar el a rezistat cu tărie atât de neclintită încât n-a vrut să spună nici numele lui, nici numele poporului și nici al orașului din care se trage, nici dacă e sclav ori dacă e liber, ci la toate întrebările răspundea în limba latină²⁴: «sunt creștin». În loc de nume de oraș, de țară și de orice altceva păgânii n-au putut auzi de la el nimic.

De aceea, atât guvernatorul cât și chinuitorii s-au înverșunat foarte împotriva lui încât, nemaivând ce să-i mai facă, i-au lipit de părțile cele mai plâpânde ale trupului plăci de aramă înroșite.

Acestea sfârșiau, dar el rămânea neînduplecat, neînfrânt și statornic în mărturisirea lui, răcorit și întărit doar de izvorul cel ceresc al apei vieții care țâșnește din coasta lui Hristos (In. 8, 38; 19, 34)²⁵. Fericita Blandina a fost spânzurată de un stâlp, fiind sortită să fie sfârșiată de fiarele sălbatice. Văzând-o „atârnată pe un fel de cruce și auzind-o rugându-se într-una, luptătorii creștini își sporeau curajul căci în lupta ei vedeau, și cu ochi trupești, pe Cel ce se răstignise pentru ei, ca să convingă pe toți cei ce cred în El că tot cel ce pătimizește pentru slava lui Hristos are parte de Dumnezeu cel viu»²⁶.

²⁰ *Ibidem*, omil. a XVIII-a, VII, p. 532.

²¹ *Ibidem*, omil. a XVIII-a, VII, p. 531.

²² *Ibidem*, omil. a XVIII-a, VII, p. 531.

²³ Eusebiu de Cezareea, *Martirii din Palestina*, VI, 6-7, în PSB, vol. 13, p. 404-405.

²⁴ Sanctus făcea parte din populația de origine latină.

²⁵ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, cartea a cincea, I, 19-22, în PSB, vol. 13, p. 184.

²⁶ *Ibidem*, I, 38-41, p. 187.

Și alte minunate femei au înfruntat cu bărbăție pe prefect și pe toți cei care le-au trimis la groaznicele cazne. Astfel, amintim pe venerabila Mercuria, cea înaintată în vârstă și pe Dionisia, cea cu copii mulți, dar care nici pe copii nu-i iubea mai mult decât pe Domnul. Ele au murit fără ca să fi fost schingiuite mai înainte, ci li s-a tăiat capul direct întrucât prefectul însuși s-a rușinat să le chinuie mai mult căci își dăduse seama că a fost învins de niște femei²⁷.

Fericitul Teodoret, Episcopul Cirului, în *Istoria bisericească*, menționează un episod de-a dreptul mișcător. Astfel, citim că după ce unii dintre mărturisitorii credinței au ajuns la locul acela unde obișnuiau să pedepsească pe răufăcători, cel mai în vârstă decât ceilalți a rugat pe călău ca mai întâi să taie capul celui mai tânăr dintre ei toți, ca nu cumva, văzând el masacrul celorlalți, să primească lepădarea de credință.

Când tânărul a îngenunchiat, iar călăul și-a scos sabia, a venit cineva care a anunțat iertarea lor și a oprit cu voce tare, de departe, executarea. Atunci cel mai tânăr, fiind nemulțumit că a scăpat de masacru, a zis: „Oare Romanos, căci așa se numea el, nu a fost vrednic de a fi numit mucenic al lui Hristos?”

Însă acel nebul (Iulian) a oprit măcelul pentru că era plin de invidie și nu putea suporta slava acestor atleți ai credinței. Nu a îngăduit totuși ca aceștia să locuiască în orașe, ci i-a trimis în ținuturile cele mai îndepărtate ale stăpânirii romanilor²⁸.

Demn de menționat este și martiriul fraților Macabei, amintit în Vechiul Testament, însă pomenit și de scriitorul bisericesc Origen. Astfel, despre al treilea Macabeu, Origen relatează că, acesta negândindu-se deloc la suferințe și disprețuindu-le din iubire pentru Dumnezeu, cerându-i-se limba, îndată a scos-o și mâinile cu îndrăzneală le-a întins, și a zis vitejește: «Din cer le-am dobândit și pentru legile Lui nu țin seamă de ele, pentru că nădăjduiesc că de la El iarăși le voi dobândi» (II Mac. 7, 11), așa cum le înapoiază Dumnezeu luptătorilor pentru credința față de El. Tot așa a fost chinuit și cel de-al patrulea îndurându-și caznele și spunând că: „bine este a muta nădejdiile cele de la oameni și a aștepta pe cele de la Dumnezeu, că noi iar vom învia prin El», înviere de care tiranul nu se va bucura, căci el nu va învia «spre viață» (II Mac. 7, 14), ci spre ocară și rușine veșnică²⁹.

Interesantă este și mărturia Sfântului Ioan Gură de Aur care subliniază ca de multe ori cu impetuozitatea unui temperament vulcanic un lucru de-a dreptul insolit și minunat despre martiriul fericitului Roman. Acestuia din urmă, „i-a fost tăiată limba trupului, dar limba harului a venit în gura fericitului. Trupul, silit fiind de cuțit și-a pierdut mădularul lui, dar harul n-a îngăduit ca trupul să piardă, o dată cu limba, și vocea. De aceea, ucenicii se bucurau de acum înainte de o învățătură mai duhovnicească; nu auzeau ca mai înainte o voce omenească, ci o voce dumnezeiască, duhovnicească, superioară firii noastre. Toți alergau să o audă, de sus, îngerii, de jos, oamenii. Toți doreau să vadă o gură fără limbă și să o audă grăind așa. Și era într-adevăr minunat și nemaivăzut și nemaiauzit ca o gură să grăiască fără să aibă limbă. Asta a adus diavolului multă rușine, mucenicului multă slavă, iar ucenicilor, mare mângâiere și temeii de răbdare³⁰. Mucenicul se asemena „cu o chitară, care, sub loviturile chinurilor scotea dulce cântare. Călăii

²⁷ *Ibidem*, cartea a șasea, XLI, 18, p. 262.

²⁸ Fericitul Teodoret, Episcopul Cirului, *Istoria bisericească*, cartea a III-a, 17, 6-8, traducere de Pr. Prof. Vasile Sibiescu, în PSB, vol. 44, Editura IBMBOR, București, 1995, p. 146.

²⁹ Origen, *Exortație la martiriu*, cap. XXV, în PSB, vol. 8, p. 371.

³⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt de laudă la Sfântul Mucenic Roman*, III, în vol. *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți* ..., p. 401.

stăteau în jurul lui și-i zdrobeau trupul, dar el, fiind lovit, slobozea ca un instrument de aramă de pe buzele sale cântarea credinței; l-au atârnat pe lemn și-l scrijeleau, dar el îmbrățișa lemnul ca pe pomul vieții; au sfârtecat obrajii dreptului cum îi sfârtecaseră și coastele, dar el cuvânta cu măiestrie ca și cum ar fi dobândit mai multe guri și făcea de rușine pe vrăjmaș prin această străină înfrângere³¹. Același Sfânt Părinte, vorbind despre chinurile ce le-au îndurat martirii, subliniază că acestea au fost dureroase și groaznice, însă au ținut o clipă, pe când odihna de pe urma chinurilor ține veacuri fără de moarte. Sau, mai bine spus, chinurile nu au fost dureroase nici chiar o clipită de vreme pentru mucenici, căci „ei priveau la bunătățile cele viitoare și aveau ochii ațintiți la împărțitorul de răsplăți. Iată, Fericitul Ștefan nu vedea ploaia de pietre, pentru că se uita la Hristos cu ochii credinței (Fap. 7, 55-58); în loc de pietre, număra răsplățile și cununile³²”.

Așa au dat mărturie grăitoare și cei patruzeci de mucenici care se încurajau unul pe altul și ziceau acestea: „«Aspră-i iarna, dar dulce-i paradisul! Dureros e înghețul, dar plăcută odihna! Să suferim puțină vreme, și sânul patriarhului ne va încălzi! Să schimbăm o singură noapte cu toată veșnicia! Să ardă piciorul, ca să dănțuiască veșnic cu îngerii! Să se desprindă mâna, ca să aibă îndrăzneala să se înalțe către Stăpânul! Câți dintre camarazii noștri n-au căzut în luptă ca să rămână credincioși unui împărat pământesc! Oare noi nu vom jertfi viața aceasta pentru credința în adevăratul Împărat? Câți făcători de rele n-au suferit moartea, pentru că au fost surprinși săvârșind nelegiurii? Oare noi nu vom suferi moartea pentru dreptate? Să nu ne dăm îndărăt, camarazi! Să ne luptăm cu diavolul! Trupurile noastre nu sunt decât trupuri! Să nu le cruțăm! Pentru că trebuie negreșit să murim, să murim ca să trăim!»³³”.

Ne putem lesne imagina că, pentru cei de față, martirajul creștinilor era o privescătoare nemaiîntâlnită: „Unul țipa și declara cu glas tare că nu vrea să jertfească idolilor, pe când al doilea striga: «sunt creștin!» și era mândru că poate mărturisi numele Mântuitorului și, în sfârșit, al treilea ținea sus și tare că el nici n-a jertfit și nici nu va jertfi niciodată³⁴”.

Ceva cu totul deosebit și de-a dreptul nemaiîntâlnit s-a petrecut în Edesa Mesopotamiei. În orașul acesta – ne istorisește Casiodor – se afla biserica apostolului Toma, nu mai puțin vestită decât împodobită. În ea, pentru respectul ce i se arăta, se țineau deseori întruniri. Voind să o vadă împăratul, și știind că acolo se întrunesc toți cei care îi sunt odioși, se spune că l-a lovit cu mâna pe prefect pentru că nu au fost izgoniți de acolo ortodocșii. Și cum prefectul, suportând jignirea, se străduia împotriva voinței lui să țină seama de indignarea împăratului (căci nu voia să ducă la moarte atâția oameni), a trimis vorbă pe ascuns să nu mai rămână nimeni în biserica aceea. Dar nimeni nu a dat atenție nici sfatului și nici amenințării lui. A doua zi au venit cu toții în mare număr la locul prediciei. Cum prefectul se îndrepta spre biserică cu numeroase forțe armate, ca să ducă la îndeplinire porunca împăratului, o biată femeie, pe care se vedea sărăcia, trăgându-i fiul de mână și îndreptându-se către biserica aceea, l-a împiedicat pe prefect să-și îndeplinească sarcina. Prefectul, indignat, a poruncit să fie adusă la el femeia și i-a spus: „«Femeie nenorocită, încotro alergi fără rușine?»» Ea spuse: «Unde se grăbesc și alții». Iar el: «N-ai auzit că prefectul are să-i omoare acolo pe toți pe care îi va găsi? Am auzit și de aceea mă grăbesc ca să mă aflu acolo printre ei. Și unde îl târăști pe acest biet

³¹ Idem, *Cuvântul al II-lea de laudă la Sfântul Mucenic Roman*, I, în vol. cit., p. 406.

³² Idem, *Cuvânt la Sfinții Mucenici*, I, în vol. cit., p. 450.

³³ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, omil. a XIX-a, VI, în PSB, vol. 17, p. 539.

³⁴ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, cartea a opta, III, 1-4, p. 316, 317.

copilaș?» Atunci femeia spuse: «Ca să merite și el să suporte martiriul». Când bărbatul acela a auzit acestea, s-a gândit la voința celor care se adunau acolo. Și ducându-se de îndată la împărat, l-a înștiințat că sunt pregătiți cu toții să primească moartea pentru credința lor; și a adăugat că e lipsit de rațiune să omoare atâția oameni într-un timp așa de scurt. Spunându-i acestea i-a potolit mânia împăratului. Și în felul acesta cei din Edesa au scăpat de furia împăratului»³⁵.

Nici creștinii de neam nobil nu s-au dat înapoi de la supliciile martiriului. Același istoric – eruditul aristocrat roman creștin Casiodor – ne relatează că Hormisdas era un mare nobil la perși, care avusese pe tatăl său prefect. Când regele a aflat că acesta este creștin, a cerut să-i fie adus și i-a poruncit să tăgăduiască pe Dumnezeu Mântuitorul. Dar „el a răspuns: «Nu gândești nici drept, nici folositor, împărate. Căci cel care este învățat să nege cu ușurință și să disprețuiască pe Dumnezeuul tuturor, disprețuiește foarte ușor și pe împărat, care este el însuși o parte a naturii muritoare. Și dacă este demn de cel mai mare chin cel care disprețuiește sceptrul tău, împărate, merită să fie dat tuturor chinurilor cel ce neagă pe Creatorul a toate»»³⁶.

Unii creștini mărturisitori chiar înainte ca cineva să fi pus mâna pe ei, s-au grăbit ei înșiși să urce pe locul de judecată, declarând că și ei sunt creștini, încât pe guvernator și pe cei din completul de judecată i-a apucat frica, așa că „pe măsură ce creștea curajul în cei care erau judecați, în aceeași măsură scădea acest curaj în cei care judecau. De aceea creștinii ieșeau triumfători din sala de judecată, bucurându-se că au putut mărturisi pe Hristos, «făcându-i biruitori în Hristos» (II Cor. 2, 14)»³⁷.

Torturați pe nedrept și fără de milă, mucenicii iertau și cereau îndurare pentru cei vinovați de supliciile la care erau supuși. Chinuiți fiind, pentru ei mai dureroasă era osânda ce-i aștepta pe călăi, decât pieirea trupului lor; astfel, dați morții, ei se rugau pentru iertarea, pacea și viața tuturor. Așa s-au stins pentru lumea aceasta și așa și-au încheiat ei lupta și biruința: rugători înaintea lui Dumnezeu pentru toți, devenind pilde strălucite de statornicie în credință, modele de virtute, icoane ale curajului, bărbăției și abnegației și călăuze sigure și statornice pe calea către Înviere. *Buni și biruitori* prin jertfa lor, inegalabilii *atleți* ai lui Hristos, și-au împlinit lupta muceniei înarmați doar cu *armura lui Dumnezeu, platoșa dreptății, scutul credinței și sabia duhului*.

Martirii – exemple de statornicie în credință

Referindu-se la faptul că martirii ne propovăduiesc Evanghelia prin viața și faptele lor, Sfântul Ioan Gură de Aur, în *Cuvânt la Sfinții Mucenici*, menționează: „Conving mai mult (mucenicii – n. n.) decât predicatorii. Dacă, de pildă, eu îți spun că mucenicia n-are în ea nimic dureros, n-ai să mă crezi pe cuvânt. Că nu-i greu să filosofezi despre mucenie. Mucenicul însă, nu are împotrivor, căci vorbește prin viața și faptele sale. După cum într-o baie, când bazinul este umplut cu apă caldă, nu îndrăznește nimeni să intre atâta vreme cât cei care stau pe marginea bazinului se îndeamnă doar cu cuvântul unul pe altul; căci cuvântul nu înduplecă pe nimeni să se coboare; dar când unul din ei

³⁵ Casiodor, *Istoria bisericească tripartită*, cartea a VII-a, capitolul XXII, în PSB, vol. 75, p. 301-302.

³⁶ *Ibidem*, cartea a X-a, capitolul XXXI, p. 418.

³⁷ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, cartea a șasea, XLI, 23, p. 263.

întinde mâna în apă sau pune piciorul și apoi intră cu curaj cu tot trupul, atunci el, prin tăcerea lui, înduplecă, mai mult decât cei care vorbesc, pe cei de pe margine să intre în apă, tot așa și cu mucenicii. Aici, în loc de bazinul cu apă, stă rugul de foc. Cei ce stau în jurul rugului nu vor fi înduplecați să se arunce în foc de-ar fi îndemnați cu mii și mii de vorbe; dar când unul dintre mucenici își bagă în foc nu numai piciorul, nici numai mâna, ci tot trupul, atunci fapta lui e mai puternică decât orice îndemn și sfat și izgonește din sufletul celor din jur neliniștea și teama³⁸.

Pentru ca să ne putem lesne convinge pe deplin de faptul că martirii sunt exemple de statornicie în credință, redăm o relatare de suflet ziditoare expusă de Eusebiu de Cezareea în lucrarea sa, *Viața lui Constantin cel Mare*. Astfel, ni se menționează că, din porunca stăpânirii de atunci, în toate colțurile pământului mai-marii așezați în fruntea popoarelor îi prigoneau pe credincioșii lui Dumnezeu. Dar, iată că tocmai de prin împărăteștile locașuri aveau să iasă la lumină, înaintea oricăror altora, mucenicii cei plăcuți lui Dumnezeu, „purtând până la capăt întreaga luptă pentru dreapta lor credință și înfruntând pentru ea de bunăvoie chiar focul, securea sau apa mării, precum și toate celelalte chipuri ale morții. Curând, în curțile împărătești aflate pretutindeni a început să se facă simțită lipsa bărbaților credincioși – lucru care pe cei răspunzători i-a lipsit mai ales de ocrotirea lui Dumnezeu, de vreme ce a-i prigoni pe credincioși însemna totodată a înăbuși rugăciunile înălțate de aceia în sprijinul lor.

Numai Constanțiu – tatăl Sfântului Constantin – a dat ascultare unui gând înțelept și cuvios, purcezând la un lucru de necrezut și a cărui înfăptuire stârnește uimirea: anume, el a poruncit tuturor oamenilor săi (începând chiar cu cei aflați în slujbele palatului și până la demnitarii în funcție) să se hotărască – fie a jertfi demonilor (în care caz puteau rămâne mai departe în preajma sa, păstrându-și rangul neatins), fie să nu le aducă jertfă (în care caz porțile sale aveau să le rămână închise iar ei aveau să fie izgoniți până departe și lipsiți de ocrotirea sa). Oamenii s-au împărțit, trecând unii deoparte, alții de cealaltă parte, și dându-și fiecare în vileag felul alegerii. Atunci le-a dezvăluit și omul acela minunat gândul ascuns de el în spatele șiretlicului, unora punându-le în lumină lașitatea și egoismul, altora – în schimb aducându-le foarte mare laudă pentru statornicia lor înaintea lui Dumnezeu; după care, pe cei dintâi – de vreme ce fuseseră în stare să-și trădeze Dumnezeul – nu i-a mai socotit vrednici să dea ochii cu împăratul lor (într-adevăr, cum și-ar fi putut păzi credința față de împărat unii cărora le fusese dată în vileag nerecunoștința față de Cel de sus?). Ca atare, el a decretat că aceștia vor trebui să părăsească curtea împărătească și să plece cât mai departe; despre ceilalți, în schimb – pe care însuși adevărul îi dovedise vrednici de (dragostea lui) Dumnezeu – a socotit Constanțiu că tot astfel se vor purta ei și cu împăratul lor, și, drept urmare, i-a rânduit în garda sa de corp și le-a dat în grijă până și veghea împărăției însăși, lăsând să se înțeleagă că din astfel de oameni se cade să ne facem noi prietenii și oamenii de casă cei mai apropiați și de nădejde, prețul lor întrecând cu mult pe acela al unor cămări pline de neasemuite comori³⁹.

³⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Sfinții Mucenici*, II, în vol. *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți ...*, p. 450-451.

³⁹ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, cartea I, 15-17.2., studiu introductiv de Prof. Dr. Emilian Popescu, traducere și note de Radu Alexandrescu, în PSB, vol. 14, Editura IBMBOR, București, 1991, p. 71-72.

Importanța centrală a martiriului în Ortodoxie

Persecuțiile vechi exhibă martiriul creștin în forma sa cea mai simplă și mai pură: moartea pentru mărturisirea numelui lui Hristos. Sub forma aceasta s-a bucurat în ochii creștini de o stimă pe care nu a putut-o egala nici un alt *serviciu* adus Domnului Hristos. Un mărturisitor creștin în așteptarea martiriului devine obiectul venerației⁴⁰.

Fratele Sfintei Perpetua, pe când aceasta își aștepta execuția la Cartagina în 203, i-a putut spune surorii sale că deja se află la așa mare onoare că poate cere să i se arate o viziune în care să vadă dacă va suferi sau va fi pășuită. Se știe și că păcătoșii de atunci vizitau mărturisitorii pentru a primi iertarea greșelilor⁴¹.

Trupurile martirilor, devenite sfinte moaște, erau ridicate în grabă de creștini și îngropate cu mare grijă, dragoste și pietate în locuri de taină, cunoscute numai de ei. Noaptea mergeau la mormintele lor, le tămâiau, aprindeau lumânări și se rugau. Creștinii păstrau pe ascuns evlavia sfințelor moaște și scriau scurte biografii cu viața și pătimirea sfinților mucenici. Așa au luat naștere *actele martirice*, acele colecții de documente care atestă martirajul unor creștini în primele secole ale istoriei creștine.

După cum se știe, martirii au intrat în memoria creștinilor, în cultul Bisericii și în sinaxarele ei. După încetarea persecuțiilor, pe mormintele sfinților și ale martirilor s-au înălțat primele biserici. Moaștele sfinților martiri au fost scoase din morminte și așezate cu cinste în cripte, anume zidite, numite *martirioane*, peste care construiau bazilici (biserici), numite *martyria*. Unele din aceste martirioane s-au ruinat de-a lungul vremii, altele au fost distruse de barbarii care au năvălit mereu peste țările creștine, iar altele au rămas până astăzi ascunse în pământ, ca niște mărgăritare de mult preț. Zidirea de biserici pe mormintele martirilor generalizându-se, „moaștele unor martiri au fost împărțite la mai multe comunități creștine, care le-au așezat sub altarul bisericii lor. Acest lucru a făcut ca mai târziu această practică să se permanentizeze, încât Sinodul al VII-lea Ecumenic, prin canonul 7⁴², a legiferat obligativitatea așezării moaștelor de martiri în piciorul Sfintei Mese, având ca temei scripturistic Cartea biblică Apocalipsa 6, 9: *Sufletele celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia pe care au dat-o erau sub jertfelnic*”⁴³.

La mormântul martirilor, creștinii se adunau și săvârșeau cultul, îndeosebi Sfânta Euharistie, în ziua aniversării morții lor, pe care o numeau *ziua nașterii*, căci atunci au trecut din moarte la viață. Pomenirea lor s-a făcut și se face cu laude, după rânduiala creștină, în ziua trecerii lor la viața veșnică. În cinstea martirilor nu numai că s-au ridicat locașuri de cult, ci numele lor a început să se dea și ca nume de botez⁴⁴.

Ni s-au păstrat până astăzi colecții cu *Viețile Sfinților*, în paginile cărora găsim mărturii despre martirii primelor secole și despre martirajul lor. Creștinii au păstrat cu cinste și pietate sfințele lor moaște care săvârșesc și astăzi nenumărate minuni. Ne-au rămas, de asemenea, calendare creștine cu numele lor, rugăciuni ale lor, precum și pildele lor de cutezanță în mărturisirea și apărarea dreptei credințe. Cu toate acestea, nu

⁴⁰ Gerald Bonner, „Martyrdom: its place in The Church”, în *Sobornost*, 5, 2, 1983, p. 14.

⁴¹ *Ibidem*, p. 14.

⁴² *Canoanele Sinodului al VII-lea Ecumenic (787)*, Mansi, XIII, 417-439, și *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Freiburg-Roma, 1961, p. 114-132 *apud* Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 21.

⁴³ Pr. Nicolae Chifăr, *Teologie și spiritualitate patristică*, Editura Trinitas, Iași, 2002, p. 21.

⁴⁴ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Introducere generală la Actele martirice*, în col. *PSB*, vol. XI, Editura IBMBOR, 1982, p. 14.

cunoaștem viețile tuturor sfinților martirizați. Persecuțiile veneau atât de intempestiv, atât de năvalnic și de des, încât nu au putut fi toate notate în scris. Mulți martiri au rămas cunoscuți doar de Dumnezeu. Doar cei din provinciile mai puțin prigonite sau cei care au scăpat prin fugă au putut să scrie despre credința martirilor și supliciile la care au fost supuși. Se notau viețile sfinților uciși, care se citeau mai apoi în biserică.

Numele celor martirizați au umplut calendarul creștin, martirii fiind primii sfinți prăznuiți de Biserică. Numărul celor care au pătimit pentru Hristos este imens. Săpăturile arheologice au scos la iveală numai în catacombele din Roma aproximativ 1,5 milioane de morminte care adăposteau trupuri de martiri creștini⁴⁵.

Astăzi, comunitatea creștinilor își exprimă și își înnoiește bucuria reunindu-se în jurul moaștelor mucenicilor; astfel, martiriul apare ca o bucurie pentru întreaga Biserică. Chipurile *bunilor și biruitorilor mucenici*, învrednicite de nimbul martiric, sunt și pentru noi, cei de astăzi, lumină călăuzitoare.

În calendarul Bisericii Ortodoxe, există două ocazii anume în care este subliniată importanța centrală a martiriului. Prima o constituie ceremonialul „Biruinței Ortodoxiei”, în prima Duminică din Postul Paștelui. Acesta comemorează încetarea totală a controversei iconoclaste în 842-843. Icoanele sfinte sunt purtate în procesiune, eteria sunt anatemiați, iar „amintirea veșnică” este cântată în cinstea celor care au apărat credința. Este o celebrare festivă și exultantă, în contrast frapant cu spiritul de penitență al serviciilor Postului Paștelui din timpul săptămânii precedente. Totuși, în cadrul acestui „Triumf al Ortodoxiei”, se face o referire specială la suferințele și luptele sfinților, la persecuțiile, tortura și exilul pe care le-au suferit de dragul lui Hristos.

Astfel, „Triumful Ortodoxiei” se demonstrează o fi o sărbătoare în cinstea martirilor și mărturisitorilor. Singurul triumf la care Biserica pe pământ poate sau ar trebui să se aștepte este cel al martiriului. Același adevăr este evidențiat în Duminica Tuturor Sfinților, care, în practica ortodoxă, apare la o săptămână după Penticostar. Cele două sărbători sunt considerate ca strâns conectate. Sărbătoarea Tuturor Sfinților este devotată consecințelor pe care pogorârea Sfântului Duh le-a avut asupra vieții Bisericii.

Sărbătoarea Tuturor Sfinților se demonstrează astfel a fi, de fapt, sărbătoarea tuturor martirilor. Sfântul *par excellence* este martirul.

Creștinii secolelor al XX-lea și al XXI-lea au cu siguranță un motiv aparte pentru a reflecta asupra centralității martiriului, pentru că epoca noastră a fost cu preponderență una a martirilor⁴⁶. Astfel, putem aminti de ordalia suferită de credincioșii contemporani – în Uniunea Sovietică începând cu 1917, în Etiopia, încă din 1974, apoi la noi în România, în timpul regimului comunist ateu, asta doar pentru a menționa câteva exemple. În secolele XX-XXI, incomparabil mai mulți creștini au murit ca martiri pentru credința lor decât în toți cei trei sute de ani ulterior crucificării⁴⁷.

Gerald Bonner, a cărui lucrare am citat-o deja, este de părere că elementul esențial în martiriu nu este actul fizic al morții, ci mai curând o dispoziție a voinței de a trăi pentru Hristos, cu corolarul necesar după care, printr-un paradox straniu, dar într-un tot creștinesc, a trăi pentru Hristos poate implica necesitatea de sacrificiu al vieții în

⁴⁵ Ene Braniște, *Liturgica Generală*, Editura IBMBOR, București, 1985, p. 450.

⁴⁶ Bishop Kallistos of Diokleia, „What is a martyr?”, în *Sobornost (incorporating Eastern Churches Review)*, 5, 1, 1983, p. 7.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 8.

numele Său. Această percepție a martirului fusese deja asumată la momentul persecuțiilor, când creștinii care suferiseră pentru credință, dar nu fuseseră executați erau onorați cu onorabilul titlu de mărturisitor; când persecuțiile au luat sfârșit, s-a luat decizia crucială de a se continua aplicarea termenului, nu celor care suferiseră pentru credință, din moment ce oportunitatea de a o face încetase să existe, ci celor care, prin viața lor, poartă mărturie lui Hristos, confirmându-se astfel principiul că esența martiriului constă în dedicarea vieții, și nu în simpla acțiune de a muri. Scopul martiriului fusese extins, într-un mod foarte logic: pentru că cuvântul martir, în utilizarea sa seculară, înseamnă martor; iar viața unui om constituie o mărturie a convingerilor sale la fel de puternică precum moartea. Chiar cuvântul sfânt (*sanctus*), limitat anterior doar la martiri, era acum acordat unei game mult mai diverse de bărbați și femei sfinte⁴⁸.

Totuși, această extensie era supusă în decursul timpului unei limitări oarecum ciudate: pentru că în timp ce martirii epocii persecuțiilor proveneau, din motive evidente, din comunitatea creștină ca întreg, în secolele care au urmat, norma de sanctitate a ajuns să fie exemplificată din ce în ce mai mult în ordinul monastic, care, începând cu ultima parte a secolului al III-lea, a ajuns să reprezinte idealul traiului creștin. În sens foarte real, se poate spune că un călugăr este succesorul martirului în rolul de model pentru alți creștini⁴⁹. Dar monahismul avea tendința de a prezenta ceva din spiritul epocii martirilor și de a înțelege sfințenia creștină în proprii termeni⁵⁰.

Și în timpul nostru, problema mărturisirii drepte credințe este una de actualitate și arată că pot fi și astăzi persecutori și martiri ai credinței. Sunt unii care se depărtează de la izvorul curat al Ortodoxiei și îmbrățișează diverse ideologii, pseudo-credințe, alții sunt prinși în mrejele relativismului sau sincretismului religios, iar alții cad pradă patimilor care îl despart pe om de Dumnezeu și se lasă biruiți de acestea încă de la primul atac demonic. De aceea, pilda sfinților mucenici, trăitori și mărturisitori ai drepte credințe a exercitat și continuă să exercite o influență binefăcătoare și astăzi, pentru noi toți și ne îndeamnă să ne învrednicim de nimbul martiric.

⁴⁸ Gerald Bonner, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁹ A se vedea E. A. Malone, „The Monk and the Martyr”, în *The Catholic University of American Studies in Christian Antiquity*, Nr. 12, Washington DC, 1950; G. Bonner, *The Warfare of Christ*, London, 1962, p. 36-64.

⁵⁰ Gerald Bonner, *op. cit.*, p. 15.

Notes and Book Reviews – Note și recenzii

Valeria-Gemma Moraru, *Revista Teologică. Organ pentru știință și viață bisericească (1907-1916; 1921-1947) – Indice bibliografic, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2010, 380 p.*

Orice lucrare temeinică se fundamentează pe bibliografie; prin urmare, aceasta este un „instrument de lucru” de bază pentru fiecare cercetător din orice domeniu de activitate.

În curgerea vremii, dar, mai cu seamă, după 1990, au apărut diferite lucrări de acest gen, care s-au dovedit de o mare utilitate pentru cei interesați să elaboreze serioase lucrări de specialitate.

În circuitul lucrărilor bibliografice din țara noastră se înscrie și cea a Doamnei Prof. Valeria-Gemma Moraru (o bună vreme bibliotecar al Facultății de teologie Ortodoxă, din cadrul Bibliotecii Centrale Universitare „Lucian Blaga” Din Cluj-Napoca), cu titlul semnalat mai sus.

Cartea Doamnei Valeria-Gemma Moraru începe cu o *Mărturisire* (p. 7), în care se prezintă metodologia modernă folosită la alcătuirea acestei lucrări.

Cuvântul Domniei sale este urmat de o Prefață alcătuită de Pr. Prof. dr. Ioan Chirilă, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, intitulată: *Revista Teologică, un argument al dinamicii scrisului teologic transilvănean* (p. 9-10).

Tot în prima parte, se înscrie și studiul introductiv al Pr. Prof. dr. Alexandru Moraru (de la aceeași Școală Teologică), cu titlul: *Revista teologică din Sibiu în spiritualitatea transilvăneană* (p. 11-25).

Lucrarea propriu-zisă a Dnei Prof. Valeria Gemma-Moraru a fost rânduită în mai multe capitole, după cum urmează: *I. Studii și articole* (p. 27-114); *II. Predici* (p. 115-127); *III. Mișcarea literară (recenzii)* (p. 128-234); *IV. Bibliografie (semnalări și apariții editoriale)* (p. 235-255); *V. Atitudini* (p. 256-261); *VI. Pilde și asemănări* (p. 262-264); *VII. Informații* (p. 265-283); *VIII. Viața bisericească* (p. 284-287); *IX. Cronica bisericească culturală* (p. 288-335); *X. Diverse*

(p.336); *XI. Tipicul cultului religios (rânduieii tipiconale)* (p. 337-341); *XII. Maxime religioase* (p. 342-344); *Indice de autori* (p. 345-356); *Indice de descriptori* (p. 357-376) și *Bibliografie selectivă* (p. 377-380); în total, la toate capitolele se află 5618 titluri bibliografice (numerotate de la 1 la 5618).

De remarcat că fiecare capitol este „așezat” în ordine alfabetică, iar pentru aflarea rapidă a unei tematici se poate apela la indicele de descriptori care ne indică subiectul sau lucrarea ce ne interesează pentru studiu.

Remarcăm în același timp, faptul că Revista Teologică din Sibiu a fost o publicație bisericească de înaltă ținută teologică, dar și un periodic de știință și viață creștină, de cultură și de civilizație, în general, de spiritualitate ortodoxă românească.

Lucrarea face parte din Seria: Myrobiblion, coordonată de către Conf. univ dr. Valentin Orga (cărui i se cuvin alese mulțumiri pentru inițiativa de a edita lucrări de acest gen), apărută în Editura Argonaut (tot a domniei sale); lucrarea păstrează pe copertă caracterele literelor primelor numere ale Revistei Teologice, ea fiind tipărită în condiții grafice ce excepție.

Cât privește importanța și utilitatea acestei lucrări valoare (pentru care îi aducem autoarei sincere felicitări), ne raliem spuselor doamnei Valeria-Gemma Moraru, care afirmă, între altele: „Credem că indicele bibliografic al «Revistei Teologice» din Sibiu (alcătuit nu cu puține eforturi), va fi de mare folos, nu numai teologilor, istoricilor sau cercetătorilor în domeniu, ci și studenților, masteranzilor, doctoranzilor sau celor interesați în probleme de spiritualitate românească sau universală” (p. 7).

ALEXANDRU MORARU

**Dumitru Megheșan – *Rugăciunea lui Iisus, mijloc terapeutic de purificare a minții*,
Ed. Universității din Oradea, 2010, 277 p.**

Pr. Dumitru Megheșan este profesor de dogmatică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea și a scris deja mai multe cărți, dintre care aș remarca aici doar două: *De la Ierusalim la Emaus. Dimensiunea euharistică a cunoașterii* (Editura Universității din Oradea, 2003) și *Taina Cuvântului*, (Editura Universității din Oradea, 2008). Anul acesta ne propune o nouă lucrare, ale cărei intenții cel mai bine le prezintă chiar domnia sa, în introducere: „Cartea de față ne propune un alt itinerar într-o lume bulversată, plină de obstacole privind credința, o lume cu foarte mari probleme. Dat fiind faptul că omul modern nu mai prea are timp de rugăciune și nici obișnuința de a se ruga, propunem rostirea scurtei rugăciuni a inimii ca alternativă la existența trepidantă, poluatoare, stresantă și scăpată de sub controlul autorității divine. Aceasta se potrivește atât de bine pentru omul zilelor noastre fiindcă este scurtă, se poate spune oriunde acesta se află: în mașină, în magazin, la serviciu și în alte locuri” (p. 11-12).

Într-adevăr, cartea Pr. Megheșan este, prin ton și prin intenție, o veritabilă „ieremiadă”, un îndemn rugător adresat unui popor care este pe cale să-și uite vocația. Se pleacă de la conștientizarea gravității apostaziei, a ispitei venite din partea tot mai subtililor idoli, care fac ca omul cel mai recent să-și piardă văzând cu ochii ancorarea în religios. Soluția pare ireal de simplă și ea constă într-o rugăciune veche, scurtă și eficientă: rugăciunea inimii. Descoperită nu de mult pe pereții unei chilii egiptene din sec. VI-VII, se pare că ea însoțea spiritualitatea pustiei Egiptului încă de multă vreme. Amintind parcă de strigătul orbului Bartimeu: *Iisuse, fiul lui David, fie-ți milă de mine!* (Lc. 18, 38), rugăciunea inimii spune doar atât: *Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!* Repetată îndelung, ea reușește să împace aver-

timentul Mântuitorului: *Când vă rugați, nu spuneți multe, ca neamurile...* (Mt. 6, 7) și exigența Sf. Pavel: *Rugați-vă neîncetat!* (I Tes. 5, 17), dovedindu-le de fapt armonia, în ciuda aparentei contradicții.

Remarc capitolul al IV-lea, *O pledoarie pentru rugăciunea minții*, dar și cap. al VII-lea, *Propunere de reorientare a vieții omului sufocat de civilizație: drumul spre îngeri*, acesta din urmă amintind de sf. Grigore de Nyssa prin naturalețea cu care propune sfințenia, ca pe un dat firesc, pus de Dumnezeu la îndemâna omului, dar amintind, mai departe, de *Cântarea Cântărilor*, prin descrierea relației iubitoare, erotice, a sufletului cu Dumnezeu, relație care nu este altceva decât un rod al rugăciunii. *Rugăciunea minții și fuga de imagine* este un capitol (p. 232.) ce pledează pentru igiena consumului de imagine, atât de invadator astăzi, atât de pângăritor, și în privința căruia teologii nu sunt singurii observatori îngrijorați.

O carte deci care surprinde plăcut prin modul adesea necruțător în care pune degetul pe rană, arătându-ne care sunt păcatele societății contemporane, prin tonul îngrijorat, martor al implicării afective a autorului și, deloc în ultimul rând, prin îndrăzneala propunerii unei soluții, atât de simplă în esență încât îți vine să te întrebi de ce nu ne-am gândit la ea până acum. Un fel de *Pelerin rus* al începutului de secol XXI, propunând rugăciunea inimii ca răspuns în fața post-modernității, așa cum o propunea acela ca răspuns în fața modernității. Rămâne să evaluăm ce impact poate să aibă un asemenea gest temerar în lumea de azi, dar rămâne, mai mult decât atât, să ne auto-evaluăm, punându-ne față în față cu această bătrână și mereu tânără rugăciune.

CIPRIAN VIDICAN

Miguel de Salis Amaral, *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Florovsky*, trad. de Daniela Chețan, PUC, Cluj-Napoca, 2009, 457 p.

După Schisma cea Mare (1054), Cruciada a IV-a (1202-1204) și un complex de cauze socio-politico-religioase, între Apus și Orient s-a interpus o stare de glaciațiune spirituală și polemică deconstructivă. Nici secolele ce au urmat nu au reușit să escaladeze zidul insurmontabil peste care se revărsau generații și generații de ură și extremism. Totuși, cele două Conflagrații mondiale, sau, mai bine spus, începutul veacului al XX-lea, au însemnat primii pași înspre o deștelenire a unui teren considerat, cu mult prea multă convingere, sterp, acela al dialogului și îmbogățirii spirituale reciproce. Contemporani cu cele mai crude momente din istoria recentă a Europei și vizibil influențați de întâlnirea forțată cu Occidentul (începutul bolșevizării din 1917), teologii ruși au însemnat piatra de hotar a viitoarelor legături teologice cu spațiul catolic și protestant precum și reevaluarea teologiei ortodoxe într-o cheie patristică.

Lucrarea teologului Miguel de Salis Amaral se desfășoară între trinomialul istorie, dogmă și actualitate. O istorie a două eclesiologii născute și dezvoltate în perioada interbelică și imediat următoare, după o lungă germinație în lumea rusă; și receptarea acestora în contemporaneitate, rolul pe care l-au avut în efortul de cunoaștere și îmbogățire a Bisericilor creștine dominante.

Fără a ne lungi inutil, trebuie afirmat că suntem în fața unei cărți inedite pentru literatura de specialitate românească. Pe de o parte prin abordare, iar, pe de altă parte, prin fondul ideatic.

Lucrarea se desfășoară pe mai multe capitole pe care le-am împărțit, într-un mod sintetic, în trei secțiuni: eclesiologia lui Serghei Bulgakov; eclesiologia lui George Florovsky; și receptarea lor în lumea ortodoxă și catolică în contextul efortului ecumenic contemporan.

Primul aspect, care impresionează în mod plăcut cititorul, este metodologia folosită de autor. Nimic nu este lăsat la voia întâmplării și se încearcă o sistematizare, cât mai limpede cu putință, a gândirii celor doi. Fiecare capitol are parte de introduceri ce anticipează conținuturile

viitoare. Utile, fără doar și poate, dar uneori oboșitoare, aceste preambururi sunt asemeni unor *avantgards*, ce-l feresc pe autor de posibile reproșuri. Totuși ele trebuie văzute în economia lucrării ca având rolul facilitării lecturii.

În prima secțiune, Miguel de Salis nu intră în prezentarea directă a ideilor lui Bulgakov¹, ci conturează lumea în care a crescut și s-a dezvoltat ca intelectual. O analiză sumară a celor care i-au influențat gândirea, dar și întâlnirea cu Occidentul sunt o altă fază a introducerii în opera eclesiologică a lui Bulgakov. Dintre cei pe care autorul îi consideră a fi decisivi în formarea filosofico-teologică a teologului rus, Soloviev ocupă un loc central. Totuși în ce privește sistemul sofologic bulgakovian se vorbește prea puțin despre rolul pe care l-a avut Pavel Florensky și la ce nivel a influențat acesta (nota 37, p. 30).

Deși original în prezentare, Bulgakov se înscrie în curentul slavofil de construire a metafizicii Bisericii. Influențat de *sobornost'ul* lui Homiakov și *teandria* lui Soloviev, reușește o sistematizare și o aprofundare a acestora într-o manieră aparte. Dincolo din influența lui Homiakov, în ce privește abordare Tradiției, de exemplu, așa cum o prezintă autorul sintezei eclesiologice, trebuie avută în vedere contribuția majoră a Sfinților Părinți, către care întreaga diaspora ortodoxă s-a îndreptat, cu mențiunea, observată pertinent de autor, că Bulgakov este mult mai liber și, poate, chiar mai revoluționar decât orice teolog ortodox al ultimelor veacuri.

Se pare că eclesiologia lui Bulgakov nu poate fi înțeleasă fără a fi luate în calcul „trei preocupări teologice principale”²: oferirea unui răspuns cât mai convingător din punct de vedere dogmatic asupra legăturii dintre Dumnezeu și lume; reîmprospătarea și regândirea unei părți

¹ Din lucrările traduse amintim: S. Boulgakov, *Ortodoxia*, trad. de Nicolae Grosu, 1994², Paideia, București; Idem, *Lumina neînserată. Contemplații și reflecții metafizice*, trad. de Elena Drăgușin, Anastasia, București, 1999; Idem, *Dogma euharistică*, trad. de Pr. Paraschiv Angelescu și Tit Sîmedrea, Paideia², București, 2000.

a teologiei ortodoxe; și efortul Bisericilor de a se uni. *Aceste preocupări au însuflețit acțiunea sa sofologică* (p. 181). Pentru Bulgakov *sophia este manifestarea dragostei lui Dumnezeu în act, atât în sânul Treimii (sophia divină), cât și ad extra (sophia creată)* (p. 181).

Biserica presupune în esența ei unirea într-o perspectivă eshatologică a celor două *sophia*, exprimându-se în sinergia acestora, care nu este altceva decât *teandria în act*. Teologul catolic mai crede că eclesiologia lui Bulgakov se încadrează în amplul sistem sofologic al acestuia. Scopul teandriei, a vieții teandrice este acela ca întreaga creație să fie îndumnezeită. Atunci Mântuitorul va supune toate lucrurile Tatălui, iar Dumnezeu va fi în fiecare particulă a creației (panteosis). Acest aspect a fost condamnat, de unii teologi, drept panteism. La această supunere se ajunge prin sofianizarea vieții.

Capitolul dedicat *sofiologiei bulgakoviene* este printre puținele texte ce se ocupă de acest subiect în limba română (pp.72-89). Totuși, nu aduce nici un fel de lămurire asupra condamnării aduse lui Bulgakov cu privire la *sophia ca al patrulea ipostas*, sintagma fiind întru totul absentă. Acest lucru l-a încercat T. Špidlík în ultimul volum al tetralogiei *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*² însă mult prea lacunar.

Sobornost' ocupă un loc deosebit de important în sistemul eclesiologic al lui Bulgakov. *Sobornost* este reflexia în umanitate a sofianizării lumii, este reflexia pământească a sophiei divine și expresia eclesială a unirii celor două *sophii*. Principiul ierarhic se bazează pe *sobornost'*, sinodul de la Ierusalim fiind prototipul *sobornost'*-ului în act.

Discursul lui Bulgakov despre Biserică, se duce mereu pe două planuri, un plan al *noumenalului* și altul al *fenomenalului*, sau, cu alte cuvinte, un palier în care Biserica este tratată în esența și realitatea sa ontologică urmat de

un palier în care Biserica văzută are prioritate. Miguel de Salis remarcă că acest tip de prezentare este *relativ nou* în abordarea teologică ortodoxă de la începutul secolului, obișnuită să *considere Biserica în folosul scolasticii baroce importată din Europa occidentală* (p. 183).

Un loc deosebit de important în eclesiologia bulgakoviană îi revine infailibilității ierarhiei pe care o neagă cu vehemență. Această poziție categorică este văzută de teologul apusean ca fiind cauzată de apropierea cronologică de Vatican I când, după cum se știe, a fost declarată ca dogmă infailibilitatea papală, *dar și de pretenția sa de a reînnoi teologia ortodoxă*.

Bulgakov a rămas fidel exprimării pauline, asupra Bisericii, care folosea *Trupul lui Hristos, Templul Duhului Sfânt, Mireasa lui Hristos* ca imagini ale Bisericii. Cu toate acestea sintagma preferată a teologului rus este aceea de Mireasa lui Hristos întrucât *Biserica este una singură (pământească și cerească) din punctul de vedere al ideii divine, al fundamentului și al destinului său, însă este dublă în procesul de devenire a lumii până la Parusie* (p.186).

Poziția sa ecumenică îl face pe Bulgakov să nu nege valabilitatea tainelor în celelalte confesiuni. Însă după părerea profesorului apusean, afirmația este subrezită de lipsa de argumentare a gradului de eficacitate a tainei. Cauza este văzută în abordarea filosofico-slavofilă, incapabilă să rezolve *satisfăcător* relația dintre planul ontologic și cel fenomenologic (p. 187).

În ce privește tratarea ierarhiei, Bulgakov este sancționat de Miguel de Salis considerând că este puternic influențat de protestanți și tributar slavofililor. În pofida acestor critici, Bulgakov recunoaște autoritatea sacerdotală a ierarhiei. În ce privește laicatul, teologul rus e poziționat sub incidența slavofilismului și protestantismului compromițând *specificitatea ierarhiei*. Papa poate fi acceptat cel mult ca un simbol al unității Bisericii, însă fără a scăpa din vedere că ar putea exista și alte simboluri. În ce privește recunoașterea juridică a acestuia, Bulgakov o evită.

Profesorul de la Santa Croce consideră că, în pofida problemelor eclesiologice, extrem de importante, ridicate de teologul rus, acestea

² THOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*: (vol. I: *Manualul sistematic*), (vol. II: *Rugăciunea*), (vol. III: *Monahismul*), (vol. IV: *Omul și destinul sau în filozofia religioasă rusa*), cuvânt-înainte de Marco I. Rupnik, traducere și prezentare de Diac. Ioan I. Ică jr. și Maria-Cornelia Ică Jr., Deisis, 1997-2002. T. Špidlík, *Spiritualitatea răsăriteană*, vol. IV *Gândirea teologică și filosofică rusă*, Deisis,

rămân fără rezolvare. Se pare că Bulgakov ar fi reproșat romano-catolicilor ceea ce ei nu susțineau. Dintre aceste imputări, sunt evocate, în ton cu M. Campatelli, *conceptul mecanic al succesului apostolice văzut ca egalitate a apostolilor față de episcopi* sau *noțiunea infailibilității (care este un aspect al fidelității pe care Domnul a asigurat-o pentru totdeauna Bisericii sale)*. Aceste reproșuri sunt puse pe baza culturilor diferite de abordare și analizare a adevărului.

George Florovsky³, nume sonor în teologia ortodoxă, dar puțin cunoscut în spațiul românesc, este autorul ce ocupă partea a doua a lucrării părintelui Miguel de Salis. Teolog de talie mondială, cunoscut atât în lumea catolică cât mai ales în cea ortodoxă cu o operă impresionantă și o influență pe măsură și-a început activitatea în Paris și a continuat-o dincolo de Ocean. Lui i se datorează în mare parte reînnoirea patristică a teologiei ortodoxe, sau ceea ce se cunoaște prin *sinteza neopatristică*.

„Rusul” de la St. Vladimir pleacă, în prezentarea Bisericii, de la *realitatea tainică a vieții în Hristos*. În abordarea sa are ca *locuri teologice cheie*: experiența vieții în Hristos, conștiința eclesială și prezentarea patristică. Prin Sfintele Taine, Biserica devine *posesiunea* lui Dumnezeu, prin ele, Duhul Sfânt dă viață mădulelor.

Practic suntem în fața unei eclesiologii hristocentrice. Nu este o prezentare revoluționară și înnoitoare, ci una în duhul reevaluării patristice.

În tonalitate patristică Florovsky accentuează *umanul divinizat*, care, după părerea părintelui M. de Salis, este în defavoarea *divinului umanizat*. Cheia eshatologică, în care prezintă Biserica, este un plus și un minus deopotrivă, întrucât, *nu a reușit să găsească soluția concretă, limitându-se să discearnă centrul din care izvoară soluțiile* (p. 351).

Față de ierarhie are o poziție mult mai echilibrată decât Bulgakov, fiind, de altfel, bine receptat de teologia catolică. Aceasta a pornit, cel mai probabil, de la refuzul de a utiliza termenul de *sobornost* într-o cultură în care *catolicitate* spunea tot. Practic el este printre primii ce se întorc cu adevărat la originea cuvântului *catolicitate* lăsând deoparte cadrul slavofil.

Raportul dintre Biserica și *lume* este comun celor doi autori. Cu toate acestea suntem în fața unor prezentări diferite. Dacă pentru Bulgakov Biserica *este deschisă față de lume*, pentru Florovsky, Biserica este separată de lume. (p. 373).

Poziția celor doi teologi față de ecumenism este una favorabilă, așa cum remarcă și de Salis. Ei văd posibilă o unire a Bisericilor însă prin revenirea la Biserica Ortodoxă. Dacă pentru Bulgakov problema *des chretiens desunis* s-ar putea rezolva prin intercomuniune, pentru Florovsky ar putea fi rezolvată într-o primă fază printr-un dialog teologic susținut, însă în nici un caz prin intercomuniune ca punct de pornire (p. 376).

Extrem de valoros ni se pare a fi capitolul al XI-lea unde gândirea celor doi ruși este încadrată în ansamblul teologiei ortodoxe. Părintele M. de Salis are o atitudine cât se poate de obiectivă în fața sistemelor teologice a celor doi. Nu caută să condamne sau să disculpe, ci să pună în lumină capacitatea sau incapacitatea teologilor orientali sau occidentali de a-i asimila pe cei doi. Autorii catolici i-au receptat pe cei doi ruși în mod diferit. De la a-i condamna pentru continuarea slavofilismului lui Homiakov, ca neoslavofili, (S.Jaki), până la a considera opera lui Florovsky ca o descoperire luminoasă, (Charles Moeller) întâlnim toate pozițiile. Autorul celor *Două viziuni ortodoxe...*, pare a ține calea de mijloc.

La finalul cărții realizăm că suntem cu adevărat în fața a doi teologi diferiți. Unul care revoluționează teologia prin dorința de a defini o *teologie modernă* în timp ce G. Florovsky susține întoarcerea la Părinți. Un teolog ce atinge maximumul *speculațiilor teologice din ultimele veacuri* (după cuvintele lui Zander) un altul care rămâne mai conservator dar care încearcă să demonstreze contemporaneitatea mesajului patristic.

³ Aici ne referim la studiile dedicate acestui teolog, pe de o parte, dar, pe de altă parte la lipsa unei traduceri a celor paisprezece volume ce conțin opera sa. Remarcăm traduceri: George Florovsky *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos* - , trad. Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005; Idem, *Biblie, Misiune, Biserica*, traducere și prefață de Radu Teodorescu, Studiu introductiv de Pr.conf.univ.dr. Mihail Himchinski, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006.

Bulgakov oferă soluții, asumându-și riscul de a greși, în timp ce Florovsky face mai degrabă diagnostice pertinente.

Dintre concluziile autorului amintim că eforturile de reînnoire ale teologiei ruse au fost de un real folos atât pentru Orient cât și pentru Occident, iar abordările ortodoxe au fost mult mai bine făcute și expuse decât în secolele precedente. Secolul al XX-lea a fost fără doar și poate un secol eclesiologic, de îmbogățire a teologiilor prin diversitate și de deschidere a unora față de ceilalți.

Modul în care este gândită și scrisă această lucrare e exemplar, cel puțin din punct de vedere metodologic. Probabil, dacă lucrarea s-ar fi rezumat doar la prezentarea eclesiologiei celor doi ar fi fost seacă și neatractivă. Autorul, însă, nu evidențiază doar complementaritatea și specificitatea ideilor bulgakoviene și florovskiene, ci rolul pe care aceștia l-au avut în dezvoltarea eclesiologică apuseană și orientală a veacului trecut, ceea ce este un plus incontestabil.

Dincolo de evidenta valoare a cercetării semnalăm o posibilă eroare cu privire la titlul cărții: *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Florovsky*. Textul subliniat este practic cel care ridică câteva semne de întrebare. De vreme ce știm că sistemul sofologic bulgakovian, în care se încadrează și eclesiologia, nu este recunoscut ca fiind ortodox (două Sinoade l-au condamnat drept eretic și nu are recunoașterea nici unei Biserici Ortodoxe) în ce măsură îl mai putem numi ortodox?

De asemenea traducerea lasă pe alocuri de dorit. E clar că suntem în fața unei lucrări catolice, scrise de un catolic latin (de origine portugheză) într-o limbă de origine latină (spaniolă), dar nu este clar de ce traducătoarea preia vocabularul latin și încearcă să îl înlocuiască pe cel specific ortodox. Era de preferat să vedem anumite note de subsol care să ne lămurească de ce sunt preferați termenii de *sacramente, minister, ministeriu, ministerul comun, ministru determinat*⁴ (p. 134), *catolică romană* (p.136), *sacerdoțiul ministerial* (p. 141), *sacerdoțiul comun* (p. 151), *devoțiune* (p. 217), *funcția magisterială a episcopatului* (p. 227), *sacrament sobornicesc* (p. 271) etc (care îngreunează lectura și înțelegerea textului), în locul celor de *Sfinte Taine, preot, preoție, preoție universală, romano-catolică, slujire preoțească, preoție sacramentală etc.* consacrați în limbajul teologic de specialitate?

Dincolo de posibilele inconveniente, e cert că suntem în fața unei lucrări importante pentru studiul eclesiologiei și a gândirii a două figuri marcante ale teologie universale Bulgakov și Florovsky. În mod evident e o carte inedită pentru spațiul teologic românesc, și nu numai, asupra căreia ar merita să se insiste și eventual să se întreprindă niște studii de aprofundare.

LIVIU VIDICAN-MANCI

⁴ Acești termeni nu au sensurile semnificative din limbile de origine, ceea ce nu îndreptățește folosirea lor.