



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

1/2009

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ – BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

1

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

CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT

Bio-Bibliografie Constantin Măruțoiu (Cosmin Cosmuța)	3
Cuvântul rectorului (Andrei Marga)	31
LAUDATIO , Ioannis Zizioulas Doctor Honoris Causa (Ioan Chirilă)	37
IOANNIS ZIZIOULAS , <i>The Existential Significance of Orthodox Ecclesiology</i>	43
I. TEOLOGIE BIBLICĂ	
IOAN CHIRILĂ, Elemente de antropologie biblică: persoană / subiect, sine și suflet * <i>Elements of Biblical Anthropology: person/ subject, self and soul</i>	49
STELIAN TOFANĂ, "Iisus – Profet" în mărturia contemporanilor Săi - O perspectivă teologică a Evangheliei a IV-a * <i>Jesus-prophet in the testimony of his contemporaries.</i> <i>A Theological Perspective of the 4th Gospel</i>	65
II. TEOLOGIE ISTORICĂ	
IOAN VASILE LEB, Unitatea Bisericii în concepția Sfântului Vasile cel Mare (329-379) * <i>The Unity of the Church in St. Basil the Great Conception</i>	79
GABRIEL-VIOREL GÂRDAN, EMILIAN IUSTINIAN ROMAN, Codul penal vs. valorile Bisericii. Observații canonice și teologice pe marginea proiectului noului Cod penal * <i>Penal Code vs. The Values of Church. Canonical and Theological</i> <i>Remarks on The Project of The New Penal Code</i>	87
III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ	
VALER BEL, Revelație, Tradiție și dogmă. Interrelaționalitatea lor și actualitatea acesteia * <i>Revelation, Tradition and Dogma. Their Interrelation and its importance</i> <i>for the present day</i>	97
RADU PREDA, Unitatea etică a Bisericii de Răsărit. Mesajul Întâistătorilor Ortodoxiei (octombrie 2008) * <i>Ethic Unity of the Oriental Church</i>	103
GRIGORE DINU MOȘ, Discuții cu privire la <i>Filioque</i> în teologia contemporană * <i>Debates on Filioque in contemporary theology</i>	119
ANA BACIU, Philon din Alexandria - Despre pocăință * <i>Philo of Alexandria – About</i> <i>Repentance</i>	135

CRISTIAN SONEA, Patriarhul Justinian Marina și <i>Apostolatul social</i> în contextul societății socialiste. Repere pentru o mărturie creștină în lumea contemporană * <i>The Patriarch Justinian Marina and „The Social Apostolate” in the context of the socialist society. Models of Christian confession for the contemporary world.</i> .141	141
GELU BUTA, Integrarea spirituală a României în Europa și revenirea Europei la bazele sale creștine * <i>Romania’s Spiritual Integration in Europe and Europe’s return to its Christian grounds.</i>157	157
ADRIAN PODARU, Omilia a XVI-a a Sf. Vasile cel Mare. La versetul: „La început era Cuvântul” * <i>St. Basil the Great 16th Homily. On the verse: “In the Beginning was the Word”.</i> .`.....163	163

IV. THEOLOGIE PRACTICĂ

GHEORGHE ȘANTA, Aspecte Pedagogice în lucrarea Sfântului Vasile Cel Mare * <i>Pedagogical Aspects in Basil the Great Work.</i>169	169
DOREL MAN, Preot, parohie, enoriași * <i>Priest, Parish, Parishioners.</i>177	177
MARCEL GHEORGHE MUNTEAN, Paralelă între <i>Cuvântare la Sfintele Paști</i> a Sfântului Grigorie de Nazianz și Icoana Anastasis * <i>The comparative analysis between Oration on Easter, by Saint Gregory of Nazianzus and Anastasis’s iconography.</i>183	183
ANNAMARIA BACIU, Documentația de restaurare a picturii - aplicații asistate de programe grafice * <i>Painting restoring documentation – a new approach based on computer assistance.</i>191	191

V. THEOLOGIA EUROPAEA

YVES MARIE BLANCHARD, Des femmes acteurs de la mission apostolique : l’exemple du quatrième évangile * <i>Women-Actors of the Apostolic Mission – the Case of the 4th Gospel.</i>201	201
CHRIS UKACHUKWU MANUS, JUDE CHIEDO UKAGA, Religion And Human Rights in a Pluralistic Society: The Case of Nigeria.....211	211

VI. MISCELLANEA

CIPRIAN VIDICAN, Sf. Grigore de Nazianz și teologia Duhului Sfânt. Câteva contribuții terminologice * <i>St. Gregory of Nazianzus and the Theology of the Holy Spirit. A Few Terminological Contributions.</i>227	227
DACIAN-BUT CĂPUȘAN, Jean Calvin (1509-1564) și învățătura lui despre Biserică * <i>Jean Calvin (1509-1564) and his Teach on Church.</i>235	235
LIVIU VIDICAN-MANCI, Cosmogonia cathară după <i>Interrogatio Johannis</i> * <i>The Cathar Cosmogony according to "Interrogatio Johannis".</i>245	245
ANIELA ASTĂLUȘ, Firul roșu din icoana Bunei Vestiri * <i>The Red Thread of the Icon of the Annunciation.</i>255	255
MIHAIL HARBUZARU, Repere cultural-muzicale în istoria Mănăstirii Sinaia * <i>Cultural-musical marks in Sinaia Monastery’s history.</i>265	265

Notes and Book Reviews – Note și recenzii

Vasile Muntean, <i>Istoria Creștină Generală</i> , vol. I (Alexandru MORARU),.....283	283
Ștefan Iloaie, <i>Ethos și etnos, Aspecte teologice și sociale ale mărturiei creștine</i> (Ciprian VIDICAN)284	284
Sebastian Nazâru, <i>Sfântul Teodor Studitul sau despre datoria de a mărturisi</i> (Mircea BIDIAN)285	285

Prof. univ. dr. CONSTANTIN MĂRUȚOIU

A. BIOGRAFIA



S-a născut la 4 februarie 1949, în comuna Stănești, județul Gorj, din părinții Constantin și Floarea Măruțoiu.

A urmat școala primară în comuna natală (1956-1963), apoi Liceul Teoretic „Tudor Vladimirescu” din Tg-Jiu (1963-1967), Facultatea de Chimie de la Universitatea „Babeș-Bolyai”, din Cluj-Napoca (1968-1972), Specializarea în Chimie analitică (1972-1973).

A susținut doctoratul în februarie 1986 la Facultatea de Chimie din Cluj-Napoca, având tema: „Cromatografia pe strat subțire, cu gradient programat de temperatură”. Utilizarea la controlul mediului (conducător științific: Prof. univ. dr. doc. Candin Liteanu, Om de știință emerit), obținând titlul de doctor în Chimie în luna iulie 1986.

A îndeplinit următoarele funcții: chimist la Centrul de Cercetări de Chimie Analitică, al Facultății de Chimie de la Universitatea „Babeș-Bolyai”, din Cluj-Napoca, în urma repartiției guvernamentale (1973-1978), chimist la Institutul de Chimie „Raluca Ripan”, din Cluj-Napoca (1978-1980), cercetător științific (1980-

1982), cercetător științific principal III (1982-1990), cercetător științific principal II (1990-1993), cercetător științific principal I (1993-2000), la Institutul de Chimie „Raluca Ripan”, din Cluj-Napoca, și conferențiar universitar titular (2000-2002), la Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Științe Agricole, Industrie Alimentară și Protecția Mediului, unde a predat disciplinele: tehnici de separare, chimie anorganică, chimia combinațiilor complexe, ulterior profesor universitar titular (2002-2007), la Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Științe Agricole, Industrie Alimentară și Protecția Mediului, unde a predat chimie anorganică, chimie generală, tehnici de separare și chimia combinațiilor complexe, iar din 2007 și până în prezent, este profesor titular la Facultatea de Teologie Ortodoxă de la Universitatea „Babeș-Bolyai”, din Cluj-Napoca, unde predă disciplinele: noțiuni de chimie generală, chimia materialelor constituente ale operelor de artă, tehnici moderne de investigare a operelor de artă, expertiza științifică a operelor de artă și tehnici de restaurare metal, la Secția de Artă Sacră.

În perioada 1980-2000, a fost șeful Colectivului de Cromatografie de la Institutul de Chimie „Raluca Ripan” din Cluj-Napoca, iar din 1997 până în 2001, a fost șeful Laboratorului de Chimie Analitică de la același Institut de Cercetări. De asemenea, a avut funcții de conducere, fiind secretar științific al Institutului de Chimie „Raluca Ripan” (1993-1997), vicepreședinte (1990-1997) și președinte (1997-2003) al Consiliului Științific de la Institutul de Chimie „Raluca Ripan”, Cluj-Napoca.

COSMIN COSMUȚA

În perioada anilor 2005-2007, a fost membru în Consiliul Profesorat al Facultății de Științe Agricole, Industrie Alimentară și Protecția Mediului, din Sibiu, iar din anul 2007 este membru în Consiliul Profesorat al Facultății de Teologie Ortodoxă și în Senatul Universității „Babeș-Bolyai”, din Cluj-Napoca.

Este conducător de doctorat la disciplina Chimie, din cadrul Facultății de Chimie, de la Universitatea din Craiova.

A fost membru în numeroase comisii de concurs pentru ocuparea diferitelor funcții de asistent, lector, conferențiar și profesor, de la Universitățile „Lucian Blaga” din Sibiu, „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, Timișoara și Craiova, precum și coreferent la un număr de 17 teze de doctorat. De asemenea, a fost referent la o teză de doctorat la Aligarh Muslim University, Aligarh (India).

Este redactor-șef la „Acta Universitatis Cibiniensis”, Seria F Chemia, care apare la Universitatea „Lucian Blaga”, din Sibiu, revistă de categoria B, aflată în evaluare Thomson. De asemenea, face parte din boardul editorial al revistelor: Chemical & Environmental Research (India) și Acta Universitatis Cibiniensis, Seria E: Food technology (Sibiu). Este referent științific la următoarele reviste: Colloids and Surfaces A: Physicochemical and Engineering Aspects, Bulletin of the Chemical Society of Ethiopia, J. Planar Chromatography-Modern TLC.

În cei 36 de ani de activitate didactică și științifică, a publicat 5 cărți, 3 capitole în Encyclopedia of Chromatography (SUA), 118 articole (73 cotate ISI), 28 patente, 50 tehnologii elaborate, 35 produse noi obținute, 39 contracte de cercetare și peste 173 lucrări prezentate la congrese, conferințe și simpozioane în țară și în străinătate.

Este membru în diferite asociații profesionale, științifice și culturale din țară și străinătate, între care amintim: Societatea de Chimie din România, Societatea de Chimie Analitică, American Chemical Society, National Geographic Society, Asociația pentru Colaborări Interdisciplinare a Specialiștilor din Transilvania.

Pentru activitatea științifică depusă de-a lungul timpului, a fost recompensat cu premiul „Gheorghe Spacu”, al Academiei Române, în anul 1998, pentru grupul de lucrări „Contribuții la determinarea cromatografică a poluanților din mediu”, precum și cu premiul „Comenius”, al Universității „Babeș-Bolyai”, din Cluj-Napoca, în anul 2008.

S-a căsătorit cu prof. (licențiată în Filosofie) Persida Rugu Măruțoiu, membră a Uniunii Scriitorilor din România, și au doi copii: Olivia Florena, licențiată în Psihologie și Chimie (actualmente doctorand cu bursă la Facultatea de Chimie și Inginerie Chimică, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca), și Victor Constantin (membru al Uniunii Scriitorilor din România), licențiat și masterand în Teologie Ortodoxă, actualmente doctorand în Teologie Ortodoxă, Noul Testament.

B. ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ

I. CĂRȚI PUBLICATE:

1. *Cromatografia pe strat subțire. Analiza produselor alimentare*, C. Măruțoiu, M. Tofană, D. Nica-Badea, A. Popescu, Editura Etnograph, Cluj-Napoca, 2005.
2. *Droguri*, C. Măruțoiu, A. Pop, P. Bodoga, O.F. Măruțoiu, E. Boie, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2002.
3. *Analiza micotoxinelor*, C. Măruțoiu, M. Tofană, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2001.
4. *Curs de Chimie Anorganică*, vol I. Chimie generală, C. Măruțoiu, Editura Univ. "Lucian Blaga", Sibiu, 1999.
5. *Cromatografia pe strat subțire – Analiza poluanților*, P. Bodoga, C. Măruțoiu, M. - V. Coman, Editura Tehnică, București, 1995.

II. CAPITOLE DIN CĂRȚI:

1. Circular and Anti-Circular TLC, C. Măruțoiu, M. L. Soran in Encyclopedia of Chromatography, ed. J. Cazes, CRC Press, Taylor& Francis Group, Boca Raton, London, New York, 2008 (ISBN:978-0-8247-2785-7 hardback, ISBN: 978-0-8247-2788-8 electronic).
2. Peptides and Proteins: Analysis by TLC, C. Măruțoiu and M. L. Soran, in Encyclopedia of Chromatography, ed. J. Cazes, CRC Press, Taylor& Francis Group, Boca Raton, London, New York, 2008; (ISBN: 978-0-8247-2785-7 hardback, ISBN: 978-0-8247-2788-8 electronic).
3. Nucleic Acid Derivatives: Analysis by TLC, M. L. Soran and C. Măruțoiu, in Encyclopedia of Chromatography, ed. J. Cazes, CRC Press, Taylor & Francis Group, Boca Raton, London, New York, 2008, (ISBN: 978-0-8247-2785-7 hardback, ISBN: 978-0-8247-2788-8).

III. ARTICOLE PUBLICATE ÎN REVISTE DE SPECIALITATE COTATE ISI:

1. Micro-Raman spectroscopic investigation of external wall painting from St.Dumitru 's Church, Suceava, Romania, A. Hernanz, I. Bratu, O. F. Marutoiu, C. Măruțoiu, J. M. Gavira-Vallejo, H. G. M. Edwards, *Anal. Bioanal. Chem.*, 2008, 392, 263-268.
2. HPTLC and GC-MS for Separation and Identification of Eugenol in Plants, M. L. Rusu, C. Măruțoiu, I. Sandu, D. Tita, I. Gogoasa, C. H. Barbu, A. Popescu, *J. Planar Chromatogr.*, 2007, 20, 51-52.
3. Separation and Identification of Piperine and Chavicine in Black Pepper by TLC and GC-MS, C. Măruțoiu, I. Gogoasa, I. Oprean, O. F. Marutoiu, M. I. Moise, C. Tigae, M. Rada, *J. Planar Chromatogr.*, 2006, 19, 250-252.
4. Separation of U (VI) and Th (IV) from Some Rare Earths by Thin Layer Chromatography with Di (2-Ethylhexyl) Dithiophosphoric Acid on Silica Gel, M. L. Soran, M. Curtui, and C. Măruțoiu, *J. Liquid Chromatography & Related Technologies*, 2005, 16, 2515-2124.
5. Utilizarea legumelor ca biomonitori în poluarea mediului, I. Gogoasa, C. Măruțoiu, I. Gergen, M. Rada, C. Tigae, *Revista de Chimie, (București)*, 2005, 56, 1275-1276.

6. Quality Control of Commercial Mustard by Thin-Layer Chromatography, C. Măruțoiu, L. Oprean, O. F. Măruțoiu, M. L. Soran, C. Tigae, M. C. Goncea, *J. Planar Chromatogr.*, 2005, 18, 282-284.
7. Optimization of the Separation of Some Aflatoxins by Thin-Layer Chromatography, C. Măruțoiu, S. Puiu, M. I. Moise, L. Soran, O. F. Măruțoiu, L. Boboș, *J. Planar Chromatogr.*, 2004, 17, 372-374.
8. Application of TLC and GC-MS to the Detection of Capsaicin from Hot Peppers (*Capsicum annum*), M. I. Moise, C. Măruțoiu, D. Nica-Badea, C. A. Gavrilă, C. Patroescu, *J. Planar Chromatography*, 17, 2004, 147-148.
9. Preconcentration and Separation by Thin Layer Chromatography of Some Toxic Cations from the Somes River Water, C. Măruțoiu, M. I. Moise, A. Bota, I. Hopârtean and L. Roman, *Revue Roumaine de Chimie*, 2003, 48 (9), 693-696.
10. Synthesis and Characterization of Alumina R Chemically Modified with *n*-Octyl for Use as a Stationary Phase in TLC, C. Măruțoiu, M. Filip, C. Tigae, V. Coman, R. Grecu and G. Marcu, *Journal of Planar Chromatography*, 2003, 16, 183-185.
11. Utilizarea unor schimbători de ioni anorganici în cromatografia pe strat subțire I. Separarea unor complecși pe silicat de zirconiu (IV), C. Măruțoiu, M. Dascălu, M. L. Soran, C. Tigae, A. Popescu, C. Spînu, *Revista de Chimie, (București)*, 2003, 54, nr. 2, 178-180.
12. Synthesis and Characterization of Diatomaceous Earth Chemically Modified with -Aminopropyltrimethoxysilane, C. Măruțoiu, C. Tigae, M. I. Moise, A. Popescu, I. Ilea, *Journal of Planar Chromatography*, 2003, 16, 32-36.
13. Horizontal Planar Dielectrochromatography. I. Preliminary Results, Ștefan Kreibik, Vasile Surducănuș, Virginia Coman and Constantin Măruțoiu, *Journal of Planar Chromatography*, 2002, 15, 425-428.
14. Evaluarea lipofilicității unor benzodiazepine pe baza datelor de retenție cromatografică cu ajutorul analizei componentelor principale, C. Sârbu, C. Măruțoiu, *Revista de Chimie, (București)*, 2001, 52 (12), 703-708.
15. Reducerea unor nitroderivați folosind celule întregi de *Escherichia coli*, C. M. Gavrilă, C. Măruțoiu, I. Oprean, *Revista de Chimie, (București)*, 2001, 52 (11), 696-697.
16. Complecși ai Sb(III) cu sulfatazozolul, C. Măruțoiu, M. Dascălu, M. L. Soran, I. Tarsiche, R. Grecu, R. Morar, *Revista de Chimie, (București)*, 2001, 52 (10), 563-565.
17. Planar Dielectrochromatography on Non-Wetted Thin Layers, St. Kreibik, V. Coman, C. Măruțoiu, Gh. Mihăilescu, *Journal of Planar Chromatography*, 2001, 14, 246-251.
18. Enhancement of Mobile Phase Velocity in TLC by Means of an External Alternating Electric Field, St. Kreibik, V. Coman, C. Măruțoiu, Gh. Mihăilescu, S. Pruneanu, *Journal of Planar Chromatography*, 2001, 14, 355-359.
19. Determinarea compoziției acizilor amari din hamei prin cromatografia de lichide de înaltă performanță, M. Tofană, C. Socaciu, C. Măruțoiu, *Revista de Chimie, (București)*, 2000, 51, 719-724.
20. A New Visualization Reagent for Cation Separation by TLC, A. Pătruț, C. Măruțoiu, O. F. Măruțoiu, M. I. Moise, *J. Planar Chromatogr. Mod. TLC*, 2000, 13 (2), 151-153.
21. Thermoanalytical Study of Chemically Modified Stationary Phases Used in Thin-Layer Chromatography, I. Dranca, V. Coman, R. Constantinescu, F. Dogar, C. Măruțoiu, and T. Lupașcu, *J. Planar Chromatogr. Mod. TLC*, 2000, 13 (1), 48-51.
22. The Use of TLC in the Analysis of the Oxazepam, Hopârtean, A. Bota, I. Hopârtean, C. Măruțoiu, *J. Planar Chromatogr. Mod. TLC*, 1999, 12 (5), 392-394.

23. Separarea și identificarea unor pesticide organoclorurate pe straturi subțiri de oxizi micști, C. Măruțoiu, M. Dascălu, M. Bădescu, A. Tecoanță, Gh. Marcu, *Revista de Chimie, (București)*, 1999, 50, 459-461.
24. Analiza prin cromatografia de lichide a produșilor de electroxidare mediată ai fenolului cu $Ce(SO_4)_2$, C. M. Goncea, L. Oniciu, C. Măruțoiu, M. Filip, *Revista de Chimie, (București)*, 1999, 50, 216-220.
25. Analiza prin cromatografia de lichide a produșilor de electroxidare ai fenolului, C. M. Goncea, L. Oniciu, C. Măruțoiu, M. Filip, *Revista de chimie, (București)*, 1999, 50, 128-133.
26. Chemically Modified Silica Gel with Mercaptopropyltrimetoxysilane as Stationary Phases in Thin-Layer Chromatography, C. Măruțoiu, Rodica Constantinescu, Florența Dogar and Rodica Grecu, *Journal of AOAC International*, 1999, 82 (2), 399-401.
27. Separarea unor cationi toxici prin cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, I. Gogoasă, F. Dogar, R. Constantinescu, *Revista de Chimie, (București)*, 1998, 49, 720-722.
28. Synthesis and characterization of volcanic tuff chemically modified with γ -aminopropyltrimetoxysilane, C. Măruțoiu, R. Constantinescu, F. Dogar, V. Coman and I. Sarachie, *Acta Chromatographica*, 1998, 8, 39-43.
29. Synthesis and characterization of dicationic zeolites for use as stationary phases in thin-layer chromatography, C. Măruțoiu, M. Bădescu, A. Pătruț, A. Tecoanță and M. Dascălu, *Acta Chromatographica*, 1998, 8, 32-38.
30. A New Detection of Some Organophosphorous Pesticides Separated by TLC, C. Măruțoiu, V. Coman, M. Vlăsa și R. Constantinescu, *J. Liq. Chrom. and Rel. Technol.* 1998, 21, 2143-2149.
31. Optimization of Separation of Some Polycyclic Aromatic Compounds by Thin Layer Chromatography, V. Coman, C. Măruțoiu și S. Puiu, *J. Chromatogr. A*, 1997, 779, 321-328.
32. Application of Principal Components Analysis to the Choice of Optimum Solvent System for the Sepation of Polycyclic Aromatic Hydrocarbons by TLC, A. Bota, C. Sarbu, C. Măruțoiu și V. Coman, *J. Planar Chromatogr. - Mod TLC*, 1997, 10, 358-361.
33. Caracterizarea pulberii de dietilaminoetilceluloza utilizata în cromatografia pe strat subțire, A. Cenan, C. Măruțoiu și V. Slăvescu, *Revista de Chimie, (București)*, 1997, 48, 154-157.
34. Obținerea și caracterizarea silicagelului R modificat chimic. IV. Silicagel R *n*-octadecil, V. Coman, C. Măruțoiu, Gh. Marcu și M. Brie, *Revista de Chimie, (București)*, 1997, 48, 33-39.
35. Separarea și identificarea unor derivați barbiturici prin cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, M. Bădescu, A. Pop și A. Tecoanță, *Revista de Chimie, (București)*, 1996, 47, 1170-1173.
36. Separarea, identificarea și determinarea cantitativă a unui amestec de aminoacizi utilizați în practica medicală prin cromatografia în faza gazoasă, C. Măruțoiu, A. Mocanu, D. Gheban și J. Schirger, *Revista de Chimie, (București)*, 1996, 47, 1093-1095.
37. Pyridine-2-Aldehyde-2-Furoylhydrazone a New Vizualization Reagent for Cation Separation by TLC, C. Măruțoiu, V. Coman, N. Luta, R. Semeniuc, *J. Planar Chromatography - Mod. TLC*, 1996, 9, 221-213.
38. Obținerea și caracterizarea silicagelului R modificat chimic. III. Silicagel R *n*-dodecil, V. Coman, C. Măruțoiu, Gh. Marcu și A. M. Rosca, *Revista de Chimie, (București)*, 1996, 47, 450-454.

39. Utilizarea 4-(N, N-dietilamino)anilinei (CD-1) la detecția fenolilor separați prin cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, V. Coman, A. Pătruț și M. Dascălu, *Revista de Chimie, (București)*, 1995, 46, 933-935.
40. Obținerea și caracterizarea silicagelului R modificat chimic. II. Silicagel R *n*-decil, V. Coman, C. Măruțoiu, Gh. Marcu și C.Pintea, *Revista de Chimie, (București)*, 1995, 46, 742-745.
41. Separation and Identification of Polycyclic Aromatic Hydrocarbons by High Performance Thin Layer Chromatography Using the Vapour and Temperature Gradient, C. Măruțoiu and F. Fabian, *Acta Chromatographica*, 1995, 3, 158-166.
42. The Preparation of *n*-Octyl-Bonded Volcanic Tuff as Stationary Phase for 9TLC, V. Coman și C. Măruțoiu, *J. Planar Chromatography - Mod. TLC*, 1994, 7, 450-452.
43. Obținerea și caracterizarea silicagelului R modificat chimic.I. Silicagel R *n*-octil, V. Coman, C. Măruțoiu, Gh. Marcu și R.Grecu, *Revista de Chimie, (București)*, 1994, 45, 781-785.
44. Caracterizarea silicagelului chimic legat pe baza de R-NH₂ utilizat în cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, R. Constantinescu, F. Dogar, *Revista de Chimie, (București)*, 1994, 45, 600-603.
45. Caracterizarea pulberii de triacetat de celuloza-R utilizata ca faza staționară în cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, A. Cenan, R.Grecu și A. Morar, *Revista de Chimie, (București)*, 1993, 44, 164-167.
46. A New Fluorescence Detection Method for the Separation of Organic Acids by TLC, C. Sarbu, V. Coman și C. Măruțoiu, *J. Planar Chromatography - Mod. TLC*, 1991, 4, 325-326.
47. A New Detection Method for the Separation of Phenols by Thin Layer Chromatography, C. Măruțoiu, V. Coman, A. Patrut, L. Roman și A. Gansca, *J. Planar Chromatography - Mod. TLC*, 1990, 3, 435-436.
48. Separarea și identificarea unor alcaloizi din ape, C. Marutoiu, L. Roman, V. Coman, P. Bodoga și M. Vlăsa, *Revista de Chimie, (București)*, 1990, 41, 281-282.
49. Caracterizarea pulberii de alumină R pentru cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, C. Sârbu și P.Bodoga, *Revista de Chimie, (București)*, 1989, 40, 769-799.
50. Topituri organice - un nou tip de fază mobilă pentru cromatografia pe strat subțire, I. Prezentare și domenii de aplicare, P. Bodoga și C. Măruțoiu, *Revista de Chimie, (București)*, 1989, 40, 717-720.
51. Prepararea în situ a unor plăci cu suprafața modificată chimic. Proprietăți și aplicații la separarea fenolilor, C. Măruțoiu și P. Bodoga, *Revista de Chimie, (București)*, 1989, 40, 521-524.
52. Utilizarea entropiei informaționale diferențiale în cromatografia pe strat subțire, C. Sârbu și C. Măruțoiu, *Revista de Chimie (București)*, 1989, 40, 253-255.
53. Calcularea cantității de informație din separarea și culoarea zonelor în cromatografia pe strat subțire, C. Sârbu și C. Măruțoiu, *Revista de Chimie (București)*, 1989, 40, 140-143.
54. Separarea și identificarea unui amestec de aminoacizi utilizați în practica medicală prin cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, D. Gheban, M. Condor și L. Gheban, *Revista de Chimie (București)*, 1988, 39, 706-707.
55. Separarea unor compuși organici pe silicagel R împregnat cu săruri de heteropolianioni complecși, V. Pătruț, C. Măruțoiu și C. Sârbu, *Revista de Chimie (București)*, 1988, 39, 542-543.
56. Caracterizarea pulberii de poliamidă R pentru cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, S. Gocan, C. Sârbu, P. Bodoga și M. Bădescu, *Materiale Plastice*, 1988, 25, 16-18.

57. Combinarea optimă a două faze mobile în vederea realizării unei separări bidimensionale, utilizând teoria informației, C. Sârbu, C. Măruțoiu și H. Nașcu, *Revista de Chimie, (București)*, 1988, 39, 254-261.
58. Utilizarea 9-izotiocianatilor de acridină ca reactivi de fluorescență în cromatografia pe strat subțire, C. Sârbu, C. Măruțoiu și M. Vlăsa, *Revista de Chimie, (București)*, 1988, 39, 164-166.
59. A New Separation and Identification Method of Some Phytotoxic Aminoacids by Means of Temperature Programming Gradient TLC, C. Măruțoiu, C. Sarbu, M. Vlăsa, *Analisis*, 1987, 15, 508-510.
60. Separation and Identification of Organophosphorus Pesticides in Water by HPTLC, C. Măruțoiu, M. Vlăsa, C. Sarbu and S. Nagy, *J. High Resolut. Chromatogr. Commun.*, 1987, 10, 465-466.
61. Direct Fluorescent Detection of Chromatographically Separated Amino-Acids by Means of 9-Isothiocyanatoacridine, C. Sarbu, C. Măruțoiu, M. Vlăsa and C. Liteanu, *Talanta*, 1987, 34, 438-440.
62. Cromatografia pe strat subțire cu fluorescență pe bază de amestec de luminofori. III. Separarea și detectia unor 1,4-benzodiazepine, C. Sârbu și C. Măruțoiu, *Revista de Chimie, (București)*, 1986, 37, 913-914.
63. Direct Fluorescent Detection of Non-Steroidal Anti-Inflammatory Agents Separated by TLC with 9-Isothiocyanatoacridine Derivatives, C. Sarbu, C. Măruțoiu and M. Vlăsa, *Chromatographia*, 1986, 21, 599-600.
64. Detectia prin diminuarea și stingerea fluorescenței a compușilor separați prin cromatografia pe strat subțire. II. Utilizarea luminoforilor organici, C. Sârbu și C. Măruțoiu, *Revista de Chimie, (București)*, 1986, 37, 324-327.
65. A New Separation and Identification Method of Some Organophosphorus Pesticide by Means of Temperature Programming Gradient Thin Layer Chromatography, C. Măruțoiu, C. Sarbu, M. Vlăsa, C. Liteanu and P. Bodoga, *Analisis*, 1986, 14, 95-98.
66. New Detection Method for Purines in Thin Layer Chromatography, C. Sarbu and C. Măruțoiu, *Chromatographia*, 1985, 20, 683-684.
67. Separation and Identification of Amino-Acids from Lignite Humic Acids by Thin Layer Chromatography, L. Damian, C. Măruțoiu și G. Niac, *Fuel*, 1985, 64, 1017-1019.
68. Separarea și detectia unor pesticide organofosforice prin cromatografia pe strat subțire, C. Sârbu, C. Măruțoiu și C. Liteanu, *Revista de Chimie, (București)*, 1984, 35, 539-542.
69. Dünnschichtchromatographische Nachweismethode für Dicarbonsäuren, C. Sarbu, M. Horn și C. Măruțoiu, *J. Chromatogr.* 1983, 281, 345-347.
70. Studiul influenței condițiilor de mediu asupra separării unor pesticide organoclorurate prin cromatografia ascendentă pe strat subțire cu silicagel de înaltă eficiență, S. Gocan și C. Măruțoiu, *Revista de Chimie, (București)*, 1981, 32, 166-169.
71. Utilizarea tufului vulcanic ca fază staționară în cromatografia pe strat subțire. Separarea unor aminoacizi, C. Sârbu, T. Hodișan, C. Liteanu și C. Măruțoiu, *Revista de Chimie, (București)*, 1980, 31, 288-290.
72. Metoda cromatografică pentru determinarea metilmonocloracetamidei, T. Hodișan, C. Măruțoiu și Z. Brencea, *Revista de Chimie, (București)*, 1978, 29, 176-177.
73. The Influence of the Temperature Gradient on the Form of Elution Curves and of the Height of the Theoretical Plate in Column Chromatography with Ion Exchangers, C. Liteanu, S. Gocan, T. Hodisan, H. Nascu and C. Măruțoiu, *Rev. Roum. Chim.*, 1972, 17, 497-503.

IV. ARTICOLE PUBLICATE ÎN REVISTE INDEXATE ÎN: *Analytical Abstracts, Biological Abstracts, Current Contents, Chemical Abstracts, Indian Science Abstracts etc.*:

1. Pedological Effects on Archeological Artifacts Used in Authentication, I. Sandu, C. Măruțoiu, I. G. Sandu, O. Mircea, M. Quaranta, A. V. Sandu, *Acta Universitatis Cibiniensis*, Seria F Chemia 11, 2008, 59-70.
2. Determination of Imidacloprid in Hops by HPLC and HPTLC, I. Regos, G. Fuchsichler, H. M. Eichinger, C. Măruțoiu, C. H. Barbu, I. Gogoasa, C. Tigae, A. Simionescu, *Annals of the University of Craiova, The Chemistry Series*, XXXVII, 2008, 14-18.
3. Screening of elemental composition of some herbs from ranunculaceae family, B. I. Tita, A. V. Fulfias, I. Palici, C. C. Toma, O. F. Marutoiu, C. Măruțoiu, D. Tita, *Timisoara Medical Journal*, 2008, 58, 102-109.
4. Application of dsc and kinetic study to the thermal characterization of some benzodiazepines, D. Tita, A. V. Fulfias, E. Marian, O. F. Marutoiu, B. I. Tita, C. Măruțoiu, *Timisoara Medical Journal*, 2008, 58, 109-117.
5. Study Concerning the Correctness of Determining Cadmium through Potentiometric Techniques Using the Cd-selective membrane Electrode, C. Măruțoiu, I. Gogoasa, Viorica Cosma, I. Gergen, Olivia Florena Marutoiu, N. G. Baghină, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2007, 10 (2), 55-62.
6. Study of the Re-patination Processes on Restored Areas of Ancient Bronze, I. Sandu, C. Măruțoiu, I. G. Sandu, N. Sulitanu, A. V. Sandu, G. Drochinioiu, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2007, 10, 11-20.
7. Determination of Fluoride in Different Samples with Potentiometric Methods, D. Vlascici, E. Fagadar-Cosma, E. M. Pica, C. Măruțoiu, O. Spiridon-Bizerea, O. Costisor and V. Cosma, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2007, 10, 37-42.
8. AAS Detection of Heavy Metal in Sheep Cheese (The Banat Area, Romania), I. Gogoasa, I. Gergen, M. Rada, D. Parvu, C. Ciobanu, D. Bordean, C. Măruțoiu, D. Moigradean, *Buletinul USAMV-CN*, 2006, 62, 240-245.
9. Red Blood Cell Magnesium and Heart Rate Variability in Patients with Cardiovascular Diseases and Diabetes Mellitus, L. D. Rusu, D. Zdrengea, C. Măruțoiu, M. Rusu, M. L. Rusu, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2006, 9, 57-61.
10. Authentication of Old Bronze Coins I. Studi on Archaeological Patina, I. Sandu, C. Măruțoiu, I. G. Sandu, A. Alexandru, A. V. Sandu, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2006, 9, 39-53.
11. Research Concerning the Natural Radioactivity of Some Food Produce in the Sibiu County Area, C. Măruțoiu, I. Gogoasa, C. Sitoianu, O. F. Marutoiu, I. Gergen, D. Veelimovici, *J. Agroalimentar Processes and Technologies*, 2006, XII, 425-428.
12. Electrodeposition of Copper on Brass from Sulfate Solution, M. Goncea, C. Măruțoiu, C. H. Barbu, A. Turtureanu, *Chemical & Environmental Research*, 2005 (3+4), 65-71.
13. Comparison Between Direct and Mediated Electrooxidation of Phenol with Co 3+,2+ Monitored by HPLC, M. Goncea, C. Măruțoiu, C. Barbu, *Chemical & Environmental Research*, 2005, 14 (1,2), 5-11.
14. Testing of Magnesium, Zinc and Copper Blood Levels in Diabetes Mellitus Patients, M. L. Rusu, C. Măruțoiu, L. D. Rusu, Olivia Florena Marutoiu, C. Hotoleanu, L. Poanta, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2005, 8, 61-65.

15. Galvanic Deposition of Zinc on Steel from Low Acid ZnCl₂ Solution, M. Goncea, C. Măruțoiu, C. H. Barbu, A. Turtureanu, *Chemical & Environmental Research*, 2004, 13, (3-4), 213-219.
16. The Mediated Electro-oxidation of Phenol with Co (3+,2+) Monitored by HPLC, C. M. Goncea, C. Măruțoiu, C. H. Barbu, M. I. Moise and M. Filip, *Chemical & Environmental Research*, 2004, 13, 25-33.
17. Elaboration and Characterization of a PVC Based Mg – Selective Minielectrode, V. Cosma, E. M. Pică, V. Andronic, C. Măruțoiu, M. L. Rusu, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2004, 7, 19-26.
18. Separation of Some Cations by TLC Using Di (*n*-octyl) Dithiophosphoric Acids as Complexing Reagent, L. Soran, C. Măruțoiu, E. Hopartean, I. Haiduc, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 6, 2003, 3-9.
19. The Electrooxidation of Hydroquinone Monitored by High Performance Liquid Chromatography, C. M. Goncea, C. Măruțoiu, C. H. Barbu, M. Filip, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 12, 2003, 12-23.
20. Separation and Identification of Some Active Compounds from Plants by TLC Coupled with Mass Spectrometry, C. Măruțoiu, D. Nica-Badea, M. I. Moisa, M. L. Soran, A. Sicoe, C. A. Gavrilă, *Annals of West University of Timisoara, Series Chemistry*, 12, 2003, 1629-1637.
21. Separation of Some Cations by TLC using Dibutyl dithiophosphoric Acid as Complexing Reagent, M. L. Soran, C. Măruțoiu, M. Curtui, M. Dascalu, *Chem. & Environ. Res.*, 12, 2003, 135-139.
22. Purification of Industrial Phenolic Waste Waters by Electrooxidation Monitored by High Performance Liquid Chromatography, C. Măruțoiu, C. M. Goncea, A. Patrut, M. Filip, M. I. Moise, *Chem. & Environ. Res.*, 12, 2003, 69-76.
23. Cadmium determination from vegetables and natural waters using the EMIS-Cd ion's selective electrode, I. Gogoasă, C. Măruțoiu, I. Jianu, I. Gergen, *Procese și Tehnologii Agroalimentare*, 2002, VIII, 121-125.
24. Separation of Nickel (II) and Copper (II) from Different Cations by TLC Using Dipentylthiophosphoric Acid as Complexing Reagent, M. L. Soran, C. Măruțoiu, M. Curtui, T. Hodisan and R. Oprean, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2002, 5, 69-73.
25. Mass Spectrometry Characterization of *n*-Alkyl Chemically Modified Silica Gel R Used as Stationary Phases in RP-TLC, V. Coman, Z. Moldovan, C. Măruțoiu, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2001, 4, 51-58.
26. Separation of Some Cosmetic Dyes on Bonded Volcanic Tuff by Thin Layer Chromatography, C. Măruțoiu, V. Coman, R. Grecu, C. Filip, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2001, 4, 25-31.
27. Determination Cd, Co, Cu, Ni and Pb by flame atomic absorption spectrometry by preconcentrated acid extracts by ionic enrichments chromatography, I. Gogoasă, I. Jianu, C. Măruțoiu, *Procese și Tehnologii Agroalimentare*, 2001, VII, 88-93.
28. The Influence of Some Mixed Fillers on Physical and Chemical Stability of Dental Hybrid Composites, M. Molodovan, C. Prejmerean, D. Prodan, M. Brie, L. Pascu, G. Furtos, M. Vezenyi, C. Măruțoiu, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2000, 2, 51-62.

29. Planar Dielectrochromatography on Non-Wetted Thin Layers Preliminary Results, St. Kreibik, V. Coman, C. Măruțoiu, Gh. Mihăilescu, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 2000, 2, 29-41.
30. Some Experiments Concerning The Acetalization of 3, 3'- Dinitrobenzophenone Using Ortoformate as Water Scavenger, E. Sisu, I. Sisu, A. Lascu, C. Măruțoiu, E. Seclăman, V. Rusu, *Scientific and Technical Bulletin Univ. "A. Vlaicu"*, 2000, 5, 25-30.
31. Synthesis of 3-Deoxi-D-Arabinohexanic Acid, E. Sisu, I. Sisu, A. Lascu, C. Măruțoiu, V. Rusu, *Ann. West Univ. Timișoara (ser. Chem.)*, 1999, 8, 193-197.
32. Preconcentration of Trace Metal Ions from Industrial Waters on Impregnated Silica Gel With 2 Acetylamino-5-Mercapto 1,3,4-Thiadiazole Followed by TLC on DEAE- Cellulose R, C. Măruțoiu, A. Cenani, I. Hopârtean, A. Tecoașă, M. I. Moise, V. Slăvescu, *Acta Universitatis Cibiniensis, Seria F Chemia*, 1999, 1, 41-45.
33. Compuși ai silicagelului pentru cromatografia de lichide, C. Măruțoiu, V. Coman, R. Constantinescu, *Buletin informativ ASCI, Transilvania (Cluj-Napoca ISSN 1453 55641)*, 1999, 3, 93-103.
34. Synthesis of X,X'-dinitro-benzophenone, E. Sisu, Ioana Sisu, N. Dinca, R. Opreanu, C. Măruțoiu, Anca Lascu, *Scien. And Techn. Bull. "A. Vlaicu" Univ.*, 1998, vol III, 9-14.
35. Analiza chimică a stupefiantelor, C. Măruțoiu, A. Pop, R. Constantinescu și L. F. Măruțoiu, *Buletin Științific, Univ. "Lucian Blaga"*, 1998, vol. VI, 5-10.
36. Preparation and Characterisation of 4, 4'-Dinitrophenylmethane, Intermediate for 4, 4'-Dinitrobenzophenone Synthesis, E. Sisu, I. Sisu, N. Dincă, R. Oprean, C. Măruțoiu, I. Grosu, *Ann. West Univ. Timișoara (ser. Chem.)*, 1997, 6, 190-196.
37. O nouă metodă de detecție a acizilor dicarboxilici separați prin cromatografia pe strat subțire, C. Sârbu, V. Coman și C. Măruțoiu, *Farmacia*, 1990, 38, 19-20.
38. A New Separation and Identification Method of Naphazoline Hydrochloride, C. Măruțoiu, I. Hopârtean, L. Gheban și M. Vlăsa, *Studia Univ. "Babes-Bolyai" Chemia*, XXXIV (2), 1989, 35-36.
39. Separarea și identificarea unor derivați N-metilati ai xantinei prin cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, C. Sârbu, A. Cenani, T. Bortos și M. Schenker, *Farmacia*, 1989, 37, 111-116.
40. Separarea și detecția unor vitamine pe silicagel R fluorescent prin cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, C. Sârbu, L. F. Nemeș și R. V. Săndulescu, *Farmacia*, 1988, 36, 247-249.
41. O nouă metodă de separare și identificare a unor anioni toxici prin cromatografia pe strat subțire cu gradient programat de temperatură, C. Măruțoiu, *Igiena*, 1987, 26, 217-220.
42. Caracterizarea pulberii de celuloză -R pentru cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, S. Gocan și C. Sârbu, *Celuloză și Hârtie (București)*, 1987, 36, 28-31.
43. Separarea și detecția unor tiobenzamide prin cromatografia pe strat subțire, C. Sârbu și C. Măruțoiu, *Farmacia*, 1986, 34, 51-54.
44. O nouă metodă de separare și detecție a catecolaminelor prin cromatografie în strat subțire, C. Sârbu, C. Măruțoiu și C. Liteanu, *Farmacia*, 1984, 32, 97-102.
45. Studiu asupra determinării compoziției fazei de vapori în lungul camerei cromatografice în condițiile gradientului de temperatură, T. Hodișan, C. Liteanu și C. Măruțoiu, *Studia. Univ. Babeș-Bolyai, Chem. (Cluj-Napoca)*, 1978, XXIII (2), 16-20.

V. ARTICOLE PUBLICATE ÎN VOLUMELE UNOR MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE:

- 5.1. The Comparative Study of the Painting Materials of a Series of Orthodox Icons on Wooden and Glass Support from Transylvania, A. Baci, Z. Moldovan, I. Bratu, O. F. Marutoiu, I. Kacso, A. Hernanz and C. Măruțoiu, CMA4CH, 2nd International Meeting on Multivariate Analysis and Chemometry for Cultural Heritage and Environment, Ventotene, (LT) Italy- 1-4 June 2008, (Marco Valerio Editore, ISBN 9788875471347), p.19.
- 5.2. Potentiometric Determination of Fluoride in Different Samples, D. Vlasici, E. Fagadar-Cosma, E. Pica, C. Măruțoiu, O. Spiridon-Bizerea, O. Costisor, V. Cosma, Proceeding of International Conference „Agricultural and Food Sciences, Processes and Technology, Third Edition, April 26-28, 2007, Sibiu, Romania (ISSN 1843-0694), Editura „Lucian Blaga” University, Sibiu, 2007, pp.151-156.
- 5.3. Separation, Identification and Determination of some Hard Metals from Silybum Marianum L., C. Măruțoiu, I. Gogoasa, O. F. Marutoiu, M. L. Soran, D. Nica Badea, „Metal Elements in Environment, Medicine and Biology”, Garban Zeno, Dragan Petru (Eds), Publishing House „Eurobit” Timisoara, vol.VII, 2006, p.241.
- 5.4. Separation, Identification and Determination of some Metal Ions from Calendula Officinalis L., C. Măruțoiu, L. Oprean, M. I. Moise, O. F. Măruțoiu, L. Soran, M. L. Rusu, „Metal Elements in Environment Medicine and Biology”, Gârban Z., Drăgan P. (Eds.), Publishing House „Eurobit” Timisoara, vol VI, 2004, p. 303.
- 5.5. Utilization of Thin-Layer Chromatography for the Discovery of Faked Alcoholic beverages, C. Măruțoiu, M. I. Moise, D. Nica-Badea, C. Tigae, C. H. Barbu, C. F. Ciobotea, *Planar Chromatography* 2004, Nyiredy (ed.), Visegrad, Hungary, 2004, p. 447.
- 5.6. Separation and Identification of some Toxic Cation from Polluted Soil, C. Măruțoiu, O.F. Marutoiu, I. Gogoasa, „Metal Elements in Environment Medicine and Biology”, Gârban Z., Drăgan P., Gârban G., (Eds.), Publishing House „Eurobit” Timișoara, vol V, 2002, p. 235.
- 5.7. Characterization of some chemically modified volcanic tuff samples by infrared spectroscopy, R. Grecu, V. Coman, C. Măruțoiu, 8 th International Symposium on Separation Science, Town, 2002, p. 305.
- 5.8. Horizontal Planar Dielectrochromatography I Preliminary Results, St. Kreibik, V. Sunducan, V. Coman, C. Măruțoiu, International Symposium on Planar Separation Heinz, Hungary, 2002, p. 413.
- 5.9. Purificarea apelor reziduale fenolice prin electrooxidarea directă și imediată, C. M. Goncea, C. Măruțoiu, Lucrările celei de-a 5-a Conferință Națională pentru Protecția Mediului prin Metode și Mijloace Biologice și Biotehnice, Brașov, 2000, p. 55.
- 5.10. Applications of Thin Layer Chromatography in the separation of some Metallic Cations with Toxicogen Potential, C. Măruțoiu, I. Gogoasa, S. Sarafolean, M. Vincu, C. Aumuller, „Metal Elements in Environment Medicine and Biology”, Gârban Z., Drăgan P. (Eds.), Publishing House „Eurobit” Timisoara, 1998, p. 283.
- 5.11. Preconcentration and separation by TLC of some toxic cations from water of river Someș, C. Măruțoiu, I. Hopârtean, L. Roman, Gh. Rădulescu, „Metal Elements in Environment Medicine and Biology”, Gârban Z., Drăgan P. (Eds.), Publishing House „Eurobit” Timisoara, 1998, p. 287.

- 5.12. Thin Layer Chromatography Detection of Some Organophosphorous Pesticides Using 9 – Methylacridine, V. Coman, C. Măruțoiu, M. Dascălu, The 3rd National Symposium with International Participation on Modern Analytical Methods in Environmental Chemistry, Town, 1996, p. 68.
- 5.13. Characterization by Thermal Analysis of some Chemically Banded Stationary Phases, I. Droncă, C. Măruțoiu, V. Coman, R. Constantinescu, F. Dogar, The 2nd Conference on Thermal Analysis, Chișinău, 1995, p.23.
- 5.14. Separarea și detecția unor vitamine pe silicagel R fluorescent prin CSS, C. Măruțoiu, M. Nemeș, C. Sârbu, R. Săndulescu, Chimia Analitică și Controlul de Calitate, Târgu-Mureș, Caiet selectiv, 1998, p. 3.
- 5.15. Optimizarea proceselor analitice de control a calității apei în teren, P. Bodoga, N. Luță, I. Badin, G. Pop, C. Măruțoiu, L. Olemie, M. Bădescu, Chimia Analitică și Controlul de Calitate, Târgu-Mureș, Caiet selectiv, 1988, p. 71.
- 5.16. Separarea prin CSS a unor cationi din grupele a II-a și a III-a analitică, S. Gocan, P. Bodoga, L. Olemie, C. Măruțoiu, Chimia Analitică și Controlul de Calitate, Târgu-Mureș, Caiet selectiv, 1988, p. 81.
- 5.17. Elaborarea unei metode de separare, identificare și determinare cantitativă a 1,3,5 – tricarbotoxi – metil – hexahidra – 1,3,5 – triazinei, R. Popescu, C. Măruțoiu, A. Hantz, Chimia Analitică și Controlul de Calitate, Târgu-Mureș, Caiet selectiv, 1988, p.149.
- 5.18. Caracterizarea pulberii de poliamidă R pentru CSS, C. Măruțoiu, M. Bădescu, S. Gocan, C. Sârbu., P. Bodoga, Chimia Analitică și Controlul de Calitate, Târgu-Mureș, Caiet selectiv, 1998, p. 153.
- 5.19. Influența gradientului de temperatură asupra formei curbelor de eluție și a înălțimii talerului teoretic în cromatografia pe coloană cu schimbători de ioni, C. Liteanu, S. Gocan, T. Hodișan, H. Nașcu, C. Măruțoiu, Lucrările Conferinței Naționale de Chimie Analitică, Brașov, 1971, vol VI, p.115.

VI. BREVETE DE INVENȚIE:

1. Procedeu de obținere a unor plăci cromatografice cu strat subțire de silicagel pe sticlă, S.Gocan, H.Nașcu, C. Măruțoiu, E.Ursu, C.Liteanu, Brevet de invenție nr. 62715, 1976.
2. Procedeu de obținere a unor plăci cromatografice cu strat subțire de alumină pe sticlă, C. Măruțoiu, C. Liteanu, S. Gocan, Brevet de invenție nr.68784, 1978.
3. Procedeu de obținere a aluminei cromatografice acide, neutre și bazice, C. Liteanu, S. Gocan, C.Măruțoiu, S. Naghiu, Brevet de invenție nr. 71646, 1979.
4. Procedeu de obținere a unor plăci cromatografice preparative cu strat de alumină sau silicagel pe sticlă, C. Măruțoiu, C. Liteanu, S. Gocan, H. Nașcu, Brevet de invenție nr. 71380, 1979.
5. Placă cromatografică pe bază de silicagel cu indicator fluorescent, C. Sârbu, Z. Hegedus, C. Măruțoiu, Brevet de invenție nr. 76495, 1981.
6. Procedeu de obținere a unei noi faze staționare pentru cromatografia pe strat subțire, C. Măruțoiu, C. Sârbu, C. Liteanu, Brevet de invenție nr. 79138, 1982.
7. Procedeu de obținere a unor straturi de adsorbanti utilizate în cromatografia pe strat subțire, C. Sârbu, C. Măruțoiu, Brevet de invenție nr. 79818, 1982.

8. Cameră cromatografică cu gradient programat de temperatură longitudinal, C. Liteanu, C. Măruțoiu, O. Lujerdean, I. Korosi, I. Gebeffugi, S. Gocan, T. Hodișan, Brevet de invenție nr. 79371, 1982.
9. Placă cromatografică pe bază de silicagel R sau alumină R cu amestec de indicatori fluorescenți, C. Sârbu, G. Schmidt, C. Măruțoiu, E. Bartel Cristea, Brevet de invenție nr. 81531, 1983.
10. Placă cromatografică pe bază de silicagel sau alumină cu indicator de fluorescență (254 nm). C. Sârbu, Z. Hegedus, C. Măruțoiu, Brevet de invenție nr.83846, 1984.
11. Placă cromatografică pe bază de silicagel sau alumină cu indicator de fluorescență (254-366 nm). C. Măruțoiu, Z. Hegedus, C. Sârbu, Brevet de invenție nr. 84013, 1984.
12. Procedeu de preparare a pulberii de celuloză. S. Gocan, C. Măruțoiu, C. Goia-Castrăvăț, L. Olenic, M. Bădescu. Brevet de invenție nr. 88492, 1985.
13. Cameră cromatografică cu gradient de temperatură combinat cu gradient de vapori. C. Măruțoiu, O. Lujerdean, C. Liteanu, S. Gocan, C. Sârbu, I. Gebeffugi. Brevet de invenție nr. 88815, 1985.
14. Metodă de separare și identificare a substanțelor toxice de luptă în condiții de câmp. P. Bodoga, C. Măruțoiu, A. Breșug, C. Sârbu, S. Gocan. Brevet de invenție nr. 89223, 1985.
15. Placă cromatografică pe bază de silicagel R sau alumină R cu indicatori de fluorescență. C. Sârbu, C. Măruțoiu, Brevet de invenție nr. 92673, 1987.
16. Metodă de identificare a 2-clorbenzolmalonitrilului (CS). C. Măruțoiu, P. Bodoga, M. Bădescu, I. Bulete, A. Breșug, Brevet de invenție nr.93560, 1987.
17. Metodă de identificare și determinare semicantitativă a iperitei (2,2-dicloroetiltoeter) în condiții de câmp. C. Măruțoiu, P. Bodoga, I. Bulete, M. Bădescu, A. Breșug, Brevet de invenție nr. 93834, 1987.
18. Procedeu de obținere a pulberii de poliamidă cu indicator de fluorescență pentru cromatografia pe strat subțire. S. Gocan, M. Bădescu, C. Măruțoiu, L. Olenic, Brevet de invenție nr. 94132, 1987.
19. Placă cromatografică pe bază de silicagel R cu indicator de fluorescență. C. Măruțoiu, Brevet de invenție nr. 94687, 1987.
20. Placă cromatografică pe bază de celuloză R cu indicator de fluorescență, C. Măruțoiu, Brevet de invenție nr.94689, 1988
21. Placă cromatografică pe bază de silicagel R de înaltă eficiență cu indicatori de fluorescență. C. Măruțoiu, M. Nemeș, Brevet de invenție nr. 94726, 1988.
22. Pompă dozatoare pentru cromatografia de lichide. I. Lupșan, C. Măruțoiu, O. Lujerdean, Brevet de invenție nr. 95109, 1988.
23. Procedeu de preparare a unor plăci cromatografice cu silicagel sau alumină R și indicatori de fluorescență. C. Măruțoiu, M. Nemeș, Brevet de invenție nr. 97212, 1988.
24. Placă cromatografică pe bază de silicagel de înaltă eficiență cu amestec de indicatori fluorescenți. C. Măruțoiu, Brevet de invenție nr. 99528, 1989.

COSMIN COSMUȚA

25. Loțiune pentru combaterea mătreții capului și regeneratoare pentru păr. C. Măruțoiu, N. Maier, Brevet de invenție nr. 99940, 1989.
26. Procedeu de obținere a triacetatului de celuloză. C. Măruțoiu, A. Cenan, Brevet de invenție nr.103691, 1991.
27. Procedeu de obținere a unor ecrane întăritoare. C. Măruțoiu, S. Petcu, E. Popovici, Brevet de invenție nr. 109251, 1994.
28. Placă cromatografică pe bază de silicagel R *n*-octil. C. Măruțoiu, V. Coman, Brevet de invenție nr.113.278 B 1998.

VII. INOVAȚII:

1. Trusă pentru cromatografia de lichide pe coloană. S. Gocan, C. Liteanu, H. Nașcu, T. Hodișan, C. Măruțoiu, E. Moraru, I. Körösi, Certificat de inovator nr. 55, 1978.
2. Trusă pentru cromatografia pe strat subțire. C. Liteanu, S. Gocan, C. Măruțoiu, E. Ursu, H. Nașcu, T. Hodișan, Certificat de inovator nr. 88, 1979.
3. Coloană cromatografică din sticlă cu joncțiuni și piston. C. Măruțoiu, S. Gocan, H. Nașcu, I. Körösi, Certificat de inovator nr. 1399, 1980.
4. Sistem cu fittinguri pentru coloane cromatografice din sticlă. C. Măruțoiu, C. Liteanu, H. Nașcu și I. Körösi, Certificat de inovator nr. 1537, 1981.
5. Complet cromatografic de campanie pentru analize complexe de substanțe nocive. C. Măruțoiu și colectivul, Certificat de inovator nr. 253, 1985 (M.A.N.).
6. Dispozitiv de uscare a plăcilor cromatografice în condiții de campanie. C. Măruțoiu și colectivul, Certificat de inovator nr. 236, 1985.
7. Laborator pentru analiza apei in campanie model 1986-LCA-86. C. Măruțoiu și colectivul, Certificat de inovator nr. 256, 1987.

VIII. COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE:

1. Influența gradientului de temperatură asupra formei curbelor de eluție și a înălțimii talerului teoretic în cromatografia pe coloană cu schimbători de ioni, C. Liteanu, S. Gocan, T. Hodișan, H. Nașcu și C. Măruțoiu, *Conferinta Națională de Chimie Analitică*, Brașov, 1971.
2. Separarea unor pesticide clorurate prin cromatografia pe strat subțire, S. Gocan și C. Măruțoiu, *Simpozionul "Cromatografia de lichide", Cluj-Napoca, 7-8 sept. 1977*.
3. Separarea și determinarea metilmonocloracetamidei în fluxul tehnologic de obținere a sinoratoxului. T. Hodisan, Z. Brendea și C. Măruțoiu, *Simpozionul "Cromatografia de lichide", Cluj-Napoca, 7-8 sept. 1977*.

4. Cromatografia pe strat subțire cu gradient programat de temperatură, C. Liteanu și C. Măruțoiu, *Congresul național de chimie, București, 11-14 sept. 1978*.
5. Studiu privind influența condițiilor de mediu asupra separării prin cromatografia pe strat subțire a unor pesticide organoclorurate, S. Gocan și C. Măruțoiu, *Congresul național de chimie, 11-14 sept. 1978*.
6. Utilizarea tufului vulcanic ca fază staționară în cromatografia pe strat subțire. C. Sârbu, T. Hodișan, C. Liteanu și C. Măruțoiu, *Simpozionul Internațional "Valorificarea substanțelor nemetalifere", Cluj-Napoca, 1979*.
7. Separarea și identificarea unor alcaloizi prin cromatografia pe strat subțire, I. Bulete, P. Bodoga, A. Breșug, C. Măruțoiu, M. Bădescu, E. Moraru, *A VI -a Sesiune anuală de Comunicări Științifice de chimie militară, București, 1981*.
8. Cercetări privind noi materiale cromatografice pentru analizele în campanie. C. Măruțoiu și colab., *A VI-a Sesiune anuală de Comunicări Științifice de Chimie Militară, București, 1981*.
9. Separarea aminoacizilor fitotoxici prin cromatografia pe strat subțire. C. Măruțoiu, C. Liteanu și C. Sârbu, *Sesiunea Științifică a cadrelor didactice și cercetătorilor, Facultatea de Chimie, Cluj-Napoca, 1982*.
10. Separarea și identificarea unor pesticide prin cromatografia pe strat subțire. C. Sârbu, C. Măruțoiu și C. Liteanu, *A II-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și controlul de calitate", Rm. Vâlcea, 1982*.
11. Separarea de catecolamine prin cromatografia pe strat subțire. C. Măruțoiu, C. Sârbu și C. Liteanu, *simpozionul "Contribuții științifice în chimie", Cluj-Napoca, 1982*.
12. O nouă metodă de vizualizare a acizilor organici separați prin cromatografia pe strat subțire. C. Sârbu, M. Horn și C. Măruțoiu, *A III-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și controlul de calitate", Iași, 1983*.
13. Lucrări experimentale pentru separarea și identificarea prin cromatografia pe strat subțire cationilor toxici. P. Bodoga, M. Săndulescu, C. Măruțoiu, M. Bădescu, *A VII-a Sesiune anuală de comunicări științifice de chimie militară, București, 1982*.
14. Utilizarea sărurilor de uraniu la detecția unor fenoli. C. Măruțoiu și C. Sârbu, *simpozionul "Săptămâna științei și tehnicii tineretului clujean", Cluj-Napoca, 1983*.
15. Utilizarea sărurilor de uraniu în cromatografia pe strat subțire. C. Măruțoiu, *A IV-a Consfătuire pe țară: "Chimia analitică și controlul de calitate", Câmpulung-Muscel, 1984*.
16. Separarea prin cromatografia pe strat subțire a unor amine. T. Hodișan și C. Măruțoiu, *Sesiunea de Comunicări a cadrelor didactice universitare, Facultatea de Chimie, Cluj-Napoca, 1984*.
17. Separarea și identificarea unor cationi prin cromatografia pe strat subțire. C. Măruțoiu, L. Olenic și M. Bădescu, *Sesiunea de Comunicări Științifice a Institutului de Chimie, Cluj-Napoca, 1984*.
18. Separarea și identificarea unor benzodiazepine prin cromatografia pe strat subțire. C. Sârbu, C. Măruțoiu, P. Bodoga, *Sesiunea de Comunicări Științifice a Institutului de Chimie, Cluj-Napoca, 1984*.

19. Separarea și identificarea unui amestec de insecticide organofosforice prin cromatografia pe strat subțire. C. Măruțoiu, C. Sârbu, L. Olenic și M. Bădescu, *A V-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și controlul de calitate", Câmpulung-Muscel, 1985.*
20. Separarea și identificarea unor zaharuri prin cromatografia pe strat subțire. C. Măruțoiu, L. Olenic și M. Bădescu, *A V-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și controlul de calitate", Câmpulung-Muscel, 1985.*
21. Utilizarea unor complecși cu proprietăți schimbătoare de ioni în cromatografia pe strat subțire la separarea unor cationi. M. Bădescu, C. Măruțoiu, și L. Olenic, *A V-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și controlul de calitate", Câmpulung-Muscel, 1985.*
22. Separation and identification of polycyclic aromatic hydrocarbons by High Performance Thin Layer Chromatography using the vapour and temperature gradient. C. Măruțoiu, F. Fabian, S. Gocan, *Conference on High Performance Chromatographic and electrophoretic techniques in biochem, Siofok, Ungaria, 1985.*
23. O nouă metodă de separare și identificare a unor cationi prin cromatografia pe strat subțire. C. Măruțoiu, R. Gabruș, C. Sârbu, Sesiunea "Tineretul și creația tehnico – științifică", *Brăila, 1985.*
24. Utilizarea schimbătorilor de ioni indigeni la obținerea apei de puritate avansată. C. Măruțoiu, R. Gabruș, L. Olenic, Sesiunea "Tineretul și creația tehnico – științifică", *Brăila, 1985.*
25. Procedeu economic de esterificare a acidului cloracetic. M. Nicolau, I. Roman, S. Dogaru, C. Măruțoiu, *A XI-a Sesiune de Comunicări Științifice, Călimănești, 1985.*
26. Studii privind optimizarea proceselor de esterificare a acizilor piridincarboxilici. S. Dogaru, I. Roman, M. Nicolau, N. Luță, C. Măruțoiu și P. Bodoga, *A XI-a Sesiune de Comunicări Științifice, Călimănești, 1985.*
27. Substanțe potențial dezinfectante. Sinteza și aplicații ale derivaților clorurați ai 2,4,6,8-tetraazobicyclon-(3,3-o)-octanilor. P. Bodoga, N. Luță, C. Măruțoiu și I. Roman, *A XI-a Sesiune de Comunicări Științifice, Călimănești, 1985.*
28. Contribuții la studiul reacției de condensare a dicetonelor cu uree guanidină și derivații acestora. N. Luță, S. Dogaru, P. Bodoga, I. Roman și C. Măruțoiu, *A XI-a Sesiune de Comunicări Științifice, Călimănești, 1985.*
29. Utilizarea pulberii de silicagel cu granulație mai mică de 10μm ca fază staționară în CSS. C. Măruțoiu, C. Sârbu, P. Bodoga, și I. Roman, *A XI -a Sesiune de Comunicări Științifice, Călimănești, 1985.*
30. O nouă metodă de separare și identificare a unor cationi prin CSS. C. Măruțoiu, P. Bodoga, N. Luță și C. Sârbu, *Sesiunea de Comunicări Științifice, IAMN-București, 1985.*
31. Procedeu de control a impregnajului cărbunilor folosiți la purificare. C. Măruțoiu, P. Bodoga, I. Roman, *Sesiunea de Comunicări Științifice, IAMN-București, 1985.*
32. Separarea și identificarea unor aminoacizi fitotoxici din sol. C. Măruțoiu, *Simpozionul "Tineretul valorile științifice și actuale și de perspectivă", Bistrița, 1985.*
33. Cercetări privind realizarea de materiale și dispozitive cromatografice. C. Măruțoiu, *Săptămâna Științei și Tehnicii Tineretului Clujean, Cluj- Napoca, 1985.*

34. Metode de purificare a apei. R. Gabruș, C. Măruțoiu, *Săptămâna Științei și Tehnicii Tineretului Clujean, Cluj- Napoca, 1985.*
35. Variația valorilor R_f în condițiile gradientului programat de temperatură. S. Gocan, C. Măruțoiu, *Săptămâna Științei și Tehnicii Tineretului Clujean, Cluj- Napoca, 1985.*
36. Separarea prin CSS a unui amestec de amine aromatice izomere. T. Hodișan, C. Măruțoiu și V. Pop, *Săptămâna Științei și Tehnicii Tineretului Clujean, Cluj- Napoca, 1985.*
37. Separarea și identificarea unor pesticide organofosforice prin CSS cu gradient programat de temperatură. C. Măruțoiu, S. Sârbu, *Săptămâna Științei și Tehnicii Tineretului Clujean, Cluj- Napoca, 1985.*
38. Studii analitice privind caracterizarea unor o-nitroanilide ale acizilor propionici substituiți. S. Sârbu, C. Măruțoiu, I. Vasilioni, M. Soplocher, *A VI-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și controlul de calitate", Oradea, 1986.*
39. Studii analitice privind caracterizarea pulberii de celuloză R pentru CSS cu celuloza Merck. S. Gocan, C. Măruțoiu, C. Sârbu, P. Bodoga, Gh. Crîngulescu, *A VI-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și controlul de calitate", Oradea, 1986.*
40. Apa ultrapură în controlul dezvoltării industriei actuale. R. Gabruș, E. Forisz, C. Musznay, C. Măruțoiu, *A VI-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și controlul de calitate", Oradea, 1986.*
41. Exposure to benze/a/pyrene as reflectec in metabolic changes. F. Fabian, C. Măruțoiu, M. Ciugudean, *Internațional Cancer Congress, Budapest, Ungaria, 1986.*
42. Separarea și identificarea unor alcaloizi din ape reziduale. C. Măruțoiu, C. Sârbu, I. Roman și P. Bodoga, *Săptămâna științei și tehnicii pentru tineret, Cluj-Napoca, 1986.*
43. Utilizarea unor derivați 9-izotiocianați de acridină ca reactivi de fluorescență în CSS. C. Sârbu, C. Măruțoiu, M. Vlăsa, *Săptămâna științei și tehnicii pentru tineret, Cluj-Napoca, 1986.*
44. Optimizarea proceselor analitice de control al calității apei în teren. P. Bodoga, C. Măruțoiu, M. Bădescu și L. Olenic, *A VII-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și Controlul de Calitate", Tg.-Mureș, 1987.*
45. Contribuții la adaptarea unor reacții și metode microanalitice pentru detecția poluanților direct din teren. P. Bodoga, I Badiu, G. Pop, C. Măruțoiu, *A VII-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și Controlul de Calitate", Tg.-Mureș, 1987.*
46. Elaborarea unei metode de separare și identificare și detrminare cantitativă a 1,3,5-tricarbeto-ximetilhexahidri-1,3,5-triazinei. R. Popescu, C. Măruțoiu, și A. Hantz, *A VII-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și Controlul de Calitate", Tg.-Mureș, 1987.*
47. Separarea cromatografică pe strat subțire a unor cationi din grupele a II-a și a II-a analitică. S. Gocan, L. Olenic, C. Măruțoiu, *A VII-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și Controlul de Calitate", Tg.-Mureș, 1987.*
48. Combinarea optimă a două faze mobile în vederea realizării unei separări bidimensionale utilizând teoria informației, C. Sârbu, C. Măruțoiu, *A VII-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și Controlul de Calitate", Tg.-Mureș, 1987.*

49. Noi dispozitive pentru cromatografia pe strat subțire în condiții de teren. P. Bodoga, I. Badiu, G. Pop, C. Măruțoiu, *A VII-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și Controlul de Calitate"*, Tg.-Mureș, 1987.
50. Studiul cromatografiei pe strat subțire a sintezei unui antireumatic nesteroid acid. C. Măruțoiu, M. Nemeș, *A VII-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și Controlul de Calitate"*, Tg.-Mureș, 1987.
51. Studiul separării unui amestec de aminoacizi din produsul farmaceutic "Aminomel" prin CSS. C. Măruțoiu, M. Condor, D. Gheban, L. Dimulescu, *A VII-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și Controlul de Calitate"*, Tg.-Mureș, 1987.
52. Separarea unui amestec de vitamine prin CSS de înaltă performanță. C. Măruțoiu, M. Nemeș, C. Sârbu, V. Săndulescu, *A VII-a Consfătuire pe țară "Chimia analitică și Controlul de Calitate"*, Tg.-Mureș, 1987.
53. O nouă metodă de separare și detecție a unor pesticide organofosforice din apă prin CSS de înaltă eficiență. C. Măruțoiu, M. Vlăsa, C. Sârbu, S. Nagy, *A X-a Conferință națională de protecția plantelor, Timișoara*, 1987.
54. Utilizarea gradientilor programați în CSS. C. Măruțoiu, Simpozionul "Știință și viitor", Cluj- Napoca.
55. Reactivii și reacții de fluorescență. C. Sârbu, C. Măruțoiu, M. Vlăsa, *A XIII-a Sesiune de Comunicări Științifice, Călimănești*, 1987.
56. Caracterizarea aluminei R pentru cromatografie. C. Măruțoiu, C. Sârbu, P. Bodoga, *A XIII-a Sesiune de Comunicări Științifice, Călimănești*, 1987.
57. Utilizarea teoriei informaționale în chimia analitică, C. Sârbu, C. Măruțoiu, *Săptămâna științei și tehnicii tineretului clujean, Cluj-Napoca*, 1987.
58. Evaluarea cantității de informație din separarea și culoarea zonelor în CSS. C. Sârbu, C. Măruțoiu, *Săptămâna științei și tehnicii tineretului clujean, Cluj- Napoca*, 1987.
59. Separarea și identificarea unui amestec de aminoacizi din fructe. L. Olenic, C. Măruțoiu, *Săptămâna științei și tehnicii tineretului clujean, Cluj-Napoca*, 1987.
60. Separarea și identificarea aminoacizilor liberi din sânge. D. Gheban, C. Măruțoiu, *Săptămâna științei și tehnicii tineretului clujean, Cluj-Napoca*, 1987.
61. Luminofori pe bază de aluminați hexagonal. M. Nemeș, D. Macarovici, C. Măruțoiu, *Săptămâna științei și tehnicii tineretului clujean, Cluj-Napoca*, 1987.
62. Utilizarea unor heteropolianioni cu proprietăți schimbătoare de ioni ca fază staționară în CSS. Gh. Marcu, M. Bădescu, C. Măruțoiu, A. Botar, *A VIII-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Craiova, 1988.
63. Utilizarea izotiocianaților de acridină pentru vizualizarea acizilor grași separați prin CSS. C. Măruțoiu, C. Sârbu, V. Coman, M. Vlăsa, P. Bodoga, *A VIII-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Craiova, 1988.
64. Utilizarea energiei informaționale pentru evaluarea și combinarea optimă a sistemelor de solvenți în CSS. C. Sârbu, C. Măruțoiu, *A VIII-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Craiova, 1988.

65. Utilizarea cromatografiei pe strat subțire la controlul analitic al procesului de obținere a teobrominei. C. Măruțoiu, A. Cenan, T. Bortoș, *A VIII-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Craiova, 1988.
66. Metode simple de luare și prelucrare a probelor pentru efectuarea cromatografiei pe strat subțire în condiții de teren. P. Bodoga, N. Luță, C. Măruțoiu, *A VIII-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Craiova, 1988.
67. Aspecte practice la efectuarea CSS direct în teren. S. Dogaru, C. Ciobanu, P. Bodoga, C. Măruțoiu, *A VIII-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Craiova, 1988.
68. Analiza unui amestec de aminoacizi utilizați în practica medicală prin cromatografia de gaze. A. Mocanu, C. Măruțoiu, D. Gheban, P. Bodoga, *A VIII-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Craiova, 1988.
69. Determinarea potențiomtrică a glucozei pe electrod semiconductor. F. Kormoș, E. Hopârtean, C. Măruțoiu, *A VIII-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Craiova, 1988.
70. Utilizarea camerei cromatografice circulare cu gradient ortogonal de temperatură la separări prin CSS. C. Măruțoiu, A. Lujerdean, O. Lujerdean, *Al III-lea Congres național de chimie, București, 1988*.
71. Izotiocianati de acridină ca reactivi de fluorescență în cromatografie. C. Sârbu, C. Măruțoiu, *Al III-lea Congres național de chimie, București, 1988*.
72. Separarea și identificarea unor alcaloizi din ape. C. Măruțoiu, L. Roman, A. Cenan, *Al III-lea Congres național de chimie, București, 1988*.
73. Separarea unor cationi din ape prin CSS. C. Măruțoiu, N. Luță, *Al III-lea Congres național de chimie, București, 1988*.
74. Separarea și identificarea insecticidelor organofosforice în condiții de teren. P. Bodoga, C. Măruțoiu, *Al III-lea Congres național de chimie, București, 1988*.
75. Separarea și identificarea unor alcaloizi din plante. C. Măruțoiu, L. Roman, C. Sârbu, V. Cosma, *Al III-lea Congres național de chimie, București, 1988*.
76. Dozarea potențiomtrică a glucozei cu electrod semiconductor tubular. F. Kormoș, E. Hopârtean, C. Măruțoiu, *Al III-lea Congres național de chimie, București, 1988*.
77. Noi dispozitive și microinstalații pentru efectuarea CSS în teren. P. Bodoga, V. Dinulescu, C. Măruțoiu, M. Bădescu, *Al III-lea Congres național de chimie, București, 1988*.
78. Utilizarea metodelor cromatografice la separarea și identificarea aminoacizilor. C. Măruțoiu, A. Mocanu, D. Gheban, P. Bodoga, *A XIV-a Sesiune de comunicări Științifice Călimănești, 1988*.
79. Determinarea numărului de grupe nitril din diverși compuși organici cu ajutorul CSS. R. Popescu, I. Feneșan, C. Măruțoiu, E. Mateciuc, A. Hantz, *A XIV-a Sesiune de comunicări Științifice Călimănești, 1988*.

80. Esteri piridazinici tiofosfororganici: sinteză, structură, proprietăți. V. Mureșan, A. Hantz, R. Popescu, M. Sopocheș, C. Măruțoiu, *A XIV-a Sesiune de comunicări Științifice Călimănești*, 1988.
81. Separarea și identificarea unor ditiofosfați metalici prin CSS. R. Constantinescu, C. Măruțoiu, *A XIV-a Sesiune de comunicări Științifice Călimănești*, 1988.
82. Separarea și identificarea unor poluanți anorganici din apă. C. Măruțoiu, *A XIV-a Sesiune de comunicări Științifice Călimănești*, 1988.
83. Separarea și identificarea unor cationi prin CSS. C. Măruțoiu, L. Roman, V. Coman, M. Vlăsa, P. Bodoga, *A IX-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Brăila, 1989.
84. Separarea unor metale nobile pe diferite faze staționare. C. Măruțoiu, L. Roman, R. Gabruș, *A IX-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Brăila, 1989.
85. Caracterizarea pulberii de acetil-celuloză utilizată în CSS comparativ cu acetil-celuloză MN din import. C. Măruțoiu, A. Cenani, C. Sârbu, M. Dascălu, R. Grecu, *A IX-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Brăila, 1989.
86. Utilizarea topiturilor organice ca fază mobilă în CSS. C. Măruțoiu, *A IX-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Brăila, 1989.
87. Reactivi ultrasensibili din clasele azoderivaților și hidrazonelor pentru magneziu și zinc. Sinteza și testare. C. Măruțoiu, N. Luță, L. Roman, P. Bodoga, *A IX-a Consfătuire pe țară "Chimie analitică și controlul de calitate"*, Brăila, 1989.
88. Utilizarea energiei și corelației informaționale în CSS. C. Sârbu, H. Nașcu, C. Măruțoiu, *A XV-a Sesiune de comunicări științifice, Călimănești*, 1989.
89. O nouă metodă de separare a fenolilor din ape. V. Coman, C. Măruțoiu, L. Roman, A. Pătruț, *A XV-a Sesiune de comunicări științifice, Călimănești*, 1989.
90. Procedeu de preparare a clorhidratului de 2-(1-naftil-metil)-imidazolinei. C. Măruțoiu, C. Bele, V. Popa, M. Gheban, I. Paven, *A XV-a Sesiune de comunicări științifice, Călimănești*, 1989.
91. Utilizarea acetilcelulozei R ca fază staționară la separarea unor poluanți. A. Cenani, C. Măruțoiu, M. Dascălu, *A XV-a Sesiune de comunicări științifice, Călimănești*, 1989.
92. Utilizarea unor faze staționare chimic legate la separarea unor compuși organofosforici. C. Măruțoiu, R. Constantinescu, F. Dogaru, V. Coman, *Zilele Academice Timișene, 23-25 Mai Timișoara*, 1991.
93. Noi reactivi de utilizare a pesticidelor organofosforice separate prin cromatografia pe strat subțire. C. Măruțoiu, V. Coman, M. Vlăsa, *Zilele Academice Timișene, 23-25 Mai Timișoara*, 1991.
94. O metodă de separare și identificare a micotoxinelor prin cromatografia pe strat subțire. C. Măruțoiu, M. Voicu, P. Bodoga, V. Ordeanu, *A-X-a Conferință Națională de Chimie Analitică, 19-20 septembrie, Iași*, 1991.
95. Faze staționare chimic legate. C. Măruțoiu, V. Coman, *Sesiunea Anuală de Comunicări Științifice, 29-30 Mai, Oradea*, 1992.

96. Separarea unor pesticide organofosforice prin cromatografie. C. Măruțoiu, M. Vlassa, V. Coman, *A-XI-a Conferință Națională de Chimie Analitică, 24-25 Sept. 1992, Cluj-Napoca.*
97. Obținerea unei faze staționare chimic legate pe bază de tuf vulcanic și aminoetil-amino-propiltrimetoxisilan. C. Măruțoiu, R. Constantinescu, F. Dogaru, R. Grecu, P. Bodoga, *A-XI-a Conferință Națională de Chimie Analitică, 24-25 Sept. 1992, Cluj-Napoca.*
98. Separarea unor fenoli din ape prin cromatografie. C. Măruțoiu, M. Dascălu, P. Bodoga, *A-XI-a Conferință Națională de Chimie Analitică, 24-25 Sept. 1992, Cluj-Napoca.*
99. Preconcentrarea metalelor nobile prin cromatografie pe coloană. E. Hopârtean, A. Tecoanță, C. Măruțoiu, L. Roman, A. Moraru, *A-XI-a Conferință Națională de Chimie Analitică, 24-25 Sept. 1992, Cluj-Napoca.*
100. Separarea și identificarea unor zaharuri prin cromatografia pe strat subțire. A. Cenan, E. Hopârtean, C. Măruțoiu, *A-XI-a Conferință Națională de Chimie Analitică, 24-25 Sept. 1992, Cluj-Napoca.*
101. Utilizarea spectrelor IR diferență pentru caracterizarea silicagelului chimic modificat.
102. R. Grecu, R. Constantinescu, F. Dogaru, C. Măruțoiu, *A-XI-a Conferință Națională de Chimie Analitică, 24-25 Sept. 1992, Cluj-Napoca.*
103. Utilizarea CSS la controlul de calitate al unor medicamente cu efect tranchilizant. I. Hopârtean, M. Hațegan, C. Măruțoiu, *A-XI-a Conferință Națională de Chimie Analitică, 24-25 Sept. 1992, Cluj-Napoca.*
104. Separarea unor amine aromatice pe derivați de celuloză prin CSS. A. Cenan, C. Măruțoiu, *Sesiunea Jubiliară de Comunicări Științifice, 28-29 Mai 1993, Oradea.*
105. Caracterizarea silicagelului chimic legat RP-C8 comparabil cu silicagelul RP-8 Merck. V. Coman, C. Măruțoiu, *Sesiunea Jubiliară de Comunicări Științifice, 28-29 Mai 1993, Oradea.*
106. Elaborarea unor metode de separare și identificare a unor medicamente analgezice prin CSS. C. Măruțoiu, E. Hopârtean, A. Tecoanță, *Sesiunea Jubiliară de Comunicări Științifice, 28-29 Mai 1993, Oradea.*
107. Separarea cantitativă a unor fenoli din ape. C. Măruțoiu, M. Dascălu, U. Stănescu, *Sesiunea Jubiliară de Comunicări Științifice, 28-29 Mai 1993, Oradea.*
108. Caracterizarea spectrală a silicagelului modificat folosit în cromatografie. R. Constantinescu, F. Dogaru, R. Grecu, C. Măruțoiu, *Sesiunea Anuală de Chimie și Ecologie, 4-7 Mai 1993, Chișinău.*
109. Noi faze chimic legate pentru CSS. C. Măruțoiu, V. Coman, R. Constantinescu, F. Dogaru, *Sesiunea Anuală de Chimie și Ecologie, 4-7 Mai 1993, Chișinău.*
110. Spectral characterisation of modified silica gel used in chromatography. R. Constantinescu, R. Grecu, F. Dogaru, C. Măruțoiu, *XXVIII Colloquium Spectroscopicum Internationale, June 29-July 4, 1993, York, UK.*
111. Utilizarea CSS la separarea și identificarea unor benziliden derivați ai 1,2-difenil-3,5-pirazolidin dionei. I. Hopârtean, C. Măruțoiu, D. Doisa, *A-XIX-a Sesiune de Comunicări Științifice, 27-29 Oct. 1993, Călimănești.*

112. Utilizarea CSS la separarea și identificarea benz/C/acridonei obținută prin sinteza Tănăsescu. I. Hopârtean, C. Măruțoiu, V. Coman, L. Mișu, *A-XIX-a Sesiune de Comunicări Științifice*, 27-29 Oct. 1993, Călimănești.
113. Obținerea tufului chimic legat pe bază de hidrocarbură C8. V. Coman, C. Măruțoiu, Gh. Marcu, *Conferința Națională de Chimie și Inginerie Chimică*, 29-30 Oct. 1993, București.
114. Separation of some cations on modified cellulose. A. Cenan, C. Măruțoiu, XII th National Conference on Analytical Chemistry, 22-24 Sept. 1994, Constanța.
115. Chemically bonded tuff used as stationary phase for TLC. R. Constantinescu, R. Grecu, F. Dogaru, C. Măruțoiu, *XII th National Conference on Analytical Chemistry*, 22-24 Sept. 1994, Constanța.
116. A new method for separation and identification of some pesticides by TLC. V. Coman, C. Măruțoiu, *XII th National Conference on Analytical Chemistry*, 22-24 Sept. 1994, Constanța.
117. A new method for separation and identification of 3-phenylanthranils. C. Măruțoiu, I. Hopârtean, I. Costin, *XII th National Conference on Analytical Chemistry*, 22-24 Sept. 1994, Constanța.
118. Separation and identification of some amino acids from plants. C. Măruțoiu, A. Tecoanță, M. Dascălu, *XII th National Conference on Analytical Chemistry*, 22-24 Sept. 1994, Constanța.
119. Sinteza și caracterizarea unor noi faze staționare chimic legate pentru CSS. V. Coman, C. Măruțoiu, F. Dogaru, R. Constantinescu, R. Grecu, *Simpozion "100 Ani de la nașterea Acad. Raluca Ripan"*, 24 Iunie 1994, Cluj-Napoca.
120. Obținerea și testarea unor faze staționare chimic legate pe bază de hidrocarburi. V. Coman, C. Măruțoiu, Gh. Marcu, R. Grecu, *Simpozion Științific Jubiliar "75 Ani de învățământ chimic românesc la Alma Mater Napocensis"*, 20-21 Mai 1994, Cluj-Napoca.
121. Utilizarea CSS în controlul procesului tehnologic și al purității unor medicamente benzodiazepimice. I. Hopârtean, C. Măruțoiu, C. Bele, *Al-X-lea Congres Național de Farmacie*, 22-24 Sept. 1994, Cluj-Napoca.
122. Detection of some inorganic pollutants in water Samus river. C. Măruțoiu, A. Cenan, R. Grecu, *The V th Polish Conference on Analytical Chemistry Gdansk, 1995, Polonia*.
123. An IR spectroscopic study of the novolak resin-fatty acids mixture prepared for moulding. C. Măruțoiu, R. Grecu, *The V th Polish Conference on Analytical Chemistry Gdansk, 1995, Polonia*.
124. Separation of some cosmetic dyes on bonded volcanic tuff by TLC. C. Măruțoiu, V. Coman, C. Cristea, R. Constantinescu, F. Dogaru, *The V th Polish Conference on Analytical Chemistry Gdansk, 1995, Polonia*.
125. Separation and identification of some pollutants by TLC. V. Coman, C. Măruțoiu, *The V th Polish Conference on Analytical Chemistry Gdansk, 1995, Polonia*.

126. Characterisation by thermal analysis of some chemically bonded stationary phases. I. Drancă, C. Măruțoiu, V. Coman, R. Constantinescu, F. Dogaru, *2nd Conference on Thermal Analysis, 27-29 Mai 1995, Chișinău.*
127. Determinarea potențiometrică a ionului de Cl în sinteza carboximetilcelulozei pentru Cl. A. Cenan, C. Măruțoiu, C. Mocanu, A. Tecoanță, *Simpozion Național "Senzori Electrochimici și Biosenzori", 28-29 Sept. 1995, Cluj-Napoca.*
128. Separation and identification of some drugs by high performance thin layer chromatography. C. Măruțoiu, S. Dogaru, A. Pop, V. Coman, M. Bădescu, *The V th Polish Conference on Analytical Chemistry Gdansk, 1995, Polonia.*
129. Separation of some organochlorine pesticides by TLC. V. Coman, C. Măruțoiu, S. Puiu, *XIII th National Conference on Analytical Chemistry, Craiova, Mai 23-25, 1996.*
130. Use of TLC in the analysis of the oxayepam technological proces. C. Măruțoiu, A. Cenan, I. Hopârtean, *XIII-th National Conference on Analytical Chemistry, Craiova, Mai 23-25, 1996.*
131. The separation and identification of flavonoids from Leonums Cardiaca by TLC. C. Măruțoiu, R. Constantinescu, F. Dogaru, *XIII-th National Conference on Analytical Chemistry, Craiova, Mai 23-25, 1996.*
132. A new separation and identification method of nucleic bases by TLC. C. Măruțoiu, J. Schirger, Z. Garban, V. Coman, *XIII th National Conference on Analytical Chemistry, Craiova, Mai 23-25, 1996.*
133. The separation and identification of barbiturate derivatives by HPTLC. C. Măruțoiu, M. Bădescu, A. Tecoanță, *XIII th National Conference on Analytical Chemistry, Craiova, Mai 23-25, 1996.*
134. N-alkyl bonded volcanic tuff-new stationary phases for RP-TLC. V. Coman, C. Măruțoiu, *10th International Symposium "Advances and Applications of Chromatography in Industry, 30 June-4 July 1996, Bratislava, Slovacia.*
135. Synthesis and characterization of silica gel modified with α -aminoethyl, β -aminopropyltrimethoxysilane. R. Constantinescu, R. Grecu, F. Dogaru, C. Măruțoiu, *14-th European Chemistry At, Interfaces Conference (XIVECIC), Antwerp (Belgia), 21-25 Oct. 1996.*
136. Thin layer chromatography detection of some organophosphorous pesticides using 9-methyl-acridine. V. Coman, C. Măruțoiu, M. Dascălu, *3-nd National Symposium on Analytical Methods in Environmental Chemistry, Univ. Nicolae Copernic, Torun, 1996, 3-5 Sept., Polonia.*
137. Studiul termodinamic al unor faze staționare modificate chimic. I. Drancă, V. Coman, R. Constantinescu, F. Dogar, C. Măruțoiu, T. Lupascu, *Simpozion Jubiliar "45 ani de la înființare" Inst. de Chimie "Raluca Ripan" Cluj-Napoca, 27 Sept. 1996.*
138. Determinarea GC/MC a unor aminoacizi din semințe și alge. M. Dascălu, M. Culea, B. Marti, A. Tecoanță, C. Măruțoiu, E. Tămaș, *Simpozion Jubiliar "45 ani de la înființare", Inst. de Chimie "Raluca Ripan", Cluj-Napoca, 27 Sept. 1996.*

139. Sinteza și caracterizarea unor compuși organofosforici spironici, derivați de pentaeritritol. Metode de separare și purificare. A. Hans, C. Măruțoiu, I. Schirger, *A XXII-a Sesiune de Comunicări Științifice, Olănești, 23-25 Oct. 1996.*
140. Sinteza unei faze staționare chimic legate pe bază de alumina și octenă. C. Măruțoiu, M. Brie, V. Coman, R. Grecu, *A XXII-a Sesiune de Comunicări Științifice, Olănești, 23-25. Oct. 1996.*
141. Synthesis and characterization of a new chemically bonded stationary phases used in TLC. C. Măruțoiu, R. Constantinescu, F. Dogar, V. Coman, *XXI Synpozjum Naukow Univ. of Silena, Katowice, Polonia.*
142. A new separation and identificatoin method of some cephalosporines by TLC. C. Măruțoiu, D. Gheban, V. Coman, A. Nicoară, *Internațional Congres on Analytical Chemistry, Moscow, Russia, 15-21 June 1997.*
143. Aflatoxin determination from nuts. C. Măruțoiu, V. Coman, R. Grecu, S. Puiu, *Internațional Congress on Analytical Chemistry, Moscow, Russia, June 15-21, 1997.*
144. Sinteza și caracterizarea aluminei cromatografice R-bazică modificată chimic. C. Măruțoiu, Miuța Filip, Virginia Coman, *A-XXIII-a sesiune de comunicări științifice, Căciulata (Vâlcea), 8-10 octombrie, 1997.*
145. Separation and identification of some nitrobenzophenones by thin layer chromatography. C. Măruțoiu, E. Sisu, Miuta Filip, Ioana Sisu, *XIV-th National Conference on Analytical Chemistry, SCAR'98, Piatra Neamț, Romania, Septembrie 24-26, 1998.*
146. Study by mass spectrometry of some chemically stationary phases used in thin layer chromatography. Z. Moldovan, V. Coman and C. Măruțoiu, *XIV-th National Conference on Analytical Chemistry, SCAR'98, Piatra Neamț, Romania, Septembrie 24-26, 1998.*
147. Amino-modified silica gel used as stationary physe in thin layer chromatography. R. Constantinescu, F. Dogar, C. Măruțoiu, *XIV-th National Conference on Analytical Chemistry, SCAR'98, Piatra Neamț, Romania, Septembrie 24-26, 1998.*
148. Separation of some nitrocompounds from polluted waters by thin layer chromatography. M. Bădescu, C. Măruțoiu, A. Tecoanță, M. Dascălu, *XIV-th National Conference on Analytical Chemistry, SCAR'98, Piatra Neamț, Romania, Septembrie 24-26, 1998.*
149. Applications of thin-layer chromatography in the separation of some metallic cations with toxicogen potential. C. Măruțoiu, I. Gogoșă, S. Sarafolen, Corina Anmüler, *Metal Elements in Environment, Medicine and Biology, 3rd International Symposium, Timișoara, Octombrie 26-28, 1998.*
150. Preconcentration and separation by TLC of some toxic cation from the water of river Someș. C. Măruțoiu, Ioana Hopârtean, L. Roman, Gh. Rădulescu, *Metal Elements in Environment, Medicine and Biology, 3rd International Symposium, Timișoara, Octombrie 26-28, 1998.*
151. Faze staționare modificate chimic pentru cromatografia de lichide. C. Măruțoiu, V. Coman, R. Constantinescu, *Bicex, București, 1998.*

152. Optimization of Stationary Phase at TLC Separation of Some Organochlorine Pesticides. V. Coman, C. Măruțoiu, S. Puiu, J. Namiesnik, *Ecoanalytical and Environmental Chemistry Torun (Polonia)*, 1998.
153. Dielectrocromatografia. Rezultate preliminare. Șt. Kreibik, C. Măruțoiu, V. Coman, F. Bălibanu, *A XXIV-a Sesiune Națională de Comunicări Științifice, Căciulata-Vâlcea*, 1998.
154. HPLC separation of some phenolic compounds from waste waters. C. Măruțoiu, V. Coman, M. Filip, *Conference on Isotopic and Molecular Processes, september 23-25, 1999, Cluj-Napoca*.
155. Separation and Identification of Natural Antioxidants in Red Wines. C. Măruțoiu, V. Coman, L. Soran, I. Andrei, A. Regos, *First Romanian International Conference on Analytical Chemistry, SCAR 2000, Brașov, Romania, Septembrie 21-23, 2000*.
156. Separarea unor cefalosporine prin cromatografie pe strat subțire. C. Măruțoiu, L. Soran, I. Udrea, *A XXVI-a Sesiune Națională de Comunicări Științifice, Căciulata-Vâlcea, 2000*.
157. Separarea și identificarea unor erbicide din apă prin cromatografie. C. Măruțoiu, I. Schriger, L. Soran, E. Stan, C. Popa-Schnaider, *A XXVI-a Sesiune Națională de Comunicări Științifice, Căciulata-Vâlcea, 2000*.
158. The synthesis and characterization of biologically active tin compounds. C. Măruțoiu, R. Constantinescu, R. Grecu, G. Sigartău, I. Gogoasă, L. Soran, *Metal Elements in Environment, Medicine and Biology, 4th International Symposium, Timișoara November 6-8, 2000*.
159. The synthesis and characterization of biologically active antimony compounds. C. Măruțoiu, M. Dascălu, I. Tarsiche, L. Soran, R. Morar, *Metal Elements in Environment, Medicine and Biology, 4th International Symposium, Timișoara November 6-8, 2000*.
160. Horizontal Planar Dielectrochromatography I Preliminary Results. Șt. Kreibik, V. Surducănu, V. Coman, C. Măruțoiu, *International Symposium on Planar Separations, Heviz, Hungary, May 11-13, 2002*.
161. Separation of uranium (VI) and thorium (IV) from different cations by TLC using dibutyldithiophosphoric acid as complexing reagent. M. L. Soran, C. Măruțoiu, M. Curtui, T. Hodișan, *2nd Romanian International Conference on Analytical Chemistry, SCAR 2002, Timișoara, Romania, September 19-21, 2002*.
162. Determination of capsaicin in an extract fruit of various species of capsicum solanaceae by TLC. C. Măruțoiu, D. Nica, I. M. Moise, C. Pătroescu, *2nd Romanian International Conference on Analytical Chemistry, SCAR 2002, Timișoara, Romania, September 19-21, 2002*.
163. Synthesis and characterization of diatomitic sand chemical modified with -aminopropyltrimethoxysilane, C. Măruțoiu, C. Tigae, Al. Popescu, I. Viasu Bolocan, *Euroanalysis-12, Dortmund 2002, 8-13 Sept., Germany*.
164. Characterization of some chemically modified volcanic tuff samples by infrared spectroscopy, R. Grecu, V. Coman, C. Măruțoiu, *8th International Symposium on Separation Science 8-12 September, 2002, Torun, Poland*.

165. Separation and identification of some active compounds from plants by TLC coupled with mass spectrometry, C. Măruțoiu, D. Nica-Badea, M. I. Moise, M. L. Soran, A. Sicoe, *11th Physical Chemistry Conference with Intentional Participation Romphyschem, 11, 2-5 September 2003, Timișoara, Romania.*
166. Utilization of Thin-Layer Chromatography for the Discovery of Faked Alcoholic Beverages. C. Măruțoiu, M. I. Moise, D. Nica Badea, C. Tigae, C. H. Barbu, C. F. Ciobotea, *Planar Chromatography, 2004, Visegrad, Hungary, 23-25 May 2004.*
167. Characterization of a Mg-Selective Mini-electrode for Magnesium Ionized in Biological Fluids and Aqueous Solutions. V. Cosma, V. Adronic, M. L. Rusu, C. Măruțoiu, E. M. Pica, *8th European Congress of Magnesium, Cluj-Napoca, Romania, May 25-28, 2004.*
168. Separation and Identification of Some Pesticides in Milk by TLC. C. Măruțoiu, O. F. Marutoiu, *International Conference "Agricultural and Food Sciences, Proceses and Technologies", Sibiu, Romania, May 12-13, 2005.*
169. Separation and Identification of Active Substances from Clove by Thin Layer Chromatography. C. Măruțoiu, M. I. Moise, H. M. Eichinger, C. P. Schneider, *International Conference "Agricultural and Food Sciences, Proceses and Technologies", Sibiu, Romania, May 12-13, 2005.*
170. Separation and Identification of Some Spice in Sausages by TLC-MS C. Măruțoiu, L. Oprean, I. Oprean, O. F. Măruțoiu, A. Sicoe, *International Conference "Agricultural and Food Sciences, Proceses and Technologies", Sibiu, Romania, May 12-13, 2005.*
171. AAS Detection of Heavy Metal in Sheep Cheese (The Banat Area, Romania), I. Gogoasa, I. Gergen, M. Rada, D. Parvu, C. Ciobanu, D. Bordean, C. Măruțoiu, D. Moigradean, *The 5-th International Symposium "Prospects for the 3-rd Millennium Agriculture" Cluj-Napoca, 5-6 october, 2006.*
172. Separation, Identification and Determination of some Hard Metals from Silybium. Marianum L., C. Măruțoiu, I. Gogoasa, O. F. Marutoiu, M. L. Soran, D. Nica-Badea, *7th International Symposium on Metal Elements in Environment, Medicine and Biology, Timisoara, november 6-8, 2006.*
173. Modern Chemistry Application in the Integrated Conservation of Natural and Cultural Heritage, I. Sandu, C. Măruțoiu, I. C. A. Sandu, *International Conference "Agricultural and Food Sciences, Processes and Technologies" (third edition), Sibiu, 26-27 april, 2007.*
174. Study of the Thermal Stability and Kinetic Decomposition of Acetylsalicylic Acid under Non-isothermal Conditions, D. Tița, B. Tița, A. Fuliș, C. Măruțoiu, *International Conference "Agricultural and Food Sciences, Processes and Technologies (third edition), Sibiu, 2007.*

IX. CONTRACTE DE CERCETARE:

1. Cercetări în vederea aplicării cromatografiei pe coloană deschisă pentru testarea purității unor medicamente. Nr. 3/1973, beneficiar Institutul pentru Controlul de Stat al Medicamentelor.
2. Procedeu de defenolare a apelor uzate industrial de la Uzina "Sinteza" Oradea. Nr. 2/1974, beneficiar Institutul - Uzina "Sinteza" Oradea.
3. Procedeu cromatografic de obținere a unor micotoxine în stare pură, pentru a fi utilizate ca standarde în analiza cromatografică a diferitelor produse pentru diagnostic. Nr. 26/1978, beneficiar Laboratorul Central Sanitar Veterinar de Diagnostic-București.
4. Laborator chimic de campanie microanalitic. Nr. 1/1979, beneficiar U.M. 01642 București.
5. Cercetări de valorificare a tufurilor vulcanice ca faze staționare în cromatografia de lichide. Nr. 25/1980, beneficiar ICPMSN-Cluj-Napoca.
6. Aparatură și faze staționare. Nr. 27/1980, beneficiar Institutul Stela București.
7. Aparatură și faze staționare pentru cromatografia de lichide. Nr. 216/1981, beneficiar Institutul de Medicamente București.
8. Cercetări privind realizarea unui laborator chimic de campanie model 1981. Nr. 220/1981, beneficiar UM.01642 București.
9. Cercetări de preparare și valorificare a tufurilor vulcanice ca fază staționară în cromatografia de lichide. Nr. 240/1982, beneficiar Institutul Cercetări Proiectări Miniere Cluj-Napoca.
10. Aparatură și faze staționare în cromatografia de lichide. Nr. 216/1982, beneficiar Institutul Biofarm București.
11. Laborator chimic de campanie model 1981 omologare. Nr. 259/1982, beneficiar Întreprinderea Chimică Dudești.
12. Studii și cercetări pentru realizarea unui complet cromatografic de campanie model 1984. Nr. 299/1983, beneficiar U.M. 01642 București.
13. Aparatură și faze staționare în cromatografia de lichide. Nr. 216/1984 beneficiar Întreprinderea Chimică Dudești.
14. Studii și cercetări pentru realizarea unui complet cromatografic model 1984. Nr. 294/1984 beneficiar U.M. 01642 București.
15. Cercetări privind obținerea unor sorturi de α alumină cu calități deosebite. Nr. 311/1984 beneficiar Institutul de Cercetări pentru Semiconductori, București.
16. Tubușoare detectoare de gaze tip Dräger. Nr. 406/1990 beneficiar Institutul de Apă grea Drobeta Turnu Severin.
17. Faze staționare, dispozitive și aparatură pentru cromatografia de lichide. Nr. 216/1981/1989 beneficiar Ministerul Industriei Chimice – Întreprinderea Chimică Dudești.
18. Tubușoare indicatoare de clor. Nr. 405/1990 beneficiar Industria Chimica Turda.
19. Cercetări privind modernizarea completului cromatografic model 1984, Nr. 464/1989 beneficiar U.M.01642 București.
20. Cercetări privind separarea și identificarea micotoxinelor prin cromatografia pe strat subțire din diferite produse, C 505/1990

COSMIN COSMUȚA

21. Substanțe de decontaminare neconvențională care reduc sau elimină efectele nocive ale contaminării cu compuși iritanți, C 537/1991
22. Metode și mijloace de campanie pentru diagnosticul rapid al intoxicațiilor cu medicamente, substanțe periculoase sau toxice. C 536/1991
23. Noi materiale și dispozitive cromatografice, Nr. 543/1991 beneficiar Ministerul Industriilor.
24. Cercetări privind elaborarea unei truse cromatografice pentru separarea și identificarea unor medicamente. Nr. 508/1991 beneficiar U.M. 02433 București.
25. Cercetări privind obținerea unor pulberi absorbante decontaminate. Nr. 509/ 1991 beneficiar. U.M. 02433 București
26. Elaborarea de noi metode și materiale necesare analizei poluanților din aer, apă și sol. Nr. 516/1990/1994 beneficiar Ministerul Cercetării și Tehnologiei.
27. Cercetări în vederea valorificării deșeurilor lignocelulozice, pentru obținerea de cărbune activ vegetal. Nr. 620/1993/1994 beneficiar Institutul de Chimie Alimentară București.
28. Substanțe de decontaminare neconvenționale. Metode și mijloace de campanie pentru diagnosticul rapid al intoxicațiilor cu medicamente, substanțe periculoase și toxice. Nr. 592/113/1992 beneficiar Ministerul Industriilor
29. Elaborarea unei truse pentru analiza calitativă a substanțelor stupefiante. Nr. 246/1993/1996 beneficiar Ministerul Cercetării și Tehnologiei.
30. Cercetări privind extracția și purificarea substanțelor active din flora spontană specifică Munților Apuseni, Nr.650, din 1995, beneficiar Institutul de Cercetare și Producție pentru Industria Alimentară și Frigorifică Cluj-Napca.
31. Cercetări privind obținerea și caracterizarea unor adsorbenți noi cu aplicații în industrie, medicină, agricultură și faze staționare în cromatografie. Nr. 246/1997/1999 beneficiar Ministerul Cercetării și Tehnologiei.
32. 32.Utilizarea cromatografiei în analiza poluanților din aer, sol și apă. Nr. 246/1997/1999 beneficiar Ministerul Cercetării și Tehnologiei.
33. Orizont 2000, (1998-2000), Studii privind obținerea și caracterizarea unor noi compuși ce pot fi utilizați la conservarea obiectelor de patrimoniu - director de proiect.
34. Leonardo da Vinci, (1999-2001), Centre Regional d'Expertise et Formation en Recyclage et Protection de l'Environnement - coordonator de subprogram.
35. Infrac – PNCD, (2000-2001), Implementarea sistemului calității și acreditarea laboratorului de încercări și verificare a conformității produselor - director de proiect.
36. Relasin, (2001-2003), Tehnologie de reținere și denocivizare a fracțiilor poluante/toxice rezultate la incinerarea deșeurilor nevalorificabile cu conținut de pesticide-director de proiect.
37. Matnantech (contract nr. C112 / 2003), Biocombustibili Diesel ecologici și glicerină, obținute prin procesarea chimică a resurselor regenerabile.
38. CEEX, 2006, Tehnologii moderne neconvenționale conforme cu reglementările europene de epurare a apelor uzate și de tratare a nămolului rezidual în scopul reutilizării acestuia.
39. Contract 92-095/2008, Metode moderne de investigare, autentificare, conservare și punere în valoare a icoanelor din patrimoniul Muzeului Etnografic al Transilvaniei – responsabil de proiect.

Opening Address
to the ceremony of awarding
the title of *doctor honoris causa* of Babeș-Bolyai University
to His Excellency **Ioannis ZIZIOULAS**
(Metropolitan Bishop of Pergamon, Athens)

Andrei MARGA
29th mai 2009

The ceremony we are attending is dedicated to awarding the title of *Doctor Honoris Causa* of Babeș-Bolyai University. According to the **Charter** (2003), the highest academic title of Babeș-Bolyai University is awarded to personalities with top ranking achievements in the fields of science, technology, philosophy, art, literature and theology all over the world, who have supported different activities in our institution.

Faithful to its high achievement standards, Babeș-Bolyai University has awarded this title to a series of outstanding personalities in the fields mentioned, so that we are proud to say that our university club of *doctors honoris causa* is one of the most distinguished. We are thus honoured to be able to count as part of the history of this university: **Cardinal Joseph Ratzinger**, at present **Pope Benedict XVI**, **Cardinal Walter Kasper**, **Cardinal Thomas Spidlik**, **Zenon Cardinal Grocholewski**, **Cardinal Peter Erdő**, **Cardinal Josef König**, the Ecumenical Patriarch of Constantinople **Bartolomeu I**, **René-Samuel Sirat**, the Great Rabi of France, **Gunther Wenz** (München) and other theologians of well-deserved renown; Nobel prize winners such as **Richard Ernst** (Zürich), **George Palade** (San Diego), **Günter Blobel** (New York), **Ahmed Zewail** (California Institute of Technology) and **Jean-Marie Lehn** (Collège de France); world famous technologists such as **Nam Pyo Suh** (KAIST); biologists as **Raymond A. Dwek** (Oxford) and **Franco Pedrotti** (Camerino); mathematicians such as **Willy Jäger** (Heidelberg); the most prestigious historians of the Middle Ages **Jacques Le Goff** (Paris) and **Harald Zimmermann** (Tübingen); the creator of cognitive psychology **Ulrich Neisser** (Atlanta); chemists such as **Achim Müller** (Bielefeld) and **Henry F. Schaefer III** (Center for Computational Quantum Chemistry); world famous philosophers such as **Paul Ricoeur** (Paris), **Richard Rorty** (Stanford), **Manfred Riedel** (Erlangen) and **Manfred Frank** (Tübingen); outstanding sociologists such as **Raymond Boudon** (Paris) and **Georg Weber** (Münster); economists as **Attila Csikán** (Budapest), **Mészáros Tamás** (Budapest) and **Mugur Isărescu** (Bucharest); historians as **Keith Hitchins** (Champaign-Urbana), **Carol Iancu** (Montpellier) and **Glatz Ferenc** (Budapest); literary and linguistic theorists such as **Jean Starobinski** (Geneva), **Virgil Nemoianu** (Washington, D.C.) and **Nicolae Balotă** (Nice); the novelist **Norman Manea** (New York); renowned geographers such as **Jean Claude Gall** (Strasbourg) and **Mario Panizza** (Padova); very prestigious political scientists such as **Shlomo Avineri** (Jerusalem) and **Bronislaw Geremek** (Warsaw); **Hans Gert Pöttering** (Osnabrück), **Hervé Hasquin** (Bruxelles); key specialists in the history of religions such as **Moshe Idel** (Jerusalem); personalities of the history after the war; international academic leaders as **Theodor Berchem** (DAAD – Bonn), **Hans van Ginkel** (Utrecht), **Josep Bricall**

(Barcelona), **Georg Winkler** (Vienna), **Jan Sadlak** (Paris), **David Ward** (Washington, D.C.) and **Vladimir Filippov** (People's Friendship University of Russia); historical personalities such as king **Mihai I of Romania**; Transylvanian personalities, as Orthodox Archbishop **Bartolomeu Anania**, Catholic Archbishop **Gyorg Jakubinyi**, Protestant Pastor **Paul Philippi**, and many others.

As we all know, there are several essential aspects that single out Babeş-Bolyai University.

It is the university with the longest academic tradition in Romania, allowing us to celebrate, a few years ago, 425 years since the founding of the Jesuit College, by a mission sent by the Pope Gregory the 13th in 1581, during the rule of Stefan Báthory.

It is today the university with the most complex inner structure in Romania, preparing over 50,000 young men and women as future researchers, engineers, economists, lawyers, teachers, philosophers, theologians, journalists, artists, sports trainers, at different levels: bachelor, master, doctoral and advanced study levels.

It is a plurilingual and multicultural university where, following the students' individual choice, they can complete their studies in the language they opt for exclusively: Romanian, Hungarian or German; in specializations connected with Jewish culture and history, as well as in various modern languages: English, French, Italian, Norwegian, etc. All the language-based programs, as well as the faculties, colleges and departments function, within Babeş-Bolyai University, on the basis of university autonomy.

It is the university with the most complex structure of theological studies on the continent. The four faculties of theology – **Orthodox Theology**, **Greek-Catholic Theology**, **Roman-Catholic Theology** and **Protestant Theology** – represent seven historical churches in Transylvania: the Orthodox Church, the Greek-Catholic Church, the Roman-Catholic Church, the Protestant Church, the Unitarian Church, the Evangelical Church and the Calvinist Church. Apart from those, we should mention the modern "**Dr. Moshe Carmilly**" **Institute for Jewish Studies**, all these institutions allowing for unique possibilities of approaching the Judeo-Christian roots of our civilization.

It is a university with a wide program of language learning: within Babeş-Bolyai University, together with the three classical languages – Greek, Latin and Hebrew – there are taught over twenty other languages, including the languages of the great Asian civilizations – Japanese, Chinese and Korean.

On the other hand, this university was and has to remain competitive in the field of experimental studies and technology. The solid principle we also share is that we cannot talk about academic relevance unless experimental research is developed and continued, that academic strength is measured, as one of our outstanding antecessors, Iuliu Hațieganu, said, by the hypotheses, theories, discoveries and solutions that originate in a university's own laboratories. That is why Babeş-Bolyai University set up the **Informatics Research Laboratory** (1994), the **Gemology Museum** (1996), the **Applied Mathematics Research Laboratory** (1998), the **Research Laboratory in organic synthesis and biotransformation** (1998), the **Cartography, Topography and Land Office Laboratory** (1998), the **Electrochemical Research Laboratory** (1999), the **National Centre for Nuclear Magnetic Resonance** (2000), the **Centre for Academic Excellence in Solid-State Physics – The Laboratory for Complex Research on Materials of Technical Interest at Low Temperatures** (2000), the **Raman Spectroscopy and Phonic Nonstructures Laboratory** (2000), the **RMN Laboratory** (2000), the **Institute for Rural Economy and Agricultural**

Policies (2000), the **Regional Centre of Topography, Cartography, Teledetection and Geographical Computerized Systems** (2000), the **Molecular Glicobiology Laboratory** (2001), the **Molecular Genetics Laboratory** (2001), the **Institute for Experimental Interdisciplinary Research** (2001), the **Cultural Patrimony Restorations and Conservation Laboratory** (2002) and others.

A comprehensive reorganisation of the programs, in order to increase the competitiveness of the studies and of the scientific researches, is developing. The great bet of the present in this university is to develop scientific researches, obviously researches internationally acknowledged, but also researches with a technological impact – in the comprehensive understanding of technologies, that have to be competitive in the era of the greatest technological revolution in the history.

The social sciences and humanities have also registered an evident progress as for the institutional premises are concerned. The creation of units such as the **Institute for Pre and Protohistory** (1995), the **Institute for Classics** (1997), the **Institute for Cultural Anthropology** (1997), the **Institute for International Studies** (1998), the **Institute for German Studies** (1998), the **LINGUA Centre** (1999), the **Institute for Central European Studies** (1999), the **ALPHA Centre** (2001), the **Institute for European Researches** (2002), the **Italo-Romanian Institute for History** (2002), the **Centre for Research of the Imaginary** (2002), the **Centre for Biblical Studies** (2003), the **Centre of Demographic Studies** (2004), the **Institute for Advanced Studies in Psychotherapy and Mental Health** (2004), the **Centre for Intercultural Studies** (2007), the **Centre for Population Studies** (2007), the **Centre for Bioethics** (2007), the **Media Centre** (2008), the **Institute for Pragmatic Studies** (2008) are important moments in amplifying the social researches. Babeş-Bolyai University participates with monographs, interdisciplinary studies, hypotheses and theories in the development of social sciences and humanities nowadays, many of its specialists being very important in the speciality communities in today's Europe.

*
* *

One of the arguments of our preoccupation for scientific research is the academic tradition that lies behind Babeş-Bolyai University – a tradition of effective contributions to the universal culture that always obliges the persons later born. Still, which are the intellectual performances of universal level, recognised as such, in the tradition on which the main university of Transylvania lies?

Harald Zimmermann showed, in his book **Siebenbürgen und seine hospites teutonici** (Böhlau, 1996, p. 5), that Transylvania won profile within the European framework once with the arrival of the Transylvanian Saxons. However, in 1581, Pope Gregory XIII sent the mission that founded the Jesuit College in Cluj, the first institution of higher education in the area (see Doru Radosav, Ionuț Costea, **Scientia et Pietas. Colegium Claudiopolitanum Societatis Jesu, 1581**, Presa Universitară Clujeană, 2005). The subsequent academic history in Cluj would be complex, according to the confessional, ethnical and cultural dynamics, but it had always generated intellectual initiatives of international pertinence.

Therefore, recent French histories mention Transylvania (1571-1572) as the place (together with Poland) of the first proclamations of the religious tolerance in Europe, two decades before the Edict of Nantes (1598). In 1630, Alsted, who activated in Transylvania,

published **Archeologia**, a work that would serve as basis for the emergence of philosophy on the American East Coast (as Frederic Copleston showed in **A History of Philosophy**, New York, 1994, p. 254). Taking into consideration the given data, the group of professors brought by Gabriel Bethlen in Transylvania played a precise role in the genesis of Leibniz's philosophy. Martin Opitz, with whom the German poetry, elaborated after a definite technique, began, spent several years in the Transylvanian region. Janos Bolyai, with his famous "Appendix" **Scientia spatii absolute veran exhibens** (1832) and with the unfinished writing **Raumlehre** (1850), managed not only to get close to the top personalities of the world mathematics (Gauss, Riemann), but also to propose a new solution for the conception of space that has remained until today. In Vienna, Paul T. Meissner, from Mediaș, presented the invention of the steam heating (Heißluftheizung) (as H. Barth showed in **Von Honterus zu Oberth ...**, Bucharest, 1980). Hugo Meltzl and Samuel Brassai published *Acta comparationis litterarum universarum* (1877), which would be recognized by the American researchers as the first magazine of comparative literature in the world. The physician Gyula Farkas formulated the lemma regarding the linear inequalities, which remained in the discipline. Hermann Oberth, with the dissertation **Die Rakete zu den Planetenräumen** (Oldenburg, Munchen, 1923) that offered the first calculus for spatial flights, defended his Ph.D. thesis in Cluj under the supervision of Augustin Maior. At his turn, he would gain recognition as discoverer of multiple telephony. D.D. Roșca proposed a new interpretation of Taine's philosophy, in a famous doctoral thesis. Emil Racoviță published, in Cluj, the conception on bio-speleology (after he started to make it public at Banyuls sur-mer, in 1907, and brought "Biospeologica" magazine from France to Cluj, the town on the Someș river) and afterwards consecrated it with **Evoluția și problemele ei** (Cluj, 1929). Petru Sergescu would contribute to the profiling of the history of science as a discipline, in Paris, after having published **Gândirea matematică** (Ardealul, Cluj, 1928). Eugeniu Speranția presented, in the congress held in the capital of France, **Remarques sur le propositions interrogatives. Projet d'une logique du problème** (1936), through which the elaboration of the logics of interrogations was put in motion.

*
* *

Today, competitiveness is the device of Babeș-Bolyai University. It is ensured here as well – according to the European practices – starting from the meeting of the operational indicators of quality on three levels:

1. *the scientific research (per capita) and its impact*, which means validated publications and relevant participations in the international systems of recognition of the scientific research; increasing the proportions of the financial resources obtained from the scientific researches.

2. *the quality of the graduates*, which is seen, before all, in the important prizes (Nobel, Fields, etc.) obtained by the graduates of the University; top positions held in international companies and in great research institutes; top positions held in public administration and in international organisations; defended Ph.D. theses; studies ended with diplomas.

3. *the attention given to students*, which is seen, first of all, in the quality of teaching (established based on the internal evaluation); the ratio between the proportion of the

teaching staff and the proportion of students; the quality of the infrastructure and of the administrative services; the percentage of scholarships from public and private resources; the access of every student to ITC resources; the results of the evaluations Student Satisfaction Survey and Peer Reviews; the number of foreign students attracted to the university; the number of the international teaching staff employed as associates or as tenured professors.

Babeş-Bolyai University is situated nowadays, according to the latest data, in the rankings that take into consideration the scientific production per capita, among the first seven hundred universities. Like other universities in Europe, Babeş-Bolyai University wants to improve its position. The success is conditioned by every person's effort and by the calibre of each employee's performances. However, the success is also conditioned by the reforms of the higher education system in Romania. As the representatives of Babeş-Bolyai University argued in 2004, in 2005 and in 2006, Romania needs reforms, thought reforms made by proficient persons – the reforms remaining the oxygen of performances.

In 1995, Babeş-Bolyai University took the historical decision of reorganising itself on three fundamental language-based lines of study – Romanian, Hungarian and German – in order to reflect through its structure the cultures, historically profiled in Transylvania. The *Charter of Babeş-Bolyai University* (1995-2003) has always consecrated this multilingual structure, and the experience of Babeş-Bolyai University is considered today, by all international evaluations, as being a reference one on the continent.

Being in the middle of the Transylvanian life, our University has early developed a pan-European approach. After 1989, from this University, many major initiatives have arisen; those initiatives have created premises for the integration of Romania in the European Union. For instance, the educational reforms in Romania, in 1990 and in 1997, cannot be separated from the actions of the professors in this university, and – after the invitation addressed to our country, in December 1999, to open the negotiations to join the European Union – those actions have helped Romania to conclude, in May 2000, in Brussels, the negotiations regarding the field of education. In 1994, Babeş-Bolyai University created **The House of Europe** and entered the European network of those institutions. In 1995, with the help of the **European Commission**, Babeş-Bolyai University organised the **Faculty of European Studies**, the first of this type in Eastern Europe and among the first faculties of this type in Europe.

The developments within Babeş-Bolyai University, during the last decade, would not have been possible without the constant support of the European Union. As a direct result, two faculties have been created (the **Faculty of European Studies** and the **Faculty of Business**); there have been set up numerous departments (such as the **Department of Applied Modern Languages**; the **Department for Environmental Analysis**; the **Department for Social Services**, etc.); many specialisations indispensable to the preparation of the technology, the economy and the administration in Romania in order to join the European Union have been installed. The former SOCRATES programs are strongly represented within Babeş-Bolyai University, after the TEMPUS programs have been efficiently used.

Those developments would not have been possible without the cooperation with American universities and institutions. The **Faculty of Political, Administrative and Communication Sciences** (1997), the **Institute for Oral History** (1998), the program for cognitive psychology (1997), the relaunching of comparative literature (1997) and many others are related to cooperations with American Universities.

ANDREI MARGA

*
* *
*

Honoured audience,

On this day, Babeş-Bolyai University awards the title of *doctor honoris causa* to His Excellency **Ioannis ZIZIOULAS** (Athens) for his internationally recognised theological works and for his contribution to ecumenical dialogue.

I would like to thank him for having accepted the decision of our Senate and for being here, in Aula Magna, today to receive our homage.

LAUDATIO

To the Most Reverent *IOANNIS ZIZIOULAS* Metropolitan of Pergamon

Ioan CHIRILĂ

**Magnifice Rector,
Mister President,
Dear Pro-rectors, Deans and Professors,
Ladies and Gentlemen,
Dear Guests,
Your Most Reverent,**

Today, we take part in an academic manifestation and, at the same time, in an ecumenical one – and when I say “ecumenical”, I refer to the primary meaning of the word – because we render homage to the illustrious theologian and representative of the See of Constantinople, the Most Reverent Ioannis Zizioulas. Thus, the constellation of the Doctors Honoris Causa of our University is enriched by a prominent representative of the Ecumenical Patriarchy, along with the most illustrious Ecumenical Patriarch, His Sanctity Bartolomeus the 1st. The ecumenical magnitude of the event is sustained, nevertheless, by the fact that His Most Reverent is a firm supporter of the ecumenical actions and of the inter-confessional dialogue. The academic aspect is strengthened by the fact that the Metropolitan Zizioulas is a member of the Academy of Arts and Sciences in Athens (since 1993) and, since 2002, the very president of this Academy.

Our laudatory speech cannot deal with the life-time content of Our Most Reverent’s theology. Therefore, we will try to bring forward his most representatives actions and works. But, first of all, a few biographical words.

He was born in Greece, on January the 10th, 1931. He began his studies in theology at the University of Thessaloniki, but took his first theology degree from the University of Athens in 1955. In the same year, he received a scholarship in the United States. He studied Patristics under Father Georges Florovsky at Harvard Divinity School; his special interest in the Christology of Saint Maxim the Confessor is due to this cooperation. Between 1963-1964 he attended classes of history and canonical law at the Holy Cross. He received the degree of doctor in theology from the University of Athens in 1965, with the thesis: *The Unity of the Church in the Divine Eucharist and in the Bishop during the first three centuries*.

He was consecrated as bishop on June 22, 1986 and named Metropolitan of Pergamon.

He was professor of systematic theology for 14 years at the University of Glasgow and the University of Edinburgh, and has been a visiting professor at the University of Geneva and the Gregorian University in Rome. For a period, he was Assistant of the Professor Ioannis Konidaris in the Church history department of the University of Athens. During his staying in the United States, he held Church history classes at the St. Vladimir Orthodox Theological Seminary. He taught at King’s College in London and at the University

of Thessaloniki until his recent retirement. We would like to point out the fact that His Most Reverent is a fervent minister of the chair and of the dialogical Christian environment, an accurate theologian of the intelligible and thoroughly Christian concepts. Listen to his own words: “During the patristic period, the being of the Church is slightly mentioned, whereas the being of God is mentioned very often. The important question for the Fathers of the Church was not that of knowing if God exists or not – the existence of God was a “datum” for almost all people of that epoch, Christians and pagans alike. The provocative question was rather: *how* does He exist? Such a question had direct consequences for the Church and for the human being as well, since both were thought to be “images of God”.

In the patristic period, such a question was not one easy to be answered. The greatest difficulty was raised by the ancient Greek ontology, which was fundamentally monist: the being of the world and the being of God formed, for the ancient Greeks, an indestructible unity. The being of God was linked to the being of the world, whereas the biblical faith proclaimed the absolute freedom of God in relation to the world. The Platonic concept about the God-Creator was not satisfactory for the Fathers of the Church, because the doctrine of creation, starting from something pre-existent, was limiting the divine freedom. Therefore, a new ontology was necessary, which would keep distance both of the Greek philosophical monism and the “abyss” between God and the world, taught by the Gnostics – another great danger of that epoch. The creation of such ontology is perhaps the greatest philosophical achievement of the Patristic thought¹.

His publicistic activity is exceptional. We mention here the main titles:

- *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries*, Brookline, MA, 2001;
- *L' Eucharistie, l' Évêque et l' Église durant les trois premières siècles*, Paris (Desclé de Brouwer), 1994 [Both are translations from the original Greek, Athens 1965 and 1990];
- *L' être ecclésial*, Geneva (Labor et Fides), 1981 [Rumanian translation: *Fiinta Ecclesială*, Bucharest (Editura Bizantină), 1996];
- *Being as Communion*, Crestwood NY (St. Vladimir's Seminary Press) and London (Darton, Longman and Todd), 1985;
- *Creation as Eucharist*, (in Greek), Athens (Akritas), 1992;
- *Hellenism and Christianity. The Encounter of two worlds*, (in Greek), Athens (Apostoliki Diakonia), 2003;
- *Communion and Otherness. Further Studies on Personhood and the Church*, London (T&T Clark), 2006;
- *Orthodoxy and the Modern World*, (in Greek), Nicosia, 2006;
- *Lectures in Christian Dogmatics*, London (T&T Clark), 2008.
- more than 90 studies in his fields of research.

The former Patriarch of Romania, Teoctist, characterized the Most Reverent's way of making theology in these words: “The prominent Greek Metropolitan aims at enlarging the horizon of the Eucharistic Ecclesiology, in order to link the mystery of the Church to the whole theology, with its existential, ontological and philosophical implications. The need of clarifying the ecclesial way of existence, centered on the Holy Eucharist, obliges the author to deal with the problems of ontology. Preoccupied, therefore, with the research of the ontological premises of the Eucharistic Ecclesiology and with their consequences in

¹ *The Ecclesial Being*, pp. 7-8.

the area of knowledge, His Most Reverent focuses on the attentive analysis of the relation between truth and person, person and history, history and salvation, salvation and Church, the Holy Trinity and the Church.

The author shows an extraordinary strength in perceiving things in their ontological unity. He solves, in a very clear way, the content of the relation between the mystery of the Holy Trinity, the mystery of the Church and the mystery of the person”².

The Ecumenical Dialogue and the representation of the Ecumenical Patriarchy.

The Metropolitan Zizioulas was very active in the area of the ecumenical dialogue, his preparing period in Bossey (1954-1955) being the starting point of his preoccupations in the inter-confessional and inter-religious relations. Therefore, his attachment to ecumenism preceded his consecration as a priest and bishop and it is founded on his conception about the universality of the Church, a unity based, above all, on the presence of Jesus Christ in Eucharist. For several years, he activated as Secretary of the Commission on Faith and Order of the World Council of Churches in Geneva. He was the president of the commissions of theological dialogue with the Roman-Catholic Church and the Anglican Church.

As Metropolitan of Pergamon, His Most Reverent is the representative of the Ecumenical Patriarch of Constantinople in Athens and, likewise, in other international Church structures. In his quality of representative of the Ecumenical Patriarch, he was present in Nairobi (1975), Vancouver (1983) and Chevetogne.

His theology. The theological discourse of His Most Reverent may be regarded as a “terza via teologica” (Eusebio Matthopoulos), a neo-patristic synthesis having in its center the ecclesiological discourse. His biblical and patristic theology is in the same direction as those of N. Nissiotis and Ch. Yannaras.

One of his research directions is that of ecclesiology, and the extraordinary results in this area are testimonies of his special interest in the dogmatic, social and ecumenical aspects of the Orthodox ecclesiology. He developed aspects of **Orthodox ecclesiology**³, he analyzed and presented ecclesiology within the context of the ecumenical dialogue⁴, he was interested in **the problem of the apostolic succession** and of **the primate in the Church**⁵,

² *The Ecclesial Being*, Foreword, pp. 5-6.

³ «The ecclesiology of the Orthodox Tradition», *Search* 7(1984)42-53; «Suggestions for a Plan of Study on Ecclesiology», Best T. F. (éd.), *Faith and Order 1985-1989. The Commission Meeting at Budapest 1989* (Faith and Order Paper 148), CEC, Ginevra, 1990, 209-215.

⁴ «Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement», *Sourozh* 21(1985)16-27.

⁵ «La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des orthodoxes», *Istina* 19(1974)65-94; «Δύο αρχαίες παραδόσεις περί αποστολικής διαδοχής και η σημασία των» (Due antiche tradizioni riguardo alla successione apostolica e loro significato), *Τμητικός τομος εις τον καθηγητην Γερασιμον Κονιδάρην «'Αντιδωρον πνευματικόν»*, Atene, 1981, 683-712; «Il primato nella chiesa», *St. Ec.* 17(1999)121-133.

in the mystery of the Church⁶, in the clergy⁷, the hierarchic structures⁸ and the sacramental life of the Church⁹.

Ecclesiology and Person¹⁰. His Most Reverent focuses his attention especially on an ecclesiology founded on the ontology of the person, developed according to his meditations regarding the nature of the Trinity. It is an ecclesiology which starts from the belief that the Church is much more than a sum of believers, an intense ecclesiology as charismatic sociology.

The Christo-pneumatological synthesis (pneumatocentric in the way of Homiakov, Moehler) made by His Most Reverent supposes the maintaining of an equilibrium between Christ and the Holy Spirit in the Church. His works are numerous in the area of the theology of Trinity, of establishing the ecclesiological and Trinitarian terminology¹¹. In this area of research he follows the lines of H. Alivizatos, G. Florovski; he perceives the Holy Spirit as Soul of the Church, and because of this, He has the fundamental ontological function in the making of the complete Christ, the Christ after the Resurrection.

The Metropolitan Ziziloulas develops a **Eucharistic ecclesiology¹²** as well, being especially preoccupied with Eucharist¹³ from the biblical and dogmatic points of view.

⁶ «Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe», *Irénikon* 60(1987)323-335.

⁷ «The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church», *Kanon* 7(1985)23-35; «Ordination et communion», *Istina* 16(1971)5-12; *EE*, 171-179.

⁸ «'Ο συνοδικός θεσμός – ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα» (L'istituzione sinodale: problemi storici, ecclesiologici e canonici), *Τιμητικόν αφιέρωμα εις τον Μητροπολίτην Κιτρούς Βαρναβα* (Volume in onore di Metropolita Barnaba di Kitros), Atene, 1980, 1-30.

⁹ «Some Reflections on Baptism, Confirmation and Eucharist», *Sobornost* 5(1969)644-652; Zizioulas J. D., «Action and Icon - Messianic Sacramentality and Sacramental Ethics», Wieser Th. (éd.), *Whither Ecumenism? A Dialogue in the Transit Lounge of the Ecumenical Movement*, CEC, Ginevra, 1986, 62-73.

¹⁰ «On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood», Schwöbel Chr. - Gunton E. (eds.), *Persons, Divine and Human*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1991, 33-46; Zizioulas J. D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N. Y., 1985; *L'être ecclésial* (Perspective orthodoxe 3), Labor et Fides, Genève, 1981.

¹¹ «The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study», Heron A. I. C. (éd.), BCC/CCBI, London, 1991, 19-32; «The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution», Schwöbel Chr. (éd.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, T&T Clark, Edinburgh, 1995, 44-60; «The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective», Saraiva Martins J. (éd.), *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. I, (Teologia e filosofia 6), Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1983, 29-54; «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche: un punto di vista ortodossa», *Cr. St.* 2(1981)111-127; «Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie», Bobrinskoy B. - Bridel C., *Communio Sanctorum*, Mélanges à J.-J. von Allmen, Labor et Fides, Geneve, 1982, 141-154; «Die pneumatologische Dimension der Kirche», *Internationale Katholische Zeitschrift - Communio* 2(1973)133-147.

¹² «The ecclesiological presupposition of the holy Eucharistie», *Nicolaus* 10(1982)333-349; «The Eucharistic Prayer and Life», *Emmanuel* 81(1975)462-470; «Η ενότης της 'Εκκλησίας εν τη Θεία 'Ενχαριστία και το 'Επισκοποῦν κατά τους τρεις πρώτους αιώνες (L'unità della chiesa nella divina Eucaristia nel vescovo nei primi tre secoli)», Atene, 1965; «La communauté eucharistique et la Catholicité de l'Église», *Istina* 14(1969)67-88; *EE*, 111-135; Zizioulas J. D., «La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain», *Contacts* 19(1967)83-92; «The Local Church in a Eucharistic Perspective», *In Each Place. Towards a Fellowship of Local Churches Truly United*, CEC, 1977, 50-61; *EE*, 181-194; *BC*, 247-260.

¹³ «L'eucharistie: quelques aspects bibliques», Zizioulas J. D. e al., *L'eucharistie* (Églises en dialogue 12), Mame, Paris, 1970, 11-74; Zizioulas J. D., «Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie», Lembeck O. (a c. di), *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, (Beiheft zur Okumenischen Rundschau 31), Verlag O. Lembeck, Frankfurt am Main, 1977, 163-79.

The theme of the unity of the Church as reflecting the unity of the Trinity. His fundamental work, *The Ecclesial Being* (1985) had an extraordinary impact within the Western theological academic environment, because the restoration of perceiving the Christian community as a Charismatic community and not simply as a sum of individualities was wanted and needed. According to the Metropolitan Zizioulas, **the Church is the universal community of the believers**¹⁴ united in the Holy Spirit as a Charismatic society, and the spiritual unity of the Church may be synthesized in this words: *Societas fidei et spiritus sanctibus in cordibus*. The Church is nothing else than the union of One and many in an organic, existential, personal and relational world.

The Metropolitan Zizioulas elaborates an Orthodox theology which may respond to the necessities generated by the Ecumenical Movement. His Most Reverent took upon himself the difficult mission of establishing the fundamental landmarks for the dialogue-communion¹⁵, for the inter-confessional¹⁶/ intercultural¹⁷ dialogue. His activity in this area presents him as a constant and firm confessor of the Orthodox position¹⁸.

¹⁴ «La chiesa come comunione: presentazione del tema» (V Conferenza mondiale di Fede e costituzione "Verso la koinonia", 3-14 agosto 1993), *Il Regno Documenti* 38(1993)531-535; «Communion et altérité», *Contacts* 46(1994)106-123; *SOP* 184(1994)23-33; «Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque», *Irénikon* 50(1977)451-510; cf. *EE*, 57-110; *BC*, 67-122; «Church Unity and the Host of Nations», Felmy K. Ch. (a c. di); «Tradition liturgique et unité chrétienne», *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 36(1990)157-170; cf. *SOP* 155(1991)30-38.

¹⁵ «Esprit communautaire et conciliarité - 1st Comment», Agouridès S. Chr. (a c. di), *Procès-verbaux du deuxième congrès de théologie orthodoxe*, Atene, 1978, 140-146; «God Reconciles and Makes Free - An Orthodox Comment», *Bulletin of Department of Theology of the World Alliance of Reformed Churches and the World Presbyterian Alliance* 10(1970)7-8.

¹⁶ «Orthodox-Protestant Bilateral Conversations: Some Comments», Faith and Order Commission (éd.), *The Orthodox Churches and the Churches of the Reformation. A Survey of Orthodox-Protestant Dialogues* (Faith and Order Paper 76), CEC, 1975, 55-60; «Conciliarity and the Way to Unity - An Orthodox Point of View», Conference of European Churches, *Churches in Conciliar Fellowship?* (Occasional Paper 100, 1978, 20-31; «The Ecumenical Dimensions of Orthodox Theological Education», *Orthodox Theological Education for the Life and Witness of the Church*, CEC, 1978, 33-40.

¹⁷ «La relation de l'hellénisme et du christianisme et le problème de la mort. A propos de l'article «Christologie et existence» - La réponse de Jean Zizioulas», *Contacts* 37(1985)60-72; «'Η απαντηση του Καθηγητη Ζηζιουλα», *Συναξη* (1982)[3]77-82; «'Ελλησμος και Χριστιανισμος - η συναντηση των δυο κοσμων», (Ellenismo e Cristianesimo - Incontro di due mondi), *Ιστορια του ελληνικου εθνους* (La storia della nazione greca), VI, Edizioni atenesi, Atene, 1977, 519-559; «Ευρωπαϊκο πνευμα 'Ελληνικη 'Ορθοδοξια» (Spirito europeo e l'Ortodossia greca), *Ευθυνη* 163(1985)239-333; 167(1985)369-573.

¹⁸ «Le conferenze episcopali: reazioni ecumeniche. Causa nostra agitur? Punto di vista ortodosso», Legrand H. (a c. di), *Natura e futuro delle conferenze episcopali. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (3-8 gennaio 1988)* (Ricerche sul diritto ecclesiale 3), EDB, Bologna, 1988, 401-408; «Les groupes informels dans l'Église. - Un point de vue orthodoxe», Metz R. (éd.), *Les groupes informels dans l'Église* (Hommes et Église 2), C.E.R.D.I.C., Strasbourg, 1971, 251-272; «The Response of the Orthodox Observer» (Lambeth Conference, 1988: The Nature of the Unity We Seek), *One in Christ*, 24(1988)342-348; *The Truth Shall Make you Free. The Lambeth Conference 1988*, Church House Publishing, Londra, 1988, 283-288; «Ecumenism and the Need for Vision» *Sobornost* 10(1988)[2]37-43; «Allocution du métropolitain Jean de Pergame, observateur orthodoxe à la Conférence de Lambeth», *Is-tina* 34(1989)213-219; «Un moment critique dans l'histoire du mouvement œcuménique» *Doc. Cath.* 86(1989)[1975]24-27; «L'ordine è un sacramento? Una risposta ortodossa», *Concilium* 8(1972)671-679.

Among his preoccupations, we must mention the relation between history and eschatology¹⁹, as well as other dogmatic issues²⁰, some historical aspects from the life of the Church²¹ or the patristic discourse²². His Most Reverent published important articles in specialized encyclopedias, a sign of the appreciation of his speech's value²³.

His works were translated in many languages (English, French, German, Romanian, Russian, Spanish, Italian, Serbian, Arab, Chinese and others) and more than 25 of doctoral theses were dedicated to the study of his work in famous Universities as: Oxford, Paris, Louvain, Tübingen, Edinburgh, London, Rome, Chicago, Boston etc.

To the degrees already received from the illustrious institutions as: *L'Institut Catholique de Paris*, the Faculty of Orthodox Theology of the University in Belgrad and the "Saint Serge" Theological Orthodox Institute in Paris, we add today the degree of Doctor Honoris Causa of the "Babes-Bolyai" University, conferred on His Excellency, the Most Reverent and Metropolitan Ioannis Zizioulas, by the decision of the Senate. We give thanks to the Senate and the Rector's Office for this degree, and to His Most Reverent, we say: Hronia pola Despota!

¹⁹ «Il mutamento di collocazione dalla prospettiva escatologica», *Cr. St.* 5(1984)119-1.10; «Eschatology and History», Wieser T. (éd.) *Cultures in Dialogue. Documents from a symposium in honour of Philip A. Potter*, Ginevra, 1985, 30-39.

²⁰ «Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου Απόπειρα θεολογικού διαλόγου» (L'essere di Dio e l'essere dell'uomo. Un tentativo di dialogo teologico), *Χίμαζρι* (1991)[37]11-36; «Christologie et existence. La dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcedoine - *Contacts* 36(1984)154-172; «Il problema teologico della 'ricezione'», *St. Ec.* 3(1985)197-208; «Preserving God's Creation. Three Lectures on Theology and Ecology», *King's Theological Review* 12(1989)[1]1-5; 12(1989)[2]41-45; 13(1990)[1]1-5.

²¹ «Épiscopè et Épiscopos dans l'Église primitive. Bref inventaire de la documentation», *Irénikon* 56(1983)484-501; «The Early Christian Community», McGinn B. - Meyendorff J. - Leclercq J. (a c. di), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* (World Spirituality 16), Crossroad, New York, 1985, 23-43.

²² Zizioulas J. D., «The Contribution of Cappadocia to Christian Thought», Pimenides F.-Roïdes S. (eds.), *Sinasos in Cappadocia*, National Trust for Greece, London, 1986, 23-37.

²³ «Ortodossia», *Enciclopedia del Novecento*, V, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1980, 1-18; «Ιερουσαλημ» (Gerusalemme), *Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαιδεία* (Enciclopedia della religione e della morale), VI, Atene, 1965, 830-844; «Θνατειρα», *Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαιδεία* (Enciclopedia della religione e della morale), VI, Atene, 1965, 557-560; Zizioulas J. D., «'Ιγνατιος, 'Ο Α'. Πατριάρχης Κωνσταντινουπολεως» (Ignazio, primo patriarca di Costantinopoli), *Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαιδεία* (Enciclopedia della religione e della morale), VI, Atene, 1965, 716-720.

THE EXISTENTIAL SIGNIFICANCE OF ORTHODOX ECCLESIOLOGY

By Metropolitan IOANNIS (ZIZIOULAS) of Pergamon

ABSTRACT. Ecclesiology, as we call the study of the mystery and the reality of the Church, has been at the centre of theology in the 20th century, mainly because of the emergence of the Ecumenical Movement in which the Orthodox participated actively from the beginning. The theological debate between the various Churches and confessions in the context of this Movement made it necessary to clarify the meaning of the Church. What is the Church? What are her characteristics, her essence and her boundaries? The Church is not simply an institution; she is above all *a way of being*, there is a way of relating the human being to God, to the rest of human beings and to creation. This is the essence of the Church. In the Church, the human being is placed in a specific relation with all these three factors that make up human existence, namely God, society and nature. The Church is a *Eucharistic community*, and the Eucharist has, as already the Fathers have shown, a social and a cosmic (and therefore ecologic) dimension. But in order to respond properly to the most recent challenges, the Church has to listen to the existential problems of modern man and to be less conservative.

Keywords: orthodox ecclesiology, Eucharist, communion, modern society, conservatism.

I should like to express my profound gratitude and appreciation for the decision of this University to confer on me an honorary doctorate. I regard this distinction as one of the greatest honours I have received in my life and this for the following reasons:

In the first place, the fact that this honour has come to me at the suggestion and the proposal of an Orthodox Theological Faculty which is deeply respected in the ecclesiastical and the scientific community internationally makes me feel that my modest contribution to theology has had some impact on the Orthodox of this country, and this naturally gives me great satisfaction.

Secondly, I feel proud that this great honour has been given to me by a renowned academic institution such as this University, which has kindly placed me among well-known personalities who have received the same honour. It is a great privilege to be associated with this great centre of learning and, through it, with the historic city of Cluj-Napoca, the capital of Transylvania with its great contribution to civilization and culture.

Finally, I am very pleased that through this academic distinction the ties between my country, Greece, and Romania are becoming even stronger. As a member and former president of the Academy of Athens I am happy to be associated with this city which hosts an extension of the Romanian Academy along with other important academic and cultural institutions. As members of the European Union, our two countries, Romania and Greece, are now called not only to live together under the same European roof, but also to contribute to the spiritual progress of this great continent for the benefit of all humanity. Romania, with its unique combination of Byzantine and Latin spiritual heritage can be of immense value to the future of Europe. As a Greek and an Orthodox I feel happy to be associated with the spiritual and intellectual life of Romania at this critical time in history. I am grateful to your University for offering me this privilege.

*

On this solemn occasion I have chosen to offer to this distinguished audience a few thoughts on a subject which has preoccupied me during my whole life: the subject of *the Church*. Ecclesiology, as we call the study of the mystery and the reality of the Church, has been at the centre of theology in the 20th century, mainly because of the emergence of the Ecumenical Movement in which the Orthodox participated actively from the beginning. The theological debate between the various Churches and confessions in the context of this Movement made it necessary to clarify the meaning of the Church. What is the Church? What are her characteristics, her essence and her boundaries? Questions of this kind became part of the agenda of the Ecumenical Movement in the previous century and many volumes were produced to address them. Orthodox theologians of all nationalities have contributed to the ecclesiological discussions with important studies, among them theologians from Romania, such as Fr. Dumitru Staniloae of blessed memory, whose theological thought has exercised a great influence world-wide.

All these ecclesiological studies, rich and important as they have been in describing the Church as an institution, did little to show how the Church relates to the human condition in general, to show, in other words, the significance of the Church for human existence. Is the Church necessary for the existence of the world, or is she simply a matter that concerns the Christians exclusively? What is the significance of the Church for society in general, for culture and human life as a whole? To questions like these I shall try to give an answer, as I address an audience which probably includes persons from disciplines other than theology itself.

Before we answer these questions, we have to emphasize something which is usually forgotten by the theologians themselves. The Church is not simply an institution; she is above all a way of being, there is a way of relating the human being to God, to the rest of human beings and to creation. This is the essence of the Church. In the Church, the human being is placed in a specific relation with all these three factors that make up human existence, namely God, society and nature. For the human being cannot be defined without reference to these three dimensions:

a) God, because the human being by definition tends to transcend its limitations, that is to liberate itself, to be free from what is given to it as a necessity - above all from mortality and death. This tendency lies behind Art or even Science, as distinctly human characteristics. Through this tendency the human being affirms its search for what is not strictly speaking human, what in religious language is named as "God".

b) The other human beings. There is no human being that can be conceived in isolation from other human beings. The individual is a myth, not a reality. There is no "I" without a "Thou". The "Thou" makes me an "I". What gives a human being its identity, what makes him or her a person is its relation with other human beings. One person is no person. Relationship is constitutive of the human identity.

c) Nature or the material world. It is a mistake to regard the human being as a "soul" that has a body. Man does not "have" a body, he is a body. St. Irenaeus, the 2nd century Greek Father, insists on this: "the soul and the spirit may be parts of the human

being, but in no way a human being”. Now, the body cannot be conceived without the rest of creation. Biology, since Darwin and the theory of evolution, has shown that 98% of the human genes are identical with that of the chimpanzee. Theology has no reason to object to this scientific truth. On the contrary, we must stress the fact that the human being partakes fully of the rest of creation and is the link between the material and the spiritual world, as the Greek Fathers, particularly St. Maximus the Confessor, have repeatedly affirmed. This, as we shall see, has important consequences for the ecological responsibility of the human being.

The proper relationship of the human being with these three factors (God or freedom to transcend the given reality, the other human beings or social life, and nature or ecological balance) constitutes the basis for being human. All problems in human existence stem from a disturbance of some kind of this threefold relationship. What can the Church, as a way of being, offer to the human being in order to maintain this relationship?

In order to answer this question, we must emphasize the following aspects of ecclesiology which, unfortunately, are almost absent from Orthodox Dogmatics which have been influenced by Western Medieval Scholasticism.

a) The Church is a community. The Church is the “body of Christ” in the words of St. Paul, but she is also the “temple of the Holy Spirit”, according to the same Apostle. If we take seriously the role of the Holy Spirit in ecclesiology, we immediately realize that the Church is in her essence the most anti-individualistic community in the world. The Holy Spirit is by definition *koinonia* – communion (II Cor. 13, 13) and wherever He blows, He does not create good individual “saints”, but a community of persons. The Church, therefore, is not a collection of good individuals but a communion of persons who draw their identity from their relationship with the other members of Christ’s body.

b) The Church is a baptismal community. The overcoming of individualism amounts to no less than death of the old man, i.e. of the human being that gives priority to the self instead of the Other (this is the essence of original sin). In the Church, the Christian is constantly called to renew and keep alive his or her baptismal vocation. This is not easy. Some Christians undertake to do this by leaving this world and forming monastic communities, while others struggle to achieve this in remaining in the world. In either case the principle is the same: *metanoia*, death of the self, *kenosis*, i.e. emptying of one’s self from *philautia* (self-love) so that the Other may find space to enter and give us our true identity. Like in the Holy Trinity, the three divine Persons exist in one another, or like Christ emptied Himself of His divine glory and became Man, in the same way the members of the Church are called to a constant struggle against individualism and towards communion, i.e. love.

c) The Church is a Eucharistic community. Only in the Eucharist, says St. Nicolas Cabasilas, can we see the reality of the Church. In our time, we are all familiar with the expression “Eucharistic ecclesiology”. This goes back to the late Russian theologian Nicolas Afanasiev, who taught in Paris in the last century and proposed the principle “wherever the Eucharist is celebrated, there is the Church”. This view has been criticized by some rightly and by others not. I have myself objected to some of the aspects of this theory but basically we must agree that there is no other moment in the Church’s life when the Church is realized and revealed as fully as it is in the Eucharist. There the Church becomes really and fully the “body of Christ” and the “communion of the Holy Spirit”. It is also by studying the Eucharist that we can grasp the existential significance of the Church (something that Afanasiev did not consider at all). What is the existential significance of the Eucharist?

There is, in the first place, what we may call a social significance. Whereas in the everyday life and in the organization of secular societies human beings are “grouped” according to natural or social divisions and differences (age, race, nation, physical qualities, sexual characteristics etc.), in the Eucharist all these differences are transcended. There is no Eucharist especially for children or old people, for black or white persons, for men or women, for those belonging to a certain social class or nation etc. The Eucharist is the place where the human being learns to exist together with all human beings regardless of their natural or social differences. There is a great deal of talk about tolerance and acceptance of difference in our time. The Church has been practicing this throughout the centuries in the celebration of the Liturgy. If sometimes the Church teaches intolerance with regard to social or moral questions, this is a deviation from or a betrayal of Eucharistic ecclesiology. The Church should not be tolerant in the Liturgy and intolerant in ethics. As in the Eucharist so in society, too, the Church must be ready to accept and transcend all natural and social differences, since in Christ there is “neither Jew nor Greek, slave or free, male or female” etc. (Gal. 3, 28), that is no natural or social discrimination of any kind. Eucharistic ecclesiology has tremendous implications for social life. It is not simply a ritualistic or merely religious matter. It is, above all, a matter of existential significance. In the Eucharist, the human being ceases to be an individual and becomes a person, i.e. a relational being, a being of communion. This is why in all languages the word “Eucharist” is also rendered with the word “communion”. The Eucharist is communion not only with God, but also with the rest of human beings. This is often forgotten and yet it is absolutely essential.

But the existential significance of the Eucharist is not exhausted with the relation of the human beings with one another. It reaches beyond that to include also the natural environment. And this is extremely important, particularly in our time.

The cosmic dimension of the Eucharist – and by extension also of the Church – was recognized by the Greek Fathers already since St. Irenaeus and St. Maximus the Confessor. Irenaeus teaches that in the Eucharist the elements of bread and wine represent the material creation which is also sanctified and raised up to the life of the Holy Trinity together with the human being who acts in this way as the priest of creation. Indeed, creation has no possibility to reach God and be deified, except through the human being. This was the purpose of God in creating Man, according to St. Maximus, namely to unite the material world with God through the mediation of Man, the “microcosm” who in a sense embodies in himself the “macrocosm”, the whole of creation.

This makes apparent the ecological significance of the Eucharist. This happens in two ways in particular. The first is that in celebrating the Eucharist, the Church declares in the most solemn way the sanctity of the material world, of our natural environment. The Plato view that matter is inferior to the spirit and the body is the “prison” of the soul has no place in the Eucharist. On the contrary, the material world is as sacred as the spiritual, and it is intended by God to survive eternally and share in divine glory. This is already implied in the Incarnation and is revealed ultimately in the Resurrection of Christ. In both cases the human body, and through it, the material nature as a whole are unite with God and lifted up to eternal life. In every Eucharist the Church declares in the most solemn way the sanctity of the material world and the need to protect it.

At the same time, the Eucharist makes apparent the responsibility of the human being for the survival of creation. As St. Paul writes in his letter to the Romans (8, 19 f.)

THE EXISTENTIAL SIGNIFICANCE OF ORTHODOX ECCLESIOLOGY

“the whole creation suffers with us” and “waits with eager longing for the revelation of the sons of God” so that it may “be set free from its bondage to decay and obtain the glorious liberty of the children of God”. The human being is responsible for creation as a whole. Creation needs the human being in order to fulfill itself, just as the human being needs the rest of creation in order to exist. As a Eucharistic community the Church takes in her hands the whole of creation and declares that the purpose of creation is to be united with God, i.e., in existential terms, to acquire the highest significance. “Thine own of Thine own, we offer unto Thee in all and for all”, exclaims the Eucharistic celebrant as he lifts up the material elements, the bread and the wine, at the most sacred moment of the Liturgy. With the invocation of the Holy Spirit, these material and natural elements will become the body of Christ, in other words nature will acquire immortality and the utmost significance in and through the hands of the human being.

The Eucharist, therefore, shows that the task and responsibility of the human being is not limited to the protection and survival of creation. According to the book of Genesis, Man was created not only to keep nature, but also to cultivate it, i.e. to bring out of it and to it eternal meaning. As a Eucharistic community, the Church blesses and encourages all forms of culture which aim at giving to creation eternal value and meaning. Thus an artist or a scientist who try to give meaning and eternal value to the material world through their creativity, perform a “Eucharistic” function. Through the Eucharist, the Church reaches out and joins the Artist, the poet, the writer and scientist and together with them creates culture, i.e. “cultivates” nature and gives it the highest meaning in existence.

*

The Church is not a “ghetto”, but a catholic community. When we call the Church “catholic” and confess that we believe in a “holy, catholic and apostolic Church”, we imply that she is the “body of Christ”, which in the Holy Spirit transcends all barriers of division between human beings as well as between humanity and nature. This is why the Orthodox Church throughout its long history has been marked by two characteristics which it must strive to keep at all costs: (a) it condemned ethnophyletism and did not allow for any discrimination on the basis of race or social class or political ideology or even morality, since the Church is made up not only of saints, but also of sinners. And (b): it has contributed to the creation of culture in all its forms (painting, literature, architecture, poetry, music and even science). Being “catholic”, the Orthodox Church is by her nature open and inclusive and this makes it existentially significant for all human beings, even for the natural world.

In the times in which we live, this catholicity and openness of the Church seems to be undermined both from outside and from inside the Church. Even since the European Enlightenment there grew an opposition between Church and Science and, as a result, scientific truth and religious truth became two different matters. But there can never be two truths. The scientist and the theologian are both searching for Truth, albeit through different paths and methods.

On the other hand, the Church itself became in our time more introspective and closed to itself. This is seen in the growing tendency among the Orthodox to avoid or suspect dialogue with non-Orthodox or even with society and culture. Whereas in the past

IOANNIS ZIZIOULAS

the Orthodox Church was leading society in the creation of culture, today it simply reproduces forms of the past with no relation whatsoever to secular culture. This is because the Church is not open and ready to listen to the existential problems of modern man and enter into creative and constructive dialogue with it. This conservatism and introspectiveness is, I believe, the greatest danger facing the Orthodox Church today. As I have tried to indicate in this brief address to you, the Church as a way of being bears tremendous existential significance for the world. She must be aware of that and try to incarnate it in society and culture through patient and creative dialogue with all other spiritual forces.

This distinguished high academic institution which has made me the honour to be one of its members, by including theology among its disciplines has offered the Church the possibility to develop a close relationship between theology and other forms of knowledge and culture. This is a golden opportunity for the Church to show and apply the existential significance of Orthodoxy. I wholeheartedly wish God's blessing and every success in this great task!

Thank you!

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

ELEMENTE DE ANTROPOLOGIE BIBLICĂ: PERSOANĂ / SUBIECT, SINE ȘI SUFLET

IOAN CHIRILĂ

ABSTRACT. Elements of Biblical Anthropology: person/ subject, self and soul. Anthropology is regarded as the study and knowledge of the human being from several different perspectives. A first perspective, of the history of religion, is concerned with morphological anthropology, exposing the vocabulary of anthropogenesis. The sociological perspective brings to light a structural anthropology where the human being is understood as a fundamentally social being. Finally, from a theological perspective, the paper exposes a teleological anthropology. This means understanding the human being not just as an object, but as a subject / person, as a personal dialogical reality (*someone*, not *something*), dialogicity which manifests on two different axis. On a horizontal axis, the human being is the subject through which interdisciplinarity is accomplished. On a vertical axis, we can speak about a liturgical accomplishment of man as a martyrical, doxological being. Man is perceived as a responsible being, the responsible reason of creation through the intermediary of which the alithic (from the Greek *alithos*) structures of the levels of reality return in a doxological movement to the Creator and determine in this manner the unity of Creation.

Keywords: biblical Anthropology, person, self, soul, science-religion dialog.

Întâlnirea fundamentală dintre știință și religie are loc în cunoaștere. Dacă progresul societății umane se circumscrie cunoașterii științifice, trebuie avut în vedere că ritmurile suprasistemice care dau sensul demersului științific țin ontologic de transcendent. Realitatea aceasta înțeleasă, va chema la dialog omul de știință și teologul, pentru că miza dezvoltării societății umane necesită proiecte comune știință-religie, aplicații concrete ale potențialului sacru în procesul devenirii umane. Și pentru că demersul științei în lărgirea orizontului cunoașterii produce efecte benefice și poate tot atâtea efecte distructive, normarea morală a actului cognitiv se impune nu doar din perspectivă religioasă. Dezvoltarea socială durabilă necesită astfel un mod de gândire și acțiune comun, unitar, un sistem etic invariant care să jaloneze însuși sensul cunoașterii, abaterile producând perturbația, criza, colapsul.

Un sistem etic în cunoaștere păstrează ființa, implică societatea umană, în arealul normalității. Realitatea lumii nu este una doar științifică sau doar religioasă. Realitatea lumii este integrală. Cunoașterea științifică nu exclude o altă ordine a realității, ci dimpotrivă o relevă, o evidențiază neconținut. Relația dintre realitatea lumii și normalitatea sa determină coordonatele devenirii umane, pe cele ale progresului social, înțeles ca re-ordonare a fapturii pentru devenirea sa întru asemănare¹. De aceea, mai înainte de a vorbi despre normalitatea socialului, reflectată în antropologia structurală, considerăm oportun să introducem o prezentare succintă a discursului antropologic biblic și a modului în care privesc sau înțeleg Părinții răsăriteni unitatea/realitatea integrală a creației.

¹ Folosesc acest concept care aparține antropogenezei deoarece „demut-asemănare” nu este destinat numai omului, deoarece și omul este una dintre structurile creației, este o parte a realității integrale, ci creației integrale.

„Contemplarea culturii secolului al XX-lea este deopotrivă derutantă, paradoxală și fascinantă. Din noaptea timpurilor s-au acumulat comori de înțelepciune și cunoaștere și cu toate acestea am continuat să ne ucidem între noi. Este adevărat că bogățiile unei culturi sunt practic incomunicabile altelea”², dar prin structura lor alithecă revelans transcend autarhicul și pecavitarea suficienței de sine, nu sunt doar niște simple structuri autonome. Iată de ce lansez întrebarea: Poate oare eradica corupția și amoralitatea făptuirii contemporane o uniformizare culturală? Este greu de răspuns în chip suficient, dar voi încerca să introduc un posibil răspuns invocând un pasaj biblic pe care îl numesc simplu „accidentul Babel”³, cultura poate fi receptată ca poziționare a înțelegerii umane „de dinainte”⁴ de Babel, deci într-o zonă integrală de comunicare, într-o unitate de înțelegere, dar faptul înțelegerii este realizat de către om. De aceea propun acum motivul realizării unui anamnesis/co-memorare⁵ concret al corpusului antropologic creștin. Omul poate fi un răspuns, deși tot el este cel care astăzi „contemplă” roadele culturii din secolul al XX-lea, el este cel care ca „subiect” participă la cunoașterea și evaluarea realității. Numai că „Manifestul Transdisciplinarității” ne vorbește despre: nivelurile de realitate, terțul inclus și complementaritatea, concepte care trebuie să fie receptate tot de către om, deinde însă din perspectiva cărei cunoașteri o va face: din perspectiva cunoașterii științifice sau din perspectiva cunoașterii prin credință⁶. Iată motivul pentru care voi introduce în secțiunea de introducere un pasaj exemplificativ din Claude Lévi-Strauss, din *Antropologia structurală*, pentru a vedea că există o perspectivă teleologică comună celor două cunoașteri, sau forme de realizare a cunoașterii. Ar putea fi observat și câmpul sinonimiilor formale, dar acesta ține de semiotică și nu doresc să-l abordez acum. Sesizez totuși faptul că marele teolog român, părintele Dumitru Stăniloae, vorbea despre o posibilă epistemologie a credinței, fapt care evidențiază, după părerea noastră, în chip suficient aspectul complementar al celor două forme de cunoaștere. De aceea, voi afirma încă o dată faptul că între cele două moduri de realizare a actului gnoseologic există o relație organică și că evenimentul cunoașterii științifice ar trebui receptat ca un real constituent al revelației naturale și prin aceasta el nu ar mai avea tendința de autonomizare și ispita de a se considera ca suficient de sine, ci ar păstra deschiderea continuă spre revelare / transcendere.

Social, inconștient și structural (repere epistemologice straussiene⁷). Voi reitera câteva elemente din lucrarea straussiană doar din dorința de a releva un nivel structural caracteristic pentru civilizațiile primitive care se pare că a dispărut și care pentru autor provenea din structurile unui „spirit inconștient”.

² Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*. Manifest, Ed. Junimea, Iași, 2007, p. 122.

³ Este vorba despre *Facerea 9*, despre evenimentul amestecării limbilor fapt care generează năruirea turmului Babel, receptat ca simbol al autonomizării excesive a omului față de Dumnezeu. Se pune deci problema unității nomosice, a fi în același nomos/lege, iar Legea îl vizează și pe legiuitor, deci nu este o limitare, un mod de reducere a libertății. Mai precis, Legea nu mai e și nu mai poate fi o reprezentare. Și aceasta pentru că Legea care comandă acțiunea însăși, care aparține Vieții, și nu își desfășoară esența decât în ea” (Michel Henry, *Eu sunt Adevărul*, p. 253). Detalii suplimentare vezi în lucrările ce abordează tema traducerii Sfintei Scripturi: Umberto Eco, Paul Ricoeur, Hans Georg Gadamer.

⁴ Expresia „în înainte” în viziunea lui Henry însemnează a fi în vedere, a fi un fenomen, deci obiectiv, ca realitate prezentă, nu ca ceva din trecut, este ceea ce spune Petre Țuțea: creștinismul nu realizează doar o anamneză, el realizează o co-memorare, sau Huzinga: cultul creștin este ceva foarte serios.

⁵ Petre Țuțea, *Mircea Eliade*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2007, p. 14, co-memorare = a fi în aceeași unitate de înțelegere.

⁶ Thierry Magnin, *Între știință și religie*, Ed. Junimea, Iași, 2007, p. 18.

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Colecția „Idei contemporane”, Ed. Politică, București, 1978.

Odată convertit la știință, Claude Lévi-Strauss se angajează pe drumul reconstrucției radicale a antropologiei, în spiritul și după modelul naturalist de știință, pe drumul constituirii unei constelații categoriale paradigmatică care să permită disciplinelor socio-umane ridicarea lor la rangul de științe egale în statut și în drepturi cu științele exacte ale naturii. Și poate că punctul de plecare al acestei constelații paradigmatică nu este conceptul de structură, ci cel de inconștient sau spirit inconștient. Acest concept este punctul de sprijin, dar și călcâiul lui Ahile al întregii sale construcții⁸. Prin el urmărește să explice totul și el vrea să reducă, în ultimă instanță, totul⁹. Un inconștient¹⁰ care ar putea fi identificat în cele din urmă cu structurile formale cele mai generale ale spiritului uman, cu legile și structurile logice ale acestuia sau, în ultima instanță, cu configurația structurală de bază a creierului uman. Funcția sa primordială este cea simbolică, ale cărei expresii curente sunt, de exemplu, limba, miturile și relațiile parentale. Întreaga viață socială este reductiv raportabilă la inconștient, la condițiile gândirii simbolice. Plecând de la acestea, Claude Lévi-Strauss construiește treptat formula sa paradigmatică ce apelează la concepte de natură, cultură, regulă, rațional, simbolic, semnificativ, structură, comunicare, dar, alianță, antrenând în această construcție noi resurse științifice precum cibernetica, logica simbolică, teoria comunicației, teoria informației... pentru a pătrunde zidurile ce ne despart de lumea „ascunsului”¹¹ prin metodele interpretative ale sensului diacronic și sensului sincron necesare realizării etapelor cunoașterii ce merge de la descifrarea structurii sale spre geneza sa. Se poate spune că, în acest demers de antropologie structurală, orientarea principală este spre a include în câmpul ei de investigație a fundamentelor existenței umane, a raporturilor ei cu existența în general¹², cu socialul și culturalul în special¹³.

⁸ Claude Lévi-Strauss studiază cazurile, de exemplu, indigenilor din Trobriand și Caucaz pentru a fixa, dincolo de limitele schemei Radcliff-Brown, o lege a relației pentru mediile matrilineare și patrilineare, dar în cadrul acestei legi se evidențiază de fapt modul în care atunci când cunoști un cuplu este întotdeauna posibil de a-l deduce pe celălalt. Iată motivul pentru care susținem că în cadrul discursului antropologic nu trebuie să vorbim despre distincții/diferențieri ca și despre cauze ale despărțirilor ci ca și despre niște instrumente de definire identitară, în această situație unitatea genului rămâne/se păstrează ca realitate transcendentă. Este însă punctul în care poate fi amintit discursul complex și totuși frumos al lui Emanuel Levinas despre „alteritate”: *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979; *Alterité et transcendance*, Fonfroide-le-Haut, 1995; sau despre Emanuel Levinas: *La différence comme non-indifférence*, Ed. Kime, Paris, 1995.

⁹ A se vedea capitolul „Structura miturilor”, p. 246-290, unde autorul sugerează leitmotivul lui Franz Boas care spune că „universurile mitologice sunt destinate a fi pulverizate pentru ca din rămășițele lor să ia naștere universuri noi”, adică totul ca realitate integrală și integratoare.

¹⁰ În legătură cu termenul „inconștient” aș face exercițiul lui Derrida, cel al deconstrucției, și aș remarca posibila formă de redare: in-conștient și, astfel, aș presupune că teoria datului creatural este evidentă și că omul realizează în social o anume ordonare care ține natural de cunoașterea sa inconștientă dar care este o imagine în devenire a existenței sale entelehice (vezi entelehia la Martin Heidegger), tot aici aș remarca observația heideggeriană potrivit căreia „rătăcim, ne însingurăm, pentru că trecem nepăsători pe lângă tainele/misterele lumii”.

¹¹ Martin Heidegger, vezi nota de mai sus, ascuns – nerevelat încă, dar posibil de comunicat.

¹² Nu pot să realizez aici dezvoltarea discursului lui Michel Henry din *op. cit.* nota 3. Voi sublinia totuși faptul că filosoful reduce mediul relaționării dincolo de schema strictă a structurilor orizontalității, îl aduce în sfera transcenderii, schemă presupusă și exprimată de CLS în capitolul „Sunt organizațiile dualiste o realitate?” (pp. 158-197): pământ-apă (orizontal) și cer (vertical), schemă care te introduce în mediul teoriei terțului inclus, dar care vizează, deopotrivă, și ilogicitatea credinței.

Am redat această minimă evaluare a antropologiei structurale levi-straussiene din dorința de a evidenția faptul că post – Babel mai există în creație prin intermediul „inconștientului” uman, o orientare și organizare en-telehică, dar că analiza sa rămâne, în cele mai multe dintre cazuri, tributară ideologiei marxiste, dominantă în epocă, situație care poate evidenția necesitatea admiterii unui complement, iar acest complement poate fi oferit de teoria comunicării nivelurilor de realitate prin intermediul terțului inclus, pentru noi, pentru creștini, a lui „ruah YHWH”. De asemenea, lucrarea în cauză exploatează în chip fericit nivelul de discurs antropologic pe care noi îl numim „antropologie fiziologică, fizică” și cel de „antropologie socială” lăsând uneori să se întrevadă și reflexele „antropologiei teleologice”, dar neexploatându-le analitic, motiv pentru care noi vom dezvolta comunicarea noastră în acest sens.

În acest timp în care se optează pentru civilizația suprastructurilor credem că această invocare a structuralismului arhaic poate să ne ofere un minim de cunoaștere în sensul identificării cauzelor entropiei sociale și cosmice: pierderea rădăcinilor culturale generează o dezvoltare în tipul „fiilor lui Enoch”, chiar o dezvoltare pe verticală, dar care se năruie la prima furtună, neavând temelie. Identificarea temeliei este posibilă prin re poziționarea omului în postura de rațiune responsabilă a creației prin intermediul căreia Creația participă conștient/inconștient la Viață.

Aș încheia această introducere prin câteva observații formulate de G. Marcel¹⁴: formula lui Einstein „lucrul cel mai neînțeles e că lumea poate fi înțeleasă” arată „incompletitudinea” misterului cunoașterii, acest fapt se datorează abandonării misterului cunoașterii de către oamenii de știință teologilor și vulgarizatorilor, de aceea, G. Marcel își îndreaptă reflecția nu doar asupra misterului cunoașterii, ci și asupra misterului uniunii dintre suflet și corp, asupra misterului iubirii, al speranței, al prezenței și al ființei. Pentru el, un mister este o problemă care își încalcă propriile date, care le invadează și prin aceasta se deplasează ca simplă problemă... e o problemă care își încalcă propriile condiții imanente de posibilitate, e ceva în care mă aflu angajat în întregime realizând o unitate care nu se poate niciodată cuprinde pe sine și nu poate fi decât obiect de creație și credință¹⁵.

Omul – subiect/persoană și sine/con-știință (antropologie teleologică). Dacă G. Marcel vorbea de misterul cunoașterii, filosoful român Petre Țuțea¹⁶ vorbește despre „mistica cunoașterii”, aceasta leagă adevărul de Divinitate și omul real de nemurire și de libertate „ca robie divină”. De aceea, adevărul trebuie gândit soteriologic și eshatologic, deci religios, metafizica și logica nedepășind utilul, comodul și plăcutul, înecându-se în fluviul „rătăcirilor istorice”, cum ne arată existențialismul și estetica absurdului. Socrate spunea că puțința omului de a-și aminti sau de a re-cunoaște adevărul îi poate aduce salvarea, dar acest adevăr este în om, alcătuind chiar centrul ființei sale. Iată numai câteva dintre motivațiile demersului nostru orientat spre realizarea unei „antropologii teleologice patristice” sub numele: Om, Biserică, Cosmos.

¹³ Nu este vorba doar de o relație, ci de o reflectare. Vezi capitolul „Arta” (pp. 291, ș.u.) sau planul satului Omarakana (p. 162), „o structură de o înaltă semnificație și a cărei analiză s-ar dovedi bogată în învățăminte” (Malinowski). Această schemă poate fi comparată cu „reprezentarea schematică a interpretării în termeni de terț inclus a Trinității (vezi Thierry Magnin, *op. cit.*, p. 207), dar ea vizează axul X la Claude Lévi-Strauss, iar la Thierry Magnin axul Y.

¹⁴ Gabriel Marcel, *Poziții și abordări concrete ale misterului ontologic*, Paris, Aubier, 1935.

¹⁵ Apud Thierry Magnin, *op. cit.*, p. 126-128. Există un mister al cunoașterii: cunoașterea se agață de un mod de participare pe care nici o epistemologie nu poate spera să-l exprime, pentru că ea însăși îl presupune” ca meta-problematic.

¹⁶ Petre Țuțea, *Om. Tratat de antropologie creștină*, Ed. Timpul, Iași, 2007.

Am invocat constant, și în momentul în care am introdus conceptul de in-conștient și atunci când am vorbit despre co-memorare, socraticul a re-cunoaște, a-și aminti deoarece doresc să introduc discursul exegetic al antropogenezei vorbind puțin despre o revelație minunată, despre Schimbarea la față a Mântuitorului Iisus Hristos (Matei 17, 1-7). În spiritualitatea răsăriteană, acest moment teofanic este esențial pentru cunoașterea mistică, dar despre substanța doctrinară mă rezum la a vă indica o lectură interesantă: Sf. Grigorie Palama¹⁷. Ceea ce doresc să evidențiez prin acest eveniment biblic este faptul că apar trei persoane dintre care două trecuseră de mult în veșnicie: Moise și Ilie. Aș dori însă, ca pe lângă afirmarea irepetabilității persoanei, să remarcăm faptul că în centru cei trei protagoniști istorici: Petru, Ioan, Iacov, au avut posibilitatea să vadă chipul în strălucirea îndumnezeirii sale, sesizând astfel sau recunoscând telosul propriu în acesta. Astfel putem înțelege cu ușurință faptul că răspunsurile capitale la chestiunile de antropologie le vom primi în chip satisfăcător și mărturisitor din Hristos prezentat în cadrele definirii dogmatice calcedoniene (451) ca Dumnezeu și om în unire ipostatică: neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, săvârșind cele omenești dumnezeiește și cele dumnezeiești omenește, în virtutea comunicării însușirilor. Petru, Iacov și Ioan au întâlnit omul autentic în toată slava lui, în acest episod care s-a petrecut, mai degrabă decât în istorie, în Împărăția lui Dumnezeu¹⁸.

Lumina Taborului constituie subiectul dezvoltării palamite¹⁹, ea este și lumina învierii și de aceea omul trebuie privit și înțeles în dimensiunea sa anastasică. Dar despre această temă vom vorbi, poate, altă dată, totuși se poate vedea studiul nostru: *Componenta anastasică a persoanei umane*²⁰.

Morfologii și limitări de limbaj. Îmi place foarte mult să mă întorc în orizontul oamenilor mari ai cugetului românesc, de aceea azi voi invoca câteva din exprimările celebre ale lui Petre Țuțea. Fac acest lucru nu doar din considerente romantice, nu, nici măcar. O fac pentru faptul că și pe domnia sa l-a preocupat foarte mult chestiunea antropologică, o putem vedea în lucrări transcrise și publicate deja. El spune că „omul religios etern a dobândit certitudinile pierdute de omul istoric, care se mișcă asimptotic spre ideal... omul de știință modern, situat între ipoteză și experiment, acceptă cu greutate situarea adevărului în religie și funcția lui mântuitoare (...). Știința unită cu religia și cu arta înseamnă libertate și nemurire. Limitele speculației omului de știință imanentist nu depășesc metapsihologia, metalogica, limbajul mișcându-l între intuiție și metodă, nedepășind utilul, comodul și gratuitul, existând un singur mod de acces la adevăr,

¹⁷ *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. 7, scrieri de: Nichifor, Teolipt, Grigorie Sinaitul și Grigorie Palama, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București 1977. Cartea pr. prof. Dumitru Stăniloae merită amintită: *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Ed. IBMBOR, București, 2006.

¹⁸ Alexandros Kalomiros, *Părinții Bisericii despre originea și destinul cosmosului și al omului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 45.

¹⁹ *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. 7, scrieri de: Nichifor, Teolipt, Grigorie Sinaitul și Grigorie Palama, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București 1977, pp. 263 passim. „De observat că slava sau lumina iradiază în concret din Persoana dumnezeiască, iar nouă ni s-a făcut accesibilă prin Persoana Cuvântului făcut om. În orice persoană e un tezaur neseecat de viață și lumină, prin legătura în care stă cu Dumnezeu, potrivit firii ei”.

²⁰ Pr. Ioan Chirilă, „Componenta anastasică a persoanei umane”, în vol. Simpozionului *Sensul suferinței, al vieții și al morții*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2008.

revelația”²¹; „un mesaj divin nu trebuie degradat la scara umană, la mișcarea între interpretarea semnelor și tăcere”, deoarece „la baza morfologiei universal-istorice stă integrismul cosmologic și antropologic, întregurile: macrocosmosul și microcosmosul sunt unități, și cum unitatea este calitativă, nu cantitativă, măsurabilă – ca-n tabelele categoriilor lui Kant – aceasta se află sub *puterea misterului sacru*, integrarea părților neputând fi susținută material-empiric sau formal-logic, *izvorând din creație*”²².

Morfologiile sunt elemente ale procesului analitic menit să decripteze structurile de limbaj, numai că limbajul are în structurile sale o coordonată restrictivă, reductivă, un impact de abordare/receptare subiectivă, subiectivitate determinată în special de anthropopathii. În cazul discursului antropologic, în registrul narativ al antropogenezei, morfi-urile sunt: țărână, chip, asemănare; este vorba despre exercițiul de complementarizare a textului din *Facere* 1, 26-27 cu textul din *Facere* 2, 7. Pământul (țărâna) nu este un mister, dar este destinat sacralului, rămân două constituante care dețin „puterea misterului sacru”: chipul și asemănarea care își au obârșia în Dumnezeu, acea paradigmă divină existentă din veci, și în același timp izvorăsc din creație, se epifanizează din creație, deși, după Panayotis Nellas²³ și Iustin Popovici²⁴, sunt telos al creației: umplerea de chip sau realizarea eclesială a creației, ori mediul eclesial este fundamental anastasic.

Referatul antropogenezei este receptat de antropologiile biblice²⁵ ca fiind exprimat în *Facere* 1, 26-27 și *Facere* 2, 7 și locurile paralele care preiau tema. Numai că, în aceste pasaje scripturistice nu se face, de către teologi, o distincție clară între cele două tipuri de acțiuni ce sunt descrise: între sfatul intratrinitar (*Fac.* 1, 26) care se realizează în veșnicie și care nu poate fi tratat, analizat, în conformitate cu epistemele hermeneuticii imanente, și actul propriu de creare (*Fac.* 1, 27; 2, 7) care se consumă în timp și care e susceptibil unei hermeneutici clasice. Operând această distincție, vom putea observa că, în cazul primului text, avem un act specific continuumului veșniciei și din această cauză în verset avem și „țelem” și „demut” – chip și asemănare, dar avem și precizarea „telos-ului” făpturii umane în sânul creației²⁶. Iar apoi, în registrul istoric, avem doar expresia de „țelem”²⁷. Evidențierea omului ca persoană nu apare decât în descrierile ulterioare²⁸ potrivit cărora Adam numește făpturile create, recunoaște pe Eva²⁹ ca structură a unității ontologice umane și este apt de dialog³⁰ cu divinul. Din aceste considerente, spunem că una din trăsăturile fundamentale ale persoanei este dialogicitatea. Părinții greci – la Chirilă al Alexandriei, de exemplu – punctul de plecare este ipostasul, persoana. La prima vedere ar părea un simplu detaliu. Importanța sa este, totuși, enormă. Căci el pune în evidență faptul că atât pentru om, cât și pentru Dumnezeu, baza ontologiei este persoana. Dumnezeu este numai în

²¹ Petre Țuțea, *Mircea Eliade*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2007, p. 13.

²² *Ibidem*, p. 15.

²³ A se vedea in extenso Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

²⁴ A se vedea Iustin Popovici, *Credința ortodoxă și viața în Hristos*, Ed. Bunavestire, Galați, 2003.

²⁵ Walter Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974.

²⁶ *Fac.* 1, 26: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul.”

²⁷ *Fac.* 1, 27: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său...”

²⁸ *Fac.* 2, 20: „... a pus nume tuturor...”

²⁹ *Fac.* 2, 23: „Iată acesta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său.”

³⁰ *Fac.* 3, 9 ș.u.: „... am auzit glasul Tău și m-am temut...”

calitate de Persoană ceea ce este în natura Sa – un „Dumnezeu perfect”; omul în Hristos „este un om perfect” numai în calitate de persoană, deci ca iubire și libertate. Prin urmare, om perfect este numai cel cu adevărat persoană, deci cel care există, care posedă un mod de existență, care este constituit ca ființă, urmând întocmai modului în care Dumnezeu există ca Ființă – iată ce înseamnă „unire ipostatică” în limbajul existenței umane. Hristologia este astfel vestea cea bună dată omului: natura umană poate fi asumată, „ipostaziată”, independent de necesitatea ontologică impusă de ipostasul său biologic. Acesta din urmă nu duce, în final, decât la individualitatea tragică și la moarte. Datorită lui Hristos, omul poate și el în sfârșit „să existe”, să-și afirme existența sa ca persoană, nu sprijinindu-se pe legile inviolabile ale naturii sale, ci întemeindu-se pe relația cu Dumnezeu, identică celei pe care Hristos, ca Fiu, o întreține liber și din iubire cu Tatăl. Această adopție a omului de către Dumnezeu, identificarea ipostasului uman cu cel al Fiului, constituie esența însăși a botezului³¹ și re-legarea dialogului dintre om și Dumnezeu.

În momentul în care Adam ni se descoperă, ni se relevă ca persoană, este important să remarcăm că nu asumă o anume structură a făpturii umane ca fiind o consecință imediată a unității ontologice umane, nu asumă în această ipostază nefeshul – sufletul, el vorbește despre „os din oasele mele”, „carne din carnea mea”, care „au fost luate”. Fac această observație din dorința de a evidenția faptul că, în făptura umană, așa cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz, există această scânteie divină, sau, cum spuneam mai sus, acea viață și lumină prin care făptura umană este potențial deschisă transcendentului. Pe lângă aceasta, acțiunea de nominalizare, de botezare, a făpturilor ne oferă posibilitatea evidențierii unei alte trăsături a persoanei, ne-o relevă ca subiect, rațiunea/raționalitatea.

Dar pentru a evidenția această caracteristică mă voi raporta la gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul receptată prin intermediul scoliiilor părintelui Stăniloae. Mai întâi aș dori să introduc o observație a lui Michel Henry: „condiția întrupată a omului e dată de faptul că eu nu am un trup, ci sunt trupul meu, de legătura dintre corporalitate și experiența transcendentă a ego-ului, de faptul că viața trupului e un mod al vieții absolute a acestui ego”³². Din nefericire, reducerea corpului la manifestarea lui obiectivă, la rangul de element al lumii exterioare și de simple procese fizico-chimice sau biologice anonime, a dus la mutilarea și izolarea sa de esența lui care e corpul subiectiv al experienței interne, ceea ce a condus la o profundă alterare a ideii de natură umană. Tipică pentru modernitate, această reducere își are însă rădăcinile într-o concepție arhaică, dar care domină întreaga tradiție a gândirii occidentale. În această concepție, loc comun al culturii noastre, omul e văzut drept o ființă dublă, e înțeles ca sinteza paradoxală a două elemente eterogene radical opuse: spiritul etern și corpul contingent, finit, absurd; drept urmare, și întruparea spiritului din om apare ca un fenomen contingent care marchează realitatea umană cu o finitudine insurmontabilă³³. De aceea, omul trebuie să fie înțeles ca o unitate dihotomică destinată în-vierii. Iată de ce spuneam mai sus că răspunsul la perpetuele interogații determinate de antropogeneză ni-l oferă Hristos, fiindcă „Hristos e arhetipul și cauza tuturor celor ce se fac icoane ale Lui, ridicându-se peste timp și fire, pentru că este prin fire, nu prin voință și har, deasupra timpului. El este într-adevăr fără mamă și fără început, prin nașterea cea nematerială din veci din Tatăl, și fără tată, după nașterea cea de jos, fără de sămânță. Unul și Același e fără tată și fără mamă. Una din cele două nașteri ale Aceluiași e fără mamă, și alta, fără tată.

³¹ Ioannis Zizioulas, *Ființa Ecclesială*, Ed. Bizantină, București, p. 51.

³² Michel Henry, *Întrupare. O filozofie a trupului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 271.

³³ *Ibidem*, p. 282.

Nici una nu e pătată. Nașterea prin mamă nu aduce un subiect temporal pe lume, ci pe Cel născut din veci din Tatăl³⁴. Iar când vorbim despre „cei care se fac icoane ale Lui”, nu însemnează altceva decât o aprofundare a conceptului de „țelem” dar și a faptului că „Dumnezeu a sădit în chip natural în fiecare om puterea spre mântuire, nu în sensul că se poate mântui prin sine, ci în sensul că o dorește și se poate împărtăși de ea prin har, devenind virtuos, în sensul că poate sta în relație cu Dumnezeu”³⁵.

Din acest considerent, patristica răsăriteană nu stăruie în chip excesiv în analize sincronice sau diacronice, în analize ale formelor, ci caută să evidențieze faptul că „Cuvântul sau Rațiunea lui Dumnezeu străbate în toată ființa omului prin virtute și cunoștință, făcându-le să rodească... Cuvântul lui Dumnezeu, stăruind în om, în conștiința lui, străbate rațiunea lui, care astfel se conformează cu rațiunile lui Dumnezeu. Prin conștiință, ea organizează, raționalizează mișcările trupești ale omului, apoi luminează înțelegerea lui, străbătând până la urmă tot omul. Cele două rațiuni sunt intim legate, dar rămân două, cea umană urmând celei divine, cum cuvântul lui Dumnezeu leagă de Sine, ca răspuns, cuvântul nostru, fără să-l anuleze, într-o unire dialogică”³⁶. Între înțelegerea noastră și Dumnezeu noi punem multe gânduri omenești adunate în decursul timpului, gânduri lipsite de vibrația față de taină. Nu luăm contact, prin sensibilitatea directă a ființei noastre, cu Dumnezeu pentru care este făcută această ființă. Fața spirituală este puterea văzătoare a minții, căci așa cum fața trupului poartă ochii sau simțul văzului spre cele materiale, așa mintea poartă puterea văzătoare spre cele spirituale.

Dar dacă puterea văzătoare a minții vede cele spirituale asemenea ochiului, urechea ascultă și primește cu credință tainele comunicate de Dumnezeu, a cărui prezență mintea o sesizează. Această vedere și auzire întăresc cel mai mult libertatea umană împotriva ispitelor exterioare și-l introduc pe om pe scara desăvârșirii sale ca persoană duhovnicească, adică pe calea curățirii de patimi, a contemplării rațiunilor din lucruri prin mintea atotstrăvăzătoare, care nu mai este silită – de griji și plăceri – să se oprească la materialitatea lucrurilor, și a cunoașterii tainice sau apofatice a lui Dumnezeu, primită în mintea curățită prin rugăciune, adică prin concentrarea în Dumnezeu și părăsirea tuturor ideilor lucrurilor. Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că sufletul omenesc, odată ce e curățit de patimi, e condus de Cuvântul Însuși către o cunoaștere limpede a lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu învață sufletul în așa măsură încât acesta ajunge să-L cunoască pe Dumnezeu ca o Ființă în trei Ipostasuri sau Persoane³⁷. Putem spune astfel că rațiunea, ca element de definire a persoanei, nu este o simplă facultate a cunoașterii, ci are o putere de înfruntare și combatere a puterilor și acțiunilor puterilor și mediilor malefice. Deci nu este vorba de o rațiune care trebuie să premeargă credința în sensul lui Abelard (*intelligo ut credam*), ci de o rațiune care nu trebuie despărțită de credință nici real, nici cronologic, e vorba de rațiunea divină a omului prin care acesta sesizează și înțelege suma de rațiuni divine, încorporate în lucruri sau în cuvintele Scripturii, cu care se simte în acord, deoarece aceste rațiuni au o evidență intrinsecă.

Astfel persoana nu este un simplu subiect generator de acte utile, ci o persoană înțeleaptă, din Duhul lui Dumnezeu, adică o persoană marcată de înțelepciunea înțeleasă ca făptuire/slujire sacerdotală în sânul creației în sensul identificării rațiunii divine a lucrurilor,

³⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 214, nota 168.

³⁵ *Ibidem*, p. 215, nota 170.

³⁶ *Ibidem*, p. 216, nota 172.

³⁷ Idem, *Mistagogia*, Apologeticum, 2003, p. 23.

a identificării și recunoașterii legității firii lor și apoi a lucrării (Leitourgon) în sensul creării mediului de desăvârșire a lor pentru reșezarea kalokagatiei antepedagogice a creației (Fac. 1, 31). Iată de ce spun adesea că este foarte important să te silești să lucrezi pentru sfințirea celuilalt și astfel te vei împărtăși și tu din sfințenia lui.

Pentru ca să experiem caracterul de subiect al altui om față de noi, trebuie să ne înfrânăm fluxul masiv al pornirilor egoiste și să fim atenți la el. Nu prin privire; aceasta n-ajunge. Ea ne pune în situația de-a contempla o lume pe care o încadrăm în domeniul eului. Când privim o persoană, dacă o privim numai, o facem pentru noi, pentru a constata că ne place sau nu ne place. Trebuie să fim atenți prin ascultare la ceea ce ne spune. Cuvântul este arătătorul principal al subiectului semenului nostru. Nu un cuvânt prin care se exprimă un sens logic impersonal / asemănător aceluia prin care profesorul dezvoltă o teorie, sau descrie părțile constitutive ale unei insecte. Cuvântul acela poate fi urmărit în detașarea lui de persoana concretă și atunci sensul lui devine un obiect al gândirii, al subiectului nostru. Numai cuvântul care exprimă voința conlocuitorului ne descoperă direct subiectul lui. Dar noi putem lăsa să răsune și să treacă pe la urechile noastre și acest cuvânt, dacă nu suntem dispuși să punem frână egoismului nostru, dacă e covârșitor în noi gândul la propriile noastre planuri, poftă și interese. Iar pericolul acesta ne pândeste cu deosebire atunci când în cuvântul altuia nu adulmecăm decât o voință egoistă, o intenție de-a ne stăpâni, de-a ne întrebuița. Atunci se produce în noi reacțiunea egoismului propriu, care ne face impermeabili la experiența subiectului altuia³⁸.

Numai acea voință a altuia, manifestată în cuvânt, ne ajută să experiem intens clar și durabil subiectul lui, pe care o simțim că nu urmărește un scop egoist, o reducere a subiectului nostru la starea de obiect, ci comuniunea, înțelegerea, dragostea noastră. Numai cuvântul altuia, care ne cere și nouă un cuvânt, un răspuns la întrebare, cuvântul ce se mișcă între doi naște subiectul tău și al meu, dar nu cuvântul monolog. Numai atunci o persoană omenească ne devine cu adevărat un tu, când face și din noi un adevărat eu³⁹, încărcat plenar de caracterul subiectului, al raportului eu-tu. Eul adevărat nu trăiește în izolare, în afirmarea pătimașă a egocentricității, dar nici în scoborârea la obiect sub stăpânirea semenului ca unic subiect⁴⁰.

Am optat pentru opinia părintelui Stăniloae, dar aș aminti, totuși, doar pentru a creiona o posibilă definire a sinelui, următoarea sinteză din Levinas și Derrida: chipul este evenimentul care centrează ordinea și care constituie principiul⁴¹ lumii – una dintre cele

³⁸ Martin Buber, *Ich und Du*, Berlin, 1936: „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie; zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme, p. 13. Pe ideea aceasta își bazează Eberhard Grisebach (Gegenwart, 1928) radicala lui critică a oricărei etici și pedagogii preocupată de vreun sistem sau de vreo ideologie, care după el nu pot scoate pe om din închisoarea eului și nu-l poate duce la adevărata întâlnire cu semenul, apud Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1941, p. 19.

³⁹ Martin Buber, *op. cit.*, p. 36: „Der Mensch wird am Du zum Ich”, „Ich werde am Du; Ich werdend, spreche ich Du”.

⁴⁰ F. Ebner, *Wort und Liebe*, Regensburg 1935, p. 124; „Das Ich vermag sich niemals in sich selbst zu finden und muss sich daher im Du suchen”. „Das falsche Ich will das Du als Objekt der Macht. Das falsche Ich wird sich leicht selbst Objekt...”

⁴¹ Întotdeauna în spatele semnelor și faptelor sale, în interioritatea sa pentru totdeauna secretă și discretă, întrerupând, prin libertatea sa de cuvânt, toate totalitățile istoriei, chipul nu este din lume. Îi este originea. Eu nu pot să vorbesc despre el decât vorbindu-I; și nu pot să-l ajung decât așa cum trebuie să-l ajung... (J. Derrida, *Violență și metafizică*, 1998, p. 150).

mai adânci meditații ontologice vizavi de semnificația levinasiană a chipului. Saturația semnificantă a chipului se manifestă fără suportul exercițiului de comprehensiune care l-ar corela unor relații exterioare lui ori l-ar traduce în sensuri configurate lingvistic. Chipul semnifică înainte⁴² să se poată specifica semnificația lui, premerge trivaliul lămuritor posibil odată cu convergența lingvistică. Semnele sensurilor sunt preconținute în interioritatea chipului ca într-un principiu de posibilitate; lumina în care limbajul pune sensurile cu care operează este desprinsă din orizontul luminii chipului. Chipul dă măsură semnificării înainte ca sensul măsurii să fi fost stabilit, angajează ordine prin simpla lui stăruință care trimite, într-o tăcere solemnă, la un sens deasupra ființării. Chipul semnifică în felul unei circularități, adică semnifică faptul că se găsește un semnificant ce deja elaborează, în paciența prezenței, repere de sens; semnifică semnificându-se pe sine ca semnificant, adică își divulgă originaritatea personală de sens pe deasupra ființării. Semnificația originară cu care e investit chipul este tocmai de a sta ca centru care iradiază semnificație. Opera lui luminează în obscuritatea metafizică a imparțialului *il y a*, aduce expresivitate în orizontul elementalității nocturne, înfățișează promisiunea unei geneze care poate marca repere, ordine, orientare, relație și emfază⁴³.

Chipul, sens și luminare, cât de profund. Sensul fundamental descoperit de noi în raționalitatea lumii este că ea vine de la Persoana supremă (prin chip) și este adresată ca unei alte persoane, adică faptul importanței cu totul deosebite pe care o acordă Dumnezeu persoanei umane. Raționalitatea este modul inteligibil al unei persoane de a se comunica altei persoane, pentru realizarea și dezvoltarea comuniunii între ele. Persoana e mai mult decât raționalitatea, prin intenționalitatea ei fără sfârșit îndreptată spre altul, prin iubirea ei nelimitată, prin libertatea nemărginită. Dar acestea nu sunt lipsite de sens. Raționalitatea e modul de comunicare a sensurilor profunde implicate în acestea. În comuniunea treimică este sensul infinit. Din ea se comunică omului pe cale rațională sau inteligibilă, adaptată lui, voința ei de a-l ridica și pe el la comuniunea cu ea, ca la sensul său suprem și infinit⁴⁴. Lucrurile, ca imagini ale rațiunilor divine, nu trebuie înjosite printr-o înțelegere și folosire murdară și producătoare de vrajbă. Dar aceasta o putem face când nu ne robim în chip pătimăș lor, ci vedem în ele sensul lor divin, promovator de comuniune. Însăși raționalitatea lucrurilor, pe care nu noi am creat-o, ne face transparent sensul originii lor divine și scopul lor, de a ne înălța spre Dumnezeu. Și însuși sensul lor ne cere valorificarea cea bună a raționalității lucrurilor⁴⁵. Raționalitatea maleabilă a lumii, plină de multiple virtualități, corespunde indefinitelor virtualități ale rațiunii, imaginației și puterii umane creatoare și progresive. Raționalitatea deplină și totuși maleabilă a materiei capătă sens deplin, prin actualizarea acestei maleabilități, numai dacă rațiunea umană se conduce în această operă a ei de principii etice, de o responsabilitate față de comunitatea umană și față de Dumnezeu. Prin aceasta se deschide în ea perspectiva unei transparențe și transfigurări care poate înainta până la Înviere⁴⁶.

⁴² „Chipul răspândește lumina în care se vede lumină. El nu trebuie explicat, fiindcă de la el începe orice explicație”, Emanuel Levinas, *Totalitate și infinit*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 234.

⁴³ Vianu Mureșan, *Heterologie, introducere în etica lui Levinas*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005, p. 171.

⁴⁴ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 372.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 373.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 376.

Acestea sunt câteva dintre perspectivele din care este definită persoana / subiect în gândirea răsăriteană, ea este mai mult decât exprimă conceptul de individ, chiar mai mult decât dialogicitatea pe orizontală, omul se realizează ca persoană atunci când se manifestă liber și conștient ca promotor/actant al dialogicității verticale. Este subiect, deopotrivă, al actului cultural și al actului cultic ce trebuie să-l încununeze în scop spiritual.

Sinele. Pentru a defini sinele aș invoca un act enunțat mai sus: punerea numelui tuturor făpturilor. Potrivit credinței noastre, Dumnezeu creând lucrurile ca plasticizări și sensibilizări ale rațiunilor Sale, a dat totodată omului rațiunea ca organ de cunoaștere a lor. Se poate spune de aceea că omul are chiar datoria față de Dumnezeu de a cunoaște această operă creată la nivelul capacității rațiunii umane de a o sesiza, operă în vederea căreia a creat pe om cu o rațiune adecvată ei. Pe de altă parte, omul este obligat să cunoască aceste rațiuni ale lucrurilor, căci altfel nu se poate folosi de ele și nu poate trăi între ele⁴⁷.

Dar Dumnezeu a implicat în această raționalitate, în același timp permanentă și elastică a lucrurilor, și în posibilitatea cunoașterii și folosirii ei conștient-raționale de către om - adică într-un mod continuu mai adecvat trebuințelor lui de ordin material și spiritual și comunitar în continuă creștere - sensuri mereu noi ale lucrurilor și ale ființei umane. „Rațiunile” lucrurilor și „rațiunea” umană au implicate în ele „sensuri” continuu noi, care ies la iveală prin aplicarea rațiunii umane la rațiunile lucrurilor⁴⁸.

Dumnezeu a dat oamenilor prin lucruri atât posibilitatea să gândească și să vorbească, prin faptul că El a gândit rațiunile lor și le-a dat creându-le mai întâi o îmbrăcăminte plastică la nivelul lor, cât și trebuința să le gândească și să le exprime, ca să poată face uz de ele în relațiile dintre ei și, prin aceasta, să se realizeze între ei și El dialogul pe care l-a voit El cu ei, adică pentru ca ei să-I răspundă Lui prin gândirea și vorbirea lor. În aceasta își găsesc toate sensul lor. Acesta e înțelesul cuvintelor din Facere: „Și Domnul Dumnezeu care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le aduse la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice” (Fac. 2, 19-20). Astfel, Dumnezeu Însuși a cerut omului să vorbească întrucât l-a îndemnat sau a pus în firea lui trebuința să descopere cuvintele ce i le-a comunicat El prin lucruri sau sensurile date de El lucrurilor.

De aceea, chiar cuvintele adresate de Dumnezeu nouă prin lucruri ne stimulează la înțelegerea lor. Iar înțelegerea lor provoacă un răspuns din partea noastră. Căci nu există cuvânt înțeles de un om, față de care el să nu ia o atitudine, adică să nu răspundă. El a început să vorbească atunci când a început să răspundă lui Dumnezeu, trebuind să răspundă, fiind obligat de Dumnezeu să răspundă prin lucrurile puse de Dumnezeu în fața lui; el a început să se actualizeze ca partener al dialogului cu Dumnezeu. Dumnezeu acceptă numele pe care omul le pune lucrurilor, în dialogul cu El, pentru că aceste nume au fost date lucrurilor de Dumnezeu Însuși. În însăși porunca creării, în acel „Să fie!” era cuprins numele celor create. De aceea, punând nume lucrurilor, ființa noastră a început să se actualizeze și să se dezvolte ca partener al dialogului cu Dumnezeu. Numai în acest dialog cu Dumnezeu despre lucruri, ființa noastră se dovedește superioară lucrurilor ca obiecte, așa cum este și Dumnezeu. Prin aceasta persoana noastră e ridicată pe un plan comun cu Dumnezeu, ca două subiecte care vorbesc despre lucruri ca despre obiecte, fiind și ea superioară lucrurilor și capabilă de a sta, prin dialogul cu Dumnezeu, oarecum pe același plan cu El, prin bunăvoința Lui.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 364.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 365-366.

Dumnezeu nu insuflă însă omului de-a gata înțelesurile și numele celor create de El, ci așteaptă efortul lui de a le descifra, pentru care i-a dat capacitatea și trebuința lăuntrică. Fiindcă aceste înțelesuri și întrebuniări sunt actualizările unor virtualități indefinite. Dumnezeu așteaptă ca omul să descopere nesfârșitele gânduri ale Sale puse în lucruri și să exprime în cuvintele lui tot mai multe din indefinitele înțelesuri pe care voiește ca el să I le spună prin lucrurile create pentru el. Dumnezeu așteaptă ca noi să înțelegem tot mai bine și tot mai deplin gândurile Lui puse în lucruri și cuvintele ce ni le-a adresat prin ele, sau ni le adresează prin situațiile noi în care suntem puși. Lumea își descoperă alte și alte aspecte, alte și alte modalități de combinări ale elementelor, alte și alte modalități create de raporturile între oameni și rezultate din raporturile oamenilor cu lucrurile⁴⁹.

Numai întrucât lucrurile capătă o anumită transparență sau relativitate în raport cu comuniunea inter-personală, ele își descoperă sensul lor din ce în ce mai profund și importanța lor în formarea spirituală a omului. O atitudine dreaptă față de lucruri e o atitudine dreaptă față de semenii și față de Dumnezeu și viceversa. Și de aceasta depinde dezvoltarea dreaptă a noastră, întrucât prin ele cunoaștem tot mai mult intențiile iubitoare ale lui Dumnezeu față de noi. Din ce se cunosc mai bine lucrurile, din aceea se cunosc mai mult înțelepciunea și iubirea lui Dumnezeu față de oameni, și din ce se cunosc mai mult acestea, din aceea se văd în lucruri sensuri mai profunde. Fiecare le vede potrivit luminării chipului său din lumina comunicării sale cu Proto-chipul, iar acest proces este un act de situare a persoanei în mediul conștiinței, această realizare a persoanei în conștiință este în fapt desăvârșirea sinelui deoarece persoana este irepetabilă, are personalitate proprie, și nu este anulată sau anihilată nici măcar de Dumnezeu.

Eklesia și recapitulativitate – omul liturg al Creației (*rațiunea responsabilă*).

Omul a fost numit microcosmos, macrocosmos sau macro-anthropos. Sfântul Maxim Mărturisitorul optează pentru macrocosmos, fiindcă omul e chemat să cuprindă în sine toată lumea, fiind în stare să o cuprindă fără să se piardă, ca unul ce e deosebit de ea, deci realizând o unitate mai mare decât lumea exterioară lui; pe când, dimpotrivă, lumea, ca cosmos, ca natură, nu-l poate cuprinde pe om deplin în ea fără să-l piardă, fără să piardă astfel cea mai importantă și mai dătătoare de sens parte a realității. Faptul că omul e chemat să devină o lume mare este mai bine exprimat de conceptul de macro-anthropos, care exprimă faptul că propriu-zis lumea e chemată să se umanizeze întreagă, adică să primească întreagă pecetea umanului, să devină pan-umană, actualizându-se în ea o trebuință implicată în rostul ei. Treptele inferioare, chimice, minerale și organice ale existenței, deși au o raționalitate, nu au un scop în ele însele, ci scopul lor constă în a constitui condiția materială a existenței omului și a lor și ele nu sunt conștiente de acest scop al lor, în tipul conștiinței dialogice umane, spun aceasta pentru că rațiunile divine ale lor și ele se rostesc, devin străvezii. Făptura umană capabilă să conștientizeze raționalitatea creației primește, odată cu această capacitate de înțelegere, responsabilitatea pentru împlinirea scopului creației.

Raționalitatea omului care se servește conștient în scopul dăinuirii și al bunei sale dezvoltări - de raționalitatea naturii este infinit superioară acesteia, întrucât natura se desfășoară în sine rigid și fără conștiința unui scop al ei. Totuși, contemplând această raționalitate a naturii, omul ajunge la o înțelegere mai înaltă a sensului existenței⁵⁰. În acest sens, vorbind de cunoașterea afirmativ-rațională despre Dumnezeu, din lucrurile lumii, Sfântul Grigorie de Nazianz zice: „Că Dumnezeu există și e cauza făcătoare și susținătoare

⁴⁹ *Ibidem*, p. 368-370.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 21.

a tuturor, ne învață vederea și legea naturală: cea dintâi privind cele văzute și bine orânduite și minunate și, ca să zic așa, mișcate și purtate în chip nemișcat; a doua, deducând din cele văzute și bine orânduite pe Conducătorul lor. Căci cum ar fi luat subzistență sau s-ar fi alcătuit acest univers, fără Dumnezeu, Care dă ființă tuturor și le susține pe toate? Fiindcă nici cel ce privește o chitară minunat întocmită și buna ei armonie și orânduirea ei, sau cel ce ascultă cântarea chitarei, n-ar putea să nu cugete la creatorul chitarei sau la cântărețul din chitară, ci s-ar duce cu gândul la el, chiar dacă nu-l cunoaște din vedere. Așa ne este evident și nouă Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mișcă și le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea. Și e foarte nerecunoscător cel ce nu înaintează până la capăt, urmând dovezile naturale”⁵¹.

Singur omul, ca rațiune responsabilă a creației, se folosește de raționalitatea naturii în mod conștient și, prin munca sa, urcă la o viață de comuniune spirituală și la conștiința unor sensuri și scopuri mai înalte ale naturii. Numai în om raționalitatea de indefinite virtualități ale naturii capătă un sens, un rost, sau ajunge tot mai deplin la împlinirea ei. Numai pentru om ea este folositoare nu numai existenței lui biologice, ci și creșterii lui spirituale, numai omul, ca ființă conștient rațională care cunoaște din ce în ce mai bine raționalitatea naturii și sensurile ei, devine prin ea el însuși mai rațional, sau își actualizează din ce în ce mai mult rațiunea lui. Descoperind și punând în valoare raționalitatea multiplu suprapusă a lumii, în mod liber, împreună cu semenii săi, pentru mai bogata folosire a resurselor ei și pentru înțelegerea sensurilor ei inepuizabile, sporește în comuniune cu aceștia; iar acest lucru e o sursă de cunoaștere a altor sensuri mereu mai înalte. În cunoașterea raționalității naturii prin rațiunea sa, omul își descoperă responsabilitatea sa față de ea, față de semenii și de Dumnezeu; și dezvoltarea acestei responsabilități echivalează cu descoperirea crescândă a sensurilor lumii și ale existenței umane⁵².

Rațiunea analitică vede lumea și fiecare lucru al ei oarecum separat. Dar ea e însoțită, în omul care își trăiește complet existența sa, de o înțelegere care intuiește, prin progresele rațiunii analitice, sensurile tot mai înalte ale lucrurilor și sensul lor suprem. După concepția noastră creștină, rațiunea progesează în cunoașterea lucrurilor și a legăturilor logice între ele, întrucât e condusă de rațiunea sau de înțelegerea care intuiește sensurile tot mai înalte și sensul suprem al existenței. Rațiunea analitică se convinge chiar prin rezultatele ei de pe fiecare treaptă că n-a ajuns la explicația finală și totală a realității, iar rațiunea intuitivă, sau înțelegerea care intuiește pe fiecare treaptă sensuri mereu mai înalte, o îndeamnă la alte cercetări și-i dă în același timp conștiința că sensul suprem sau deplin al oricărei unități cercetate e un mister legat de misterul întregii realități și al realității supreme, pe care niciodată nu-l va cunoaște deplin.

Slujire și transdisciplinaritate. Nu mai revin în ipostaza de definire a celor două concepte, ele pot fi deja înțelese în chip suficient de la Basarab Nicolescu, Thierry Magnin, Van Breda, ș. a. vreau să spun doar, în încheiere, că cel mai bine se realizează *în, întru și dincolo de* al transdisciplinarității în experiența lui Dumnezeu, aici, potrivit Sfântului Dionisie Areopagitul, Sfântului Ioan Gură de Aur ș.a., se unesc, coliturghisesc cel puțin două nivele de realitate: lumea angelică (Biserica biruitoare) și lumea creată, înțeleasă ca Biserică (Biserica luptătoare), dar există și al treilea cer (II Cor. 12, 2) cerul tronului Treimii și acestea trei sunt în unitate doxologică veșnică în Liturghie.

⁵¹ *Oratio XXVIII*, Theologica, II, P. Q. 36, col. 33, apud Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 119.

⁵² *Ibidem*, p. 361.

Aceasta nu însemnează că voim să anulăm tot epistemicul, toată știința și să spunem: Înapoi la asceză și rugăciune, nu. Dorim să reaşezăm sensul înțelegerii creației și al poziției omului în creație ca rațiune responsabilă a creației. Și iată cum: Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre o slujire preotească a omului, și a îngerilor, însă face distincția între cele două slujiri arătând că, pentru a ajunge la nivelul chemării preoțești a îngerilor, ființele umane trebuie să practice continuu o slujire convenită lor ca preoți în cadrul creațiunii cosmice a lucrurilor și animalelor⁵³. Această împlinire a funcției de preot al creațiunii cosmice o realizează făptura umană în măsura în care descoperă rațiunile nevăzute ale lucrurilor și le face să devină eficiente în conținutul lor adevărat, și deci în mod propriu, în creația văzută⁵⁴.

Gândirea patristică răsăriteană invocă adeseori imaginea cosmosului ca biserică – eklezia -, arătând în ce fel se descoperă omului aspectul eclesial al lumii create: „cele cauzate din creațiune, privite corect, înalță mintea prin această privire la oglindirea Unului și o unesc dezlegând-o de toate, în chip simplu, cu înțelesul unitar al Unului, dacă mintea privește la ele așa cum se cuvine. Iar cele care au pe Unul cauzator și lucrător prin fire, întrucât Acela dă minții prin ele o formă asemenea lor, au puterea să facă mintea să cunoască pe însuși Unul acela. Acum cosmosul a devenit pentru acest om cu adevărat Biserica, în care se străvede Dumnezeu cel Unul”⁵⁵. În același sens, Sfântul Maxim, privind creația văzută ca naos, arată că trebuie să distingem ca pe o categorie deosebită subiectele umane, ca preoți în devenire care, slujind lui Dumnezeu, deschid lumea pentru o lucrare mai eficientă a lui Dumnezeu în ea⁵⁶. Cu alte cuvinte, toți oamenii sunt preoți chemați să transfigureze aspectul sensibil al creațiunii cosmice, făcând să se vadă tot mai clar Dumnezeu prin acest aspect, ca Cel în care toți și toate au să se unească.

Darurile cu care este înzestrată făptura umană sunt cele care fac posibilă împlinirea slujirii de preot al creației prin descoperirea raționalității care caracterizează întregul cosmos. Descoperirea acestei raționalități este posibilă omului prin activitate științifică; organizarea forțelor naturii conform rațiunilor lor spre folosul nostru se realizează prin munca noastră, iar punerea în relief a frumuseții lor armonioase se realizează prin artă. Truda, știința și arta nu sunt altceva decât lucrări prin care ființa umană împlinește o slujire de laudă a lui Dumnezeu, plină de recunoștință pentru folosul ce-l are din darurile creației. Ca preot al creației văzute, omul aduce în dar Creatorului darurile primite de la Acesta, îmbogățite însă prin munca și știința lui. Aceasta e slujirea sfântă sau preotească spre care am fost destinați în cadrul creațiunii cosmice, e un chip al Euharistiei⁵⁷. Munca și dăruirea - până la propria ființă - sunt cele două laturi ale destinației umane, iar ele alcătuiesc împreună slujirea noastră liturgică în sensul larg al cuvântului, ca înaintare spre unirea cu Dumnezeu și între noi în cadrul creației cosmice. Aceasta e liturghia cosmică de care vorbește Sfântul Maxim Mărturisitorul, ca înaintare a noastră spre Dumnezeu și ca unire tot mai strânsă între noi, prin înaintarea în Dumnezeu⁵⁸.

În liturghia aceasta cosmică, ce ne duce spre Dumnezeu și spre unirea tot mai strânsă între noi în El, se încadrează munca părinților pentru creșterea copiilor și jertfelnicia

⁵³ Idem, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 30.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁵ Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, în *Filocalia*, vol. VIII, p. 292, apud *Ibidem*, p. 28.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 32.

lor pentru ei, strădania descoperirii rațiunilor divine ale forțelor creațiunii, munca scriitorilor și a creatorilor de artă care fac mai frumoasă și mai curată conviețuirea omenească. Munca aceasta și sudoarea ei au devenit dintr-o osândă (Fac. 3, 17-19) o slujire a lui Dumnezeu și a semenilor, împlinirea liturghiei „în naosul cosmic”.

Părinții răsăriteni nu se limitează la a înțelege numai cosmosul ca biserică, ci însăși ființa umană ca eklezia și persoana umană ca preot al ei. Astfel, preoția universală a mirenilor se arată atât în faptul că descoperă rațiunile nevăzute ale lucrurilor și prin aceasta contribuie la descoperirea și promovarea caracterului de Biserică al creațiunii cosmice și al ființei proprii, cât și în faptul că omul credincios devine preot în biserica ființei proprii⁵⁹. Prin urmare, slujirea omului în cadrul liturghiei cosmice nu înseamnă numai slujirea în naosul cosmic, după cuvintele Sf. Maxim, ci înseamnă că trebuie să devină el însuși locaș bisericesc propriu-zis spre starea preoțească. El trebuie să dezvolte și în ființa sa calitatea de biserică ce are în centrul ei pe Dumnezeu și calitatea sa de preot ce slujește lui Dumnezeu aflător în altarul inimii sale.

Despre omul ca biserică a scris foarte lămurit Sfântul Marcu Ascetul. Omul credincios e și el o biserică actualizată pe măsura credinței lui, în care el însuși oferă darurile sale lui Hristos. Dar ceea ce e de remarcat este că Sfântul Marcu Ascetul vede preoția persoanei umane strâns legată și dependentă de arhieria centrală a lui Hristos. E ceea ce are loc și în Liturghia din locașul bisericesc, unde Cel ce se aduce jertfa, pentru a se împărtăși de ea cei de față prin preotul văzut, este Hristos, Arhiereul nevăzut. Și acest fapt trebuie să Îl vedem și în Liturghia cosmică în care Hristos, Care e izvorul tuturor darurilor pe care noi le oferim Lui Dumnezeu, după ce a devenit om, S-a făcut și Arhiereul care Ic aduce pe ele, și ne aduce și pe noi Tatălui, ca dar, prefăcute în jertfa Lui, sau implicate în jertfa Lui, dat fiind că după ce El ne-a dat bunurile naturii și pe unii altora ca daruri, noi am nesocotit datoria de a le aduce și de a ne aduce lui Dumnezeu și unii altora⁶⁰.

În interiorul făpturii umane Se află Hristos ca Arhiereu al bisericii noastre lăuntrice și împreună cu El suntem și noi preoți în ea. O spune aceasta Sfântul Marcu Ascetul, declarând că noi oferim lui Hristos, aflat în interiorul inimii noastre ca într-un altar, toate gândurile noastre din primul moment al apariției lor, înainte de a fi mușcate de fiara poftei sau a mâniei. Prin aceste gânduri noi trăim o viață lăuntrică închinată lui Hristos, dar în legătură cu lumea din afară, deci nu lipsită de efect sfințitor și asupra acesteia. Cu alte cuvinte, slujirea preoțească înaintea altarului inimii se răsfrânge în slujirea omului ca preot al întregii creații, în acest sens Sfântul Marcu Ascetul vede jertfele aduse lui Hristos de noi pe altarul inimii nu numai ca o aducere a ființei noastre, ci și a tuturor gândurilor și simțirilor noastre, arătând că noi nu trebuie să renunțăm la viața noastră în lume, ci să o închinăm pe aceasta cu toate cele ce le efectuează ea în lume ca daruri lui Hristos. Cu alte cuvinte, Sfântul Marcu Ascetul pune preoția noastră interioară, lucrătoare în biserica ființei noastre, în strânsă relație cu lucrarea noastră în lume, având să contribuim la sfințirea acesteia sau la acțiunea noastră preoțească în creația exterioară.

Prin această liturghie interioară se realizează și în biserica ființei noastre o unificare a tuturor mișcărilor și tendințelor omului credincios între ele, și a lui cu Dumnezeu. Și ea ajută, la rândul ei, la unificarea fiecărei ființe umane cu celelalte în Dumnezeu, în activitatea sa în cadrul creațiunii cosmice, intensificând pe cea din locașul bisericesc în sens

⁵⁹ Idem, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, p. 27.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 35.

strict, pe care, pe de altă parte, se susține. Căci un om neunificat în sine - unificare ce nu se poate împlini decât în Dumnezeu - nu se poate unifica nici cu ceilalți⁶¹. Credinciosul nu săvârșește această liturghie personală, rupt de creație și de comunitatea umană.

Dar lucrarea arhierescă a lui Hristos din inima noastră nu se restrânge numai la primirea gândurilor noastre și a ființei noastre înseși, ci se arată și într-o împărtășire a noastră de El. Aceasta pentru că în orice iubire adevărată are loc o predare reciprocă. Iar împărtășania este un act de reciprocă iubire între credincios și Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog și isihastii, care au ajuns la o realizare culminantă a unirii cu Hristos, iradiind ca lumină în interiorul propriei lor ființe, vorbesc atât de predarea lui Hristos către ei, cât și de predarea lor lui Hristos. În aceasta trăiește omul cea mai negrăită taină. În acest sens, Calist Catafygiotul zice: Când țâșnește în inimă, din adâncul profund al izvorului dumnezeiesc și din vederea înțelegătoare, puterea Duhului, e vremea potrivită de a tăcea. Căci atunci se săvârșește în chip negrăit sfânta slujbă (latreia) și închinarea minții către Dumnezeu în duh și adevăr⁶².

Nici în locașul uman al lui Dumnezeu, nici în cel cosmic, nici în cel liturgic propriu-zis, împărtășirea de Dumnezeu nu poate ajunge la capăt. În toate aceste locașuri ale lui Dumnezeu, împărtășindu-ne de El, experiem infinitatea Lui. În toate ne întâlnim cu infinitatea, căci împărtășindu-ne de El ne dăm seama că viața Lui depășește infinit ceea ce putem primi. Deși existând în istorie, făptura umană, în calitate de chip al lui Dumnezeu-Persoană, este și ea, într-un anume sens, de necuprins, sau, cel puțin, are întotdeauna ceva ce scapă rațiunii și înțelegerii noastre: „Chiar dacă persoanele fac parte integrantă din natură, cultură și istorie, există ceva din ele care trece mereu dincolo de ceea ce poate fi calculat, prevăzut și înțeles”⁶³.

⁶¹ *Ibidem*, p. 39.

⁶² *Ibidem*, p. 40.

⁶³ Philip A. Rolnick, *Person, Grace and God*, Grand Rapids, Michigan, 2007, p. 120.

„IISUS – PROFET” ÎN MĂRTURIA CONTEMPORANILOR SĂI
- *O perspectivă teologică a Evangheliei a IV-a* -

STELIAN TOFANĂ

ABSTRACT. Jesus-Prophet in the Testimony of his Contemporaries. A Theological Perspective of the 4th Gospel. This article aims to point out the specificity of the Fourth Gospel regarding Jesus' activity as Prophet and how his contemporaries understood him as such. The Johannine Jesus, in addition to being the Christ, Son of God, Son of Man, and King of Israel, he is also a prophet. But in the Fourth Gospel, unlike in the Synoptic Gospels, Jesus reveals Himself as more than the awaited prophet; He is in the same time *The Messiah* and even *the Son of God*. In this respect, the former blind man worships him: "Then he said: 'Lord, I believe'! And he worshiped him" (Jn 9, 38). Thus, the Johannine perspective of understanding Jesus as being the Eschatological Prophet is exceeded. What is remarkable to be noted in John's perspective concerning Jesus activity as Prophet is his *progress* in estimating and understanding the Person of Jesus: from "the man called Jesus" (9,11) to "a prophet" (9,17), to one who might be followed by disciples (9,27), to "from God" (9,33) and finally to "Lord" to be worshiped (9,38). In this sense, the main purpose of the evangelist John is not to designate Jesus' place among the prophets, but to emphasize his unique identity as the Son of God, who has been given the power and the authority to speak God's words and to do God's works in the world. The "Prophet – Jesus" is identified in the Fourth Gospel with "God-Jesus".

Therefore, in the Johannine Christology the title of "prophet" plays a dominant role in pointing out the messianic character of Jesus Christ's activity and the deity of His Person, as well.

Keywords: Jesus, prophet, 4th Gospel, testimony.

1. Preliminarii

Iisus Hristos este Profetul și Învățătorul suprem prin însăși Persoana Sa, pentru că din ea decurge învățătura care conduce întreaga existență spre eternitatea desăvârșită. Iisus este *Învățătorul și învățătura* în persoană, întrucât este lumina și adevărul în persoană, potrivit propriei Sale mărturii: „Eu sunt lumina lumii” (In 8,12); „Eu sunt calea, adevărul și viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine” (In 14,6). Iisus este Cel ce propovăduiește și Cel ce se propovăduiește pe Sine; în El se identifică *subiectul* învățăturii cu *obiectul* ei. Învățătura Lui e cu adevărat profetică, pentru că și Persoana Lui este profetică, arătând în Sine omul cel de la capătul său eshatologic. El este *Proorocul* și *proorocia* ultimă în persoană. Prin dumnezeirea Sa, dar și prin umanitatea lui îndumnezeită, Iisus este „*lungimea și lărgimea infinită*”, afirmă Păr. Dumitru Stăniloae, în care înaintează mereu cei ce cred în El până la sfârșitul veacurilor.¹ În acest sens, învățătura Lui este și revelația

¹ Cf. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol II, p. 116.

culminantă despre Dumnezeu, despre Univers și despre om, întrucât El însuși este, ca persoană, această revelație.²

Așadar, Iisus Hristos este Învățătorul și Profetul prin excelență al întregului Univers, întrucât definește prin Sine, și profetește prin Sine, statutul viitor eshatologic al tuturor celor încorporate în Sine. Din acest punct de vedere, El poate fi numit și profetul timpului din urmă sau eshatologic, idee marcantă a literaturii apocaliptice iudaice.

Așteptările legate de „Profetul eshatologic”, cel ce avea să vină și să restaureze toate, erau adânc înrădăcinate în credința iudaică. Toate aceste speranțe mesianice se bazau pe textul din Deuteronom 18,15, în care Moise promite poporului că Domnul Dumnezeu le va ridica un profet la fel ca și el: „Prooroc din mijlocul tău și din frații tăi, ca și mine, îți va ridica Domnul Dumnezeu tău: pe acela să-l ascultați.”³ Acest text, care nu vorbea, desigur, de o reîntoarcere a lui Moise însuși în persoană, ci de apariția unui profet eshatologic, la sfârșitul timpurilor, cu o misiune și cu un mesaj asemănător lui, a jucat un rol cu totul aparte în înțelegerea conceptului de profet, în Israel.⁴

Din acest punct de vedere, nu este surprinzător faptul că Profetul care avea să vină era înțeles, în anumite cercuri, ca fiind *Moses Redivivus*.⁵ O paralelă la această idee era credința în revenirea lui Ilie. Aceste concepții s-au tot dezvoltat apoi, în credința iudaică, astfel că s-a ajuns, cu timpul, să se aștepte venirea a doi profeți – Enoch și Ilie sau Moise și Ilie.⁶ D. Guthrie este de părere că astfel de așteptări, la care mai pot fi conectate și altele, precum ar fi, spre exemplu, cea legată de numele profetului Ieremia, “would explain the popular ideas about Jesus as Prophet mentioned in the gospels”.⁷

² Vorbind de relația indirectă a profetului Vechiului Testament cu adevărul pe care îl propovăduia, din aceasta văzându-se diferența dintre ei și Iisus Hristos, Păr. D. Stăniloae se exprima: „Profeții Vechiului Testament comunicau un adevăr parțial despre Dumnezeu și despre om, pentru că primind adevărul despre Dumnezeu îl primeau de la Dumnezeu ca de la altcineva și nu-l puteau avea întreg în ei înșiși; iar omul pe care-l cunoșteau ei, din ei înșiși, nu era omul deplin realizat în Dumnezeu. De aceea, ei nu puteau înfățișa realitatea culminantă între om și Dumnezeu; pe de altă parte, nefiind identificați total cu adevărul pe care îl comunicau, nu-l comunicau cu toată puterea de transformare a altora” (Cf. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, p. 118).

³ Importanța acestei proorocii, pentru creștinii Bisericii primare, reiese din citarea sa de către Apostolul Petru, în cuvântarea ținută în Ierusalim, imediat după evenimentul Cincizecimii (cf. F. Ap. 3,22), precum și din referirea la ea a Sf. Ștefan în rechizitoriul său făcut iudeilor (cf. F. Ap. 7,37). În ambele texte referirea la profetul care avea să vină se făcea cu aluzie la Persoana lui Iisus.

⁴ Pentru detalii, vezi J. Jeremias, “Μωυσης”, în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament” (ThWNT), Stuttgart-Berlin-Köln, 1990, Band IV, p. 852 urm. Textul din Deut. 18,15, dimpreună cu alte pasaje din Vechiul Testament, este citat, de asemenea, în colecția de texte mesianice ale Comunității de la Qumran. Vezi, în acest sens, J. M. Allegro, *Further Messianic References in Qumran Literature*, JBL 75, 1956, p. 174 urm. Lucrarea pseudo-clementină *Kerygmata Petrou* citează, de asemenea, textul din Deut. 18,15, cu același sens mesianic: “Peter says that the Jews’ often sent for us to talk with them about Jesus, in order to find out whether he was the Prophet whom Moses had predicted would come” (Cf. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, Revised Edition, The Westminster Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1963, p. 17).

⁵ Cf. D. Guthrie, *New Testament Theology*, Inter-Varsity Press, Illinois USA, 1981, p. 269.

⁶ *Ibidem*. Mai multe detalii, în acest sens, vezi O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 21-22. Pentru o aprofundare a problematicii „Iisus - Profet”, vezi R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970; F. V. Filson, *Jesus Christ the Risen Lord*, New York/Nashville, Abingdon, 1956, p. 137 ff.

⁷ Cf. *New Testament Theology*, p. 269.

Privit din această perspectivă, Iisus, Cel din Evanghelia a IV-a, nu este numai „Hristosul”, „Fiul lui Dumnezeu”, „Fiul Omului”, „Regele lui Israel”, ci, de asemenea, și „Profetul”. Mărturia evanghelistului, în acest sens, este evidentă: „Căci Iisus Însuși a mărturisit că un prooroc nu este cinstit în țara lui” (In 4,44). Mai mult, „Iisus-ul ioaneic”, la fel ca toți profetii biblici, propovăduiește un cuvânt pe care Dumnezeu i l-a încredințat și se manifestă, într-un mod cât se poate de evident, ca mijlocitor al revelației lui Dumnezeu către lume. În „cuvântarea de despărțire”, cu puțin timp înainte de patima Sa, Iisus mărturisește: „Cuvintele pe care Mi le-ai dat, le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut, cu adevărat, că de la Tine am ieșit, și au crezut că Tu M-ai trimis” (In 17,8).

2. „Iisus – Profetul”. O perspectivă teologică ioaneică

Obiectivul studiului de față nu este realizarea unei analize a cuvintelor profetice rostite de Iisus și înregistrate în Evanghelia a IV-a,⁸ ci doar accentuarea perspectivei teologice a Evanghelistului Ioan în consemnarea apelativului „Profet”, acordat Mântuitorului Hristos de către contemporanii Săi. Pentru o mai bună înțelegere însă a perspectivei ioaneice asupra semnificației acestei titlaturii, voi face, pentru început, o succintă referire la mărturia sinopticilor cu privire la modul în care ei l-au prezentat pe Iisus ca profet. În acest context apare o întrebare firească: S-a considerat Iisus pe Sine a fi profet sau „profetul eshatologic”?

a. Mărturia sinopticilor cu privire la titulatura „Iisus – Profet”. Un instrument de comparare

Citind textele Evangheliilor sinoptice (Mt 21,10.14; Mc 6,4.14-15; 8,28; Lc. 7,16), în care Iisus este numit Profet, se poate vedea că o parte din popor îl considera pe Iisus, încă din timpul vieții Sale, drept Profetul așteptat la sfârșitul timpurilor. Este relevant, în acest context, să facem referire doar la două episoade mai importante: La intrarea lui Iisus în Ierusalim, mulțimile se întrebau cuprinse de mirare: „Cine este Acesta?” (Mt 21,10) Răspunsul a fost: „Acesta este Profetul Iisus din Nazaretul Galileii” (Mt. 21,11). Cu un alt prilej, și anume, învierea tânărului din cetatea Nain, Evanghelistul Luca consemnează: „Și frică i-a cuprins pe toți și slăveau pe Dumnezeu, zicând: Prooroc mare (προφητης μεγας) s-a ridicat între noi și Dumnezeu a cercetat pe poporul Său. Și a ieșit cuvântul *acesta* despre El în toată Iudeea și în toată împrejurimea” (Lc 9,16-17). În schimb, în Lc 4, 24 observăm că Iisus Însuși, este adevărat că în mod indirect, își atribuie Sieși acest titlu: „Și Iisus le-a zis: Adevărat zic vouă că nici un prooroc nu este bine primit în patria sa”. Trebuie să precizăm în acest context că, într-adevăr, foarte multe dintre faptele săvârșite de Iisus, sau dintre cuvintele rostite de El, au conotații profetice sau se pretează unei atitudini profetice.

În toată învățătura Sa, Mântuitorul Hristos a lăsat să se înțeleagă că El este un nou profet, care a inaugurat o nouă eră, și anume, timpul eshatologic mesianic. Din acest punct de vedere, El a fost și s-a manifestat ca Profetul eshatologic, fapt pe care mulțimea, de altfel, l-a și perceput, înțelegându-l, ca atare.⁹

Unii bibliști însă sunt de părere că în Evanghelia după Luca, în episodul „Emaus” (24,27.45), Iisus apare și în ipostaza unui *profet aparte*, și anume, a unui profet *post-pascal*, care interpretează cuvântul Scripturii dintr-o perspectivă pascală, ipostază în care El nu

⁸ Un studiu remarcabil pe analiza cuvintelor profetice ale lui Iisus, cu referire la Evanghelia a IV-a, vezi, Adele Reinhartz, *Jesus as prophet: Predictive prolepses in the Fourth Gospel*, in “Journal for the Study of the New Testament” (JSNT), 36, 1989, pp. 3-16.

⁹ Vezi D. Guthrie, *op. cit.*, p. 269.

apare în celelalte evanghelii. Se pare că în istorisirea acestui eveniment, Luca exprimă propriul său crez despre Iisus, accentuând, în special, dimensiunea kerigmatică post-pascală a manifestării Sale ca Profet-Învățător. Dezvoltând această idee, Severino Croato afirma: “Now Jesus is neither the prophet of the classic tradition, nor Elijah I, nor the former teacher, but the prophet-teacher on a different dimension—as risen”. Through his resurrection, he becomes not only the glorious Messiah but also the interpreter of Scripture, as it is clearly stated in two references: Lk 24:27: “he explained (διερμηνευσεν) to them in all the Scriptures the things concerning himself” and 24:45: “then he opened their minds to understand the Scriptures”.¹⁰

Așadar, putem afirma, în concluzie, că, după sinoptici, Iisus nu s-a considerat pe Sine a fi Profetul așteptat la sfârșitul timpurilor, concepția despre venirea profetului eshatologic aparținând doar crezului unei anumite părți din popor.

Evanghelia după Ioan ne conduce la aceeași concluzie: și aici, la fel ca în relatările sinopticilor, mulțimea este aceea care îi atribuie lui Iisus titlul de „Profet”, și nu evanghelistul.¹¹ Să facem referire, anticipat, doar la un singur episod: Cei care au fost martorii minunii înmulțirii pâinilor au exclamat: „Cu adevărat, Acesta este profetul cel ce avea să vină în lume” (In 6,14). Pornind de la aceste constatări, ajungem la următoarea concluzie: atât după sinoptici, cât și după *Evanghelia a IV-a*, *nu Iisus* este Cel care-și atribuie Sieși numirea de profet, și *nici evangheliștii*, ci **o parte din popor**, care își exprima astfel credința în El, precum și speranța mesianică care domina întreaga așteptare eshatologică iudaică.¹²

b. Specificitatea Evangheliei a IV-a cu privire la mărturia „Iisus – Profetul”

Trebuie să precizăm însă, de la început, faptul că *Evanghelia a IV-a* are un specific aparte în prezentarea lui Iisus ca profet.

Am menționat mai înainte ideea că primii trei evangheliști nu au recurs la titulatura de profet pentru a exprima propriul lor crez despre Iisus. În schimb, pentru Ioan Evanghelistul, chiar dacă menționează și el, ca și sinopticii, faptul că mulțimea este cea care îi atribuie lui Iisus titlul de profet, titulatura respectivă are pentru el, se pare, o semnificație aparte. Și episoadele în care Iisus apare ca profet, sau este numit profet, sunt altele decât cele consemnate de sinoptici. O primă mărturie, în acest sens, apare chiar la începutul evangheliei, unde putem remarca insistența cu care evanghelistul accentuează refuzul lui **Ioan Botezătorul** de a-și atribui sieși atât acest nume, cât și pe cel al lui Ilie înviat.

¹⁰ Cf. *Jesus, Prophet like Elijah and Prophet - Teacher like Moses in Luke – Acts*, in *JBL* 124/3, 2005, p. 460. Autorul crede ca această funcție hermeneutică și kerigmatică era, în același timp, “what the Christian community needs in order to be constantly “interpreting” the Scriptures and proclaiming the good news of salvation” (*Ibidem*). O dezvoltare a teme – Iisus Hristos pascal și post-pascal în *Evanghelia după Luca* – vezi S. Tofană, *Euharistia în arătarea la Emaus. Repere exegetice și teologice (Lc. 24, 13-35)*, în volumul omagial „Grai maramureșan și mărturie ortodoxă”, Baia-Mare, 2001, p. 169 urm.

¹¹ „Alle vier Evangelisten gebrauchen den Titel nicht, wenn sie mit eigenen Worten von Jesus sprechen, und Jesus selbst nennt sich, wenn man von Luk 13,33 absieht, nirgendwo ausdrücklich Prophet. Damit ist nicht gesagt, daß die Bezeichnung Jesu als Prophet ursprünglich nicht häufiger gewesen ist, als sie in den Zeugnissen der Evangelisten erscheint,„ (Cf. H. Krämer, K.H. Rendtorff, R. Meyer, F. Hauck, *προφητης*, în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament” (ThWNT), Band VI, p. 843.

¹² Cf. O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 36-37.

O delegație de la Templul din Ierusalim, compusă din persoane influente, preoți și leviți,¹³ este trimisă la Ioan Botezătorul cu o întrebare fundamentală legată de identitatea sa: *Συ τις εἶ?* – Cine ești tu? (In 1,19). Întrebarea voia, de fapt, să clarifice problema legată de autoritatea în numele căreia Ioan Botezătorul a determinat declanșarea în jurul persoanei sale a unei adevărate mișcări religioase iudaice (cf. Lc 3,7-15). Ioan mărturisește fără echivoc: „Nu sunt eu Hristosul” (In 1,20), adică, voia să spună că nu el este Mântuitorul eshatologic. Această negare a Botezătorului devine o autentică mărturisire de credință a mesianității lui Iisus.¹⁴ Sf. Chiril al Alexandriei afirmă că prin expresia „Nu sunt eu Hristosul”, Ioan Botezătorul „încearcă să arate cum, sau în ce fel, el s-a făcut doar cuvântul mărturiei”.¹⁵

După acest prim răspuns, delegația pune alte întrebări, și anume, dacă el este Ilie sau Profetul? Ioan neagă, din nou, la fel de categoric: „Și ei l-au întrebat: Dar cine ești? Ești tu Ilie? Și el a zis: Nu sunt! Ești tu Proorocul? El a răspuns: NU!” (In 1,21).¹⁶ Întrebările preoților și ale leviților vizau, desigur, învățătura cărturarilor potrivit căreia venirea lui Mesia, la sfârșitul timpului, va fi precedată de apariția Profetului eshatologic și care îi urmează lui Moise, înlocuindu-l, precum și de apariția profetului Ilie (cf. Mc 9,11; Mt 7,10), personaje așteptate pentru timpul mesianic.¹⁷ La o nouă încercare a delegației de-a afla, totuși, identitatea Botezătorului, Înaintemergătorul Domnului se definește prin cuvintele lui Isaia proorocul: „Eu sunt glasul celui ce strigă în pustie: Gătiți calea Domnului!” (cf. In 1,23 – Is 40,3). De fapt, negarea lui Ioan Botezătorul în răspunsul dat delegației templului nu era o simplă negație, ci mai degrabă o *mărturisire*.¹⁸ Ea nu se referea la ceea ce este el, ci, înainte de toate, la ceea ce nu era, adică, el nu era Hristos. Mărturisirea Botezătorului înțeală mai degrabă ca o *recunoaștere* a identității sale, și nu ca o mărturisire în sensul religioz al

¹³ G. Zevini vede în acest episod intenția evanghelistului de a marca prima întâlnire a *întunericului cu lumina*, în Evanghelia a IV-a: „la premiere apparition pour l’Evangeliste des ténèbres contre la lumière” (Cf. *Commentaire spirituel de l’Evangile de Jean*, Paris, 1995, p. 44).

¹⁴ Cf. G. Zevini, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵ Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, Scrieri, partea a IV-a, trad. Dumitru Stăniloae, București, 2000, p. 129.

¹⁶ Andreas J. Köstenberger face o legătură între întreita negare a Botezătorului, înțeală ca o mărturisire, și întreita lepădare a lui Petru: “his frank threefold confession stands in marked contrast to Peter’s later threefold denial of Jesus” (In 18,17.25.27; cf. 13,38) (Vezi *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 2007, p. 60). O dezvoltare a conținutului celor trei negări: *John the Baptist was not Messiah; John the Baptist was not Elijah; John the Baptist was not the Prophet* (an echo of Deut.18, 15-18), vezi Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, The Anchor Bible, Garden City, New York, 1966, pp. 46-50; Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 129.

¹⁷ Referitor la identitatea Botezătorului, pare a fi o contradicție între sinoptici și autorul Evangheliei a IV-a. La sinoptici, într-adevăr, Iisus afirmă că Înaintemergătorul e Ilie (cf. Mc. 9,11-13; Mt. 11, 7-14; 17,12-13). În textul citat mai sus, din Evanghelia după Ioan, Ioan Botezătorul însuși neagă acest fapt. Dar, nu e vorba de o contradicție, ci doar de perspective diferite de raportare la misiunea lui Ioan Botezătorul: Iisus vorbește de Ioan ca de cel care împlinește profeția lui Maleahi (cf. Mt. 11,10; Lc. 7,27), în timp ce Ioan Botezătorul, negând faptul că el ar fi Ilie, vrea numai să afirme că el nu este Ilie însuși, în persoană, înviat (cf. Lc 9,8) (Vezi G. Zevini, *op. cit.*, pp. 44-45).

¹⁸ Vezi L. Morris, *The Gospel according to John*, Revised edition, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 117; În același sens, F.J. Moloney, in *The Gospel of John*, Sacra Pagina, vol 4, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 1998, p. 52, afirmă: “The Baptist introduces the messianic theme into the interrogation by denying that he is the Messiah (v. 20). The pleonastic introduction to these first words of the Baptist, “He confessed and did not deny, but confessed”, is an indication that the right confession of messiahship will be important to the right understanding of the identity of both the Baptist and Jesus”.

cuvântului, exprima, de fapt, ceea ce cititorii Evangheliei a IV-a stiau deja: Ioan Botezătorul nu era Mesia Cel așteptat și nici Profetul din urmă.¹⁹

Din acest dialog al Înaintemergătorului Domnului cu delegația de la Templul din Ierusalim, devine evident faptul că autorul Evangheliei a IV-a este preocupat în mod special să rezerve titulatura de *Profet*, cât și altele, pentru Iisus. Acest fapt pare a fi pentru Ioan Evanghelistul o trasătură aparte a hristologiei sale, definită în cea mai mare parte de semnificația titlurilor acordate lui Iisus: „ὁ αμνος τού θεού” - 1,29; „Μεσσιας” - 1,41; 4,25-26; „ὁ υἱός τού θεού” - 1,49; 9,35; „Ραββι,” - 3,2; „ὁ αρτος τής ζωής” - 6,48; „το φώς τού κοσμου” - 8,12; 9,5; „ἡ θυρά” - 10,9; „ὁ ποιμην ὁ καλος” - 10,11.14; „ἡ αναστασις και ἡ ζωη” - 11,25; „ἡ ὁδος και ἡ αληθεια και ἡ ζωη” - 14,6; „ἡ αμπελος ἡ αληθινη” - 15,1.5 etc. Titlul „profet” marchează, așadar, hristologia ioaneică printr-o nouă viziune asupra manifestării persoanei lui Hristos atât prin cuvânt cât și prin faptă.

În dialogul cu **femeia Samarineancă**, Iisus se manifestă ca un veritabil profet. Cunoașterea și descoperirea trecutului său o face pe Samarineancă să vadă în El un profet inspirat, având autoritate divină. Când ea afirmă: „Văd că Tu ești prooroc” (In 4,19) este foarte posibil ca ea să fi dat interpretare mesianică textului din Deuteronom 18,15. R. Schnackenburg este de părere că femeia Samarineancă nu a avut în vedere, în adresarea ei, decât un simplu profet, și nu unul messianic.²⁰ Dacă coroborăm expresia „Văd că Tu ești prooroc” din 4,19, cu afirmația din 4,25: „Știm că va veni Mesia, care se cheamă Hristos; când va veni, Acela ne va vesti nouă toate”, aserțiunea femeii Samarinece capătă alte conotații: așteptarea ei devine una marcată, înainte de toate, de rolul unui „Mesia învățător”²¹ decât de cel al unui Profet, ieșind din casa lui David, așa cum așteptau iudeii.²²

Așadar, se pare că ea aștepta un Profet care, mai degrabă, să-i învețe, decât să se manifeste ca un „Mesia rege”. Este, prin urmare, cert faptul că samarinenii așteptau, pe baza textului din Deut 18,15, venirea unui Taheb. Acesta urma să se identifice cu *Moses redivivus* și să posede caracteristicile unui profet, adică, să facă minuni, să restaureze legea și dimensiunea adevăratei închinări a poporului și să propovăduiască adevărata cunoaștere a

¹⁹ Unii exegeți au văzut în consemnarea expresă de către autorul Evangheliei a IV-a a negării oricărui gen de mesianitate din partea Botezătorului Domnului, o intenție a Evanghelistului de a interveni într-o așa-zisă polemică dintre Ucenicii lui Ioan Botezătorul și anumiți iudeo-creștini pe tema superiorității persoanei Înaintemergătorului Domnului. În centrul acestei discuții nu se găsea numirea de „Hristos”, ci cea de „Profet”; iudeo-creștinii îl numeau pe Iisus „adevăratul Profet” și mergeau până la a face din Ioan reprezentantul falsului profetism. Ucenicii lui Ioan Botezătorul, în schimb, mergeau prea departe cu preaslăvirea Maestrului lor, conferindu-i un rol care excludea, după o astfel de activitate, venirea lui Mesia. Obiectul acestei prime controverse hristologice nu era, așadar, o hristologie, ci mai degrabă o „profetologie”, iar adversarii prezenți nu erau iudei și creștini, ci discipoli ai lui Ioan și creștini (Vezi amănunte R. Brown, *The Gospel according to John*, p. 47). O referire la această teorie, vezi și O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 30-31. Având însă în vedere raportul tematic al prologului ioaneic cu restul Evangheliei, afirmații de acest gen, expuse mai sus, par a fi mult prea deplasate.

²⁰ „In diesem allgemeinen Sinn ist hier „Prophet” gemeint (vgl. auch 9,17); an den (messianischen) Propheten (wie 6,14; 7, 40.52) denkt die Samariterin, nach dem artikellosen Gebrauch zu schließen, nicht, obwohl der samaritanische Messias nach Dt 18,15-18 prophetische Züge trug” (cf. *Das Johannesevangelium*, I Teil, p. 469).

²¹ Cf. Andreas J. Köstenberger, *John*, p. 158. Vezi, de asemenea, J. Bowman, *Samaritan Studies*, Manchester University Press, 1958, pp. 298-308.

²² Vezi R. Brown, *The Gospel according to John*, p. 171. Mai multe detalii, precum și o bibliografie referitoare la așteptările iudaice și esseniene-qumranite cu privire la Profetul care avea să vină, vezi R. Brown, *op. cit.*, p. 49-50.

lui Dumnezeu și altor neamuri. El urma să se cheme „Învățător” sau „Taheb” și trebuia să însemne fie „Unicul Restaurator”, fie simplu „Restauratorul”.²³ Astfel, pentru femeia Samarineancă, potrivit textului din Ioan 4,19.25, Mesia era în același timp și un profet, dar cu caracteristicile menționate mai sus. Prin urmare, așteptarea unui astfel de profet cu o misiune bine definită, împlinind toate profețiile și cunoscând toate tainele timpului eshatologic, era larg răspândită în iudaismul vremii lui Iisus.

Spre deosebire de sinoptici, unde referirile mulțimii la „Iisus Profet” exprimau mai mult mirarea și uimirea pentru faptul că Dumnezeu ridicase în mijlocul lor un profet mare, femeia samarineancă *teologhisește* așteptările ei referitoare la venirea profetului timpului din urmă. Ceea ce putem constata aici e faptul că evanghelistul are în vedere un profet cu o misiune completă, mult superioară misiunii profeților anteriori: „El ne va vesti nouă toate”. În viziunea sa, accentul cade pe cuvântul „toate”, ceea ce înseamnă o propovăduire completă și o cunoaștere desavârșită a celor vestite. Acestea sunt caracteristici care aparțin numai lucrării lui Dumnezeu. Așadar, pentru Ioan evanghelistul, statutul profetului așteptat depășește condiția umană, el fiind, înainte de toate, Dumnezeu. În acest sens, perspectiva sinopticilor, referitoare la profetul timpului din urmă, este mult depășită. Hristologia ioaneică devine astfel considerabil marcată de semnificația misiunii lui Iisus ca profetul așteptat.

Prin urmare, intenția evanghelistului Ioan, referitor la identificarea lui Iisus cu Profetul eshatologic, pare a fi alta decât cea a sinopticilor. Pentru crezul său, nu este nici o numire mesianică care să nu-și găsească împlinirea în Iisus Hristos. Acesta este și motivul pentru care încearcă să facă, cu atâta grijă, distincție între Iisus și figura lui Moise²⁴: dacă Iisus, atât ca Logos, cât și ca Hristos, este în același timp Profetul, Moise nu mai poate fi considerat profetul prin excelență, de unde refuzul energetic al evanghelistului de a vedea în Moise pe cel ce dă „pâinea venită din cer”: „Iisus le-a zis: Adevărul vă spun vouă, nu Moise va dat pâinea cea din cer; ci Tatăl Meu vă dă pâinea cea adevărată” (In 6,32; cf. 1,17).²⁵

În același sens de interpretare teologică, în spirit ioaneic, a noțiunii de profet, este consemnată de evanghelist și exclamația mulțimii, martoră la minunea **înmulțirii pâinilor**: „Iar oamenii văzând minunea pe care a făcut-o, ziceau: Acesta este într-adevăr Profetul, Care va să vină în lume - ὁ προφητης ὁ ἐρχομενος εἰς τον κοσμον” (In 6,14).

²³ Cf. O. Cullmann, *op. cit.*, p. 19.

²⁴ Textul din Deut 18,15 nu apare menționat explicit în Evanghelie. Cu toate acestea, unii exegeți sunt de părere că el apare totuși, implicit, în textul Evangheliei după Ioan. Spre exemplificare, în acest sens, vezi T. Francis Glasson, *Moses in the Fourth Gospel*, London: SCM, 1963, pp. 27-31; David Hill, *New Testament Prophecy*, Atlanta: John Knox, 1979, 36. 57. Toate aceste studii sugerează ideea că, indirect, evanghelistul a intenționat să-L portretizeze pe Iisus ca fiind Profetul așteptat și prezis, asemănător lui Moise.

²⁵ Superioritatea lui Iisus comparativ cu cea a lui Moise se poate vedea în Noul Testament în interiorul unei tipologii antitetice:

- Moise dă poporului mana care s-a coborât din cer, salvându-l astfel de la moartea fizică – Iisus dă, de asemenea, poporului o hrană, dar aceasta este însuși Trupul Său, salvându-l tot de la o moarte, și anume, de la cea spirituală și care e veșnică;

- Moise urcă în munte și primește de la Dumnezeu poruncile pentru popor – Iisus urcă și El într-un munte și dă poporului, de asemenea, porunci, numai că acestea sunt propriul său cuvânt;

- Autoritatea lui Moise rezidă în cuvântul lui Dumnezeu – Autoritatea lui Iisus constă în propriul Său cuvânt: εγω δε λογω μου;

- Faptele lui Moise i-au adus în cele din urmă condamnarea – faptele lui Iisus au adus mântuire lumii etc. (Vezi mai multe detalii referitor la acest subiect, H. Krämer, K.H. Rendtorff, R. Meyer, F. Hauck, *προφητης*, în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament”, pp. 848-849).

O. Cullmann are dreptate când afirmă, făcând referire la acest episod, că aici nu este vorba despre un profet care ar putea fi plasat pe aceeași treaptă cu alți profeti din Israel, ci de Profetul așteptat la sfârșitul vremii: ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον.²⁶ Este adevărat că expresia ὁ ἐρχόμενος se regăsește și în întrebarea cu care Ioan Botezătorul trimite o delegație, formată din ucenici de-ai săi, să-l întrebe pe Iisus, dacă El este Cel ce avea să vină sau trebuie să aștepte pe altul: „Tu ești cel ce trebuie să vină (ὁ ἐρχόμενος), sau să așteptăm pe altul?” (Mt 11,3). Dar, în timp ce la sinoptici expresia apare ca o *întrebare*, în Evanghelia a IV-a ea apare ca o *afirmație* marcată de o realitate, devenită certitudine pentru mulțime. Pentru Ioan, expresia ὁ ἐρχόμενος apare mai degrabă ca o *mărturisire hristologică, sau profetologică*, decât ca o simplă întrebare. *Din nou avem de-a face cu o adevărată teologie ioaneică dezvoltată în jurul titlaturii de profet, atribuită lui Iisus.* Putem să afirmăm astfel că, Ioan evangelistul dezvoltă, în opera sa, o adevărată *teologie profetologică*, ca o *parte componentă a hristologiei sale. Pentru el, Iisus nu este un simplu profet, ci unul care depășește în semnificație așteptările iudaice ale timpului său.*

În acest context este important de remarcat și faptul că afirmația mulțimii și minunea săvârșită de Iisus apar în Evanghelia a IV-a într-un cadru, deloc lipsit de semnificație, și anume, în acela în care Iisus tocmai afirmase unitatea Lui cu Tatăl, deci dumnezeirea Lui (In 5,17-23.36). Acest lucru i-a făcut pe cei cărora le vorbea, să-I ceară un semn prin care să-și dovedească autoritatea pe care o reclama. Semnul a fost minunea înmulțirii pâinilor (6,5-13). În cuvântarea (6,22-59),²⁷ care urmează minunii, Iisus se definește pe Sine ca fiind Pâinea vieții (6,48).²⁸ Din acest punct de vedere, declararea lui Iisus ca profet, din partea mulțimii de oameni, apare la Ioan în plină afirmare a dumnezeirii Lui: „Pentru că M-am coborât din cer (καταβιβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) nu ca să fac voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis (τοῦ πεμψαντος με)” (In 6,38). Profetul Iisus, Cel care avea să vină în lume, este astfel Dumnezeu Iisus, Cel ce vine din cer și Care oferă lumii viața veșnică prin consumarea propriului Său Trup și Sânge: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi... Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el” (6,54-56).

Așadar, făcând referire la tema Trupului și a Sângelui lui Iisus, în contextul în care El este numit de către mulțime „Profetul cel ce avea să vină în lume” (6,14), Evangelistul Ioan leagă semnificația teologică a titlului „profet” de ideea jertfei lui Iisus. Astfel, pentru Ioan, Iisus nu este doar Profetul, Cel care avea să vină în lume, ca să vestească lucrurile lui Dumnezeu (4,25), ci mai mult, **Profetul Care se jertfește** pentru ea, oferindu-i viața veșnică (cf. 6,53-58).²⁹ În acest sens, Păr. D. Stăniloae afirmă că viața veșnică nu o putea da decât

²⁶ Cf. *op. cit.*, p. 36.

²⁷ A. J. Köstenberger intitulează acest discurs: „*The Bread of Life Discourse*” (6, 22-59), (cf. *John*, 206); (Vezi și D.A.Carson, *The Gospel According to John*, p. 276).

²⁸ Interpretarea euharistică a relatării minunii înmulțirii pâinilor (6,1-15), ca și a Cuvântării „Iisus - Pâinea vieții” (6,22-59) este caracteristică majorității exegeților (Vezi R. Brown, *The Gospel According to John*, pp. 247-248). O prezentare a argumentelor „pro” și „contra” unei interpretări sacramentale a discursului amintit, vezi D. A. Carson, *op. cit.*, pp. 277-280.

Pentru o re-aranjare a capitolelor 4, 5 și 6 ale Evangheliei a IV-a din perspectiva a diferite rațiuni tematice, dar mai ales cronologice, a se vedea R. Brown, *op. cit.*, pp. 235-250.

²⁹ Este adevărat că, pentru unii exegeți, unitatea tematică a discursului lui Iisus despre Pâinea vieții, din Ioan cap. 6, este pusă sub semnul întrebării, dar referirea la jertfa euharistică, prezentă în discurs, nu este umbrată de variațiile de ordin interpretativ-tematic ale cuvântării: tema sapiențială, tema întrupării, etc. (Vezi R. Brown, *op. cit.*, pp. 263-267).

El, întrucât „Dumnezeu Tatăl a întipărit veșnicia în umanitatea pe care Iisus și-a asumat-o prin întrupare, ca Fiu al Lui”.³⁰ Așadar, Evanghelistul leagă aici tema „profetului” de cea a „jertfei”. Această perspectivă teologică a semnificației titlaturii profet, acordată lui Iisus, Evangheliștilor sinoptici le este total străină.

O altă dimensiune teologică a titlaturii „Iisus-Profetul” este dată de către discursul ocazionat de participarea lui Iisus la **Sărbătoarea Corturilor**, la Ierusalim (cf. In 7).

În cuvântarea ținută cu această ocazie, accentuând relația sa intimă cu Dumnezeu, și, prin aceasta, implicit autoritatea Sa, Iisus introduce o nouă temă în discursul Său, anunțând prin metafora „apei” darul Duhului Sfânt, care avea să fie dat lumii prin preamărirea Sa (cf referințelor despre semnificația unei noi „ape” în In 3,5; 4,14): „Iar în ziua cea din urmă — ziua cea mare a sărbătorii — Iisus sta între ei și a strigat, zicând: „Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea! Cel ce crede în Mine — precum a zis Scriptura — râuri de apă vie vor curge din inima lui”. Iar aceasta a spus-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred într-Însul. Că Duhul încă nu era dat, pentru că Iisus încă nu Se preamărise” (7,37-39).

Citarea Scripturii în această pericopă oferă textului o *interpretare hristologică*. Ideea apei care va curge din persoana lui Iisus este susținută de cele relatate de evanghelist în 19,34, unde vedem că din coasta lui Iisus crucificat, împunsă de soldatul roman cu lancea, curge apă.

Cartea Apocalipsei în cap. 22,1, o altă componentă a literaturii ioaneice,³¹ descrie un râu cu apă vie, care curge din tronul lui Dumnezeu și al Mielului. Potrivit textului din In 7,38 apa semnifică Duhul Sfânt, iar pentru evanghelist Cel care dă Duhul este Iisus (19,30; 20,22).

R. Brown crede că la baza expresiei „precum zice Scriptura” (7,38) s-ar găsi o aluzie la evenimentul din timpul Exodului, când Moise dă apă poporului însetat, lovind cu toiagul o stâncă din care țâșnește apă (cf. Exod 17,6), apoi, corect, autorul face aluzie la interpretarea hristologic-tipologică a evenimentului vechitestamentar din Biserica veche: “This rock – he states – was seen in the early church as a type of Christ (I Cor 10,4), and therefore this background would favor the Christological interpretation of the source in John’s citation”.³²

Așadar, prin Iisus Hristos, prin umanitatea Sa îndumnezeită și preamărită, Duhul Sfânt a fost trimis în lume și dat acesteia ca dar. O astfel de aserțiune, în care Duhul este prezentat ca izvor al vieții,³³ readuce din nou scindarea în rândul auditoriului, întrucât o parte dintre cei ce-L ascultau, îl socoteau a fi Profetul: „Cel ce crede în Mine — precum a zis Scriptura — râuri de apă vie vor curge din inima lui”. Iar aceasta a spus-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred într-Însul...Deci, mulți din mulțime, auzind cuvintele acestea, ziceau: „Într’adevăr, Acesta este *Profetul!*” Dacă în 7,38 referința Scripturii este la scena lovirii cu toiagul de către Moise a stâncii în pustie, atunci, prin afirmația „Într’adevăr, Acesta este *Profetul!*”, poporul a avut în vedere pe Iisus, Profet asemănător lui Moise, așa cum Deuteronomul o prezise.³⁴

³⁰ Cf. *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991, p. 96.

³¹ Amănunte legate de controversata problemă a paternității ioaneice a Apocalipsei, vezi Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen, 1994, pp. 547-550; D.A. Carson, Douglas J. Moo, *Introducere în Noul Testament*, trad. Dinu Moga, Oradea, 2007, pp. 807-814; Paternitatea apostolică este acceptată, cu anumite rețineri, printre alții de D. Guthrie, *New Testament Introduction*, Illinois SUA, 1990, pp. 932-948; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1977, pp. 25-31; John F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ*, Chicago: Moody, 1966, pp. 11-14.

³² Cf. *The Gospel according to John*, p. 322.

³³ Cf. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 538.

³⁴ Vezi D. A. Carson, *The Gospel according to John*, Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, p. 329.

În textul din In 6,14 am putut vedea că asemănarea dintre puterea lui Iisus de a înmulți pâinile și puterea lui Moise de a coborî mana din cer a condus mulțimea spre identificarea și recunoașterea lui Iisus ca profet. Se pare că același mod de asemănare se găsește și în textul citat mai sus. De altfel, ideea venirii unui al doilea Moise, profet al timpurilor din urmă, nu este străină literaturii rabinice târzii. Referitor la succesorul eshatologic al lui Moise, A. Köstenberger notează faptul că, într-un Midras la Eccles 1,9, se găsește un pasaj care face referire tocmai la acest profet: “As the former redeemer (Moses) made a well to rise (Num 21,17-18)”, so will the latter Redeemer bring up water, as it is said: “And a fountain shall come forth from the house of Lord.... (Ioil 4,18)”³⁵

O altă parte însă din mulțime, prezentă la Sărbătoarea corturilor, a văzut în Iisus persoana lui Mesia, Cel ce avea să vină. În acest sens, Evanghelistul notează: „Iar alții ziceau: Acesta este Hristosul!” (7,40). În primul secol creștin, „Profetul” și „Hristos” erau adesea văzuți ca două personaje total separate (cf. In 1,21). Spre exemplu, în comunitatea de la Qumran se aștepta atât Profetul, cel ce avea să vină, cât și Unsul prin excelență a lui Aron și Israel (1QS 9,11), dintre cei doi, Profetul fiind considerat a fi diferit de Mesia rege și preot.³⁶

În schimb, alții dintre cei prezenți la Sărbătoare, bazându-se pe presupusa cunoaștere a originii lui Iisus, ca fiind din Galileea, stăruiau în afirmația că, din acest motiv, Iisus nu ar putea fi Mesia: „Iar alții ziceau: „Acesta este Hristosul!” Iar alții ziceau: „Oare din Galileea va să vină Hristos?”; n-a zis oare Scriptura că Hristos va să vină din sămânța lui David și din orașul Betleem, unde a fost David? Și dezbinare s-a făcut în mulțime din pricina Lui” (7,41-43). Este posibil ca această obiecție, generată de subiectul originii lui Iisus, să indice o lipsă de cunoaștere în Ierusalim a locului nașterii lui Iisus, și anume, ca fiind cetatea Betleem. Totuși este destul dificil a acredita o astfel de presupunere dacă avem în vedere informația din Matei 2,3, în care evanghelistul consemnează faptul că Irod s-a tulburat și dimpreună cu el „*tot Ierusalimul*” la auzul veștii nașterii Pruncului Iisus. Confuzia poate fi rezolvată dacă ținem seama de faptul că existau 2 teorii legate de Mesia și ambele sunt exemplificate în Ioan cap. 7. În 7,27 obiecția referitoare la identificarea lui Iisus cu Mesia vine din așa-zisa teorie a unui *Mesia-Ascuns*, adică a unui Mesia ale cărui origini nu sunt cunoscute: „Numai că pe el îl știm de unde este; dar Hristosul, când va veni, nimeni nu știe de unde este”. În 7,42 baza confuziei legate de originea lui Iisus pare a fi descendența davidică a lui Mesia: „N-a zis oare Scriptura că Hristos va să vină din sămânța lui David și din orașul Betleem, unde a fost David?...”. Așadar, confuzia poporului lasă deschisă posibilitatea ca Iisus să fie înțeles ca fiind așteptatul Mesia davidic.³⁷

Datorită dezbinării create, unii dintre cei prezenți au vrut să-L prindă pe Iisus, dar nimeni n-a îndrăznit să pună mâna pe El (7,44). În disputa iscată în Sinedriu, generată de data aceasta de nearestarea lui Iisus, Nicodim îi ia apărarea, dar i se replică: „Ei au răspuns, zicând: „Nu cumva și tu ești din Galileea?” Cercetează și vezi că din Galileea nu se ridică

³⁵ Cf. R. Brown, *op. cit.*, 329.

³⁶ Cf. *op. cit.*, 241

³⁷ R. Brown notează faptul că unii comentatori au pus ignoranța mulțimii, referitoare la locul nașterii lui Iisus, pe seama evanghelistului, datorită evitării lui de a da replică celor afirmate în 7,42. Însă paralelismul dintre 7, 27 și 7,42 arată clar că autorul evangheliei cunoștea foarte bine locul nașterii lui Iisus (Vezi *The Gospel according to John*, 330). Dacă mai avem în vedere și faptul că autorul manifestă o cunoaștere perfectă a Palestinei și a obiceiurilor iudaice, este greu să ne imaginăm că el nu cunoștea locul nașterii lui Iisus. Din acest punct de vedere, astfel de remarci rămân pure fantezii. În plus, cele două concepții amintite vin în completarea celor afirmate anterior.

profet...” (7,52).³⁸ Așadar, lângă păruta ignoranță a fariseilor, răspunsul lui Nicodim devenea criteriul logic al unei adevărate judecăți: să asculte mai întâi cuvintele lui Iisus, înainte ca să-l aresteze.³⁹

Legat de aceste dispute și dezbinări în mulțime, generate de neînțelegerea Persoanei lui Iisus, ceea ce se poate afirma este faptul că ele indică o *diversitate de opinii* privind legitimitatea activității lui Iisus, din faza ei inițială.⁴⁰ Ca o concluzie, se poate afirma că la Sărbătoarea Corturilor din Ierusalim, disputa creată în popor vizavi de identitatea lui Iisus, lasă să se înțeleagă faptul că El era perceput ca fiind în egală măsură atât Profetul așteptat cât și Mesia Davidic.

Dar perspectiva teologică a Evanghelistului trece însă dincolo de aparenta confuzie a originii lui Iisus. Ceea ce Ioan a avut în vedere prin consemnarea episodului de la Sărbătoarea Corturilor este profunda sa semnificație teologică. În apa pe care Iisus Hristos o poate oferi, ca izvor al acestei vieți, el vede pe Duhul Sfânt. Tradiția exegetică răsăriteană⁴¹ a subliniat întotdeauna puternica legătură dintre umanitatea îndumnezeită a lui Iisus, de după moarte și înviere, și trimiterea Duhului Sfânt în lume. Accentuând această idee, Păr. D. Stăniloae afirma: „Duhul va iradia deplin din umanitatea lui Hristos de-abia după ce El va învia ca om, adică atunci când umanitatea Lui va fi eliberată de moarte. Duhul e ipostasul vieții, cum Fiul e ipostasul cuvântului, al gândirii și al înțelepciunii: „Iar aceasta a spus-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred într-Însul. Că Duhul încă nu era dat, pentru că Iisus încă nu Se preamărise” (7,39).⁴² Din această perspectivă, ceea ce teologic caracterizează episodul „Sărbătoarea Corturilor” este accentuarea *dimensiunii hristologice a pnevmatologiei ioaneice*.

Așadar, Iisus – „Profetul ioaneic”, potrivit Cuvântării de la Sărbătoarea Corturilor, nu e doar descendentul lui David sau un profet egal cu Moise; El este mult mai mult; este Profetul prin care vine Duhul Sfânt în lume; este *Profetul eshatologic al vieții pnevmatologice a Bisericii creștine din totdeauna*. Iisus – „Profetul ioaneic” - este Dumnezeu. Trebuie să subliniem, și în acest context, superioritatea perspectivei ioaneice asupra dimensiunii teologice a titulaturii lui Iisus „Profet”, comparativ cu cea a sinopticilor.

Dar perspectiva teologică a evanghelistului Ioan asupra titlului “Prophet”, atribuit lui Iisus de către contemporanii Săi, capătă noi dimensiuni în relatarea minunii **vindecării orbului din naștere** (cap. 9).

După vindecarea sa, primind vederea de la Iisus, se iscă o controversă între farisei ce privește la identitatea lui Iisus: „Deci ziceau unii dintre farisei: „Acest om nu este de la

³⁸ Afirmația lor însă îi acuză și le demască „orbirea” în înțelegerea Scripturii: Profetul Iona era originar din Gath Hopher, o cetate a Galileii, situată la o depărtare nu mai mult de 3 mile de Nazaret (2 Reg. 14, 25). Cf. *The Orthodox Study Bible. New Testament and Psalms*, Nashville, Tennessee, 1997, p. 233.

³⁹ Vezi Ex. 23,1 – care interzice promulgarea de zvonuri false; Deut. 1,16 – pretinde ca într-o dispută să fie ascultate ambele părți. (Vezi, de asemenea, Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, 14, p. 167). G. Zevini crede că autorul a marcat prin această dispută, generată de prezența lui Iisus la Sărbătoarea Corturilor, la Ierusalim, o polemică între Biserica primară a sfârșitului de secol I și iudaismul epocii: „Pour Jean, dont le texte précédent met en évidence une vive polémique entre l’Eglise des origines à la fin du premier siècle et le judaïsme de l’époque, le visage des adversaires apparaît maintenant dans tous ses détails” (cf. *Commentaire spirituel*, p. 181).

⁴⁰ Amănunte legate de rațiunea dezbinărilor generate de Persoana lui Iisus, înregistrate de Evanghelist, în special în cap. 7-10, vezi, L. Schenke, „Joh 7-10: Eine dramatische Szene”, în „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft”, 80, 1989, pp. 177-178.

⁴¹ Spre exemplificare, vezi Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, pp. 532-537.

⁴² Cf. *Chipul evanghelic*, p. 146.

Dumnezeu, fiindcă nu ține sâmbăta”. Iar alții ziceau: „Cum poate un om păcătos să facă astfel de minuni?...” Și dezbinare era între ei.” (9,16). Dar, în disputa ivită i se cere și fostului orb să se pronunțe cu privire la identitatea celui care-l vindecase: „Atunci i-au zis din nou orbului: „Tu ce zici despre el, că ți-a deschis ochii?” Iar el a zis: „*E profet*” - οτι προφητης εστιν” (9, 17).

Cât despre afirmația celui ce fusese mai înainte orb ea nu poate fi echivalată cu cea din 6,14 sau 7,40, unde cuvântul „Profet” era însoțit de articol (ὁ πρόφητης) (cf și 4,19). Cel ce fusese orb, la fel ca femeia Samarineancă realizează în Iisus prezența unei persoane neobișnuite, care emană în același timp mirare și respect, cu toate că lipsesc nuanțele precise ale definiției ei. Nici un om obișnuit nu putea să redea vederea unui om orb din naștere, dar cel ce era în fața lui o făcuse. Prin urmare, era Iisus pentru cel ce fusese orb, doar un simplu profet?⁴³ Se pare că nu este foarte ușor a da un răspuns acestei întrebări. Probabil că titlul „Profet” era cea mai înaltă poziție pe care cel ce fusese orb o cunoștea și o putea acorda lui Iisus.⁴⁴

Rudolf Schnackenburg este de părere că prin desemnarea lui Iisus ca Profet, fostul orb nu a dat noțiunii o semnificație mesianică, întrucât, spre o astfel de înțelegere, îl conduce doar Iisus: „Eine messianische Bedeutung hat die Bezeichnung ‘ein Prophet’ schwerlich, da der Geheilte zu einem solchen Glauben erst durch Jesus selbst geführt wird”.⁴⁵ Este foarte posibil ca cel ce fusese odinioară orb, când l-a desemnat pe Iisus a fi „Profet”, să fi avut în vedere pe cei mai importanți profeți care au făcut minuni, și anume, Ilie și Elisei (cf. 2 Reg 5,10-14). O altă posibilă figură profetică, și de care el ar fi putut auzi, ar fi putut fi Moise (Dt 18,15-18; 34,10-12). Dacă i-a avut în vedere pe aceștia, atunci e clar că Iisus nu putea fi pentru el un simplu profet. În acest sens, răspunsul său se situează exact la polul opus verdictului negativ al fariseilor: „Acest om nu este de la Dumnezeu” (9,16).

Ceea ce este interesant de notat în caracterizarea atitudinii față de Iisus a celui care fusese mai înainte orb, este, așa cum corect menționează A. Köstenberger, *progresul* său în estimarea și înțelegerea persoanei lui Iisus: de la „omul, care se cheamă Iisus” (9,11), ajunge la înțelegerea Lui ca „Profet” (9,17), apoi la Cel care putea fi urmat de ucenici (9,27), continuând cu „cel ce era de la Dumnezeu” (9,33) și sfârșind cu mărturisirea „Domn”, căruia I se cuvine închinare: „Cred, Doamne, și s-a închinat Lui” (9,38).⁴⁶ Având în vedere acest itinerariu progresiv în înțelegerea Persoanei lui Iisus, C.S. Keener îl numește pe cel ce fusese orb, iar acum vindecat, „a paradigm of growing discipleship.”⁴⁷ Ideea de progres spiritual în înțelegerea persoanei lui Iisus - Profet, de către cel ce fusese odinioară orb, este exprimată și de către D.A. Carson, care afirmă că “the confession *He is a prophet* may reflect a man in his spiritual infancy, but it is a *step* in the right direction, an improvement over his “the man they call Jesus” (9,11). This man’s eyes are opening wider: he is beginning to see still more clearly, while the eyes of his judges are becoming clouded over with blinding, theological mist.”⁴⁸

⁴³ Cf. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 359.

⁴⁴ Vezi L. Morris, *The Gospel according to John*, p. 432. Sf. Chiril al Alexandriei în Comentariul său la Ioan, lasă să se înțeleagă acest lucru, scriind: „Fiindcă era obiceiul lor de a numi prooroci pe cei ce săvârșeau minuni, ca unii ce sunt prin aceasta mărturisitori de Dumnezeu că sunt buni” (Cf. *Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan*, p. 675).

⁴⁵ Cf. *Das Johannesevangelium*, II, p. 315.

⁴⁶ Cf. *John*, 287. Vezi, de asemenea, D.A. Carson, *The Gospel according to John*, p. 368.

⁴⁷ Cf. *The Gospel of John*, Peabody, Mass: Haendrickson, 2003, p. 775.

⁴⁸ Cf. *The Gospel According to John*, p. 368.

Acest itinerariu progresiv în înțelegerea persoanei lui Iisus, parcurs de fostul orb, este cadrul în care Evanghelistul Ioan integrează semnificația teologică pe care el o acordă titlului “Prophet” în acest episod. Minunea vindecării orbului din naștere reprezintă al șaselea și penultimul „semn” ales de Ioan Evanghelistul pentru a demonstra mesianitatea și divinitatea lui Iisus.⁴⁹ În viziunea sa, cel care-l trece pe om de la întuneric la lumină nu este altul decât profetul din mărturia celui ce fusese odinioară orb. La sinoptici nu întâlnim tema „Iisus – Profetul” legat de motivul „luminii”. Întâlnim totuși, la Luca, în episodul învierii fiului văduvei din Nain, tema „profetul”, dar asociat cu metafora „vieții” (Lc 7, 11-16). În Ioan 9 contrastul dintre lumină și întuneric este eliminat de Iisus-Profetul, ceea ce crează cadrul propice pentru o adevărată vedere și înțelegere a persoanei lui Iisus. În acest nou cadru de vedere, creat de lumină, cel ce fusese orb ajunge nu numai să vadă, ci și să creadă în Iisus și să i se închine: „Și a auzit Iisus că l-au dat afară. Și, găsindu-l, i-a zis: „Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu?”⁵⁰ El a răspuns, zicând: „Și cine este, Doamne, ca să cred în El?” Și a zis Iisus: „L-ai și văzut! Cel ce vorbește cu tine, Acela este”. Iar el a zis: „Cred, Doamne!” Și i s-a închinat (προσεκυ,νησεν αυτω)]]” (9,35-38).

Folosirea de către Evanghelist a verbului **προσκυβεω**, care atunci când are ca obiect de adorare pe Dumnezeu (cf. Mt 4,10; In 4,20 urm. 23 urm; 12,20; F.Ap. 24,11; 1 Cor 14,25; Evr.11,21; Apoc. 4,10; 14,7; 19,4) sau persoana lui Iisus Hristos (Mt 2,2, 8. 11; 8,2; 9:18; 14:33; 20,20; 15,25; 28,9.17; Mc 5,6; 15,19; Lc 24,52) înseamnă – *a cădea la pământ, a te închina, a arăta ascultare, a te prosterna în fața Lui*. Gestul închinării, din partea celui ce fusese orb, arată clar că el l-a înțeles pe Iisus ca fiind Dumnezeu adevărat. În acest moment, cel ce fusese mărturisit ca profet, devine pentru el, Dumnezeu. Această perspectivă imediată a adorării printr-o trecere rapidă de la înțelegerea persoanei lui Iisus, ca fiind profet, la cea de Dumnezeu, nu o au sinopticii. Ea aparține doar lui Ioan și se datorează preocupării sale evidente de a da faptelor și cuvintelor lui Iisus un profund mesaj teologic, rezultând din înțelegerea persoanei Sale ca fiind Dumnezeu adevărat (cf. 20,28)

Ceea ce este interesant de remarcat e preocuparea lui Iisus de a-l ajuta pe fostul orb să ajungă la credința și la înțelegerea persoanei Sale. Dezvoltând această idee, Sf. Chiril scrie: „Iisus nu îl întreabă simplu pe fostul orb de voiește să creadă, ci adaugă la întrebare și în cine să creadă. Câci credința trebuie să fie în Fiul lui Dumnezeu și nu într-un om ca noi, ci într-un Dumnezeu făcut om ca noi...Iar întrebându-l: „Crezi tu?” de fapt îl întreabă: Voiești să vezi mai presus de nebunia lor? Tu, care ai ajuns să învingi necredința lor, primește credința!”⁵¹

⁴⁹ Referitor la semnificația teologică a „semnului” vindecării orbului din naștere, în contextul mesajului teologic la „Cărții semnelor” (In 1-12), vezi R. Brown, *The Gospel according to John*, I, pp. 369-376; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II, pp. 302-328; G. Zevini, crede că pericopa 9,1-41, la origine, a fost „une catéchèse christologique de ton apologétique, face à l’opposition de la Synagogue de la fin du premier siècle, catéchèse idéale pour ceux qui dans la suite, se préparent à recevoir le baptême” (cf. *Commentaire spirituel de l’Evangile de Jean*, I, p. 201).

⁵⁰ Anumite ediții critice au expresia „Fiul Omului” (cf. NAS, NIV, NLT). Andreas J. Köstenberger (*John*, 294), citându-l pe M. Müller (“*Have You Faith in the Son of Man?*” (*John* 9,35), în “*New Testament Studies*”, 37, 1991, pp. 291-294), afirmă că termenul „Fiul Omului” “here appears to be primarily a term of self-identification”. D.A. Carson crede, la fel, că forma originală a expresiei a fost „Fiul Omului” și nu „Fiul lui Dumnezeu”. În acest sens el afirmă: “It is almost universally acknowledged that “Son of man” is original, not only because the earliest manuscripts support this reading, but also because it is hard to see in this instance copyists would have introduced a harder reading” (Cf. *The Gospel according to John*, p. 376).

⁵¹ Cf. *Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan*, p. 693.

Așadar, scopul principal al Evanghelistului Ioan nu este de a desemna locul lui Iisus printre ceilalți profeți, ci de a accentua identitatea sa unică ca Fiul al lui Dumnezeu și căruia I S-a încredințat puterea și autoritatea de a rosti cuvântul lui Dumnezeu și de a săvârși lucrările Lui în lume. „Iisus-Profetul” se identifică în Evanghelia a IV-a cu „Dumnezeul-Iisus”. Din acest punct de vedere, Evanghelia a IV-a plasează titulatura „Profet” într-un cadru de semnificații teologice care dau o notă specifică hristologiei ioaneice și prin ea întregii hristologii a Noului Testament.

3. Concluzii

1. Potrivit Evangheliei a IV-a Iisus nu-și atribuie Sineși titlul de „Profetul eshatologic”. În virtutea activității Sale mesianice El este mai mult decât un simplu profet, fie el și cel eshatologic.⁵²

2. În atribuirea titlului de „Profet” lui Iisus, Evanghelia după Ioan înregistrează două atitudini distincte:

a. O parte dintre contemporanii lui Iisus mai priveau încă în viitor așteptând venirea „Profetului eshatologic”: „*Acesta este cu adevărat profetul Cel ce avea să vină în lume*” (In 6,14);

b. O altă parte însă dintre contemporanii Săi erau convingși că „Profetul eshatologic” a venit deja în Persoana lui Iisus Hristos și, prin urmare, poporul era contemporan lui: „*Doamne, văd că tu ești Profet!*” (In 4,19).⁵³

3. Evanghelistul Ioan dezvoltă, în opera sa, o întregă teologie în jurul titlului de “prophet” atribuit lui Iisus, subliniind 4 caracteristici dominante ale semnificației acestuia:

- a. *Caracteristica kerigmatică* (cf. Episodul „Femeia Samarineancă” – In 4)
- b. *Caracteristica sacrificială* (cf. Cuvântarea despre „Iisus - Pâinea vieții” – In 6)
- c. *Caracteristica pnevmatologică* (cf. Cuvântarea de la Sărbătoarea Corturilor - In 8)
- d. *Caracteristica divină* („Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu?” – Episodul vindecării orbului din naștere - In 9)

⁵² Faptul că Iisus nu s-a definit pe Sine ca fiind „Profetul Eshatologic” este considerat de unii specialiști ca datorându-se așa zisului „secret mesianic” care a caracterizat activitatea lui Iisus: „*Daß Jesus sich nirgendwo ausdrücklich als endzeitlichen Propheten bezeichnet hat, kann nicht als Beweis dafür angesehen werden, daß Er sich selbst nicht für den Propheten angesehen hat, sondern es entspricht seiner sonstigen Verkündigung, die das Messiasgeheimnis wahr*”. (See more details, K.H. Rendtorff, R. Meyer, F. Hauck, *προφήτης*, (ThWNT), p. 849).

⁵³ Mai multe amănunte, pe acest subiect, vezi, Bart D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York / Oxford, 2000, cap. “Jesus, the Apocalyptic Prophet”, p. 229 urm.

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

UNITATEA BISERICII ÎN CONCEPȚIA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE (329-379)

IOAN VASILE LEB

ABSTRACT. *The Unity of the Church in St. Basil the Great Conception.* As the title shows, this paper deals with St. Basil the Great view regarding the unity of the Church, a view expressed both in words and deeds. The merit of this Cappadocian Father in fighting for the unity of the Church is greater than that of the other "Nicaean" Fathers, as he was confronted, in his diocese, with a more complicated situation than in others. According to Saint Basil, the unity of the Church lies in the uniqueness of Christ. As Christ is One, although divine and humane at the same time, so the Church should be one, a divine-humane institution, having Christ as its Head. The true faith is the foundation of this unity, as well as a visible sign of it.

Keywords: Church, unity, schism, heresy, *koinonia*, Christ, true faith.

1. Scurtă introducere

Sfântul Vasile, Arhiepiscop al Cezareei Capadociei, este atât în Răsărit, cât și în Apus nu numai foarte cunoscut, ci și foarte iubit. El și-a lăsat într-un mod hotărâtor amprenta asupra teologiei și vieții Bisericii, astfel că este cinstit ca Părinte al Bisericii atât de creștinătatea răsăriteană, cât și de cea apuseană¹. Împreună cu fratele său mai tânăr, Grigorie de Nyssa și cu prietenul său, Grigorie de Nazianz, el aparține direcției teologice nou-alexandrine reprezentată de Sfântul Atanasie cel Mare. Influența acestora asupra dezvoltării bisericești și în special asupra locului Bisericii față de cultura tardo-antică nu poate fi apreciată nici astăzi îndeajuns².

Toți aceștia trei aparțin perioadei de după așa-numita „cotitură constantiniană”. Biserica, în sânul căreia ei au fost crescuți, avea deja recunoașterea din partea Statului și era stimulată, iar toate curentele politice, sociale și spirituale ale „lumii” au început să-și dobândească un drept de cetățenie. Biserica devine acum un factor proeminent al vieții publice. Episcopii ei s-au găsit adeseori în poziții din cele mai înalte și se bucurau de prestigiu, avere și nenumărate mijloace de influență. Înclinația spre un creștinism de conjunctură s-a făcut repede perceptibilă și a fost dojenită, cu compătimire sau zeflemitor, de observatori ageri din interiorul și din afara Bisericii. Problema privitoare la bazele teologice, religioase ale Bisericii, pe care a ridicat-o controversa ariană, nu era încă

¹ A. Rauch, „Basilus der Große, Heiliger der Einen Kirche”, în A. Rauch, P. Imhof (ed.), *Basilus, Heiliger der Einen Kirche*, (München, 1981), p. 14. Vezi și: W.-D. Hauschild, „Basilus von Caesarea”, în M. Greschat (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte 2, Alte Kirche II* (Stuttgart, 1984), pp. 7-19.

² B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Freiburg i. Br., 1980), p. 290; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Band III (Freiburg i. Br., 1912), p. 130; W.-D. Hauschild, „Basilus von Cäsarea”, în *TRE* 5 (1980), pp. 301-313.

clarificată. Mulți reprezentanți ai Bisericii au căutat să evite un răspuns tranșant la aceasta, rezumându-se mai degrabă la o tratare mai generală a problemei; pe de altă parte, mesajul lui Hristos era amenințat să fie transformat într-o arenă a tuturor antitezelor teologice posibile. Guvernarea imperială s-a străduit să îngreuească o extindere la nesfârșit a luptelor dogmatice și, printr-o seamă de decrete ocazionale, hotărâri sinodale și măsuri constrângătoare ce au decurs din acestea, să țină Biserica unită³.

Toți acești trei capadocieni aparțin unei pătri de conducere bisericești care, în cursul secolului al IV-lea, se recruta din rândul familiilor care deja de generații nu numai că mărturiseau credința creștină, dar și fuseseră active în viața Bisericii. Aceștia făceau parte din pătura de sus a societății, înstărită și influentă, fapt care îi predestina spre carierele publice standard de retor, avocat sau funcționar public⁴.

Bunicul din partea mamei al fraților Vasile și Grigorie suferise martiriul în timpul persecuției lui Dioclețian. Bunica lor din partea tatălui, Sfânta Macrina cea Bătrână, fusese ucenica renumitului Episcop de Neocezarea, Grigore Taumaturgul, pe care nepotul ei, Grigorie de Nyssa, care probabil fusese numit după acesta, l-a elogiat într-o predică. În timpul persecuției, ea a trebuit să fugă, împreună cu soțul ei, în munți, pentru o perioadă de șapte ani. Tatăl acesteia, Sfântul Vasile cel Bătrân, bogat proprietar funciar, aparținea nobilimii senatoriale, iar mama ei, Sfânta Emilia, se trăgea și ea dintr-o bogată familie din Capadochia; fratele ei fusese episcop. În afară de Vasile și Grigorie, alți trei din cei zece frați și surori ai acestora s-au îndreptat spre viața bisericească sau ascetică: sora lor mai vârstnică, Sfânta Macrina cea Tânără, care a exercitat o influență profundă asupra destinului fratelui ei, Naucratius, care a murit de tânăr, și cel mai mic frate al lor, Sfântul Petru, episcop de Sevastia⁵. Toți cei trei capadocieni au plecat, la timpul potrivit, pe propriul lor drum, și au dobândit în câmpul lor de activitate o importanță și o semnificație deosebite: Vasile ca proeminent om politic al Bisericii, Grigorie de Nazianz ca retor și teolog, iar Grigorie de Nyssa îndeosebi ca gânditor filozofic⁶.

Pe acest fundal trebuie să fie văzute și înțelese personalitatea și activitatea lui Vasile cel Mare. Căci Vasile este, potrivit ființei sale celei mai adânci, ascet și teolog, și în această calitate a croit el drum din nou contemporanilor săi primejduiți⁷.

Cronologia vieții lui Vasile, căruia deja din timpul vieții i s-a dat titlul de „cel Mare”, nu poate fi stabilită în amănunt în toate aspectele ei, generând în ultima vreme o serie de controverse⁸.

Sfântul Vasile s-a născut pe la 329-330, ca cel mai vârstnic⁹ fiu din cei zece frați și surori, iar cea dintâi educație în științele clasice a primit-o de la tatăl său, care era în Capadochia nu numai un mare proprietar funciar, ci și retor. Bunica sa, Macrina, i-a dat primele noțiuni de credință creștină și l-a familiarizat cu primele noțiuni de bază ale teologiei alexandrine (a lui Origen).

Pe la vârsta de 15 ani, Vasile și-a început studiile în Capadochia (342) și apoi le-a continuat la Constantinopol (346-350). Cea mai importantă perioadă și-a petrecut-o la

³ H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart, 1993), p. 86.

⁴ H. R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, (Freiburg i. Br., 1994), p. 224.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 225.

⁷ H. von Campenhausen, *op. cit.*, p. 86.

⁸ H. R. Drobner, *op. cit.*, p. 225.

⁹ O altă părere vezi la H. R. Drobner, *op. cit.*, p. 225, nota 1.

Atena, începând cu anul 351, unde i-a audiat pe renumiții retori Prohairesios și Himerios și l-a cunoscut pe viitorul împărat Iulian (Apostatul). Tot aici l-a cunoscut și pe Grigorie de Nazianz, cu care încă de pe atunci a legat o prietenie care avea să dureze toată viața. Mânați de râvna pentru învățătură, amândoi nu cunoscuseră alte drumuri decât cel spre auditorium și cel spre Biserică. În acești ani, Vasile și-a dobândit, la fel ca și Grigorie, o educație solidă. Platon, Homer, dar și istoricii și, evident, retorii, i-au rămas familiari toată viața și au determinat, involuntar, stilul și felul său de exprimare. Încă de pe atunci nu a simțit nici o sfială în relațiile sale cu păgânii¹⁰.

În anul 356, Vasile s-a reîntors în țara sa și a predat pentru o scurtă perioadă retorica, apoi s-a decis să renunțe la lume. A primit botezul și a început să-i frecventeze pe renumiții asceți din Siria, Palestina, Egipt și Mesopotamia, pentru a cunoaște spiritul monahismului. Apoi a trăit, împreună cu niște prieteni, într-un deșert din apropierea Neocezareei, în Pont (pe o proprietate de familie pe nume Anesi, pe râul Iris. În anul 358 l-a vizitat aici Grigorie de Nazianz, împreună cu care a alcătuit lucrarea *Filocalia*, o antologie din scrierile lui Origen, și au scris cele două *Reguli monahale*, care au rămas esențiale până astăzi în Răsărit pentru cristalizarea stilului de viață monahal cenobitic.

În anul 364 episcopul Eusebiu (nu cel de Palestina) și l-a câștigat pe Vasile ca preot pentru Cezareea Capadochiei. Mai târziu, în 370, el a devenit episcop și, odată cu aceasta, nu numai mitropolit al Capadochiei, ci și exarh al diocezei politice Pont. De atunci înainte, pe umerii săi a stat întreaga răspundere pentru viața bisericească din această zonă și nu numai¹¹. Tot de acum a început Sfântul Vasile lupta sa neobosită pentru unitatea Bisericii, până în anul 379, când a trecut la Domnul.

2. Unitatea Bisericii în concepția Sf. Vasile cel Mare

În teza sa de habilitare privitoare la eclesiologia Sfântului Vasile cel Mare, Prof. Klaus Koschorke a scris, pe bună dreptate, următoarele: „Dacă luăm în considerare influența lui Vasile pentru unitatea Bisericii, trebuie, mai înainte de toate, să invocăm situația cu care el s-a văzut confruntat”¹². Căci el însuși a prezentat mereu tabloul unei Biserici sfâșiate în ea însăși de nenumărate ori, după cum reiese din corespondența sa¹³. Din scrisorile sale deducem cu claritate faptul că Vasile s-a aflat în fața unei situații incomparabil mai complicate decât ceilalți conducători ai Bisericii aparținători mișcării niceene din secolul al IV-lea, ca de pildă Atanasie al Alexandriei sau Ambrozie al Milanului. Și aceasta pentru că, în Asia Mică (și în regiunile învecinate), Vasile a avut de-a face cu un teritoriu dezbinat din punct de vedere bisericesc, cu legături diferite între majorități (și parțial schimbătoare) în diferitele provincii, ca și cu contururi încă neclare în ceea ce privește controversalele bisericești. De fapt, un front clar a existat încă de la început numai împotriva reprezentanților unui arianism intransigent, un Aetius sau un Eunomius, a căror apariție pe scena publică, începând cu anul 357, a dat naștere unei spaime comune, iar în 358, ca o

¹⁰ H. von Campenhausen, *op. cit.*, p. 88.

¹¹ *Ibidem*; H. R. Drobner, *op. cit.*, pp. 226-227.

¹² K. Koschorke, *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilios von Caesarea*, (Freiburg i. Br., 1991), p. 239.

¹³ De exemplu *Ep.* 92,3:24ș.u.; 258,3:6ș.u. Pentru corespondența lui Vasile vezi PG 32, 219-1111; *Lettres*, Vol. I-III, editare și traducere de Y. Courtonne, Paris, 1957, 1961, 1966; *Briefe*, prima parte, introducere, traducere și comentarii de W. Hauschild, (BGrL 32), Stuttgart, 1990; *Briefe*, partea a II-a, introducere, traducere și comentarii de W. D. Hauschild (BGrL 3), Stuttgart, 1973.

contramăsură, a dus la formarea unei partide homousianice (cu ai cărei reprezentanți din conducere Vasile a fost în strânse legături) și i-a deschis ochii tânărului Vasile, până atunci neștiutor, în ceea ce privește seriozitatea situației¹⁴. Deja la Sinodul împărătesc din Constantinopol din decembrie 359, Vasile a luptat împotriva lui Eunomius, iar în 364 a scris împotriva lui prima sa lucrare dogmatică intitulată *Contra lui Eunomius*¹⁵; de asemenea, și-a îndreptat în permanență polemica sa împotriva concepțiilor acestuia și a influenței lui. Situația a devenit și mai complicată din pricina acelor conducători ai Bisericii din Răsărit care, în parte de bună voie, în parte datorită unei masive presiuni, au semnat mărturisirea de credință homousiană, care a fost pronunțată la dublul sinod de la Seleucia/Rimini din 359 și aprobată, într-o formă puțin schimbată, la 31.12.359 la Constantinopol. Acest lucru a intrat în atenția majorității episcopatelor răsăritene, printre care și cei mai de seamă reprezentanți ai partidei homousianice, foarte respectați de Vasile (ca de exemplu Eustatius de Sevastia și Grigorie de Nazianz). Chiar dacă, personal, Vasile a reprezentat încă de la început o direcție consecventă, totuși a rămas o întrebare dificilă, și anume, cum ar trebui tratați conducătorii Bisericii care au omis să se distanțeze formal de formula Sinodului împărătesc de la Constantinopol din 359-360. Complicate au rămas și relațiile cu niceenii conservatori din Asia Mică și din Răsărit. Însă în ciuda acestor greutăți, Vasile a cultivat pe mai departe relațiile sale cu Atanasie și cu alexandrinii, ceea ce nu înseamnă că Atanasie s-a închis, în punctele esențiale, față de programul de unificare al Sfântului Vasile¹⁶.

Sfântul Vasile a avut însă controverse nu numai cu arienii, ci și cu pnevmatomahii și cu împăratul. Și, lucru pe care l-am menționat deja, nu se poate încă vorbi la acest timp de un front niceean unificat. Această ruptură a creștinismului a fost explicată de Vasile în epilogul lucrării sale *Despre Duhul Sfânt*. Aici, Vasile descrie foarte sugestiv situația în care se găsea Biserica timpului său. Pentru frumusețea prezentării, redăm propriile sale cuvinte:

„Deci, cu ce vom asemui situația prezentă? Ea se aseamănă, într-adevăr, unui război naval, izbucnit între marinari războinici, din cauza unor vechi fricțiuni; imaginează-ți, deci, acest tablou: flota (părților beligerante) pornește din ambele părți la atac cu mult elan. Apropiindu-se corăbiile una de alta, mânia ajunge la culme și (bărbații) încep lupta. Presupune, dacă vrei, că în același timp corăbiile sunt zdruncinate de o furtună violentă și că o întunecime densă, provocată de nori, învăluie totul, încât să nu se mai poată face deosebire între prieteni și dușmani, iar semnele lor distinctivă nu mai pot fi recunoscute din cauza confuziei (generale). Să mai adăugăm tabloului, pentru a-l face mai viu, o mare agitată, o ploaie torențială și valuri ridicate de furtună. Apoi, un vânt puternic, suflând din toate părțile, către același punct și vasele ciocnindu-se (între ele). (În această situație) închipuie-ți că unii dintre luptători trădează, trecând în cursul luptei în tabăra dușmană, alții încearcă să conducă vasele purtate de vânturi, împotriva atacanților, iar alții (cuprinși) de revolta pe care le-a inspirat-o invidia față de superiori și de dorința de a fi fiecare stăpân, seucid reciproc. Adaugă acestora un zgomot confuz (provocat) de vânturile care șuieră, de ciocnirea corăbiilor, de valurile care fierb și de țipetele luptătorilor, care proferă tot felul de

¹⁴ PG 32, 498-774.

¹⁵ Vezi B. Sesboïe, G. M. De Durand, L. Doutreleau, SC 299, 305 (1982/3); E. Cavalcanti, „Il problema del linguaggio nell' *Adv. Eunomium* di Basilio Magno, în *Aug.* 14 (1974), pp. 527-537; Ph. Rousseau, „Basil of Caesarea, *Contra Eunomium*. The main Preoccupations”, în *StPatr* 17 (1982), pp. 77-94; D. Schmitz, „Formen der Polemik bei Basilius in der Streitschrift *Adversus Eunomium*”, în *Glotta* 67 (1989), pp. 233-242.

¹⁶ K. Koschorke, *op. cit.*, pp. 239-240.

cuvinte din cauza celor ce suferă, încât să nu se audă nici vocea comandantului, nici a cârmaciului și peste tot să se aștearnă o dezordine și o confuzie înfricoșătoare, multe greșeli comițându-se din cauza disperării. Aduăgă acestora și o extraordinară boală a doxomaniei, încât, deși corabia se scufundă, cearta pentru întâietate să mai preocupe încă pe pasageri¹⁷.

După prezentarea acestui tablou privitor la realităților de atunci, Vasile observă faptul că atunci când cineva nu este atacat prin surprindere de dușmani, totuși primește lovituri din partea prietenilor. Prietenii sunt legați unii de alții numai atâta timp cât îi urăsc împreună pe dușmani. Dacă, totuși, dușmanii se îndepărtează, devin ei înșiși unii față de alții dușmani. Țipetele grosolane ale contrazicerii umpleau Biserica, iar învățătura dogmatică moderată era alterată de poziții extreme. Mai ales iubirea a slăbit, unitatea dintre frați a dispărut, armonia și buna înțelegere a încetat; numele bune înțelegeri nu mai era nici măcar o singură dată anintit¹⁸.

Dezordinea pricinuită de controversa ariană a fost în fapt atât de puternică, încât bisericile, de-abia scăpate de tumultul persecuțiilor, au ajuns într-o confuzie care, plecând din Răsărit, a cuprins treptat și Apusul. Doar în Antiohia existau în timpul lui Vasile patru partide – două fracțiuni și două schisme – fiecare având propriul ei episcop. Biserica s-a rupt ca o haină ponosită, potrivit cuvintelor lui Vasile adresate preoților din Tarsus. „În astfel de împrejurări – scrie Vasile mai departe – trebuie să depunem multă râvnă și multă sârguință ca să mai putem aduce o îmbunătățire cât de mică Bisericii. Cel mai bun lucru care ar trebui făcut este reunificarea bisericuțelor care s-au dezbinat una de alta de atâta vreme. Și această unire s-ar putea face numai dacă vom dovedi răbdare față de cei neajutorați și dacă vom acționa în așa fel încât să nu mai provocăm noi zguduiri sufletești”¹⁹.

De-abia prin activitatea sa, Capadochia devine încetul cu încetul ca un bloc de rezistență al Bisericii celei drepte. Politica bisericească a autorității politice tindea încă către o altă direcție și i-a așezat în calea lui Vasile, care fusese desemnat pentru colaborarea cu organizațiile statale, multe greutateți. Împărțirea provinciei Capadochia, care trebuia să micșoreze influența bisericească a Cezareei, aparține acestei politici. Vasile nu s-a lăsat însă intimidat. El a călătorit personal de la un loc la altul – precum odinioară Atanasie – ca să înnoade și mai strâns legăturile, a instituit noi episcopii și a dus o corespondență neobosită. Tensiunea a atins punctul culminant cu ocazia unei vizite personale a împăratului Valens în Cezareea. Se aștepta ca fie Vasile să cedeze din punct de vedere bisericesc, fie să fie trimis în exil. Și totuși, nu s-a întâmplat nici una dintre acestea două. Se părea că liniștea categorică cu care Vasile l-a înfruntat pe autocrator l-a determinat pe acesta să fie prudent, astfel încât să evite orice conflict. Astfel, dreapta credință niceeană a câștigat în Capadochia teren²⁰.

Pentru un conducător al Bisericii de talia lui Vasile, preocuparea pentru menținerea unității și a comuniunii (*koinonia*) în cercurile mici nu era suficientă. Eforturi intensive trebuiau depuse pentru răspândirea și, în același timp, clarificarea acestei unități și a acestei comuniuni. Pentru Vasile, comuniunea (*koinonia*) nu este un cuvânt gol, ci o stare

¹⁷ Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în idem, *Scrieri*, partea a treia, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornișescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, colecția PSB, vol. 12, EIBMBOR, București, 1988, pp. 89-90.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 90-92.

¹⁹ Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 113 către preoții din orașul Tars, în idem, *Scrieri*, partea a treia, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornișescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, colecția PSB, vol. 12, EIBMBOR, București, 1988, pp. 293-294.

²⁰ H. von Campenhausen, *op. cit.*, pp. 88-94.

adevărată a organismului Bisericii în calitatea lui de Trup al lui Hristos și sediu al Duhului Sfânt; ea este o parte componentă a Bisericii. De aceea, el persistă în reliefa caracterului divino-uman al Bisericii, iar pentru descrierea acestuia, el se folosește de cuvintele Sfântului Apostol Pavel cu privire la ființa Bisericii ca Trup și Cap al lui Hristos. Așadar, avem două părți componente unite între ele, Hristos în calitate de Cap al organismului și credincioșii ca membre ale aceluiași organism, în timp ce componentele ambelor formează Biserica. În acest sens, Biserica nu este pur și simplu fructul Întrupării, ci în același timp expresia acesteia, deoarece ea unește împreună elementul divin și cel uman, le cuprinde în sine și îi unește pe oameni cu Hristos. Așadar, natura divino-umană a lui Hristos devine și natura Bisericii și, prin aceasta însăși, și natura credincioșilor. Din aceasta reiese evidentă și unitatea endogenă a Bisericii²¹. Și deoarece Hristos ca și Cap unul este, și Biserica, ca Trup al Acestuia, una este, căci trupul nu poate trăi separat iar membrele lui singulare trebuie să fie legate împreună în mod nedespărțit²².

În concepția Sfântului Vasile, erezia distruge unitatea și, odată cu aceasta, și pacea Bisericii. Ea îi separă pe membrii ei, care, astfel, pierd caracterul lor divino-omenesc. Totuși, chiar și atunci când numărul membrilor ei devine tot mai mic, Biserica păstrează pe mai departe aceeași putere. Firește, tulburarea provocată de erezie împiedică dezvoltarea lucrării ei într-o măsură mai mare. Din această situație trebuie să fie dedusă rezistența încăpățanată a Sfântului Vasile împotriva activității ereticilor²³.

Pentru Vasile, unitatea și comuniunea Bisericii nu era o simplă formalitate, ci o problemă a credinței. Dreapta credință este temelia unității, iar *koinonia* cu ortodocșii înseamnă apartenența la ceata celor drepti în ziua judecății. Mărturisirea de credință nu este deloc alta în Seleucia decât cea din Constantinopol, nu este deloc alta în Zele decât cea din Lampsakos sau cea din Roma. Ea este una și aceeași. De aceea, el le scrie episcopilor de pe coasta mării astfel:

„Nimic nu desparte pe unul de celălalt, fraților, atâta vreme, cel puțin, cât nu intervine vreun zvon deliberat care să îndemne la dezbinare. Dacă vă situați într-o altă categorie de membri ai Bisericii, nu puteți să ne spuneți nouă, care facem parte din același trup, «n-avem nevoie de voi». Dacă vă socotiți cap al Bisericii de pretutindeni, capul nu poate spune picioarelor «n-avem nevoie de voi». Cele două mâini au nevoie una de alta, așa cum și picioarele se ajută unul pe celălalt și tot astfel și ochii au o vedere mai limpede atunci când se face uz de amândoi»²⁴.

În realitate, Vasile a fost întotdeauna un om al împăcării, totuși era foarte riguros atunci când era vorba despre adevărata credință a Bisericii. Pentru el, *koinonia* cu ereticii, adică cu aceia care nu recunosc mărturisirea de credință a Sinodului I Ecumenic (325), nu este îngăduită. În ceea ce privește mărturisirea de credință de la Niceea, Vasile nu face nici un compromis. Căci această mărturisire, formulată sub asistența Duhului Sfânt, reprezintă o expresie adevărată a învățăturii creștine, iar acceptarea ei întreagă, fără omiterea vreunui cuvânt, este o sarcină fundamentală a tuturor creștinilor și, în mod special, a tuturor episcopilor.

²¹ P. Christou, „Die Sorge des Basilius um die Koinonia der Kirche”, în A. Rauch, P. Imhof, *op. cit.*, pp. 57-58.

²² *Ibidem*, p. 58.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 203 către episcopii de pe țărmul mării, în idem, *Scrieri*, partea a treia, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, colecția PSB, vol. 12, EIBMBOR, București, 1988, p. 414.

De aceea, comuniunea cu aceia care desconsideră total sau parțial această mărturisire este oprită, căci această desconsiderare conduce automat la excluderea din Biserică. Prin urmare, Vasile nu a șovăit să pună capăt vechilor prietenii, când a existat o abatere de la credință. Cel mai bun exemplu este legătura sa cu episcopul Eustatius din Sevastia²⁵, a cărui concepție el a influențat-o o vreme în mod determinant, în timp ce el însuși a fost influențat de acesta în problema monahismului. Când Vasile a devenit pe deplin convins că Eustatius urmează în realitate o direcție eretică, nu a șovăit deloc să pună capăt oricărui contact cu acesta. Pentru a se convinge el însuși, dincolo de orice îndoială, privitor la concepția acestuia, Vasile a pus ca ambele partide, a sa și cea a lui Eustatius, să semneze într-o conferință comună o mărturisire de credință alcătuită de el însuși. Eustatius și prietenii săi nu au apărut la locul și la timpul convenit²⁶. Acest lucru înseamnă că adevărul este mai presus de orice prietenie, după cum i-a scris episcopului Teofil din Kastabala, care odinioară călătorise împreună cu Eustatius și cu Silvanus din Tars la Roma, unde au fost primiți de papa Liberius. „Cât de mare prețuire se pune pe comuniunea mea cu ei – scrie Vasile – atâta vreme cât făceau parte din partida cea sănătoasă, nu-ți este necunoscut nici ție. Acum, însă, dacă nici pe aceia nu-i urmez, ba fug și de cei care au aceleași păreri cu ei, cel puțin ar trebui să mi se acorde iertare, ca unul care niciodată nu am urmărit altceva decât adevărul și mântuirea”²⁷.

Lui Vasile i-a fost încă de la început clar că cerințele dogmatice ale Bisericii nu trebuiau să fie sacrificate din pricini private. Ar fi fost relativ ușor pentru el să se limiteze doar la ținutul propriu, capadochian, în care autoritatea sa conducea deja oricum. Însă acest lucru i-ar fi apărut ca o trădare a cauzei comune a tuturor creștinilor. Vasile a pretins de la fiecare episcop o poziție „ecumenică”. În ciuda aparențelor, există totuși încă unitate, există o „respirație” identică a adevăraților credincioși în întreaga lume. Depinde doar de faptul ca fiecare să-și dea silința cu seriozitate pentru „frățietatea existentă pretutindeni”²⁸, să-i aducă pe membrii acesteia în legătură unii cu alții și, prin aceasta, să facă vizibilă și eficientă unitatea Bisericii. Corespondența sa uriașă a slujit în special acestui scop. Căci Vasile a fost un neobosit scriitor de epistole, scriind cu aceeași disponibilitate și pentru fapte neînsemnate, și pentru lucruri importante, atât despre diminuarea taxelor unui țăran sărac, cât și despre conceptul de cunoaștere a lui Dumnezeu. Însă în mod deosebit, el s-a dedicat întăririi și răspândirii unității și comuniunii Bisericii.

Pe lângă marile scaune ale Ortodoxiei, Roma și Alexandria, a luat ființă acum un nou centru – Capadochia. În toate eforturile sale, Vasile a plecat de la premisa ca vestul niceean să intervină pentru o nouă organizare corespunzătoare a Bisericii răsăritene, aceasta însă trebuia să-și păstreze, după posibilități, particularitățile ei specifice. Astfel, el a trecut peste mândria înnăscută a greului și a cerut ajutorul colegilor săi din Apus, mai ales celui mai important dintre ei, Episcopul Damasus al Romei, pentru ca schisma antiohiană a lui Meletie să fie îndepărtată. Marea majoritate a antiohienilor dreptcredincioși îl recunoșteau pe episcopul Meletie ca episcop al lor, căci acesta, după un început îndoielnic, și-a fundamentat în mod clar credința pe mărturisirea niceeană. Din nefericire, însă, o mică

²⁵ S. Hausammann, *Alte Kirche* 3 (Neukirchen-Vluyn, 2003), pp. 231-243.

²⁶ P. Christou, *op. cit.*, p. 62.

²⁷ Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 245 către episcopul Teofil, în idem, *Scrieri*, partea a treia, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, colecția PSB, vol. 12, EIBMBOR, București, 1988, p. 514.

²⁸ Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 133 către Petru din Alexandria, PG 32, 569-570; *Lettres*, editare și traducere de Y. Courtonne, II, Paris, 1961, p. 47.

grupă de vechi combatanți și-au ales un al doilea episcop, un niceean și mai riguros, pe nume Paulinus, care avea și acordul papei. Opoziția învinsă la vremea sa de Atanasie, alcătuită din niceeni vechi și noi, izbucnise din nou în capitala creștinismului sirian, se consolidase și amenința să ducă la ruină întreaga lucrare pentru unitate. Vasile trecuse imediat de partea lui Meletie. El știa foarte bine că Apusul – pentru care diferențele mai subtile ale dogmaticii filozofice erau de neînțeles – simpatiza cu partida opusă și că discutase cu multă plăcere și foarte mult despre un ipostas divin. Vasile socotea acum că, dacă pacea bisericească fusese proclamată principial între cele două tabere, și Damasus ar putea fi câștigat pentru singura cale posibilă a aplanării acestui conflict. Însă s-a înșelat. Damasus, care a fost numit „cel dintâi papă” și care ația o alură princiară în purtarea sa exterioară, era, în realitate, prea puțin interesat de problemele teologice. Spus pe scurt, unitatea Bisericii însemna pentru Damasus protejarea partizanilor romani și supunerea față de autoritatea papală. Însă Vasile cunoștea doar un singur Cap al Bisericii: Iisus Hristos. Episcopul Romei este, pentru Vasile, corifeul episcopilor apuseni. La fel cum Apusul îl are pe corifeul său, în persoana episcopului Romei, tot astfel există și în Răsărit episcopi de frunte, și anume cei din Alexandria și din Antiohia²⁹. Astfel că tratativele nu au putut să-și atingă scopul lor inițial. Vasile descrie în cuvinte amare decepția sa cu privire la acest fel de a purta de grijă Bisericii: „Îmi vin în minte cuvintele lui Diomedea (II, IX, 698 ș.u.): Zadarnic este să implori, căci omul acesta este îngâmfat”³⁰.

Dacă aceste eforturi nu au avut în totalitate rezultatele scontate nici măcar până la sfârșitul vieții sale, adică până la 1 ianuarie 379, totuși, scopurile sale au fost foarte eficiente. Căci, în Capadochia, Sfântul Vasile a reușit repede, după cum mărturisește Grigorie de Nazianz, să pacifice bisericește acest teritoriu și să înlătore opoziția care s-a manifestat față de alegerea sa ca mitropolit, prin aceea că pe adversarii săi „i-a câștigat prin bunăvoință și i-a atras la sine nu prin folosirea poziției sale puternice, ci ... prin blândețe”³¹. El s-a străduit în mod sistematic să aibă bune relații cu Bisericile din Asia Mică. Acestui scop i-a slujit vasta sa corespondență, care, în parte, n-a urmărit decât înființarea și păstrarea comuniunii bisericești³². Și nu în ultimul rând, lungile sale călătorii în Siria, Licaonia, Pisidia, Pont și Armenia au contribuit și ele ca eforturile sale pentru unitatea Bisericii să rodească eficient³³.

În încheiere, putem afirma fără echivoc: în puținii săi ani de episcopat, în calitate de conducător proeminent și recunoscut al Bisericii din Capadochia și chiar dincolo de aceasta, Sfântul Vasile cel Mare a adus ceva esențial soluționării teologice și politico-bisericești, care s-a conturat în mod nemijlocit după moartea sa, ca urmare a morții împăratului Valens (9 august 378) și a începutului domniei împăratului Teodosie (19 ianuarie 379). În orice caz, activitatea mijlocitoare și împăciuitoare a Sfântului Vasile a contribuit nu puțin la prăbușirea arianismului, lucru devenit în curând evident tuturor, cu ocazia celui de al doilea Sinod Ecumenic de la Constantinopol, din anul 381. (Trad. din germană de drd. Adrian Podaru).

²⁹ W. de Vries SJ, „Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus”, în A. Rauch, P. Imhof, *op. cit.*, p. 39.

³⁰ Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 215 către Eusebius de Samosata, PG 32, 789-792; H. von Campenhausen, *op. cit.*, p. 96.

³¹ Grigorie de Nazianz, *Oratio* 43; PG 36, 501-502; *Oratio* 40; PG 36, 425-426. De asemenea, vezi: Gregor von Nazianz, *Briefe*, introducere și traducere de M. Wittig (BGrL 13), Stuttgart, 1981.

³² Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 191, 181-185; PG 32, 702-704.

³³ K. Koschorke, *op. cit.*, pp. 247-249.

CODUL PENAL VS. VALORILE BISERICII. Observații canonice și teologice pe marginea proiectului noului Cod penal

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN, EMILIAN-IUSTINIAN ROMAN

ABSTRACT. Penal Code vs. The Values of Church. Canonical and Theological Remarks on The Project of The New Penal Code. This research intends to review contemporary issues such as incest, abortion, prostitution and pornography from several points of view: civil law, bioethics and genetics, theology and canon law, with emphasis on the latter. Due to the heated debate on these issues, generated by the Romanian new penal code which no longer sees as punishable immoral deeds such as incest or prostitution, the authors see fit that the position of the Romanian Orthodox Church should be taken into account. Along with presenting a short review of their civil law evolution, genetic and bioethical arguments against these deeds, the study reinforces the position of the Church on incest, abortion or prostitution as an attack on human dignity, as morally and spiritually abominable acts, by appealing to the canons of St. Basil or those of the Ancira and Trulan Synods. Given the fact that not everything that is legal is also moral, these canon laws further support the necessity of treating legal changes on such issues with responsibility and awareness.

Keywords: incest, prostitution, abortion, pornography, Christian morality, legislation, genetics, canon law

Dumnezeu a creat omul, bărbat și femeie și, implicit, familia „stabilind între cei doi o unitate ontologică, precum și complementaritate spiritual-biologică. Familia umană este, pe de o parte, expresia voinței divine, iar pe de altă parte, consecința imediată a unității și complementarității dintre bărbat și femeie, în afara căreia umanitatea nici nu ar putea supraviețui. De aceea atunci când se vorbește despre om, din punct de vedere teologic sau antropologic, se face referire imediat, direct sau indirect, la noțiunile de bărbat, femeie și familie”¹.

Vrednicul de pomenire, Patriarhul Teoctist, considera că viața familială din care odrăslesc copiii – cei care vor transmite la rândul lor darul vieții mai departe, până la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos, când se va nimici cu totul răutatea păcatului și va avea loc „înnoirea lumii” – este rânduită de Însuși Creatorul universului și a omului, ca mijloc de desăvârșire a firii omenești în comuniune, dar și ca așezământ sacru prin care omul este înălțat de Dumnezeu la demnitatea de împreună părtaș al Său la împlinirea miracolului aducerii din neființă a unor noi vieți. Este bine cunoscut faptul că încălcarea, din nepăsare sau neștiință, a legii dumnezeiești, care a rânduit ca mediu unic al nașterii și creșterii sănătoase a copiilor – familia – aduce cu ea întotdeauna o amară suferință, nu numai pentru cei ce trăiesc nemijlocit o asemenea nefericire, ci și pentru comunitatea umană în ansamblul ei².

¹ I. Marga, „Introducere în dreptul matrimonial ortodox”, în *Revista Teologică*, serie nouă, an XVII, nr. 3, iulie-septembrie, 2007, p. 162.

² Teoctist, *Mesaj la deschiderea Congresului Internațional Familia și Viața la începutul unui nou mileniu creștin*, în volumul *Congresul Internațional Familia și Viața la începutul unui nou mileniu creștin*, București, 25-27 septembrie 2001, p. 12.

În studiul de față am dori să nuanțăm o serie de aspecte juridice și canonice ale unor acte umane blamabile cum ar fi: incestul, prostituția, proxenetismul, avortul, pornografia, care afectează în mod evident instituția familiei și sacralitatea ei. Ne-am propus acest lucru deoarece ne aflăm în prezența elaborării și adoptării unui nou Cod penal, ca rezultat al schimbărilor politice și socio-economice de după anul 1989 care au dus implicit și la schimbarea doctrinei și jurisprudenței. În cele ce urmează vom vedea că învățătura Bisericii, morala creștină și canoanele, nu corespund întocmai cu legislația civilă, astfel încât putem conchide că nu tot ceea ce este legal este și moral și viceversa.

Incest vs. instituția familiei

Art. 203 din Codul penal actual reglementează infracțiunea de incest ca fiind „raportul sexual între rude în linie directă sau între frați și surori”, prevăzându-se pedeapsa cu închisoare de la 2 la 7 ani, fiind inclusă în categoria infracțiunilor privitoare la viața sexuală. Tentativa la infracțiunea de incest se pedepsește (cf. art. 204 cp).

Noul Cod penal dezincriminează incestul³, stipulând doar ca agravantă a violului, cazul în care victima este rudă în linie directă, frate sau soră în art. 216 (3), lit.b. Practic facem pasul înapoi la situația Codului penal din 1864, când numai calitatea de ascendent a făptuitorului constituia o agravantă a infracțiunii de viol. Incestul este pentru prima dată incriminat ca infracțiune contra familiei în art. 447, Codul lui Carol al II-lea din 1936⁴. La fel era considerată și în dreptul german, italian, englez. De lege ferenda a fost propusă și în doctrina română, susținându-se că în ipoteza non agresivă nu este lezată libertatea sexuală a unei persoane, ci doar moralitatea vieții de familie⁵. Legiuitorul Codului penal din anul 1968, intrat în vigoare la 1 ianuarie 1969, a considerat mai potrivit ca incestul să fie inclus în categoria infracțiunilor privitoare la viața sexuală potrivit obiectului său juridic⁶.

În literatura de specialitate se statuează în mod clar faptul că obiectul juridic al infracțiunii de incest este complex și cuprinde, pe de o parte, relațiile sociale care privesc moralitatea vieții sexuale iar pe de altă parte, relațiile de familie care privesc sănătatea morală și biologică a familiei⁷. În Codul penal actual legiuitorul consideră incest raporturile sexuale normale între rude în linie directă sau între frați și surori, numai aceste raporturi ducând la degenerarea speciei umane. Nu puțini sunt cei care susțin moralitatea vieții sexuale, legiuitorul trebuind să incrimineze nu numai raporturile sexuale firești, ci și actele sexuale de orice natură. Însă nu trebuie omis faptul că ne aflăm în prezența incestului și în cazul relațiilor de înrudire prin alianță (ex. tată vitreg și fiica vitregă).

³ În proiectul de față observăm că actele sexuale între rude în linie directă, frate sau soră, se pedepsesc doar dacă au fost săvârșite prin constrângere (ex. violul și agresiunea sexuală) sau între un major și un minor (actul sexual cu un minor), rămânând nepedepsiți toți cei care sunt majori și consimt la astfel de relații incestuoase. Astfel, actul sexual dintre o mamă și fiul său major, un tată și o fiică majoră, un frate și o soră, majori, prin consimțământ, nu mai este incriminat. În pofida faptului că nu tot ceea ce este legal este și moral, toți cei care sunt de acord cu neincriminarea relațiilor incestuoase susțin la unison că acestea nu au de ce să fie pedepsite cu închisoarea, neglijând astfel învățătura Bisericii și iubirea de aproapele.

⁴ V. Dongoroz – al., *Noul Cod penal și Codul penal anterior. Prezentare comparativă*, București, 1968, pp. 128-129.

⁵ D. Nițu, *Perversiunea sexuală, corupția sexuală și incestul. Infracțiuni contra persoanei sau contra moralei?*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, serie Iurisprudentia*, nr. 1-2 / 2007, p. 27; vezi și S. Bogdan, *Drept penal. Partea specială*, I, Cluj Napoca, 2007, p. 174.

⁶ V. Dongoroz – al., *op.cit.*, p. 129.

⁷ O. Stoica, *Drept penal. Partea specială*, București 1976, p. 133; apud S. Bogdan, *Drept penal. Partea specială*, I, Cluj Napoca 2007, p. 174.

Cu privire la relațiile dintre verii primari, legislațiile statelor europene diferă, unele acceptându-le până la gradul al III-lea, altele la gradul al IV-lea. Legislația din România interzice căsătoria până la gradul al IV-lea (veri primari), inclusiv, în conformitate cu articolul 6 din Codul familiei, ce prevede: „Este oprită căsătoria între rudele în linie dreaptă precum și între cele în linie colaterală până la al patrulea grad inclusiv. Pentru motive temeinice, căsătoria între rudele în linie colaterală de gradul al patrulea poate fi încuviințată de Primăria Capitalei și de Consiliul Județean în cuprinsul căruia cel care cere această încuviințare își are domiciliul”.

Prin neincriminarea raporturilor incestuoase se lovește direct la temelia căsătoriei, familia constituind celula de bază a societății, făcându-se astfel abstracție de existența moralei creștine. Pe de altă parte, genetica a demonstrat faptul că, prin practicarea raporturilor sexuale între rude în linie directă, precum și cele între frați și surori, se ajunge la degenerarea speciei umane.

Rudenia de sânge constituie impediment la căsătorie atât din punct de vedere bisericesc cât și civil, astfel încât aceasta este oprită între rudele apropiate. Impedimentul se întemeiază pe considerente de ordin biologic, medical, pe de o parte, căci uniunile dintre rude apropiate nu asigură descendenți sănătoși, iar pe de altă parte, pe considerente de ordin moral, deoarece acest tip de uniuni ar avea o influență nefavorabilă asupra vieții de familie⁸. Consangvinizarea din punct de vedere genetic presupune încrucișarea între indivizi înrudiți genetic dacă aceștia au unul sau mai mulți strămoși comuni. Prin urmare, unele dintre genele lor pot proveni din aceeași genă a aceluiași strămoș comun⁹. Uniunea persoanelor care sunt înrudite printr-un strămoș comun se numesc căsătorii consangvine. Relația genetică între persoane care provin dintr-un strămoș comun se numește consangvinitate, iar persoanele se numesc consangvine. „Consangvinitatea, în populațiile cu efectiv limitat, cu căsătorii între rude apropiate, este foarte importantă deoarece ea poate conduce la o creștere semnificativă a urmașilor homozigoți pentru anumite alele. Și, întrucât homozigoția pentru anumite gene poate fi nocivă, căsătoriile consangvine pot fi de asemenea nocive”¹⁰.

Căsătoriile consangvine datează din timpuri foarte vechi. În Egipt, faraonii se căsătoreau cu propriile surori sau fiice, în India și Japonia acest tip de căsătorii era încurajat pentru a se păstra bogățiile în familia respectivă. Riscurile sunt demn de luat în seamă și de aceea multe state au interzis astfel de căsătorii, dar nu pretutindeni și nu în toate timpurile. Popoarele civilizate marchează caracterul universalist al prohibiției incestului. Rudenia este impediment la căsătorie indiferent dacă este din căsătorie sau din afara acesteia¹¹. Încălcarea impedimentului consângenității constituie incest.

Având în vedere aceste aspecte de ordin genetic, trebuie să reliefăm de asemenea o serie de argumente de ordin canonic, argumente ce vor susține necesitatea incriminării infrațiunii de incest. Astfel, căsătoria încheiată între consângenii de grade oprite este stigmatizată în idiomul dreptului canonic cu numele de „căsătorie incestuoasă”¹². În consecință această căsătorie este nulă și despărțirea inevitabilă. Astfel, *can. 67 al Sf. Vasile*

⁸ I.P. Filipescu, *Tratat de dreptul familiei*, București, 2000⁵, p. 21.

⁹ M. Bembea, *Genetică medicală și clinică*, Oradea, 2000, p. 83.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ I.P. Filipescu, *op. cit.*, p. 21.

¹² V. Șesan, *Curs de drept bisericesc universal*, Cernăuți, 1936-1937², p. 376.

cel Mare: „Amestecarea frățească se va canonisi cu timpul cuvenit ucigașului”¹³. Prin acest canon Sf. Vasile echivalează pedeapsa pentru incest cu cea care se aplică în cazul omorului cu premeditare și anume cu oprirea de la Sfânta Împărtășanie pe o perioadă de 20 de ani, cu trecerea prin toate treptele pocăinței.

Canonul 75 al Sf. Vasile cel Mare prevede epitimia de 11 ani pentru cel care are relații sexuale cu sora vitregă (de mamă sau de tată), epitimie executată în public, trecând prin cele 4 trepte de penitență¹⁴.

Canonul 79 Vasile cel Mare: „Iar cei ce turbează spre mașterile (mame vitrege) lor se supun aceluiași canon ca și cei ce turbează spre surorile lor”¹⁵.

Canonul 68 al Sf. Vasile cel Mare: „Legătura de căsătorie a persoanelor din rudenția oprită, de se va dovedi, ca una ce s-a făcut întru păcatele oamenilor, va primi epitimia adulterilor”¹⁶. Sfântul Vasile cel Mare dispune pedeapsa ca și pentru adulter a celor care încheie căsătorie, trecând peste existența impedimentului canonic, cu epitimie de 15 ani oprire de la Sfânta Împărtășanie.

Canonul 24 al Sf. Ioan Postitorul: „Acela dintre cei ce au căzut în incest, care a comis necuviința cu sora sa proprie, după Vasile cel Mare, se exclude pe cincisprezece ani de la împărtășanie. Iar noi rânduiim ca acesta să se învrednicească de împărtășanie după trei ani, dacă în fiecare zi va posti până seara și va mânca mâncare uscată și va face în fiecare zi 500 de metanii”¹⁷.

Observăm faptul că epitimiile prescrise de Sfinții Părinți pentru același păcat diferă unele de altele, prin durată, gradul de asprime, modul de punere în practică. Aceste diferențe provin din faptul că epitimia sau canonul este un „instrument spiritual pentru îndreptarea vieții sau aducerea ei la nivelul legii morale”¹⁸, îndreptarea penitentului fiind mai scopul ultim al administrării lor. Nu trebuie să trecem cu vederea nici aspectul profilactic al prescripțiilor canonice, care face ca uneori acestea să fie extrem de severe.

Sfântul Ioan Postitorul sfătuiește pe duhovnici să țină seama nu numai de felurile păcatului, ci și de capacitatea penitentului de a se putea tămădui prin intermediul epitimiei. În acest sens este elocvent can. 3: „Eu socotesc că celor care judecă drept nu li se pare că scurtarea de către noi a timpului de pocăință nu este o părere salvatoare. Căci deoarece nici Părintele Vasile cel Mare, și nici cei mai vechi dumnezeiești Părinți ai noștri nu au stabilit pentru cei ce păcătuiesc vreo ajunare, sau priveghere, sau număr de plecări de genunchi, fără numai îndepărtarea de la Sfânta Împărtășanie, noi am socotit că în privința celor ce se pocăiesc cu adevărat și cu sânguință își chinuiesc trupul cu disciplina aspră și cu înțelepciune își schimbă viața, contrabalansând răutatea anterioară, după măsura înfrânării să măsurăm și scurtarea timpului de pocăință. De pildă, dacă cineva ar primi să nu bea vin în anumite zile, am judecat să-i iertăm și noi un an din epitimia hotărâtă de către Părinți pentru greșeala lui. Așisderea, dacă ar făgădui reținerea de la carne până la un timp, am

¹³ N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, II, P2, Arad, 1936, p. 115; I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005³, p. 421.

¹⁴ E.-I. Roman, *Miscellanea juris. Îndrumător bibliografic și canonic-legislativ*, Iași, 2008, p. 268.

¹⁵ N. Milaș, *op. cit.*, p. 121; I.N. Floca, *op. cit.*, p. 426.

¹⁶ N. Milaș, *op. cit.*, p. 115; I.N. Floca, *op. cit.*, p. 421.

¹⁷ I.N. Floca, *op.cit.*, p. 487.

¹⁸ P. Vintilescu, *Sposedania și duhovnicia*, Alba Iulia, 1995, p. 216.

socotit să-i tăiem alt an, iar dacă de la brânză, și de la ouă, sau pește, sau de la untdelemn, și astfel pentru fiecare rețineră de acest fel, să-i iertăm un an...”¹⁹.

Căsătoria este oprită între consăngenii în linie dreaptă până la infinit, iar în linie colaterală până în gradul VII inclusiv. În stabilirea gradului până la care este oprită căsătoria consăngenilor în linie dreaptă, Biserica a urmat dispozițiile Vechiului Testament (Levitic, cap. 18; 20) și ale dreptului roman care prevedeau oprirea acesteia la infinit, oricât de multe ar fi numărul nașterilor care separă pe cei doi consăngeni.

Căsătoria consăngenilor în linie colaterală este oprită până la gradul IV în baza canonului 54 Trulan. La unison cu autoritățile de stat, Biserica a considerat că prin extinderea impedimentului căsătoriei consăngenilor în linie colaterală se vor naște membri mai sănătoși, și prin urmare a extins oprirea mai întâi la gradul al VI-lea și mai târziu, în secolul al XII-lea, în 1166, până la gradul al VII-lea²⁰.

Față de această problemă poziția Bisericii ortodoxe Române a fost reafirmată prin comunicatul de presă al Patriarhiei Române din 14 martie 2009, potrivit căruia incestul „reprezintă o degradare a instituției familiei, având drept consecințe grave tulburări genetice și psihice, precum și dificultăți în relațiile sociale și în recuperarea ca persoană umană cu demnitate”²¹. Unitatea de familie, atât de prețuită de Biserică este în zilele noastre amenințată cu dizolvarea prin unirea împotriva firii ce se vor a fi dezincriminate de lege.

Dreptul la avort vs. dreptul sacru al vieții

Dreptul la viață este primul drept substanțial reglementat de Convenția europeană a drepturilor omului prin dispozițiile art. 2, fiind garantat oricărei persoane, inclusiv copilului nenăscut. Deși nu există consens european cu privire la definiția științifică și juridică a începuturilor vieții, instanțele europene au considerat că sarcina și întreruperea ei, țin ca principiu, exclusiv de viața privată a mamei²².

În ceea ce privește avortul nu se observă diferențe majore față de Codul penal în vigoare. Conform art.185 Cod penal²³, femeia care își provoacă singură avortul nu este

¹⁹ N. Milaș, *op.cit.*, II, P2, Arad 1936, pp. 209-210; I.N. Floca, *op.cit.*, p. 481.

²⁰ V. Șesan, *op.cit.*, p. 375.

²¹ Comunicatul de presă al Biroului de presă al Patriarhiei Române, *Dezincriminarea prostituției și a incestului degradează și umilește demnitatea persoanei și a familiei*, 14 martie 2009, accesibil în format electronic la adresa

http://www.basilica.ro/ro/comunicate/comunicat_de_presa_idezincriminarea_prostitutiei_si_a_incestului_degradeaza_si_umileste_demnitatea_persoanei_si_a_familiei.html

²² Cf. C. Bîrsan, *Convenția europeană a drepturilor omului. Comentariu pe articole. Vol. I. Drepturi și libertăți*, București, 2005, pp. 166-168.

²³ Art. 185 Cp. - Întreruperea cursului sarcinii, prin orice mijloace, săvârșită în vreuna dintre următoarele împrejurări:

- a) în afara instituțiilor medicale sau cabinetelor medicale autorizate în acest scop;
- b) de către o persoană care nu are calitatea de medic de specialitate;
- c) dacă vârsta sarcinii a depășit patrusprezece săptămâni, se pedepsește cu închisoare de la 6 luni la 3 ani.

Întreruperea cursului sarcinii, săvârșită în orice condiții, fără consimțământul femeii însărcinate, se pedepsește cu închisoare de la 2 la 7 ani și interzicerea unor drepturi.

Dacă prin faptele prevăzute în alin. 1 și 2 s-a cauzat femeii însărcinate vreo vătămare corporală gravă, pedeapsa este închisoarea de la 3 la 10 ani și interzicerea unor drepturi, iar dacă fapta a avut ca urmare moartea femeii însărcinate, pedeapsa este închisoarea de la 5 la 15 ani și interzicerea unor drepturi.

pedepsită penal, nesancționarea acesteia fiind dedusă din ansamblul reglementării²⁴, așa încât proiectul noului Cod penal a clarificat acest aspect prin introducerea alin.(7), art.199: „Nu se pedepsește femeia însărcinată care își întrerupe cursul sarcinii”²⁵.

Pentru existența infracțiunii trebuie să existe una dintre următoarele împrejurări: întreruperea cursului sarcinii să fie făcută în afara instituțiilor medicale sau cabinetelor medicale autorizate în acest scop; de către o persoană care nu are calitatea de medic de specialitate; sau dacă vârsta sarcinii a depășit patrusprezece săptămâni. Elementul material al infracțiunii se realizează printr-o acțiune de întrerupere a cursului sarcinii. Fapta se realizează prin orice mijloace, nelipsind și consimțământul²⁶ femeii însărcinate.

Ne raliem opiniei potrivit căreia „din examinarea condițiilor alternative prevăzute în textul de incriminare rezultă că legiuitorul nu a înțeles să interzică avortul ci a urmărit ca să asigure întreruperea cursului sarcinii numai de către persoanele calificate în condiții de siguranță”²⁷.

Unul dintre scopurile căsătoriei este acela al nașterii de prunci, atât în Vechiul cât și în Noul Testament. În Vechiul Testament, nașterea de prunci era o binecuvântare a femeii din partea lui Dumnezeu (Facere 24, 60; 30, 1), iar sterilitatea era considerată ca un blestem

În cazul când fapta prevăzută în alin. 2 și 3 a fost săvârșită de medic, pe lângă pedeapsa închisorii, se va aplica și interdicția exercitării profesiei de medic, potrivit art. 64 lit. c).

Tentativa se pedepsește.

Nu se pedepsește întreruperea cursului sarcinii efectuată de medic:

- a) dacă întreruperea cursului sarcinii era necesară pentru a salva viața, sănătatea sau integritatea corporală a femeii însărcinate de la un pericol grav și iminent și care nu putea fi înlăturat altfel;
- b) în cazul prevăzut în alin. 1 lit. c), când întreruperea cursului sarcinii se impunea din motive terapeutice, potrivit dispozițiilor legale;
- c) în cazul prevăzut în alin. 2, când femeia însărcinată s-a aflat în imposibilitate de a-și exprima voința, iar întreruperea cursului sarcinii se impunea din motive terapeutice, potrivit dispozițiilor legale.

²⁴ Până la apariția Decretului-lege nr.1/1989 privind abrogarea unor legi, decrete și alte acte normative, publicat în Monitorul Oficial nr. 4 din 27 decembrie 1989, Codul penal incrimina avortul prin art. 185-188. Conform art. 186 din Codul penal, femeia însărcinată care-și întrerupe cursul sarcinii era sancționată penal cu închisoare de la 6 luni la 2 ani sau cu amendă. Prin Legea nr.140/1996 pentru modificarea și completarea Codului penal, publicat în Monitorul Oficial nr. 289 din 14 noiembrie 1996, a fost introdus art. 185 privind provocarea ilegală a avortului, care se referă la întreruperea cursului sarcinii în anumite împrejurări, după literatura de specialitate *în condiții de siguranță pentru integritatea corporală, sănătatea și viața femeii însărcinate, pentru nașterea de copii fără malformații și pentru asigurarea sporului de natalitate*. Dacă legiuitorul ar fi dorit sancționarea femeii însărcinate pentru întreruperea avortului, ar fi păstrat dispozițiile art. 186 Cod penal.

²⁵ Cf. Ministerul Justiției această reglementare a urmat modelul norvegian § 245: “Any person who terminates a pregnancy, or is accessory thereto, when the statutory requirements for such an operation have not been fulfilled, or a decision for such termination has not been made by any person authorized to do so, is guilty of criminal abortion and shall be liable to imprisonment for a term not exceeding three years. In the case of a repeated offence or if the act is committed for the purpose of gain or under especially aggravating circumstances, the penalty shall be imprisonment for a term not exceeding six years. If the offender has acted without the woman's consent, imprisonment for a term not exceeding 15 years shall be imposed, but not exceeding 21 years if she dies as a result of the felony. The penal provision in the first sentence of the first paragraph shall not apply to women who themselves terminate their own pregnancy or are accessory thereto”.

²⁶ Lipsa consimțământului femeii însărcinate constituie o agravantă conform alin. 2, art. 185 Cp.

²⁷ O. Loghin – T. Toader, *Drept penal român. Partea specială*, București, 1998³, p. 127.

divin (Facere 29, 31). „Așa se explică de ce iubirea maternă a fost proverbială la poporul ales și o icoană a iubirii divine față de poporul ales (Isaia 49) și implicit față de om”²⁸.

În Noul Testament, Hristos „întărește din nou legătura căsătoriei dintre bărbat și femeie și o înalță din ordinea naturii în ordinea harului, învăluind-o, prin participarea Sa la nunta din Cana, în ambianța harică ce iradia din Persoana Sa”²⁹. Nașterea de prunci devine astfel un mijloc de dobândire a mântuirii cu condiția să fie crescuți „în credință, iubire și sfințenie” (I Tim 2, 15). După cum spune și părintele Stăniloae: „actele de unire trupească se îmbibă prin asumarea acestei responsabilități de un element spiritual și mai accentuat. În felul acesta, în faza întâi a căsătoriei un mare rol în transfigurarea legăturii trupești, care deține un loc mai mare între soți, îl are asumarea răspunderii nașterii de prunci, ca în partea a doua această legătură să fie în mare măsură depășită în ființa ei de unirea spirituală în care soții au progresat”³⁰. Nașterea de prunci este rodul iubirii și unirii soților și expresie a participării lor la lucrarea creatoare a lui Dumnezeu. „Omul devine și el dătător de viață, pe care și el însuși o are în dar, în vreme ce prin împiedicarea nașterii pruncilor omul intervine negativ în lucrarea creatoare a lui Dumnezeu și se limitează, în mod egoist, la el însuși”³¹.

În timp ce în zilele noastre nu sunt pe deplin conștientizate riscurile și consecințele avortului, Biserica a păstrat neschimbată învățătura din primele veacuri creștine, categorică în privința avortului, sancționându-l ca pe o crimă³².

Avortul a declanșat și încă declanșează dezbateri aprinse între juriști, teologi, medici, psihologi, sociologi și nu în ultimul rând politicieni. Astfel, Sfinții Părinți au catalogat avortul ca fiind un păcat foarte grav. În acest sens, invocăm următoarele canoane:

Canonul 21 Ancira: „Pe femeile, care sunt desfrânate și își omoară fătul, și se îndeletnicesc cu pregătirea mijloacelor de avort, hotărârea de mai înainte le-a oprit până la ieșirea (din viață), și această hotărâre se ține (îndeobște). Dar găsind ceva (spre a le trata) mai blând, am hotărât ca vreme de zece ani să împlinescă (în penitență), potrivit treptelor hotărâte”³³. Părinții sinodului de la Ancira sunt mai îngăduitori; cu toate că ei consideră fapta respectivă omor, faptă pentru care ucigașul se pedepsește cu oprirea de la Sfânta Împărtășanie până la moartea sa, aceștia au hotărât o penitență de zece ani după care femeia se poate împărtăși.

Sinodul Trulan prin canonul 91 reia problematica avortului deja stabilită la sinodul de la Ancira (314), precizând: „Cele ce dau doctorii care provoacă avortul, precum și cele ce primesc otrăvuri omorâtoare de prunci, se supun pedepsei ucigașului”³⁴. Canonul face referire nu numai la femeile care fac avorturi, ci și la persoanele care dau substanțe abortive.

Canonul 2 al Sf. Vasile cel Mare aduce un plus de claritate: „Ceea ce omoară (fătul) prin meșteșugire, se supune pedepsei uciderii; și la noi nu este subtilitatea expresiunii de (făt) format și neformat; căci aici se osândește nu numai pentru cel ce se va naște, ci pentru că și pe sine s-a primejduit; căci mai de multe ori mor femeile în acest fel de încercări. Dar

²⁸ P. Semen, *Atitudinea Bisericii față de pruncucidere, divorț, abandonul de copii, droguri și homosexualitate, justificată și de Sfânta Scriptură*, în *Teologie și Viață*, nr. 7-12/1999, p. 76.

²⁹ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, București, 1978, p. 183.

³⁰ *Ibidem*, p. 192.

³¹ G. Mantzaridis, *Morala creștină*, II, București, 2006, p. 294.

³² A se vedea: J. Breck, *Darul sacru al vieții*, Cluj-Napoca, 2001, pp. 187-221; H.Tr. Engelhardt, *Fundamentele bioeticii creștine – perspectiva creștină*, Sibiu, 2005, pp. 362-373.

³³ N. Mișaș, *op.cit.*, II, P1, Arad 1934, p. 24; I.N. Floca, *op.cit.*, pp. 211-212.

³⁴ C. Dron, *Canoanele. Text și interpretare*, II. *Sinoadele ecumenice*, București, 1935, p. 358.

pe lângă aceasta se mai adaugă și omorârea fătului, altăucidere după intenția celor ce îndrăznesc acestea. Dar nu trebuie să se întindă pocăința lor până la moarte, ci să se primească după un termen de zece ani, dar vindecarea să se hotărască nu după timp, ci după chipul pocăinței³⁵. Sfântul Vasile cel Mare subliniază pericolul de moarte la care se expune femeia care avortează, nefăcând distincție între avortul timpuriu și cel târziu.

Canonul 33 al Sf. Ioan Postitorul: „Vasile cel Mare în canonul său al 2-lea și al 8-lea spune că femeile, care strică cu meșteșugiri pe feți în pânțele, și cele ce dau și iau doctorii, pentru ca să-i piardă, și ca feții înainte de vreme să cadă afară. Noi însă hotărâm ca acestora să li se dea cel mult până la cinci ani sau și 3 ani³⁶.”

Canonul 34 al Sf. Ioan Postitorul: „Iar (femeia), care fără de voie a pierdut fătul, primește epitimie de un an³⁷.”

Aceste canoane condamnă în totalitate avortul, asemuindu-l infracțiunii de omor. Comentatorul bizantin Teodor Balsamon³⁸ susține că și cel care determină, convinge și cel care procură mijloacele abortive săvârșesc infracțiunea de omor³⁹.

Prostituție, proxenetism și pornografie vs. demnitatea ființei umane

În ceea ce privește prostituția⁴⁰, aceasta este incriminată în art. 328 Cod penal, care prevede că: „Fapta persoanei care își procură mijloacele de existență sau principalele mijloace de existență, practicând în acest scop raporturi sexuale cu diferite persoane, se pedepsește cu închisoare de la 3 luni la 3 ani”.

Art. 211 din Proiectul noului Cod penal incriminează proxenetismul, definit ca: „Determinarea sau înlesnirea practicării prostituției ori obținerea de foloase patrimoniale de pe urma practicării prostituției de către una sau mai multe persoane se sancționează cu închisoare de la 2 la 7 ani și interzicerea exercitării unor drepturi”. Observăm mutarea centrului de greutate de la persoana care practică prostituția (victimă a traficului de persoane de cele mai multe ori) la persoana care obține venituri (proxenetul).

Prostituția de tip instituționalizat, sub forma caselor de toleranță, era cunoscută și la noi în perioada interbelică, celebră fiind „Crucea de Piatră” din cartierul Dudești (Văcărești) prin felinarele roșii. Alături de prostituția tolerată de stat era foarte răspândită și prostituția de stradă, ocazională⁴¹. Venind la putere regimul comunist a pus capăt prostituției legalizate,

³⁵ N. Milaș, *op.cit.*, II, P2, Arad 1936, p. 50.

³⁶ N. Milaș, *op.cit.*, II, P2, Arad 1936, p. 220.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Canonist, jurist. S-a născut în Constantinopol între anii ~ 1130-1140 dintr-o familie nobilă. A ocupat pe rând funcțiile de: Monophilax (rector al Facultății de drept din Bizanț), Chartophilax (vicarul patriarhului Teodor, 1173-1183), stareț al mănăstirii Blacherne apoi Protosinghel. Împăratul Isac II Angelo Comnen (1185-1195) l-a numit Patriarh al Antiohiei între anii ~ 1185-1191. Cea mai importantă lucrare a sa a fost *Scholia*, un comentariu al Nomocanonului în XIV Titluri. Scopul lui Balsamon a fost acela de a pune în concordanță canoanele bisericești cu legile civile și a rezolva în același timp și neconcordanțele dintre acestea.

³⁹ Cf. Rhallis-Potlis, *Sintagma sfintelor canoane*, II, Atena, 1852-1859, p.520.

⁴⁰ Este o infracțiune de obicei, sancționându-se penal, numai dacă ea este săvârșită în mod repetat (constând într-o pluralitate de acte). Legea prevede în același timp ca raporturile sexuale să fie practicate cu persoane diferite în vederea procurării principalelor mijloace de existență. În cazul în care nu are un caracter repetitiv, ci numai izolat, nu mai este infracțiune, ci contravenție conform art. 2 alin.(6) al Legii nr. 61/1991.

⁴¹ S.M. Rădulescu, *Sociologia și istoria comportamentului sexual „deviant”*, București, 1996, p. 112.

dar nu a putut împiedica practicarea ei. „Cert este faptul că, dincolo de aparentele măsuri de represiune, prostituția exista pe scară largă în România comunistă, fapt cunoscut de opinia publică”⁴². Mai mult, după anul 1989 fenomenul prostituției a cunoscut o amploare fiind scăpat de sub control.

Dezincriminarea prostituției în viitorul Cod penal nu va putea estompa și eradica acest fenomen și cu atât mai puțin prin sancționarea lui contravențională. Conform cercetărilor sociologice întreprinse în România, care, paradoxal, contrazic părerile sociologilor occidentali, cauzele care determină prostituția sunt de natură economice, cum ar fi: șomajul, nivelul scăzut de trai, salariile mici, condițiile grele de muncă. La acestea se adaugă și sistemul educațional deficitar din punct de vedere al orientării socio-profesionale a tinerilor.

Dacă privim prostituția din prisma riscului îmbolnăvirii de SIDA și toate bolile cu transmitere sexuală, aceasta este un adevărat flagel. Contrar celor care susțin că odată cu legalizarea ei scade numărului îmbolnăvirilor, dimpotrivă ele cresc dacă ținem seama de numărul persoanelor care intră în contact cu prostituatele.

Deși nu există nicio referire explicită la prostituție în canoanele primului mileniu, ci doar la desfrâu și adulter, este suficientă incriminarea acestora din urmă din moment ce ele reprezintă în fapt același păcat. Sfântul Apostol Pavel reliefează faptul că prostituția, ca desfrâu, goleşte trupul de Duhul Sfânt, îl depersonalizează, căci îl preschimbă din templu al Duhului Sfânt și deci al înălțării spirituale în loc al căderii și al morții morale: „fugiți de desfrânare! Orice păcat pe care-l va săvârși omul este în afară de trup. Cine se dedă însă desfrânării păcătuiește în însuși trupul său. Sau nu știți că trupul vostru e templu al Duhului Sfânt, care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri? Căci ați fost cumpărați cu preț. Slăviți, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru și în Duhul vostru care sunt ale lui Dumnezeu!” (I Corinteni 6, 18-20).

Canonul 86 Trulan specifică aspre pedepse pentru orice persoană căzută în păcatul desfrâului: „Hotărâm ca cei ce spre căderea sufletelor adună desfrânate și le hrănesc, dacă ar fi clerici, să se afurisească și să se caterisească; iar de ar fi laici, să se afurisească”⁴³.

Atât prostituția cât și pornografia⁴⁴ reprezintă forme de degradare fizică și morală a femeii și de identificare a acesteia ca obiect de plăcere pentru ceilalți, situație inacceptabilă în învățătura Bisericii ce socotește femeia egală bărbatului în fața lui Dumnezeu și a societății.

În momentul în care starea anormală, imoralitatea este percepută la nivelul societății ca fiind normală, respectiv morală suntem în prezența regresului moral fără egal.

Ne raliem opiniei potrivit căreia este absolut necesară incriminarea acestor fapte în mod explicit deoarece acestea atentează la demnitatea umană, la sănătatea morală a națiunii, cât și la integritatea fizică, morală și spirituală a persoanei. Cu atât mai greu sunt de înțeles pretinsele argumente de ordin juridic și social ale celor ce au alcătuit noul Cod penal cu cât ele nesocotesc preceptele moralei creștine și instituția familiei ca bază a societății, tolerând aceste forme ale degenerării fizice și morale.

Este de regretat faptul că în analiza unor probleme de interes general, într-o țară democratică, s-a ignorat învățătura Bisericii și s-au folosit căi ocolitoare, comode arătând astfel atât nepriceperea cât și lipsa de dragoste față de semenii noștri. Chestiuni de ordin moral și social cu mari reverberații în conștiința societății civile precum incestul și avortul

⁴² *Ibidem*, p. 113.

⁴³ N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, I, P2, Arad 1931, pp. 463-464; I.N. Floca, *op.cit.*, pp. 168-169.

⁴⁴ A se vedea: J. Breck, *op.cit.*, pp. 134-137.

nu pot fi altfel tratate decât cu responsabilitate juridică și etică fără a îngrădi în vreun fel drepturile și libertățile fundamentale ale omului, fiind astfel obligatorie consultarea societății civile înainte de aprobarea noului Cod penal. Datorită faptului că aceste propuneri sunt deosebit de sensibile și necesită o atenție sporită în reglementare, nu trebuie să omitem că într-un procent covârșitor cetățenii României sunt creștini ortodocși, membri responsabili ai acestei societăți, promotori ai valorilor morale, și ca atare un demers legislativ responsabil nu trebuie promovat și promulgat fără o consultare cu reprezentanții tuturor cultelor din această țară.

Considerăm că dezincriminarea acestor acte constituie un grav atac la valorile morale creștine, opinia membrilor societății civile, deopotrivă credincioși și cetățeni ai României, fiind astfel ignorată.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

REVELAȚIE, TRADIȚIE ȘI DOGMĂ Interrelaționalitatea lor și actualitatea acesteia

VALER BEL

ABSTRACT. Revelation, Tradition and Dogma. Their Interrelation and its importance for the present day. The Revelation as the action of descent of God to human beings is transmitted through the Holy Tradition. The Revelation has its highest peak in Christ. The Holy Tradition is activated and shared through the divine grace and the life of Christ to the entire humanity. The dogma or the doctrine protects the truth of Revelation in history. Through this action, it stimulates living an authentic life in Jesus Christ.

Keywords: revelation, tradition, dogma, interrelation, life in Christ.

1. Revelație și Tradiție

Revelația constă în autorevelarea și împărtășirea de Sine a lui Dumnezeu oamenilor „în multe rânduri și multe feluri” (Evr. 1, 1). Ea nu constă atât în descoperirea unei sume de cunoștințe teoretice despre un Dumnezeu închis în transcendența Sa, ci în acțiunea de coborâre a Lui la om și a înălțării omului la El până la realizarea unirii maxime a lui Dumnezeu și a omului în Iisus Hristos, ca bază pentru extinderea comuniunii lui Dumnezeu cu toți oamenii care cred în El.¹ De aceea Iisus Hristos se prezintă ca fiind „*Calea, Adevărul și Viața*” (In. 14, 6), El este singurul Mijlocitor adevărat și deplin între Dumnezeu și oameni (I Tim. 2, 5-6).

Revelația s-a făcut prin acte, cuvinte și imagini.² Cuvântul și cunoștințele date prin Revelație exprimă această acțiune de coborâre a lui Dumnezeu la om și de înălțare a omului în comuniune cu Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu cheamă, naște și susține credința, constituind o chemare continuă pentru a conlucra cu harul lui Dumnezeu și a intra în comuniune cu El, căci comuniunea omului cu Dumnezeu nu se realizează fără răspunsul liber al omului.

Transmiterea integrală a Evangheliei mântuirii (Ef. 1,13), a cunoștințelor date prin Revelație sau a conținutului credinței are de aceea o importanță decisivă pentru viața creștină. Și de aceea transmiterea drepte credințe, a cuvântului adevărului este una din principalele exigențe ale misiunii creștine, căci regula credinței devine regula vieții; regula fidei regula vitae, lex credendi lex orandi.³

Autorevelarea lui Dumnezeu culminează în istorie în întruparea, jertfa și învierea Fiului Său, Iisus Hristos „*căci legea prin Moise s-a dat, dar harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit*” (In. 1, 17). Autorevelarea lui Dumnezeu coincide în mod esențial cu

¹ Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed.IBMBOR, București, 1978, vol. 1, p. 47.

² Idem, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în “Ortodoxia”, an XX, 1968, nr. 3, pp. 337-358.

³ Pr.prof.dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 2 Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, 2002, pp. 25-44.

iconomia mântuirii. Dumnezeu–Sfânta-Treime se revelează în lucrarea Sa mântuitoare. „Actele de revelare ale Treimii sunt acte mântuitoare și îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră în comuniunea cu Persoanele Sfintei Treimi”.⁴

Tradiția apostolică, Tradiția creștină se naște din comuniunea lui Hristos cel răstignit și înviat cu Apostolii și cu ceilalți martori ai învierii în intervalul de timp dintre Înviere și Înălțare. Tradiția apostolică s-a construit ca răspuns al Apostolilor, luminați de Duhul Sfânt, la chemarea lui Hristos cel răstignit și înviat la comuniunea cu Sine. Martorii învierii lui Iisus Îl recunosc abia când Cel răstignit și înviat îi cheamă (Iisus i-a zis Mariei Magdalena: „*Maria!*” In. 20, 16, Apostolilor li S-a arătat în seara învierii, intrând prin ușile încuiate „și zicând «*Pace vouă*»” In. 20, 19).

Deși în timpul activității Sale, înainte de moarte și înviere, Apostolii Îl mărturisesc pe Iisus ca Hristos, Fiul lui Dumnezeu (Mt. 16, 15-16), Persoana însăși a lui Hristos își deschide toate dimensiunile Sale abia în lumina învierii. Numai prin credința întemeiată pe comuniunea cu El după înviere au putut înțelege ucenicii pe Hristos în toată plenitudinea tainei Persoanei, misiunii și lucrării Lui mântuitoare.⁵

Comuniunea cu Hristos cel răstignit și înviat pe care au experimentat-o ucenicii în răstimpul dintre Înviere și Înălțare, întemeiază și înțelegerea prezenței și lucrării Lui în Biserică după Înălțare, până la sfârșitul veacurilor (Mt. 28, 20). Exemplu în acest sens este Euharistia de la Emaus, la săvârșirea căreia ucenicii Îl recunosc pe Iisus cel răstignit și înviat „la frângerea pâinii”, „dar El li s-a făcut nevăzut” (Lc. 24, 30-31), arătând prin aceasta că El va fi prezent și lucrător în Biserică și în lume în chip euharistic: prin cuvântul propovăduirii, al rugăciunii, al mărturisirii, prin Sfintele Taine etc. (cf. Mc. 16, 20).

Prin coborârea Sfântului Duh în ziua Cincizecimii se naște Biserica, finalizarea lucrării mântuitoare a lui Hristos în oameni. Apostolii sunt luminați pe deplin în înțelegerea misiunii și lucrării lui Hristos, împlinindu-se prin aceasta făgăduința Lui (In. 14, 26). „*Îmbrăcați cu putere de sus*” (Lc. 24, 49; FA 1, 8; 2, 4), Apostolii Îl propovăduiesc cu putere și curaj pe Hristos cel răstignit, înviat și înălțat și, sub călăuzirea Duhului Sfânt (1 Cor. 2, 10), au precizat pe baza indicațiilor Domnului structurile ierarhic sacramentale, cultul și viața comunitară și comunională a Bisericii, ca modalități de împărtășire a harului și vieții lui Hristos credincioșilor: „și stăruiau în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciune” (FA 2, 41).

Tradiția implică în consecință: a) totalitatea modalităților de trecere a vieții lui Hristos în viața umană și a tuturor lucrărilor Lui de propovăduire și sfințire și b) transmiterea acestor modalități în timp și-n spațiu, adică de la o generație la alta și către toți cei de departe: „*Că pentru voi este dată făgăduința și pentru copiii voștri și pentru cei de departe, pentru oricâți îi va chema Domnul Dumnezeul nostru*” (FA 2, 39)⁶.

În această transmitere, Revelația sau lucrarea lui Dumnezeu nu numai că este activă, ci primează „*pentru toți cei de departe*” (FA 2, 39). De aceea Tradiția și Biserica, fără să se confunde, se întrepătrund, nu pot exista deplin una fără cealaltă.⁷ „Tradiția este permanentizarea transmiterii aceluiași Hristos revelat întreg – adică întrupat, răstignit și înviat – în Biserică, adică comunicarea permanentă, în Duhul Sfânt, a stării finale dinamice

⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1978, vol. 1, p. 287.

⁵ *Ibidem*, vol. 2, pp. 23-24.

⁶ *Ibidem*, p. 61.

⁷ Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 42-43.

la care a ajuns Dumnezeu prin Revelație în apropierea Lui de oameni. Ca atare ea este prelungirea acțiunii lui Dumnezeu din Hristos descrisă esențial în Scriptură.”⁸ Numai prin Tradiție conținutul Scripturii devine mereu viu, actual, eficient în toată integralitatea lui, în cursul generațiilor din istorie.

De aceea transmiterea Tradiției este un act decisiv pentru Biserică și pentru misiunea ei. Memoria istoriei mântuirii nu trebuie să fie pierdută, ci trebuie să fie păstrată, trăită și transmisă cu fidelitate. Dar această transmitere nu se face printr-o simplă repetare a trecutului sau o acumulare de elemente superficiale, condiționate de o anumită perioadă istorică, ci printr-un act de auto-identificare și auto-mărturisire. Fiecare generație este chemată să-și însușească și să se recunoască în mod autentic în practica apostolică de totdeauna a Bisericii și să dea răspunsul ei la chemarea lui Dumnezeu în duhul Apostolilor și al Părinților și astfel să transmită Tradiția. Credincioșii de azi trebuie să preia Tradiția și să întrupeze în viața lor, în condițiile timpurilor noastre, ceea ce au crezut și au mărturisit Apostolii și Părinții în vremea lor. Aceasta nu este numai un semn de venerație pentru înaintași, ci o necesitate spirituală, soteriologică de a trăi în „comuniunea sfinților”, în unitatea de credință și de viață cu predecesorii, prin care ni s-a transmis istoria mântuirii în eficiența ei istorică concretă.

Mântuirea universală și mântuirea personală sunt inseparabile. De aceea, Tradiția sau practica Bisericii impune această dialectică între adevărul dumnezeiesc, neschimbător, și istoria umană, totdeauna în schimbare. În transmiterea Tradiției nu este permisă nici simplificarea abuzivă a ei, prin eliminarea unor aspecte esențiale, nici exagerarea ei, prin impunerea unor practici auxiliare care nu țin de Tradiția apostolică propriu-zisă. Nici simplificarea realității umane, prin neglijarea unor necesități ale credincioșilor dintr-un anumit timp și loc, nici exagerarea acesteia, prin acomodarea oportunistă a Tradiției.⁹

Transmiterea Tradiției presupune, așadar, responsabilitate nu numai în a afirma ceea ce s-a petrecut în trecut, ci de a fi martor și trăitor al Revelației în prezent. „*Dar fiecare să-și cerceteze propria sa faptă... căci fiecare își va purta propria sa povară*” (Gal. 6, 4-5).

Prin asumarea Tradiției în conținutul ei apostolic, Biserica răspunde, prin aspectul dinamic al ei, tuturor problemelor din fiecare timp și loc, astfel că Tradiția se înnoiește mereu în ea însăși. Tradiția Apostolilor și a Părinților Bisericii rămâne capabilă să răspundă la întrebările omului care-și caută mântuirea astăzi. Părintele Dumitru Stăniloae spune în acest sens: „Tradiția cuprinde în ea în mod potențial toate aceste răspunsuri. Ea transmite Revelația Dumnezeului treimic, a Dumnezeului Comuniune de Persoane: Tatăl Care ne iubește, Hristos Care a suferit și continuă să sufere pentru noi în această lume și Care ne deschide perspectiva desăvârșirii noastre, Duhul Care ne face vii și ne împinge spre cunoașterea Tatălui. Revelația este cea care ne spune că Dumnezeu a creat lumea, că o conduce spre transfigurare”.¹⁰

2. Tradiție și Dogmă

Formularea dogmei de către Biserică are rolul de a înlătura interpretările eronate ale adevărului de credință, cauzate de o gândire reductivă, care se mărginește la un singur aspect al adevărului revelat¹¹, fără să țină seama de caracterul său complex. Formulele dogmatice au

⁸ Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, vol. 1, pp. 61-63.

⁹ Pr. prof. dr. Valer Bel, *op.cit.*, p. 54.

¹⁰ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica cu Pr. Marc-Antoine Costa de Beuregard (1981)*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Ed. a II-a, Deisis, Sibiu, 2000, p. 163.

¹¹ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 68.

rostul de a pune în evidență caracterul paradoxal al adevărului revelat, specific gândirii biblice, unde se vorbește în termeni antinomici de Dumnezeu Unul în ființă, dar întreit în persoane, de Hristos, Care este în același timp Dumnezeu și om nedespărțit, sau de om ca ființă naturală, dar menit să se îndumnezeiască în Hristos. Paradoxul este în mod particular propriu persoanei, care este atât de complexă în constituția ei, încât orice reducere silnică a unuia din aspectele existenței umane la vreun alt aspect produce în ea o suferință, fiindcă este contrară existenței ei¹². Dacă teologia ortodoxă ar fi rămas tributară gândirii filosofice, n-ar fi putut să depășească niciodată opoziția dintre mișcarea și nemișcarea lui Dumnezeu, fiindcă această gândire are în centrul ei ideea de substanță, care rămâne nemișcată și se opune mișcării.

Dogmele creștine sunt jaloane ale planului de mântuire și de îndumnezeire a noastră, cuprinse și realizate în Revelația dumnezeiască supranaturală, care a culminat cu Hristos. Pentru creștinism există însă un singur adevăr atotcuprinzător care ne mântuiește: Iisus Hristos, Dumnezeu și om adevărat. Adevărul cuprinzător este propriu-zis Sfânta Treime, comuniunea Persoanelor supreme, dar Treimea lucrează mântuirea noastră prin Fiul lui Dumnezeu, Ipostasul divin care unește în Sine Dumnezeirea și umanitatea și dorește să le adune pe toate în Sine. În Logosul divin își au originea toate creaturile cu sensurile existenței lor, iar prin întruparea Sa tinde să le adune pe toate în Sine.¹³ Dogmele creștine nu sunt un sistem de învățături teoretice, finit și dependent de om, ci tălmăcirea realității lui Hristos în curs de extindere la oameni. Dogmele exprimă Revelația cea mai evidentă, pentru că însuși Hristos este dogma vie, atotcuprinzătoare și lucrătoare a întregii mântuiri.¹⁴

În concluzie, Revelația - ca acțiune de coborâre a lui Dumnezeu la om - se transmite prin Tradiție. În Tradiție, Revelația culminantă în Iisus Hristos este activă și împărtășește harul și viața lui Hristos creștinilor. Dogma protejează adevărul de credință al Revelației în decursul generațiilor din istorie și prin aceasta stimulează împărtășirea harului și vieții lui Hristos credincioșilor sau viața creștină autentică.

În transmiterea și actualizarea Revelației, Biserica nu se constituie ca un magisteriu independent deoarece ea trăiește o îndoită limitare care garantează persistența ei în adevăr și în transmiterea dreptei credințe. O limitare interioară, în conștiința că deși ea este unită strâns cu Hristos în Duhul Sfânt, Hristos este mereu mai presus de ea ca Domn și Stăpân al ei, ea fiind „trupul lui Hristos” (Col. 1, 18). De aici rezultă conștiința că autoritatea ei în ceea ce privește adevărul de credință nu este ultima autoritate, aceasta fiind numai Hristos Însuși, Cel Care lucrează și vorbește prin ea. Biserica nu decide asupra adevărului, asupra conținutului credinței, ci îl primește în urma rugăciunii și a căutării lui. Autoritatea ei se referă la credincioșii care primesc adevărul lui Hristos prin ea și trăiesc în comunitatea ei. Această limitare interioară se concretizează într-una exterioară, prin faptul că Biserica rămâne legată pentru totdeauna de mărturia originală a Revelației fixată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, cele două căi sau modalități de păstrare și transmitere a Revelației supranaturale, prin care Hristos poartă dialogul viu cu Biserica¹⁵.

Dogma nu este o îngustare a dezvoltării spirituale libere a omului care crede, ci, dimpotrivă, ea îl face capabil de aceasă dezvoltare. Căci dogmele sunt mai întâi formulări

¹² Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 96.

¹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 71.

¹⁴ *Ibidem*, p. 79.

¹⁵ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, în „Studii Teologice”, an XVI (1964), nr. 3-4, pp. 187-205.

REVELAȚIE, TRADIȚIE ȘI DOGMĂ

foarte generale ale conținutului credinței și granițe (*horoi*) ale adevărului revelat. Ele exprimă într-o formă foarte concisă împărtășirea de Sine a lui Dumnezeu cel infinit oamenilor în lucrarea Sa mântuitoare, care are ca punct final mântuirea și îndumnezeirea omului. Această formulă generală asigură conținutul Revelației, întrucât dogmele conduc spre taina infinită și incomprehensibilă a lui Dumnezeu și spre comununea cu El. Ca atare, ele necesită însă și o adâncire și o explicare pentru fiecare perioadă de timp pentru a face accesibilă taina mântuirii cuprinsă în ele. În formularea generală a dogmelor sunt definite însă precis structurile fundamentale ale lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, în așa fel încât ele arată foarte clar atât transcendența lui Dumnezeu, pe de o parte, cât și posibilitatea și condițiile participării omului la viața lui Dumnezeu, pe de altă parte. Orice neglijare a unuia dintre aceste două aspecte în explicarea dogmei ar neglija taina mântuirii înseși, ceea ce ar duce la deformarea sau alterarea conținutului credinței și prin aceasta la slăbirea sau superficializarea actului de credință.¹⁶

Dogmele creștine fundamentează dezvoltarea duhovnicească a celui ce crede în libertate, pentru că ele sunt expresia comuniunii lui cu Dumnezeu ca persoană. Sistemul lor nu este alcătuit din niște principii abstracte, ci este unitatea vie a lui Iisus Hristos, Persoana în care este unită dumnezeirea și creația. Iar Hristos, Persoana divino-umană este „sistemul” pe cât de atotcuprinzător pe atât de deschis și promovator de libertate și desăvârșire a omului, care vrea să se mântuiască în El¹⁷.

¹⁶ Pr. Valer Bel, *Cuvântul adevărului sau transmiterea dreptei credințe*, în „Studia universitatis Babeș-Bolyai”, XLIV,1-2, 1999, p. 81.

¹⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1978, vol. 1, pp. 77-78.

**UNITATEA ETICĂ A BISERICII DE RĂSĂRIT.
MESAJUL ÎNTÂISTĂTORILOR ORTODOXIEI (OCTOMBRIE 2008)**

RADU PREDA

ABSTRACT. Ethic Unity of the Oriental Church. The meeting of the Orthodox world's leaders, held in Constantinople, in October 2008, the second one of this new millennium, may be rightly called an event. On one side, within the context of the still bleeding wounds of history, to which new ones are added, such a meeting, presided by the Ecumenical Patriarch and having among the participants the Patriarch of Russia, was considered not likely to be held. On the other side, faced with the extraordinary challenges of the present, the Orthodoxy had to give a signal, to address to their believers a clarifying message. In other words, in spite of a week canonical unity, the Eastern Church has proved at least its *ethical unity*, based in its turn on the *dogmatic* and *liturgical* unity. The present article reviews the main crisis situations which question the Orthodox unity. Then, we focus on the social and pastoral context of the countries where Orthodoxy is of a majority; last, but not least, we argue on the meaning and the importance of the message of October 2008. The translation of this message into Romanian is given in the addendum.

Keywords: Orthodoxy, Unity, Ecumenical Patriarch, Patriarch of Russia, Ethics, Social Theology

Ultima sinaxă a întâistătorilor Bisericilor Ortodoxe locale, întruchipare a universalității și integrității Ortodoxiei, a fost un eveniment cu greutate cel puțin din două motive. Pe de o parte, în contextul rănilor încă sângerânde ale istoriei, la care se adaugă altele noi, o astfel de întâlnire sub președinția Patriarhului Ecumenic, *primus inter pares*, la care să participe și Patriarhul Rusiei, era considerată prea puțin probabilă. Pe bună dreptate: înmulțirea conflictelor legate de jurisdicțiile diferitelor Biserici locale oferă o imagine deprimantă. Dacă mai adăugăm și factorul politico-juridic, prezent din ce în ce mai evident în disputele dintre ortodocși, cel mai recent exemplu fiind oferit de Bulgaria și de decizia Curții Europene a Drepturilor Omului (CEDO) privind recunoașterea sinodului dizident¹, atunci este limpede de ce întâlnirea fizică, față către față, a liderilor ortodocși este deja în sine un eveniment care merită salutat ca atare. Pe de altă parte, confruntată cu orizontul provocărilor de proporție ale prezentului, Ortodoxia era cumva datoare să dea un semnal, să adreseze credincioșilor săi un mesaj lămuritor. Altminteri, riscăm să confirmăm acuza deja veche de secole potrivit căreia *ethos*-ul ortodox este incapabil să fecundeze normativ clipa istorică, să identifice adevăratele pericole și să indice posibilele soluții de evitare sau abordare a acestora. Din fericire, la Constantinopol, în ciuda unei unități canonice șubrede, Biserica de Răsărit a făcut demonstrația

¹ Vezi textul deciziei CEDO din 22 ianuarie 2009 (Applications nos. 412/03 and 35677/04) în legătură cu „Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolit Inochentie)” *versus* Bulgaria pe pagina oficială a Curții: www.echr.coe.int, accesat în 2 mai 2009.

unității etice, bazată la rândul ei pe unitatea dogmatică și liturgică. Ne propunem în paginile acestui studiu să trecem în revistă principalele situații care pun sub semnul întrebării unitatea ortodoxă din punct de vedere canonic. Apoi, ne vom îndrepta atenția asupra contextului social și pastoral al țărilor unde Ortodoxia este majoritară, pentru a ajunge în cele din urmă la sensul și importanța mesajului din octombrie 2008. Traducerea acestuia în românește este anexată studiului.

Între post-bizantinătate și post-comunism: rănilor și lecțiile istoriei

Unul dintre cele mai evidente defecte ale prezenței istorice a Ortodoxiei actuale este lipsa de unitate canonică. Aceasta a ieșit cu violență la suprafața spațiului public și a percepției mediatice imediat după căderea comunismului. Evident, cauzele disputelor dintre diferitele Biserici locale nu sunt create exclusiv în timpul comunismului și cu atât mai puțin se datorează doar căderii acestuia. Noua libertate de manifestare oferă, oricât de amară ironie a istoriei, cadrul propice vocalizării conflictelor înghețate.² De la problema jurisdicției canonice în Estonia, exercitată de Patriarhia Moscovei și de Constantinopol deopotrivă, cu ierarhiile paralele aferente³, la proliferarea structurilor ecleziiale în diaspora, ceea ce face ca tocmai în țările fără tradiție ortodoxă imaginea Bisericii de Răsărit să fie cauționată de diferențele strict etnice, echilibrul dintre identitatea națională și rigorile ecleziologiei, dintre ortodoxii și Ortodoxie, este sistematic compromis.⁴ Situațiile conflictuale de azi sunt rodul unor acumulări istorice necorectate la timp, transmise ca atare de la o generație la alta și care au format sensibilități particulare care se văd cu ochiul liber la orice întâlnire inter-ortodoxă, un grec, un rus sau un român abordând uneori complet diferit temele comune. Dacă nu ar alimenta discuțiile teologice cu argumente evident non-teologice, această diversitate de mentalități, dublată de cea lingvistică, ar reprezenta în fapt bogăția antropologică a unor reprezentanți provenind din țări similare religioase, dar diferite totuși cultural. De cele mai multe ori, diferențele dintre „grec”, „rus” sau „român” sunt la nivelul dialogului inter-ortodox pigmentate puternic de clișeele și prejudecățile pe care aceste expresii locale le-au achiziționat și consolidat în raporturile dintre ele.

Fără a intra în detalii istoriografice, pentru care nu este loc în paginile de față, amintim doar faptul că, deja în epoca de glorie a Bizanțului, viziunea unui spațiu larg de

² O trecere în revistă a conflictelor mai vechi și mai noi care compromit unitatea Ortodoxiei la suprafața istoriei vezi la RADU PREDA, „Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und *babylonischer Gefangenschaft* in der EU”, în INGEBORG GABRIEL (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialpolitik*, Matthias-Grünwald, Ostfildern, 2008, pp. 285-305.

³ Vezi dosarul situației canonice din Estonia în numărul cu tema „Le plaidoyer de l'Église orthodoxe d'Estonie pour la défense de son autonomie face au Patriarcat de Moscou”, *Istina* XLIX (2004). O analiză detaliată oferă volumul editat de GRIGORIOS D. PAPATHOMAS, MATTHIAS H. PALLI (sous la direction de), *The Autonomous Orthodox Church of Estonia/ L'Église autonome orthodoxe d'Estonie. Approche historique et nomocanonique* (= NOMOKANONIKH BIBAIOΘHKH 11), Epektasis, Katerini, 2002.

⁴ Legat de raportul dintre ecleziologia ortodoxă și articularea identitară națională vezi de pildă prezentarea succintă a lui JAROSLAW BUCIORA, „Ecclesiology and National Identity in Orthodox Christianity”, în JONATHAN SUTTON, WIL VAN DEN BERCKEN (eds.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe. Selected Papers of the International Conference held at the University of Leeds, England, in June 2001* (= Eastern Christian Studies 3), Peeters, Leuven etc, 2003, pp. 27-42.

state și națiuni legate de aceeași Biserică de Răsărit, acel „Byzantine Commonwealth” despre care scria cu pasiune Obolensky⁵, se va întrupa cu dificultate și va cunoaște mai curând perioade de regres decât de înflorire. Deja de la convertirea lui Constantin cel Mare, credința creștină în varianta ei răsăriteană va fi pusă în slujba menținerii unității Imperiului, unitatea dogmatică fiind astfel o condiție politică fundamentală a bunului mers al statului, adică având unei *raison d'état* în cel mai concret sens al cuvântului. În această logică, convertirea slavilor de către misionarii bizantini, la concurența cu cei latini, va fi de pildă unul dintre momentele de maximă importanță în istoria spirituală scrisă din perspectiva celei politice. Căderea în 1453 a cetății lui Constantin și prin aceasta a trupului istoric al „marii idei” bizantine va atrage după sine și o anumită derută în relațiile dintre statele ortodoxe numite acum pe drept cuvânt post-bizantine. Teoria celei de a treia Rome, după cea antică și Constantinopol, localizată la Moscova, va accentua disoluția universului bizantin rătăcind după un loc stabil pe harta reală a noilor raporturi geopolitice. Așa se explică de ce nu doar conflictele cu Islamul sau cu papalitatea vor marca profund traseul Ortodoxiei moderne, ci inclusiv tensiunile ei interne.

Revendicând moștenirea bizantină comună, fie și cu intensități diferite dictate de gradul de culturalizare anterior lui 1453, statele tradițional ortodoxe ale Europei de Est se vor regăsi nu de puține ori pe poziții politice opuse, își vor disputa teritoriile și se vor alia după aceea, vor încerca să formeze un front de luptă antiotoman pentru a se regăsi apoi „reunite” sub cupola dominației comuniste. Cu alte cuvinte, fie că au dorit să continue pe cont propriu ideea teologiei politice bizantine a Imperiului creștin universal, fie că au adoptat o *Realpolitik* strict patrimonială, fie că au contestat legitimitatea vecinilor lor, fie că au fost cotropite de forțe ostile sau au suportat forme proprii de autoritarism din partea țărilor/domnitorilor, țările răsăritene nu au reușit în ultima jumătate de mileniu să concretizeze vizibil ceea ce cu un nume generic ar fi trebuit să fie „lumea ortodoxă”. Contrar majorității proiecțiilor geopolitice mai vechi sau mai noi, cu precădere a autorilor vestici, „lumea ortodoxă” este mai curând un ideal și mai puțin o realitate.⁶ Acest lucru se

⁵ Vezi DIMITRI OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1971; în românește: *Un Commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit, 500–1453*, trad. C. Dumitriu, Corint, București, 2002.

⁶ Asociată cu Europa de Est, ca termen geografic-politic, „lumea ortodoxă” este pe cât de admirată de unii, pe atât de detestată de alții. Dintre aceștia din urmă, Huntington este unul dintre cei care au repus în circulație după 1990 afectul anti-răsăritean prin omologarea abuzivă a cercului cultural ortodox cu cel islamic, amândouă având în comun, în viziunea analistului american, fundamentalismul religios, respingerea drepturilor omului și a democrației occidentale. Considerațiile acestea au fost formulate mai ales în SAMUEL HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996; în românește: *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, trad. R. Carp, Antet, Oradea, 1998. Vezi încadrarea istorică și culturală a conceptului est-european la LARRY WOLFF, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Palo Alto, 1994; în românește: *Inventarea Europei de Est. Harta civilizației în epoca luminilor* (= Seria Istorie), trad. B. Rizzoli, Humanitas, București, 2000. Mai vezi și excelenta analiză a lui ALEXANDRU DUȚU, „Ya-t-il une Europe Orthodoxe?”, în ACADEMIA ROMÂNĂ, INSTITUTUL DE STUDII SUD-EST EUROPENE, *Sud-Estul și contextul european. Cultură și solidarități în „Europa ortodoxă”*, *Buletin VII* (1997), pp. 9-86.

vede inclusiv astăzi. Faptul că avem, în 2009, țări majoritar ortodoxe de o parte și de alta a graniței Uniunii Europene poate contribui în plus la adâncirea lipsei de omogenitate a Ortodoxiei moderne în ansamblu, apartenența la un cerc politic neputând fi separată de apartenența, fie și prin imitație, la unul cultural. Sigur, într-o astfel de constelație, ar fi de dorit ca Ortodoxia să își asume rolul de *limes* integrator și să împiedice astfel transformarea graniței politice într-una cultural-spirituală. Acest lucru ar fi posibil însă doar dacă aceeași Ortodoxie ar depăși multiplele ei fracturi anterioare actualei arhitecturi politice.

Un exemplu de dată recentă pentru această atomizare intra-ortodoxă și care ne privește direct îl oferă raporturile tensionate dintre Biserica Ortodoxă din România și cea din Rusia pe marginea chestiunii moldovenești.⁷ Cum am arătat deja într-o analiză social-teologică anterioară⁸, este simptomatic pentru stadiul post-bizantin al Ortodoxiei, la care se adaugă traumele suportate în comunism, faptul că argumentul central în polemica dintre București și Moscova *via* Chișinău este respectarea, respectiv încălcarea „teritoriului canonic rus”. Așa cum recunoștea și Episcopul Ilarion Alfeev, într-o conferință din 2005, formula ca atare este nouă, însă modelul ecleziologic pe care se bazează datează din primele secole creștine.⁹ Modelul de bază la care se face trimitere este cel al teritorialității jurisdicției episcopale și potrivit căruia nu pot exista doi episcopi de drept într-unul și același oraș.¹⁰ Avem aici traducerea canonică a principiului paulin de a nu propovădui acolo unde Evanghelia a fost deja vestită și de a zidi astfel pe temeliiile altuia (*cf.* Romani 15, 19-20). Cum se știe însă, distrugerea unității Bisericii lui Hristos prin apariția și permanentizarea schismelor a provocat nu doar instituționalizarea mai multor jurisdicții canonice în același loc, dar însuși principiul teritorialității a fost înlocuit de cel personal-ritual, sensul Bisericii locale fiind deformat prin introducerea clauzei pastorale, Biserica de origine urmând propriii credincioși acolo unde aceștia se stabilesc, indiferent dacă noul teritoriu este parte a unei jurisdicții existente deja. Cu alte cuvinte, proliferarea jurisdicțiilor personale în același loc geografic este cea mai evidentă consecință a lipsei de unitate.

Dacă la această situație nu avem până acum o soluție, dialogul dogmatic inter-confesional înaintând anevoios, ar fi fost de așteptat ca măcar în interiorul aceleiași Biserici să se fi găsit formula care să armonizeze necesitățile pastorale cu cele ecleziologice. Or, așa cum se prezintă situația Ortodoxiei moderne, reșezarea hărții politice a Europei de Est la finele secolului XIX și pe durata celui următor a avut consecințe canonice dintre cele mai profunde. Proclamarea prin emanciparea Ortodoxiilor locale de sub autoritatea Patriarhului Ecumenic a

⁷ Legat de dificila chestiune a identității naționale, a moștenirii istorice, a situației eclesiale și a destinului politic al Republicii Moldova vezi de pildă DAN DUNGACIU, *Moldova ante portas*, Tritonic, București, 2005.

⁸ Vezi RADU PREDA, „Creștinismul și limitele Europei. O abordare social-teologică”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1 (2008), pp. 93-134.

⁹ Vezi conținutul conferinței pe adresa <http://orthodoxeurope.org>, accesat în 2 mai 2009.

¹⁰ Despre calitatea ecleziologică a Bisericii locale, reflex a celei universale, vezi importanta analiză istorică și teologică a lui JEAN ZIZIOLAS, *L'Être ecclésial*, Labor et Fides, Genève, 1981; în românește: *Ființa eclesială*, trad. A. Nae, Bizantină, București, 2007.

noilor Patriarhii din Balcani – sârbă (1922), română (1925) și bulgară (1953) – nu a rezolvat chestiunea raportului dintre unitatea de credință (neștirbită) și unitatea canonică (grav afectată). Dimpotrivă. De la bun început, granițele politice nu au coincis cu cele ecleziiale, ceea ce explică de ce nu există nicio Biserică Ortodoxă locală fără măcar o problemă rezultată din istoria mutării succesive a granițelor naționale. Din Grecia, nevoită să își împartă teritoriul național în jurisdicții care țin de Sinodul de la Atena și cele care țin de Constantinopol, până în Serbia, având în Valea Timocului o minoritatea de origine română asimilată cu forța inclusiv eclezial, din Republica Moldova, a cărei situație am pomenit-o deja, și până în Estonia – în toate aceste cazuri teritorialitatea este în conflict deschis cu etnicitatea, Bisericile-mamă simțind fie obligația de a nu îi abandona pe cei care îi aparțin etnic, dar nu și teritorial, fie să își prezeve cu orice preț influența, fie să ofere ceea ce Bisericile Ortodoxe locale majoritare nu conced, mai ales datorită unui naționalism eclezial în totală contradicție cu universalitatea mărturisirii de credință, minorităților ortodoxe de alt neam de pe teritoriul lor. Acest conflict a degenerat într-un adevărat haos în diaspora europeană și apoi în cea americană, unde în același oraș există câte un episcop pentru ortodocșii ruși, români, bulgari, greci, antiohieni (arabi) etc.

Un exemplu concret cât de departe poate merge această segregare internă a Ortodoxiei pe criterii etnice oferă situația de la Hannovera (Germania), unde în ciuda faptului că există un Centru eclezial ortodox pus la dispoziție de administrația locală, pe terenul acestuia au fost construite la doar câțiva metri distanță două biserici ortodoxe, una mare pentru comunitatea greacă și alta mai mică pentru cea slavă. Până aici, am putea avea oarecare înțelegere, știut fiind faptul că grecii, oriunde ar fi în lume, celebrează Liturgia exclusiv în greaca bizantină, așa cum slavii o slujesc doar în slavonă. Inexplicabil este faptul că mica biserică a slavilor este la rândul ei împărțită, o duminică slujind sârbii, în alta rușii și în a treia bulgarii. Așadar, nici măcar existența unei limbi liturgice comune nu este un element catalizator suficient pentru a trece dincolo de granițele etnice. În fața acestei situații cvasi-tribale, nu este deloc întâmplător că punerea diasporei în ordine stă foarte sus pe agenda viitorului Sinod panortodox amânat, iarăși deloc întâmplător, tocmai pentru că la genul acesta de probleme nu s-au identificat soluții consensuale, starea de fapt fiind în continuare preferată celei de drept.¹¹

Prezentarea acestui context, fie și pe scurt, ne ajută să înțelegem mai bine de ce întâlnirea din Fanar din octombrie 2008 a fost un exemplu de bună-intenție din partea Bisericilor Ortodoxe locale, un act de smerenie la propriu cu atât mai mult cu cât evenimentele anterioare

¹¹ Legat de pregătirea unui Sinod al întregii Ortodoxii vezi DAMASKINOS PAPANDREOU, „Zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils”, în WILHELM NYSSSEN, HANS-JOACHIM SCHULZ, PAUL WIERTZ (Hg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Band III, Patmos, Düsseldorf, 1997, pp. 261-286. Mai vezi și analiza pe marginea textelor Comisiilor preparatorii realizată de ANNE JENSEN, *Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen* (= Ökumenische Theologie 14), Einsiedeln, Zürich, 1986. Centrul Ortodox de la Chambésy (Elveția) al Patriarhiei Ecumenice joacă rolul unui centru de coordonare a muncii pregătitoare a Sinodului și editează principala colecție de studii și documente, *Synodica*, alături de buletinul de informații *Episkepsis*. Vezi mai multe detalii pe pagina oficială de internet a Centrului: <http://www.centreorthodoxe.org>, accesat în 2 mai 2009. La această adresă electronică poate fi găsit și Comunicatul celei mai recente întâlniri pre-sinodale consultative din 6-12 iunie 2009.

nu prevesteau nimic pozitiv. Cu doar un an înainte, în octombrie 2007, la Ravenna, în cadrul sesiunii plenare a Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, conflictul dintre Moscova și Constantinopol pe tema prezenței unei delegații estoniene aparținând jurisdicției autonome față de Patriarhia Rusă, adică ținând de Fanar, a provocat un jenant spectacol ortodox în fața delegațiilor catolici. Și ca în oricare spectacol cu suflu dramatic, delegația rusă, în frunte cu tânărul și ambițiosul episcop Ilarion Alfeev, a părăsit lucrările trântind la figurat ușa, nu înainte de a șantaja continuarea dialogului dintre Ortodoxie și Catolicism prin invocarea faptului că, în absența Rusiei, acesta își pierde din consistență și chiar din legitimitate.¹² Scenariul a fost repetat aproape identic în cadrul reuniunii inter-ortodoxe de pe insula Rodos, în iunie 2008, menită să pregătească întâlnirea din luna octombrie a aceluiași an. Și de data aceasta, piatra de poticnire a fost prezența unei delegații estoniene, alta decât cea aflată sub autoritatea Moscovei. Tensiunile dintre ruși și ceilalți reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe locale trebuie să fie fost atât de grave, încât s-a trecut la lupta mediatică a dezminților. Astfel, la 20 iunie, în plină desfășurare a lucrărilor, Comitetul pan-ortodox dădea următorul Comunicat despre derularea evenimentelor care au culminat cu retragerea părții ruse:

Noi, reprezentanții Bisericilor Ortodoxe, participanți la **Comitetul Pregătitor Pan-ortodox pentru Sinaxa Întâistătătorilor**, care ne vom întruni la Constantinopol în octombrie viitor, ne exprimăm uimirea față de unele inadvertențe apărute în Declarația Biroului de Presă a Serviciului de Relații Externe al Patriarhiei Moscovei, cu privire la retragerea delegației Bisericii Rusiei de la lucrările acestui Comitet.

Evenimentele nu s-au petrecut așa cum sunt descrise în Declarația menționată mai sus. Toți reprezentanții și-au exprimat regretul pentru decizia delegației ruse de a se retrage și i-au invitat să rămână la întrunire, arătând că problema estoniană nu se va rezolva la Rodos, ci prin negocieri între cele două Patriarhii, Patriarhia Ecumenică și Patriarhia Moscovei.

În plus, Președintele a rugat delegația Patriarhiei Moscovei să explice dacă prezența lor la Întrunirea Pregătitoare de la Rodos arată că Patriarhia Moscovei și-ar fi schimbat poziția și că va participa la Sinaxa Întâistătătorilor care va avea loc în octombrie viitor; dacă nu, vor putea rămâne ca observatori. În loc de aceasta, (delegația) a hotărât că ar fi mai bine să se retragă. Regretăm această încercare de distorsionare a evenimentelor.¹³

Fără a intra în detaliile acestui gest public de delimitare, atmosfera de la Ravenna și de pe insula Rodos arată cât se poate de limpede că arta dialogului, înainte de a defini raportul Bisericii cu lumea, este o virtute greu de aplicat înainte de toate între liderii ecleziiali,

¹² Despre dialogul de la Ravenna, inclusiv despre documentul teologic aprobat cu această ocazie, vezi două relatări independente semnate de participanți nemijlociți: IOAN ICĂ JR, „Cea de-a X-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialog Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, Ravenna, 8-15 octombrie 2007”, *INTER* II, 1-2 (2008), pp. 461-473; GRIGORIOS PAPHOMAS, „La question ecclésiastique orthodoxe dans les pays baltes et les difficultés du dialogue théologique à Ravenne (octobre 2007)”, *INTER* II, 1-2 (2008), pp. 484-495. Vezi și pagina electronică a revistei: www.inter-institut.ro, accesat la 2 mai 2009.

¹³ Sursa traducerii Comunicatului: Biroul de Presă al Patriarhiei Române.

mai ales dacă viziunile acestora sunt dictate de deja amintiții factori non-teologici. Ca de atâtea ori în istoria bisericească, ecleziologia s-a lovit de politică sau, schimbând perspectiva, aceasta din urmă a acroșat principiile ecleziologice.

Tot din seria evenimentelor care au prefațat întâlnirea din octombrie 2008, să amintim situația absolut insolită creată de marcarea, în zilele de 26-28 iulie 2008, a 1020 de ani de la convertirea Cneazului Vladimir al Kievului. Cu această ocazie, au fost prezenți la Kiev atât Patriarhul Alexei al Rusiei, cât și Bartolomeu, Patriarhul Ecumenic. Fiecare venea, în fapt, oricât de absurd sună din punct de vedere canonic, la propria lui turmă, adică la propria jurisdicție canonică. Mass-media ucrainiană a urmărit pas cu pas acest „duel al titanilor”, programul, reacțiile și declarațiile lor, modul cum de pildă Președintele Iușcenko a rezervat o primire fastuoasă, ca unui șef de stat, Patriarhului Ecumenic, faptul că a participat cu precădere la momentele publice ale vizitei acestuia și mai deloc la cele ale Patriarhului Alexei etc. În ciuda tuturor acestor circumstanțe marcate de evidenta politicizare a chestiunii ecleziale, trebuie spus că Patriarhii au avut unul față de celălalt o atitudine echilibrată, așteptarea presei de a vedea un conflict în piața publică nefiind satisfăcută. Dimpotrivă. Concelebrarea liturgică a celor doi Întâistătători și maniera în care Patriarhul Ecumenic a evitat să intre în logica politică, vorbind nu atât de autonomie, cât de unitate în viața Bisericii, au făcut ca proiectul reuniunii din octombrie să intre în linie dreaptă și crize precum cele de la Ravenna sau Rodos să fie depășite. În fine, ca epilog al acestei priviri asupra istoriei ecleziale în plină derulare, același episcop Ilarion, numit de noul Patriarh Chiril drept succesor al său în fruntea Departamentului de relații externe al Patriarhiei Ruse, contesta de curând, în cadrul conferinței de presă din 10 aprilie 2009, rolul pe care Patriarhia Ecumenică îl pretinde în sânul comuniunii ortodoxe și mai ales în diaspora. În viziunea noului coordonator al relațiilor inter-eceleziale ale Patriarhiei Ruse, această „pretenție” este sursa situației complexe din Ortodoxia actuală. Mai mult, Ilarion acuză Patriarhia Ecumenică de viziune centralistă, după modelul catolic, dorind să exercite o autoritate nemijlocită asupra Bisericilor Ortodoxe locale.¹⁴ Cum se vede, înainte și după octombrie 2008, tema unității canonice a Ortodoxiei rămâne pasionantă.

Între majoritatea confesională și confuzia majoritară: noua paradigmă social-pastorală

Dacă neînțelegerile la vârf sunt, așa cum am văzut, un amestec de povară istorică și neputință prezentă, care este situația la bază? Tot pe scurt, am putea spune că, în țările Europei de Est în care este majoritară, Ortodoxia se confruntă în mod evident, mai ales de

¹⁴ Vezi citate din afirmațiile PS Ilarion de Volokolamsk pe pagina oficială a Reprezentanței de la Bruxelles a Bisericii Ortodoxe Ruse: <http://orthodoxeurope.org/#19-2-782>, accesat în 2 mai 2009. Vezi și prezentarea mai sistematică a raportului dintre primat și sinodalitate în Ortodoxie făcută cu ocazia unei conferințe la Paris (13 februarie 2009) de același HILARION ALFEYEV, „Primauté et conciliarité dans la tradition orthodoxe”, *Istina* LIV (2009), pp. 29-36. Legat de modul cum Ortodoxia integrează concret principiul primatului sau petrinic, în comparație cu Catolicismul, vezi și RADU PREDĂ, „Il primato petrino nella teologia ortodossa. Alcune riflessioni”, *INTER* II, 1-2 (2008), pp. 198-206.

la căderea comunismului, cu o nouă paradigmă social-pastorală. Concis, aceasta se caracterizează prin suprapunerea mai multor fenomene care se derulează cu rapiditate și își potențează reciproc efectele. Întâi de toate, însuși momentul căderii comunismului a inițiat un proces numit convențional „tranziție”, dar care este, de fapt, unul dintre cele mai dense programe de modernizare din mers cunoscute de aceste țări. Dacă ar fi să luăm doar cazul României, simplul fapt că în mai puțin de două decenii, am trecut de la comunism la sistemul democratic și de la economia planificată la piața liberă (cu imperfecțiunile cunoscute ale acestei treceri), am aderat la NATO și am devenit membri ai Uniunii Europene, reprezintă o istorie concentrată la maxim. Câștigului de securitate sau prosperitate adus de aceste transformări razante îi corespunde nu mai puțin defectul lipsei de organicitate, intrarea ca societate și în mod individual în marile proiecte politice de genul NATO sau UE nefiind asumată interior până la capăt. Riscul de a avea, pentru a câta oară, un fenomen al formelor fără fond este mai actual decât oricând. Modernizarea pe calupuri, la intervale mari de timp, după pauza impusă de modernitatea eșuată a comunismului, creează inevitabil insuficiențe respiratorii, forțează organele vitale și capacitatea de adaptare la noul mediu. Cu alte cuvinte, modernizarea densă a ultimilor ani este pe cât de necesară pe atât de copleșitoare. Ceea ce o face însă și mai dureroasă este modul în care ea nu coincide într-adevăr cu înnoirea reală a actorilor sociali, a instituțiilor sau mentalităților. Având drept finalitate înnoirea, modernizarea la care asistăm lucrează totuși cu datele și oamenii vechiului sistem, cei puternici de ieri fiind și puternicii de azi, structurile Securității de ieri controlând economia de azi și complicitățile de dinainte de 1989 regăsindu-se în cele de acum. Toate acestea la un loc au drept efect nu doar deruta bazei sociale, cât mai ales relativizarea valorică, amestecul dintre rău și bun, dintre imoral și moral compromițând noutatea. Rezultatele se văd cu ochiul liber: neîncrederea în proiectul de modernizare, absenteismul electoral și recrudescența discursului populist bazat de cele mai multe ori, explicit sau nu, pe constatarea contrafactuală că „înainte era mai bine”. Într-un asemenea orizont, Ortodoxia riscă să fie anexată tocmai de acele forțe care se opun principial înnoirii și să ofere astfel legitimitate simbolică demagogilor. În loc să își aducă o contribuție proprie, inclusiv printr-o critică la obiect și în numele unor valori care nu se negociază, Biserica Ortodoxă din Europa de Est a fost și este în continuare pândită de pericolul omologării cu tendințele totalitare, naționaliste și antidemocratice.

Al doilea fenomen cu impact îl constituie contextul mai larg al lumii de azi sintetizat terminologic prin globalizare. Consecvent acestuia, căderea comunismului a însemnat nu doar revenirea țărilor est-europene pe harta continentului, ci în egală măsură reconectarea la dinamica mondială caracterizată de o intensitate fără precedent. Vehicolul acesteia, cel care influențează în fapt noua paradigmă social-pastorală, este comunicarea. De la presa tipărită la cea audio și de la internet la televiziune, mondializarea sau globalizarea reprezintă înaintea de orice un moment de anvergură la nivelul mesajelor. Niciodată ca până acum, lumea nu a comunicat mai repede, mai eficient și mai ieftin. În plus, niciodată ca până acum, publicul nu a fost unul atât de larg precum cel de azi, mass-media ajungând în cele mai modeste și nebanuite unghere ale umanității. Imaginile beduinului comunicând în plin deșert la telefonul mobil sau a antenei parabolice deasupra unei construcții șubrede, din paie, sunt tot atâtea

simboluri ale epocii noastre comunicaționale. În ceea ce îi privește, ortodocșii sunt inevitabil parte a acestui public mondial, sunt supuși bombardamentului informațional și se lasă, de la caz la caz, influențați de ceea ce aud, văd sau citesc. Iată motivul pentru care vorbim de o paradigmă social-pastorală radical schimbată odată cu schimbarea radicală a modului în care omul începutului de mileniu trei află informațiile, își formează opinia și se exprimă public. Calitatea tehnică a comunicării trebuie însă să atragă după sine o calitate a mesajului, motiv de a vedea în oportunitățile mediatiche tot atâtea șanse pastoral-misionare. Cum însă mediul pastoral ortodox este încă marcat de o slabă articulare catehetică, dimensiunea liturgică nefiind secundată de cea explicativă, observăm transformarea majorității confesionale în confuzie majoritară, proces ilustrat din păcate de fenomene precum Tanacu, pentru a ne referi doar la situația noastră eclezială. O parte a remediului la astfel de derapaje care riscă să accentueze dimensiunea șamanică în detrimentul celei spiritual-dogmatice constă într-o mai bună utilizare a instrumentelor catehetice. Pentru aceasta, Biserica Ortodoxă trebuie să își asume vârsta istorică, să înțeleagă cu adevărat și să folosească inteligent datele societății consumului informațional. Avem deja posibile puncte de referință la Bisericile și cultele religioase care au început mai devreme acomodarea tehnică a mesajului lor. Evident, nu toate aceste exemple sunt și de urmat, secularizarea mesajului spiritual prin punerea defectuoasă în pagină din punct de vedere mediatic fiind un real pericol. Alternativa nu este însă autismul, ci tocmai folosirea cu măsură și pricepere a posibilităților aflate la dispoziție.¹⁵

În fine, al treilea element care ne poate ajuta să înțelegem în ce constă noua paradigmă social-pastorală cu care se confruntă Ortodoxia de azi și căreia trebuie să îi răspundă printr-un mesaj etic unitar este dinamica religiozității ca atare și a secularizării aferente. Chiar dacă studiile recente indică o trecere masivă de la modelul de până acum al secularizării, care miza pe dispariția pur și simplu a credinței în forma ei instituțională, la cel al unei post-secularizări bazate pe reconsiderarea rolului și locului religiei în viața personală și comunitară, nu putem vorbi despre „victoria” spiritualului în lupta fundamentală și perenă cu tentațiile nihiliste, relativizante sau indiferentiste. Cu toate acestea, Bisericile și confesiunile Apusului văd pe bună dreptate în această schimbare de atmosferă o îndelung așteptată ocazie de a își reafirma setul de valori de care, iată, în ciuda modernității și a postmodernității, umanitatea are totuși nevoie. Revenirea mesajului religios pe scena publică se face în maniere diverse: de la redescoperirea rugăciunii la aportul etic al teologiei, de la moralitatea în afaceri (o temă deosebit de actuală pe fundalul actualei crize financiare) la bioetică. Totul este posibil și, pentru prima dată după mai bine de trei secole, binevenit. În ceea ce o privește, Ortodoxia se confruntă cu această renaștere a dimensiunii religioase în alt mod măcar și pentru simplul fapt că are un drum teologic și social diferit față de Catholicism și Protestantism. Întâlnirea ei cu modernitatea nu a avut dramatismul celui experimentat de coliziunea credinței cu ateismul iluminist al revoluției franceze din 1789. Momentele de modernizare în țările majoritar ortodoxe s-au

¹⁵ Referitor la maniera de comunicare socială a Bisericii după 1989 vezi de pildă RADU PREDA, „Antena Bisericii. Presa bisericească între propovăduire și imagine”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 1-2 (2002), pp. 107-118.

consumat sub auspiciile unei ambiguități ideologice ale cărei urme le regăsim și azi în mentalul multor clerici și oameni politici. Astfel, având la orizont idealul emancipării naționale prin eliberarea de sub ocupația unor forțe străine (este cazul Ortodoxiei din Serbia, România, Bulgaria și Grecia sau din Caucaz) sau prin confirmarea statutului în arhitectura relațiilor internaționale (vezi cazul Rusiei), mesajul creștin al Bisericii de Răsărit a fost amestecat cu ingredientele naționalismului de secol XIX, de la *ethos*-ul lingvistic la cel al surselor folclorice, slujitorii altarului luptând cot la cot cu intelectualii declarați progresiști, dar de regulă străini de duhul bisericesc. Această alianță a funcționat aproape fără fisură până la cel de al doilea război mondial și a fost ruptă cu brutalitate de instaurarea comunismului (în Rusia, deja în 1917). Acum, la două decenii de la căderea zidului Berlinului, chestiunea se pune în cu totul alți termeni. Cum am văzut, contextul național, marcat de metehnele unei tranziții lipsite de organicitate, și cel global, dominat de subcultura mediilor de comunicare, obligă reflecția teologică a Ortodoxiei să reconsidere raportul dintre interesul național și idealul spiritual și în general pe acela dintre politică și religie.

Bucurându-se de o largă bază, demnă de invidiat în raport cu eroziunea confesiunilor occidentale ale căror biserici stau goale¹⁶, riscul major al Ortodoxiei în post-comunism este acela de a se pune în serviciul unui pseudo-proiect de societate. Cultivând luciditatea constructivă în spiritul libertății profetice, Biserica trebuie să analizeze atent sensurile discursului politic legat de Europa, de valorile acesteia (de obicei, fără alte detalii) sau de înțelegerea între națiuni și confesiuni etc. Nu tot ceea ce este prezentat ca fiind pozitiv are la bază o gândire ca atare sau poate fi integrat fără ajustări discursului teologic. Faptul că articularea proiectului european se produce cu prețul unei laxități morale și etice ancorată sistematic în cadrul legal comunitar, că definiția cultural-spirituală a continentului este parțială, lupta dintre partizanii și oponenții menționării contribuției Creștinismului la identitatea europeană fiind sugestivă în acest sens, că ecumenismului i se dă în limbaj politic un înțeles mai curând vecin cu sincretismul decât cu necesitatea unui dialog dogmatic, ceea ce îi induce în eroare pe cei mai puțin umblați la Biserică (generic vorbind) – toate acestea trebuie să provoace atenția liderilor ecleziiali și să îi atenționeze să nu devină simpli giranți teologici ai unor tendințe în fond secularizante. Evident, alternativa nu este anti-europenismul (pentru a rămâne la continentul unde Ortodoxia este cel mai mult prezentă) și cu atât mai puțin naționalismul feroce. Ca de atâtea ori, calea cea mai potrivită este undeva la mijloc, ocolind tentațiile extreme, adică anexarea ideologică sau dizidența cu orice preț, și propunând formule pe măsură. Or, o astfel de formulă este tocmai elaborarea

¹⁶ Despre modul cum se prezintă, cantitativ și calitativ, Ortodoxia în țările post-comuniste, prin comparație cu alte Biserici și confesiuni ale Europei de Vest, vezi analiza sociologică în două volume realizată în perioada 1997-2007 de MIKLÓS TOMKA, PAUL M. ZULEHNER, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende. Aufbruch 2007. Tabellenband (mit den vergleichbaren Daten von AUFBRUCH 1997)*, f.e., Wien, Budapest, 2008; PAUL M. ZULEHNER, MIKLÓS TOMKA, INNA NALETOVA, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*, Schwabenverlag, Ostfildern, 2008. În timp ce primul volum prezintă datele anchetei sociologice, al doilea cuprinde evaluarea acestora. Ortodoxiei îi sunt dedicate în al doilea volum pp. 138-179.

propriului discurs etic bazat pe lectura specifică a agendei publice actuale. Condiția fundamentală ca acest discurs etic să fie și ascultat rezidă însă în maniera unitară de prezentare, vocea Ortodoxiei trebuind să atingă acel grad de consens prin asumarea, armonizarea și sintetizarea diferențelor.

Recuperarea eticii ortodoxe: șansele unui nou tip de angajament social-teologic

Un exemplu pentru ceea ce ar putea fi mesajul etic al Ortodoxiei în epoca actuală îl reprezintă mesajul redactat și publicat cu ocazia sinaxei întâistătorilor Ortodoxiei din octombrie 2008. Depășind cu greu diviziunile canonice, prezentate schematic mai sus, și asumându-și provocarea noii paradigme sociale, reprezentanții Bisericii de Răsărit au reușit să ofere în cele din urmă un mesaj coerent și unitar. Nu este primul de acest fel. Cel publicat cu ocazia jubileului din 2000 cuprinde la rândul său accente care indică un nou tip de angajament social-teologic al Ortodoxiei de azi.¹⁷ În acest mesaj jubiliar se face o necesară încadrare spirituală a istoriei, atunci când se afirmă:

Pentru credința noastră ortodoxă, Întruparea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu într-un timp anume și într-un loc concret demonstrează, înainte de toate, sfințirea istoriei și a lumii prin transformarea acestora în Împărăția lui Dumnezeu. Împărțirea istoriei datorită Dumnezeieștii Întrupări în timpul dinainte de Hristos și timpul de după Hristos, amintește omului că din ziua aceea timpul și istoria dobândesc sens și sunt judecate nu de puterea acestei lumi, cea politică, militară sau economică, chiar dacă aceasta deocamdată este dominantă, ci de împărăția iubirii lui Dumnezeu, care are cuvântul principal în istorie și a cărei venire în lume a fost inaugurată prin actul Nașterii Domnului de la Duhul Sfânt și din Pururi Fecioara Maria.¹⁸

Mai departe, liderii Ortodoxiei regretă apariția pe parcursul istoriei ecleziiale de două milenii a schismelor și ereziilor, inclusiv a neînțelegerilor de natură canonică și nu numai care, toate la un loc, au distrus unitatea Bisericii lui Hristos și au oferit celor din afara ei motive de critică și chiar de necredință. Având la orizont începerea unui nou mileniu în viața Bisericii și a lumii, întâistătorii își exprimă în prag de nou mileniu îngrijorarea față de caracterul ambivalent al modernității:

Ca păstori ai Bisericii Ortodoxe, care am fost totdeauna alături de problemele omului, nu putem fi indiferenți față de lucrurile pe care noul mileniu le pune în fața omului și care, asemeni unei săbii cu două tășuri, promet pe de o parte rezolvarea problemelor și izbăvirea de suferințe, iar pe de altă parte, în același timp, amenință cu noi pericole supraviețuirea omului ca „chip al lui Dumnezeu” și a creației ca fiind „bună foarte”.

¹⁷ Vezi textul în original pe pagina oficială a Patriarhiei Ecumenice, www.ec-patr.eu, accesat în 2 mai 2009.

¹⁸ Citat după traducerea în românește aflată la adresa electronică <http://www.crestinortodox.ro/carte-922-82374-mesajul-intai-statorilor-bisericilor-ortodoxe-la-implinirea-a-2000-de-ani-de-la-nasterea-domnului-nostru-iisus-hristos-4>, accesat în 2 mai 2009.

Revenind la declarația din octombrie 2008, contextul ei teologic este dat de anul dedicat Sfântului Apostol Pavel, adică tocmai celui care a deschis prin misiunea și viziunea sa Biserica lui Hristos către neamuri, realizând astfel dificilul pas către asumarea practică a universalității mesajului Evangheliei. Datorită acestei încadrări aparent conjuncturale, mesajul din 2008 preia inevitabil din datele celui din 2000 la care adaugă unele noi. Reținem aici două aspecte puse în lumină de documentul din octombrie 2008. Primul îl constituie însăși tema lipsei de unitate canonică a Ortodoxiei. În lipsa acesteia, afirmă documentul, Biserica de Răsărit riscă să nu fie credibilă în fața lumii. Motiv de a pleda, fie și indirect, pentru o unitate canonică tradusă apoi etic printr-un mesaj pe măsura provocărilor actuale. Nu întâmplător este pusă în discuție chestiunea „așa-zisei” diaspore ortodoxe și se afirmă deschiderea față de identificarea soluțiilor de îndreptare a „anomaliilor canonice”. Al doilea aspect al documentului din octombrie 2008 pe care dorim să îl subliniem este caracterul sintetic al acestuia datorat faptului că trece în revistă toate punctele nevralgice de pe agenda internațională actuală: de la periclitarea demnității umane prin noile tehnologii, dar și prin cultivarea in justiției sociale, la criza produsă de excesul de libertate, adică de lipsa oricărei cenzuri și responsabilități, sau de impasul ecologic. Una peste alta, textul pe care îl anexăm mai jos și la care paginile de mai sus s-au dorit doar o introducere poate fi considerat un semnal nu doar în direcția unui nou tip de angajament social-teologic generic, ci mai ales prefigurarea unei unități etice a Ortodoxiei la nivel local și mondial astfel încât, vorbind cu o singură voce, mesajul acesteia să fie auzit și propunerea ei spirituală să fie urmată.

Anexă:

Mesajul Întâistătorilor Bisericilor Ortodoxe Fanar, 9-12 octombrie 2008¹⁹

Întrunirea Întâistătorilor Bisericilor Ortodoxe în perioada 9-12 octombrie la Constantinopol/Istanbul a fost convocată de Patriarhia Ecumenică în cadrul manifestărilor anului 2008 consacrat Sfântului Apostol Pavel. Cu toate că anul exact al nașterii Sfântului Apostol Pavel nu este cunoscut, Patriarhia Ecumenică, care îi datorează atât de mult acestui corifeu al Apostolilor și „vas ales” al lui Hristos (FA 9, 15), întemeietor al Bisericilor aflate azi în cadrul Patriarhiilor și Bisericilor Autocefale din Asia Mică, Antiohia, Cipru și Grecia, consideră în mod convențional că anul nașterii lui ar fi 8 după Hristos, adică acum două mii de ani. Pentru întrunirea Întâistătorilor, aflată sub semnul jubileului paulin, învățătura

¹⁹ Traducerea documentului din neogreacă îi aparține lui FLORIN-CĂTĂLIN GHIȚ, sursa: *Renașterea* 10 (2008), p. 3. Mulțumesc traducătorului pentru permisiunea de a prelua textul. Am menținut toate particularitățile originalului (inclusiv pasajele în **bold**). Expresiile tehnice din original și alte completări necesare înțelegerii au fost redată între paranteze drepte []. Documentul în original – Ἐπερὰ Σύνταξις τῶν Ὀρθοδόξων Προκαθημένων (Φανάριον, 9-12 Ὀκτωβρίου 2008) – poate fi găsit, alături de alte intervenții la Sinaxă, pe pagina de internet a Patriarhiei Ecumenice: <http://www.ec-patr.eu/default.php?lang=gr>, accesat la 1 mai 2009.

Apostolului neamurilor nu privește doar trecutul, ci are în mod continuu importanță și actualitate pentru reflecția asupra unității Bisericii, ai cărei purtători și păstrători au fost învredniciți prin harul lui Dumnezeu să fie episcopii. Reuniunea sau sinaxa periodică a primaților Bisericilor Ortodoxe este o inițiativă a Sanctității Sale Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I atât pentru a oferi prilejul manifestării unității Bisericii, cât și pentru a obține un consens al Bisericilor locale asupra unor subiecte legate de actualitatea imediată. Întrunirile de până acum au avut loc în 1992 (Fanar), în 1995 (Patmos), în 1998 (Sofia), în 2000 (Ierusalim, Constantinopol și Niceea Bitiniei) și în 2005 (Fanar).

Invitației adresate de Patriarhia Ecumenică în acest an i-au răspuns: Patriarhul Teodor al Alexandriei (Egipt), Patriarhul Ignatie al Antiohiei (Damasc, Siria), Patriarhul Teofil al Ierusalimului și Patriarhul Alexei al II-lea al Moscovei (Rusia), Arhiepiscopii Hrisostom al Ciprului, Ieronim al Atenei și al întregii Grecii, Atanasie al Tiranei și al întregii Albanii, Hristofor al Cehiei și Slovaciei, Leon al Finlandei, precum și mitropolitul Ștefan al Tallinnului și al întregii Estonii. Bisericile Ortodoxe din Serbia, România, Bulgaria, Georgia și Polonia au fost reprezentate de către delegații episcopale. Cu ocazia acestei reuniuni a fost elaborat un document în 13 puncte, citit solemn la finalul Sfintei Liturghii săvârșite împreună de Primați și reprezentanții lor în catedrala patriarhală Sfântul Gheorghe din Fanar în dimineața zilei de duminică, 12 octombrie.

Ca adevărați „slujitori ai lui Hristos și iconomi ai tainelor Lui” (cf. *1 Co* 4, 1), Întâistătătorii și reprezentanții Sfințelor Biserici Ortodoxe enumeră în mesajul-document elaborat, a cărui traducere din limba greacă urmează mai jos, câteva puncte care vizează agenda viitoare a fiecărei Biserici Ortodoxe locale:

„În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.

1. Prin Harul lui Dumnezeu, Întâistătătorii și Reprezentanții Bisericilor Ortodoxe locale s-au reunit din data de 10 până în 12 octombrie 2008 la Fanar la invitația și sub președenția celui Dintâi dintre noi [gr. *proedrian tou en hēmin Prōtou*], a Patriarhului Ecumenic Bartolomeu, cu ocazia proclamării anului curent ca an al Apostolului neamurilor Pavel. Cu dragoste frățească am deliberat asupra unor subiecte care preocupă Bisericile Ortodoxe și, participând la manifestările festive prilejuite de acest eveniment, am săvârșit din nou Dumnezeiasca Euharistie în această Precinstită Catedrală a Patriarhiei Ecumenice, azi, în data de 12 octombrie 2008, în duminica Sfinților Părinți de la al VII-lea Sinod Ecumenic din Niceea. În aceste zile ne-am întărit prin adevărul darurilor purtării de grijă dumnezeiești primite de Apostolul neamurilor, care l-au făcut minunat «vas ales» (FA 9, 15) al lui Dumnezeu și un model strălucitor de slujire apostolică pentru trupul Bisericii. Întreaga Biserică Ortodoxă, cinstind pe Apostol pe tot parcursul acestui an de grație al Domnului, îl propune credincioșilor săi ca model pentru mărturia contemporană a credinței noastre tuturor «celor de aproape sau de departe» (Ef 2, 17).

2. Biserica Ortodoxă, având conștiința interpretării autentice a învățaturii apostolului neamurilor, poate și e obligată să transmită lumii contemporane nu doar învățătura despre restaurarea în Hristos a unității întregului neam omenesc, ci și cea despre lucrarea Lui globală de izbăvire, prin care sunt depășite toate dezbinările din lume și se adeverește natura comună a tuturor oamenilor. De aceea, promovarea autentică a acestui mesaj de izbăvire presupune depășirea conflictelor interne ale Bisericii Ortodoxe prin destinderea paroxismelor naționaliste, etnofiletiste sau ideologice, deoarece numai așa cuvântul Ortodoxiei va găsi ecoul dorit în lumea contemporană.

3. Inspirați de învățătura și lucrarea Apostolului Pavel, evidențiem mai întâi importanța pe care o are în viața Bisericii și, în mod deosebit, în slujirea [gr. diakonian] noastră a tuturor, îndatorirea Misiunii, conform ultimei porunci a Domnului: «și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și'n toată Iudeea și'n Samaria și pân'la marginea pământului» (cf. FA 1, 8). Evanghelizarea, atât a poporului lui Dumnezeu, cât și a celor care nu cred în Hristos, constituie una dintre cele mai înalte îndatoriri ale Bisericii. Această îndatorire nu trebuie să se realizeze în mod agresiv sau prin diverse forme de prozelitism, ci în iubire, smerenie și respect față de identitatea fiecărui om și față de specificul cultural al fiecărui popor. La această strădanie misionară e nevoie să participe toate Bisericile Ortodoxe în respectarea rânduiei canonice.

4. Biserica lui Hristos își exercită azi această slujire într-o lume în rapidă schimbare, care devine tot mai mult interdependentă datorită comunicării și dezvoltării mijloacelor de comunicare și a tehnologiei. Creștinii constată că originea acestei situații este îndepărtarea omului de Dumnezeu. Nici o schimbare a structurilor sociale sau a regulilor de comportament nu sunt apte să vindece această situație. Biserica arată permanent că păcatul poate fi biruit doar prin conlucrare [gr. synergasia] între Dumnezeu și om.

5. În aceste împrejurări, mărturia actuală a Ortodoxiei despre problemele tot mai grave cu care se confruntă omul și lumea devine mai imperioasă, nu doar prin evidențierea cauzelor menționate, ci și prin înfruntarea directă a efectelor tragice și a consecințelor lor. Numeroase contradicții naționaliste, filetiste, ideologice și religioase alimentează permanent confuzii primejdioase referitoare nu doar la unitatea de nețăgăduit a neamului omenesc, ci și la relația omului cu creația dumnezeiască. Sfințenia [gr. hierotēs] persoanei umane este pusă la colț de revendicările parțiale ale «individului», pe când relația acestuia cu restul creației este supusă bunului său plac utilitarist și abuziv. Aceste scindări ale lumii aduc cu sine inegalitatea nedreaptă în participarea oamenilor și a popoarelor la bunurile Creației; îi lipsesc pe milioane de oameni de la bunuri primare și conduc la extenuarea personalității umane; provoacă emigrarea în masă a populațiilor, suscită conflicte și discriminări pe criterii naționaliste, religioase și sociale, și distrug coeziunea tradițională interioară a societăților. Aceste consecințe sunt extrem de împovărătoare, deoarece sunt strâns legate de distrugerea mediului înconjurător și al întregului ecosistem.

6. Creștinii ortodocși împart cu alții, oameni religioși sau nu ai planetei, responsabilitatea pentru criza actuală, deoarece s-au complăcut în mod nehibzuit cu excesul liberului arbitru al omului, fără confruntarea credibilă a acestuia cu cuvântul credinței. Prin urmare, au și ei în cel mai mare grad obligația de a lua parte la depășirea dezbinărilor lumii. Învățătura creștină despre unitatea ontologică a neamului omenesc și despre sfințenia creației este exprimată ca atare de întreaga taină a lucrării mântuitoare a lui Hristos și constituie baza hermeneuticii relației omului cu Dumnezeu și cu lumea.

7. Încercările de excludere a religiei din viața socială constituie o tendință comună a multor state contemporane. Principiul laicității statului poate fi păstrat, însă este inacceptabilă interpretarea acestuia ca excludere radicală a religiei din toate celelalte sfere ale vieții unui popor.

8. Diferențele dintre bogați și săraci se accentuează dramatic datorită crizei economice, care este de obicei rezultatul poftei nebune de câștig al factorilor economici și al activității economice denaturate, care, lipsită de sensibilitate și de dimensiunea umană, nu slujește în cele din urmă necesitățile reale ale omenirii. O economie sănătoasă este aceea care îmbină eficiența cu dreptatea și solidaritatea socială.

9. În privința relațiilor dintre credința creștină și științele pozitive, Biserica Ortodoxă nu evită să urmărească protejarea progresului cercetării științifice și să ia parte la orice interogație științifică. Conform concepției ortodoxe, libertatea cercetării constituie un dar oferit omului de Dumnezeu. În același timp, însă, odată cu acest consimțământ, Ortodoxia evidențiază pericolele care se ascund în spatele anumitor realizări științifice, limitele cunoașterii științifice și existența unei alte «cunoașteri» care nu este de competența domeniului științific. Această cunoaștere se dovedește a fi în multe feluri necesară pentru definirea corectă a libertății și pentru valorificarea roadelor științei prin limitarea egocentrismului și respectarea valorii persoanei umane.

10. Biserica Ortodoxă consideră că nu e permis ca progresul tehnologic și economic să conducă la distrugerea mediului și la epuizarea roadelor naturii. Lăcomia, prin satisfacerea poftelor materiale, conduce la sărăcirea sufletului omului și a mediului. Nu trebuie trecut cu vederea că bogăția naturală a pământului nu este doar proprietatea omului ci, în primul rând, creația lui Dumnezeu: «Al Domnului e pământul și plinirea lui, lumea și toți cei ce locuiesc într'însa» (Ps 23, 1). Trebuie să amintim că nu doar generația de azi, ci și cele de mâine au dreptul la bunurile naturale pe care ni le-a dăruit Creatorul.

11. Sprijinind cu fermitate toate eforturile de pace și de soluționare dreaptă a conflictelor care apar, salutăm poziția avută de Bisericile Rusă și Georgiană și cooperarea lor fraternă pe durata recentului conflict militar. În acest fel, cele două Biserici împlinesc îndatorirea de a sluji împăcarea. Sperăm că eforturile reciproce vor contribui la depășirea urmărilor tragice ale operațiunilor militare și la reconcilierea grabnică a popoarelor.

12. În confuzia crescândă a epocii noastre, instituția familiei și a căsătoriei se confruntă cu o criză. Biserica, în duhul înțelegerii noilor și complexelor relații sociale, trebuie să caute moduri de asistență duhovnicească și în general de susținere a tinerilor și a familiilor cu mai mulți membri. Ne îndreptăm atenția în mod deosebit spre tineri, pentru a-i chema să participe activ atât la viața liturgică și sfințitoare, cât și în activitatea misionară și socială a Bisericii, transferând în cadrul acesteia problemele și așteptările lor, deoarece ei sunt nu doar viitorul, ci și prezentul Bisericii.

13. Întăistătorii și reprezentanții Sfintelor Biserici Ortodoxe, având deplina încredințare a gravității problemelor amintite și străduindu-se să le rezolve ca „slujitori ai lui Hristos și iconomi ai tainelor Lui” (1 Co 4, 1), proclamăm din acest sediu al Bisericii celui Dintâi Tron [gr. tēs edras tēs Prōtothronou Ekklēsiās] și reafirmăm:

a). Poziția fermă și datoria de a păstra unitatea Bisericii Ortodoxe în «credința care odată pentru totdeauna le-a fost dată sfinților» (Iuda 3) Părinților noștri, în Dumnezeiasca Euharistie comună și păstrarea fidelă a sistemului canonic de administrare [gr. diakyberneseōs] a Bisericii, prin reglementarea în duhul iubirii și al păcii a oricăror probleme care pot să survină în relațiile dintre noi.

b). Voința noastră de a vindeca cât se poate de repede orice anomalie canonică provenită din conjuncturi istorice și nevoi pastorale, ca în așa-zisa Diasporă Ortodoxă, sfârșind orice abuz al unei influențe străine ecleziologiei ortodoxe. În acest sens, salutăm inițiativa Patriarhiei Ecumenice de a convoca pe această temă, ca și în vederea continuării pregătirii Sfântului și Marelui Sinod, Conferințe Panortodoxe în anul care urmează 2009, în cadrul cărora, conform regulii și practicii valabile înaintea Conferințelor Panortodoxe de la Rodos, va invita toate Bisericile Autocefale.

c). Dorința noastră este ca, dincolo de orice dificultăți, să continuăm dialogurile teologice cu ceilalți creștini, precum și dialogurile interreligioase, îndeosebi cu Iudaismul și Islamul, constatând că dialogul este singura modalitate de rezolvare a divergențelor dintre oameni, în special într-o epocă precum cea contemporană în care dezbinări de tot felul, inclusiv cele în numele religiei, amenință pacea și unitatea oamenilor.

d). Sprijinirea inițiativei Patriarhiei Ecumenice, ca și a altor Biserici Ortodoxe, de ocrotire a mediului înconjurător. Criza ecologică actuală, datorată și unor cauze spirituale și morale, stabilește în mod imperios datoria Bisericii de a-și asuma, prin mijloacele duhovnicești de care dispune, protejarea creației lui Dumnezeu de consecințele avidității umane. De aceea, reconfirmăm stabilirea zilei de 1 septembrie, prima zi a anului bisericesc, ca zi de rugăciuni speciale pentru ocrotirea creației lui Dumnezeu, și sprijinim introducerea subiectului referitor la protejarea mediului înconjurător în activitatea catehetică, de propovăduire și în general pastorală a Bisericilor noastre.

e). Hotărârea de a considera o acțiune necesară constituirea unei Comisii Interortodoxe de studiere a problemelor de bioetică, referitor la care lumea așteaptă o luare de poziție a Ortodoxiei.

Pe acestea le adresăm poporului Ortodox de pe tot pământul [gr. ton ana ton kosmon] și întregii lumi [gr. oikoumenē], și ne rugăm „iară și iară” pentru ca pacea, dreptatea și iubirea lui Dumnezeu să triumfe în cele din urmă în viața oamenilor. «Iar Celui ce, potrivit puterii care lucrează în noi, poate face cu mult mai mult decât tot ceea ce noi cerem sau gândim, Lui fie-I slava în Biserică și întru Hristos Iisus, în toate neamurile din veacul vecilor!» (Efeseni 3, 20-21). Amin.”

În Fanar, 12 octombrie 2008

† Bartolomeu al Constantinopolului
† Theodor al Alexandriei
† Ignatie al Antiohiei
† Teofil al Ierusalimului
† Alexei al Moscovei
† Amfilohie al Muntenegrului
(reprezentând Biserica Serbiei)
† Laurențiu al Ardealului
(reprezentând Biserica României)
† Dometian al Vidinului
(reprezentând Biserica Bulgariei)
† Gherasim al Zugdidiului
(reprezentând Biserica Georgiei)
† Hrisostom al Ciprului
† Ieronim al Atenei
† Jeremiasz al Wrocławului
(reprezentând Biserica Poloniei)
† Anastasie al Tiranei
† Hristofor al Ținuturilor Cehiei și Slovaciei

DISCUȚII CU PRIVIRE LA *FILIOQUE* ÎN TEOLOGIA CONTEMPORANĂ

GRIGORE DINU MOȘ

ABSTRACT. *Debates on Filioque in contemporary theology.* The line separating the Orthodox from the Filioquist triadology consists in the theological method. The primary elements of the Filioquist doctrine are dialectical thinking and essentialism, doubled by a logic of the separation – because the self-sufficient reason’s cataphatism cannot overcome agnosticism –, whereas the Orthodox perspective embraces a Trinitarian vision within the Holy Spirit, equally apodictic and apophatic, personalistic and ontological. It is the dogmatic of the ecclesial, spiritual and contemplative experience versus the dogmatic of rational speculation. For the Orthodox Church *Filioque* has been and still remains a heresy condemned by the pan-orthodox synods and the holy fathers who have exerted their authority in the Church. From a dogmatic point of view, *Filioque* remains one of the crucial obstacles against the ecclesial reunification of Christendom.

Despite having shown open-mindedness towards the Orthodox standpoint the Catholic Church has not relinquished *Filioque*, if not reaffirmed it in its official documents. Even more so, there are only insufficient signs of it renouncing the filioquist vision which penetrates its entire system of doctrines, and the theological method that has led to this doctrinarian innovation. Contemporary Catholic theology admits to a “complementary” validity of the Orthodox teaching on the Holy Spirit’s proceeding, but only in as much as it can be integrated in the Catholic filioquist triadology.

Keywords: Filioque, heresy, method, rational, essentialism.

Se vorbește destul de des în spațiul academic ortodox că atitudinea Bisericii romano-catolice față de Biserica Ortodoxă s-a schimbat după Conciliul II Vatican (1962-1965), cu ridicarea anatemelor din 1965 și în timpul păstoririi papei Ioan Paul al II-lea, iar teologia catolică a devenit mai nuanțată, mai flexibilă, reevaluându-și multe puncte doctrinare, prin redescoperirea și ancorarea în cugetarea patristică a primului mileniu creștin. Desigur, aserțiunea aceasta este justă dacă avem în vedere comunicarea și relațiile umane concrete, colaborarea academică, proiectele sociale comune, diplomația ecumenică, precum și operele multor teologi catolici de o incontestabilă anvergură intelectuală și cu o reală deschidere față de Ortodoxie. Dar concomitent, discursul teologic catolic a sporit în echivocitate și imprecizie pe măsura rafinementului său, încercând adesea să asimileze (și chiar să înglobeze în propriul sistem) spiritualitatea răsăriteană și pozițiile doctrinare ale teologiei ortodoxe, asupra cărora teologii catolici s-au aplecat printr-o asiduă cercetare, studiere și evaluare, de multe ori devansând cercetările și preocupările teologiei ortodoxe. Nu de puține ori teologii ortodocși, ca și cum ar privi într-o oglindă deformată, riscă să cadă în capcana preluării necritice a metodelor, a evaluărilor și rezultatelor cercetărilor teologice occidentale cu privire la doctrina, spiritualitatea și ethosul Bisericii Ortodoxe. În același timp, Biserica apuseană nu a renunțat oficial la nici una din învățăturile sale eterodoxe, fapt care, pe de o parte este o lecție pentru ecumeniștii naivi, iar pe de altă parte pune sub

semnul întrebării sinceritatea și forța spiritului auto-critic în Biserica romano-catolică, ce nu s-a putut încă ridica la ardoarea unei pocăințe reale, profunde, necesare reînțoarcerii la Biserica cea Una a lui Hristos. De exemplu, în Compendiul Catehismului Catolic (2005), document oficial de cea mai mare importanță dogmatică și misionară, destinat clericilor și credincioșilor catolici, este reafirmat Filioque (q.48), care e introdus în Crezul niceo-constantinopolitan (!) (vezi secțiunea a II-a), primatul și infailibilitatea papală (q.182 și q.185), imaculata concepție (q.96), purgatoriul (q.210) ș.a.m.d. De asemenea, numeroși teologi catolici consideră că în unele puncte divergente, cum ar fi, spre exemplu, *Filioque* și *purgatoriul*, viziunea catolică și cea ortodoxă reprezintă două moduri complementare de înțelegere a aceluiași mister divin. Dar această atitudine, în care adevărul și falsitatea par a fi egal îndreptățite, pune serioase probleme însăși logicii umane și principiilor ei, putând fi considerată în același timp mai insidioasă, mai duplicitară și mai primejdioasă prin confuzia creată.¹

Dintre problemele aflate în discuție cea mai importantă din punct de vedere dogmatic este chestiunea lui *Filioque*.

În teologia ortodoxă românească, o amplă cercetare cu privire la *Filioque* este cuprinsă în teza de doctorat a pr. conf. dr. Mihai Himcinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar, Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, publicată în 2004.² Sunt arătate premisele raționaliste ale lui *Filioque*, teoria procesiunilor divine, analogiile psihologizante ale lui Filioque și sunt bine evidențiate implicațiile teologice ale acestei doctrine: diarhia și esențialismul impersonalist în plan divin, confuzia dintre planul vieții trinitare *ad intra* și cel iconomic *ad extra*, estomparea energiilor necreate prin *filioquism*, care se face astfel piedică reală în calea îndumnezeirii omului. Foarte bine sunt prezentate consecințele eclesiologice ale *filioquismului*: o eclesiologie hristomonistă, „săracă” din punct de vedere pnevmatologic, pandant teoretic al unei biserici instituționalizate, autoritariste, centralizate într-un locțiitor al lui Hristos pe pământ. Lucrarea receptează în mod exemplar triadologia Părintelui Stăniloae, evidențiind dimensiunea sa personalistă și poziția sa critică cu privire la *Filioque*. În concluziile sale, autorul afirmă că „*Filioque*, cu toate implicațiile sale, rămâne principala erezie care separă Răsăritul de Apus.”³

Vom continua cercetarea și pe alte coordonate, încercând să arătăm noile dezvoltări doctrinare din spațiul romano-catolic și ecoul lor în teologia ortodoxă contemporană. Mai întâi un scurt istoric al acestor discuții, începând cu sfârșitul secolului XIX.

În cadrul dialogului dintre Biserica Rusă și vechii catolici din anii 1874-1875 de la Bonn, comisia de dialog a stabilit pentru purcederea Duhului formula *διὰ τοῦ Υἱοῦ*, întemeiată pe Dogmatica Sfântului Ioan Damaschin, acceptându-se o mijlocire a Fiului în purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl. Dar întrucât interpretările acestei formule erau contradictorii, nu s-a ajuns la nici un rezultat. În anul 1892, Vasili Bolotov, profesor de Istoria Bisericii Universale la Petersburg și secretar al Comisiei sinodale rusești mandatate să ofere un răspuns vechilor-catolici, a formulat și publicat 27 de teze cu privire la purcederea Sfântului Duh. Potrivit lui

¹ Pe de altă parte, este cert că atitudinea mai deschisă și mai conciliantă a Bisericii romano-catolice față de Biserica Ortodoxă este determinată într-o anumită măsură și de noile ideologii dominante ale lumii contemporane: pluralismul, relativismul, corectitudinea politică, secularismul, globalizarea etc.

² Mihai Himcinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar, Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004.

³ *Ibidem*, p. 379.

Bolotov, Fiul nu e principiu sau cauză, nici împreună-cauzator cu Tatăl al existenței Sfântului Duh, ci nașterea Fiului este condiție *sine qua non*, anterioară logic și necesară, a purcederii Sfântului Duh. Formula „prin Fiul” arată purcederea Duhului în actul său prim și în devenire, în timp ce formula „odihnirii Duhului în Fiul” arată actualizarea și finalitatea ei.⁴ Pentru Bolotov, formula *διὰ τοῦ Υἱοῦ* este o teologumenă care are o autoritate patristică mai mare decât formula fotiană *ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*, ca și decât formula augustiniană *filioque*, care e doar o părere teologică, prin urmare aceste din urmă teologumene sau opinii teologice nu pot constitui un *impedimentum dirimens* în restabilirea comuniunii dintre Biserici. Bolotov critică lucrarea patriarhului Fotie, *Despre mistagogia Sfântului Duh*, considerând-o insuficient documentată și apreciază că *Filioque* nu este o erezie. La fel, prot. prof. P. Svetlov, identificând formula „prin Fiul” cu *Filioque*, consideră că e o „rușine pentru teologia rusă să continue a considera *Filioque* ca o erezie”⁵. În răspunsul din 1907 adresat vechilor-catolici, Comisia sinodală rusă își însușește poziția lui Bolotov, pledând pentru formula prin Fiul. *Filioque* este calificat nu ca o teologumenă, ci ca un „philosophumen”, dar fără a constitui o stavilă în calea comuniunii dintre Biserici.⁶

Tezele lui Bolotov au fost reactivitate în triadologia sofologică bizară a lui Serghei Bulgakov (1936), iar cu unele rezerve și nuanțe au fost receptate și de Paul Evdokimov. În lucrarea *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă* (1977), Evdokimov consideră „foarte lămuritor”⁷ termenul de „condiție” folosit de Bolotov, dar numai dacă vom opera cu acest termen astfel încât echilibrul trinitar să nu fie distrus, ci întărit. Adică, putem afirma condiționarea de către Fiul a purcederii Sfântului Duh, numai în măsura în care afirmăm și condiționarea de către Sfântul Duh a nașterii Fiului. *Filioque* nu poate fi ortodox decât dacă este echilibrat de formula corespondentă *Spirituque*⁸, înțelese însă nu cauzal, ci ca o „definire” relațională *trinitară*, iar nu doar binară, a fiecărui ipostas.⁹ Evdokimov consideră termenul de „cauză” impropriu, chiar și în ce privește aplicarea sa la Tatăl, fiind antropomorfic, excesiv temporal și unidirecțional. Părinții l-au folosit pur descriptiv și apofatic pentru a desemna monarhia Tatălui, iar nu pentru a crea un concept dogmatic suficient.¹⁰ Ipostasurile divine sunt „supra-cauzale”, fiind fără de început, ele depășind atât logica procesiunilor, cât și pe cea a cauzalității.¹¹ Fiul și Duhul Sfânt, ca martori ai monarhiei Tatălui, condiționează la rândul lor nenașterea Tatălui.¹² Evdokimov consideră adecvată numai formula „per Filium”, căreia i se poate adăuga în perfectă consonanță formula corespondentă „per Spiritum,” în timp ce *Filioque* și formula fotiană opusă „numai din Tatăl” sunt considerate unilaterale, întrucât nu recunosc caracterul treimic al relațiilor divine.¹³ *Filioque* rămâne doar o opinie teologică, iar nu o erezie, „cu condiția de a o de-dogmatiza”, conchide Evdokimov.¹⁴

⁴ N. Chițescu, I. Petreună, Isidor Todoran, *Teologia dogmatică și simbolică*, Editura Renașterea, 2008, pp. 350-351.

⁵ p. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, pp. 173-174, citat în N. Chițescu..., *op.cit.*, p. 352.

⁶ *Ibidem*, p. 353.

⁷ Paul Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, Editura Anastasia, București, 1995, p. 94.

⁸ *Ibidem*, p. 90.

⁹ *Ibidem*, pp. 95-96.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 92-93.

¹¹ *Ibidem*, pp. 89-90.

¹² *Ibidem*, p. 97.

¹³ *Ibidem*, p. 89.

¹⁴ *Ibidem*, p. 94.

Poziția lui Bolotov a fost receptată și dezvoltată în teologia romano-catolică de J. Garrigues prin studiile sale dintre anii 1971-1981¹⁵. Pentru Garrigues, „teologia latină și capadociană, demarcată lingvistic de termenii *processio* și *ekporeusis*, iar conceptual de modelul procesiei consubstanțiale, respectiv al originii ipostatice (monarhia personală a Tatălui), reprezintă două demersuri trinitare legitime și perfect complementare, corespunzând celor două elemente constitutive ale misterului trinitar: consubstanțialitatea și triipostaticitatea.”¹⁶ Teza lui Garrigues postulează o separație artificială între ipostas și ființă în purcederea Duhului Sfânt, afirmând că Duhul Sfânt purcede ipostatic numai din Tatăl, iar ființial din Tatăl și din Fiul. Prin această teorie seducătoare, Garrigues a încercat să adapteze și să grefeze pe „modelul trinitar latin emanaționist-esențialist principiul patristic al monarhiei personale a Tatălui” și să propună o soluție ecumenică în controversa despre Filioque.¹⁷ „Soluția” lui Garrigues, inspirată de Bolotov, a fost primită cu entuziasm de Olivier Clement¹⁸ și de J. Moltmann¹⁹ și a fost receptată în raportul oficial al discuțiilor asupra lui Filioque desfășurate sub egida Comisiei „Credință și Constituție” a Consiliului Mondial al Bisericii de la Kligenthal (1978-1979). Memorandumul de la Kligenthal și contribuțiile participanților au fost publicate în volumul *Spirit of God, Spirit of Christ*, editat de Lukas Vischer și apărut la Londra și Geneva, în anul 1981. Potrivit „memorandumului Kligenthal”, „Duhul purcede numai din Tatăl”, însă „nașterea Fiului de către Tatăl legitimează purcederea Duhului ca o purcedere de la *Tatăl Fiului*. Din această teză rezultă două consecințe: În primul rând, nu trebuie să se spună că Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul, căci aceasta ar estompa diferența în relația Sa cu Tatăl și cu Fiul. În al doilea, rând trebuie să se spună că purcederea Duhului din Tatăl *presupune* relația trinitară existentă între Tatăl și Fiul, căci Fiul este etern în și la Tatăl, și Tatăl nu este niciodată fără Fiul. Teologia răsăriteană a reliefat în tradiția ei prima din cele două consecințe. Părinții latini s-au ocupat cu implicațiile celei de-a doua consecințe (...).”²⁰ După cum se observă, raportul a reținut doar propunerile lui Garrigues și Moltmann, aflate pe linia lui Bolotov, fără a reflecta poziția teologilor ortodocși M. Orphanos și D. Stăniloae²¹, care evidențiaseră în referatele lor contribuția sfinților Grigorie Cipriotel și Grigorie Palama în chestiunea lui *Filioque*. Într-o entuziastă recenzie, Theodore Stylianopoulos consideră revoluționare propunerile memorandumului. În loc de *Filioque* sunt propuse următoarele alternative: Sfântul Duh purcede de la Tatăl Fiului; purcede de la Tatăl prin Fiul; purcede de la Tatăl și primește de la Fiul; purcede de

¹⁵ J. M. Garrigues, *Procession et Ekporeze du Saint-Esprit. Discernement de la tradition et reception œcuménique*, „Istina”, 17 (1972), nr. 3-4; *Reflexions d'un théologien catholique sur le Filioque*, în *Le II-e Concile Oecuménique. Signification et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy-Genève, 1982.

¹⁶ Ioan Ică jr., *Sinodul constantinopolitan din 1285 și învățătura despre Sf. Duh a patriarhului Grigorie II Cipriotel în contextul controverselor asupra lui „Filioque”*, Mitropolia Ardealului, nr. 2, martie-aprilie 1987, Sibiu, p. 77, nota 91.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ O. Clement, *Le schisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens et les tentatives d'union au Moyen-Age*, „Messenger”, 19 (1971), pp. 73-74.

¹⁹ J. Moltmann, *Propuneri dogmatice pentru rezolvarea disputei despre Filioque*, traducere în „Studii Teologice”, 31 (1979), nr.5-10.

²⁰ *Memorandum*, p. 15, citat de Theodore Stylianopoulos, *The Filioque: Dogma, Theologumenon or Error?*, în *The Greek Orthodox Theological Review*, Volume 31, No.3-4, 1986, p. 266.

²¹ D. Stăniloae, *Purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și relația lui cu Fiul ca teme al îndumnezeirii și înfierii noastre*, Ortodoxia, nr. 3-4/1979.

la Tatăl și rămâne în Fiul; purcede de la Tatăl și strălucește din Fiul (*Memorandum*, p.16).²² Concluziile lui Stylianopolus sunt în consonanță cu cele ale Memorandumului: 1., „*Filioque* nu marchează o diferență decisivă în dogmă, ci o importantă diferență în interpretarea dogmei.”²³ 2. Formula „prin Fiul” apare ca o soluționare temeinică a problemei purcederii Duhului Sfânt. 3. Consecințele eclesiologice ale lui *Filioque* au fost exacerbate polemic; acuzele de autoritarism, clericalism și instituționalism ar fi determinate, în opinia lui Stylianopolus, doar de polemici teologice, iar nu de demonstrarea lor istorică și teologică.²⁴

În plus, Stylianopolus consideră că pozițiile exprimate de Dumitru Stăniloae și J. Garrigues marchează o convergență uimitoare și fără precedent²⁵ între teologia ortodoxă și cea catolică; Stylianopolus pare să nu acorde suficientă importanță faptului că J. M. Garrigues, neprimind distincția palamită dintre ființă și energie/manifestare, pledează pentru un *Filioque* „substanțial”, în timp ce pr. Stăniloae exprimă poziția Sfântului Grigorie Cipriotul, susținând un *Filioque* „energetic”, ceea ce constituie o diferență crucială.

De altfel, Stăniloae își exprimase deja criticile cu privire la poziția lui Garrigues în *Studii catolice recente despre Filioque* (Studii Teologice, 7-8/1973), evidențiind în același timp și părțile ei pozitive în raport cu celelalte studii catolice. De asemenea, tezele lui Garrigues au provocat reacția critică și a altor teologi ortodocși, dintre care amintim pe L. Ouspensky, Athanasie Jevtich, V. Palachkovsky, Amphilochie Radovitch,²⁶ dar și categorica delimitare a unor teologi catolici. Spre exemplu, reputatul patrolog catolic André de Halleux, cunoscut pentru competența, rigoarea intelectuală și onestitatea sa în dialogul ecumenic, referindu-se la poziția lui Garrigues receptată cu entuziasm de către unii teologi ortodocși, arăta următoarele: „Nu este vorba aici de un dialog veritabil, ci mai degrabă de o tentativă deghizată de anexare, pe linia conciliilor unioniste din Evul Mediu. De asemenea, nu este surprinzător că acest demers apologetic a provocat deja, din partea ortodoxă, o reacție violentă²⁷ și nu va fi probabil ultima – contra a ceea ce autorul ei califică, nu fără dreptate, „integrarea doctrinei ortodoxe în doctrina romano-catolică.”²⁸

În contextul acestei diversități de opinii ale teologilor ortodocși și catolici, pe plan ecumenic au fost semnificative „gesturile” papei Ioan Paul al II-lea și ale patriarhilor ecumenici Dimitrie (în decembrie 1987), respectiv Bartolomeu I (în iunie 1995), care, la

²² Theodore Stylianopoulos, *op.cit.*, pp. 266-267.

²³ *Ibidem*, p. 287.

²⁴ *Ibidem*, p. 288.

²⁵ *Ibidem*, p. 268.

²⁶ L. Ouspensky, *Quelques remarques à propos d'articles récents sur la procession du Saint-Esprit*, „Bulletin orthodoxe”, Nouvelle série, 5-7, 1973; Moine Hilarion, *Reflexions d'un moine orthodoxe à propos d'un "Dossier sur la procession du Saint-Esprit"*, publié récemment, „Messager de L'exarchat du Patriarce russe en Europe occidentale”, 81-82, 1973, pp. 8-34; Athanasie Jevtich, *Introduction à la théologie du Saint-Esprit chez les Pères Cappadociens*, „Messager de l'exarchat du Patriarce russe en Europe occidentale”, 83-84, 1973, pp. 145-161; V. Palachkovsky, *La controverse pneumatologique*, „Messager de L'exarchat du Patriarce russe en Europe occidentale”, 85-88, 1974, pp. 71-98; Amphilochos Radovitch, *Le Filioque et l'énergie créée de la Sainte Trinité selon la doctrine de saint Grégoire Palamas*, „Messager de L'exarchat du Patriarce russe en Europe occidentale”, 89-90, 1975, pp. 11-44; *Le mystère de la Sainte-Trinité selon saint Grégoire Palamas*, „Messager de L'exarchat du Patriarce russe en Europe occidentale”, 91-92, 1975, pp. 159-170.

²⁷ Halleux are în vedere replica monahului Hilarion, din articolul citat mai sus.

²⁸ A. de Halleux, *Du personnalisme en pneumatologie*, în „Revue théologique de Louvain”, 6, 1975, p. 19, reluat în *Patrologie et œcuménisme*, Louvain, 1990, p. 422.

messa oficiată de papă în catedrala Sfântul Petru cu ocazia vizitei lor la Roma, au rostit Crezul împreună, în limba greacă, fără adaosul *Filioque*. Papa Ioan Paul II și PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, au procedat la fel în România, în anul 1999, și la Roma, în octombrie 2002. Documentul *Dominus Iesus: Despre Unicitatea și Universalitatea Mântuitoare a lui Iisus Hristos și a Bisericii*, emis de Congregația pentru Doctrină și Credință la 6 august 2000, folosește textul Simbolului de credință fără adaosul *Filioque*.²⁹

Desigur, va trebui să apreciem în ce măsură această atitudine s-a reflectat și în documentele oficiale de prim rang ale Bisericii romano-catolice, cum ar fi noul *Catehism catolic* (1992) și *Compendiul catehismului catolic* (2005), dar mai ales în „Clarificarea” adusă de Consiliul pontifical pentru promovarea unității creștinilor, publicată cu titlul „Tradițiile greacă și latină cu privire la purcederea Sfântului Duh” (1995).

Noul catehism catolic este contradictoriu și creează confuzie în chestiunea lui *Filioque*. Simbolul de credință niceo-constantinopolitan este relativizat, „desigilat” și citat cu adaosul *Filioque* (§ 184), încalcând regulile elementare de obiectivitate istorică. Cum poate oare Catehismul catolic să afirme că Simbolul niceo-constantinopolitan „este comun și astăzi (s.n) tuturor marilor Biserici din Orient și Occident” (§ 195) și să nu îl citeze în forma sa originară?³⁰ În continuare, adaosul *Filioque* este considerat o „legitimă complementaritate”, care, „dacă nu e înăspriată, nu afectează identitatea credinței în realitatea aceluiași mister mărturisit” (§ 248).³¹ Pe aceeași linie, dar fără să ofere vreo explicație, Compendiul catehismului catolic reafirmă *Filioque* (q.48) și citează Simbolul de credință niceo-constantinopolitan cu adaosul *Filioque*.

Documentul „Tradițiile greacă și latină cu privire la purcederea Sfântului Duh” a fost elaborat de Consiliul pontifical pentru promovarea unității creștine ca urmare a dorinței exprimate de Papa Ioan Paul al II-lea în predica sa din 29 iunie 1995 din Catedrala Sfântul Petru din Roma, în prezența Patriarhului ecumenic Bartolomeu I, de a fi clarificată „doctrina tradițională despre *Filioque* prezentă în versiunea liturgică a Crezului latin, pentru a putea pune în lumină completa sa armonie cu ceea ce Sinodul ecumenic de la Constantinopol, în anul 381, mărturisește în Simbolul său: Tatăl, ca izvor al Treimii, unică origine a Fiului și a Sfântului Duh.”³²

Principalul nostru reper în evaluarea „Clarificării” catolice a lui *Filioque* este studiul lui Jean Claude Larchet, *La question du Filioque, À propos de la récente Clarification du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens*, publicat în anul 1999.³³ Studiul se evidențiază, printr-alte luări de poziție ale teologilor ortodocși, printr-o analiză riguroasă, sistematică și detaliată a poziției romano-catolice. Dincolo de caracterul său

²⁹ *Filioque o temă care divizează Biserica? O declarație comună a Consultării Teologice Ortodox-Catolice Nord Americane*, Colegiul Sf. Pavel, Washington, 2003, tradusă în limba română de Pr. George Bâgzan, la adresa: <http://www.usccb.org/seia/FILIOQUE-Romanian-2.shtml>.

³⁰ PS Photios, Arhim. Philarète, Pr. Patric Ranson, *Noul Catehism Catolic contra credinței Sfinților Părinți, Un răspuns ortodox*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, pp. 28-29. În același timp, Catehismul arată în paragraful 246 că *Filioque* este „o tradiție latină”, iar în paragraful 247 recunoaște că „nu figura în simbolul mărturisit în 381” și că „a fost admis treptat în liturghia latină, între secolele VIII și IX” (*ibidem*, pp. 29-30).

³¹ *Ibidem*, p. 32.

³² *L'Osservatore romano*, N. 38 – 20 septembrie 1995, p. 3.

³³ Jean Claude Larchet, *La question du Filioque, À propos de la récente Clarification du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens*, „Theologia”, vol.70, No 4, Athènes, 1999, <http://www.myriobiblos.gr/texts/french/larchet.html>.

științific și academic incontestabil, studiul lui Larchet se întemeiază pe argumentele, hermeneutica și viziunea trinitară a Părinților răsăriteni, pe care le actualizează în mod inteligent. De asemenea, amintim și *Simpozionul interconfesional privind purcederea Sfântului Duh*, întrunit la Viena, între 15-17 mai 1998, în special pozițiile exprimate de mitropolitul Ioan Zizioulas, din partea Patriarhiei ecumenice și de mitropolitul Daniel al Moldovei, reprezentând BOR.³⁴

„Clarificarea” consiliului pontifical a fost primită aproape fără rezerve de Boris Bobrinsky³⁵, care, apreciind poziția exprimată de partea catolică, și-a exprimat mirarea că în chestiunea purcederii Sfântului Duh există încă un dezacord dogmatic între Biserici³⁶ și de Olivier Clement, care aprecia că documentul ar putea marca sfârșitul controversei cu privire la Filioque.³⁷ „Clarificarea” nu aduce însă vreo noutate în dezbaterea teologică, ci reprezintă o sinteză a tezelor lui J.M. Garrigues, care întruniseră deja adeziunea unor teologi ortodocși și provocaseră respingerea altora, cu două decenii în urmă. Importanța ei rezidă doar în autoritatea mai mare, insuficientă însă, pe care i-o poate da un consiliu pontifical. În opinia teologilor ortodocși (Larchet, Zizioulas și alții), aspectul pozitiv al „clarificării” constă în efortul incontestabil al părții catolice de a recunoaște unul dintre principiile intangibile ale doctrinei trinitare a Bisericii Ortodoxe: faptul că Tatăl este unica cauză a Sfântului Duh³⁸ (și a Fiului). „Clarificarea” afirmă, aparent ortodox, valoarea ecumenică, normativă și irevocabilă a Simbolului de credință niceeo-constantinopolitan și statuează că nu este admisă contrazicerea acestuia. În același timp însă, consideră că *Filioque* nu contrazice Simbolul de credință, ci îl explicitează.³⁹ Regăsim aici vechiul argument formal invocat de latini la Conciliul de la Ferrara-Florența.

După cum arată Larchet, afirmația potrivit căreia „Sfântul Duh își trage originea din singur Tatăl în mod principial, propriu și imediat” nu este lipsită de ambiguitate. „Principial” ne evocă termenul augustinian „principaliter”, conjugat întotdeauna în teologia romano-catolică cu *Filioque*. Faptul de a considera pe Tatăl izvorul prim („principiul fără principiu”) nu exclude ca Fiul să fie izvorul secund („principiul din principiu”), după cum purcederea „imediată” a Duhului Sfânt din Tatăl nu exclude purcederea Sa „mediată” de Fiul.⁴⁰ De altfel, în teologia catolică B. de Margerie vehiculase deja ideea că în principiu lui „Patre solo” este implicat, presupus și imanent *Filioque*.⁴¹ Tocmai pentru că *Filioque* ar fi cuprins *implicit*, ca doctrină, în formula originară a Simbolului de credință, recitarea Crezului fără Filioque ar fi – potrivit unui document episcopal catolic din 1979 – întrutotul

³⁴ Raportul simpozionului și prelegerea mitropolitului Daniel au fost publicate în revista „Teologie și viață”, nr.5-12/1998.

³⁵ Este suprinzător faptul că în lucrarea sa de teologie trinitară *Le mystère de la Trinité* din anul 1986 (în limba română *Taina Sfintei Treimi*, IBMBOR, București, 2005), Boris Bobrinsky exprimase o poziție pe deplin ortodoxă (exceptând poate unele considerații de inspirație apuseană cu privire la triadologia fotiană), nefiind deloc influențat de tezele lui Garrigues.

³⁶ B. Bobrinsky, *Vers une vision commune du Mystère trinitaire*, La documentation catholique nr 2130 du 21 Janvier 1996, p. 89.

³⁷ O. Clement, *Liminaire*, în „Contacts”, 48/1996, p. 2.

³⁸ J. C. Larchet, *op.cit.*, http://www.myriobiblos.gr/texts/french/filioque_3.html.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, http://www.myriobiblos.gr/texts/french/filioque_4.html.

⁴¹ B. de Margerie, *L'Esprit qui dit "Père"*, *Orientalia christiana periodica*, 49, 1983, p. 162; *L'Esprit vient du Père par le Fils. Réflexions sur le monopartisme catholique*, *Orientalia christiana periodica*, 60, 1994, pp. 337-362.

compatibilă cu doctrina latină despre *Filioque* și nu semnifică nicidecum renunțarea la aceasta.⁴² Să fie aceasta motivația „teologică” a gesturilor ecumenice ale părții catolice de a recita Crezul fără *Filioque*? Dincolo de artificialitatea construcției speculative, ceea ce produce consternare este sofistica insidioasă ce nu pare să aibă limite. Cu o astfel de gândire „duală”, care surpă însuși principiul identității⁴³ se poate avea întotdeauna dreptate, putându-se „dovedi” orice postulat și orice presupuziție arbitrară. Este o „logică” cu totul străină de cugetarea Sfinților Părinți. În măsura în care o astfel de „gândire” a pătruns în teologia ortodoxă (fie ca metodă, fie ca rezultate ale cercetării), o putem califica categoric drept o influență eterodoxă de prim rang.

Primul argument al „Clarificării” este de ordin lingvistic, evidențiind o problemă de traducere. Latinescul *processio* („ex Patre procedentem” în Crezul tradus în latină), desemnând consubstanțialitatea (Tatălui și Fiului în purcederea Duhului), ar fi echivalentul lui *προϊέναι* (folosit și de Părinții Răsăriteni pentru a arăta o implicare a Fiului în „ieșirea” sau „(pro)venirea” Duhului) și nu al lui *ἐκπόρευσις* („ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον” în originalul grecesc al Simbolului de credință), care desemnează originea ipostatică a Duhului (numai în Tatăl).⁴⁴ În continuare, pentru a arăta acordul și complementaritatea dintre tradiția latină și cea răsăriteană, „Clarificarea” propune următoarele teze: 1. echivalența formulei *διὰ τοῦ υἱοῦ* cu *Filioque*; 2. acordul deplin dintre tradiția alexandrină și cea latină; 3. acordul complementar dintre tradiția latino-alexandrină și tradiția capadociană; 4. acordul definițiilor Conciliului de la Latran din 1215 și de la Lyon din 1274 cu tradiția latino-alexandrină. 5. mijlocirea Fiului în purcederea Duhului Sfânt (reiterând tezele lui Bolotov *via* Garrigues).⁴⁵

În critica sa, Larchet arată că diferențele dintre pozițiile ortodoxă și romano-catolică nu rezidă într-o simplă neînțelegere lingvistică. Teoria lui Garrigues, reluată în „Clarificarea” catolică este excesiv de schematică, reductivă și simplificatoare. A considera o traducere, fie ea și neinspirată, cauza controverselor cu privire la *Filioque* înseamnă „a insulta cultura și inteligența teologilor din ambele părți care de 12 secole au confruntat într-o manieră detaliată poziția lor cu privire la acest subiect.”⁴⁶ În același sens, s-a exprimat și A. de Halleux, arătând că „reconstrucția istorică a lui Garrigues pare de o ingeniozitate prea artificială pentru a susține concluziile sale doctrinale.”⁴⁷

⁴² *Instruction pastorale de l'épiscopat catholique de Grèce*, Les Quatre fleuves, 9, 1979, pp. 75-78.

⁴³ Sunt alăturate artificial contrarii ireductibile în esența lor și omologate unul prin altul. Este o aplicare inversată, într-un registru impropriu, finit, a logicii infinitiste a antinomiilor dogmatice. Vorbind în termeni hegelieni, identitățile sunt aici pur alteritare, sunt golite de substanța afirmativă proprie și determinate numai în raporturi exterioare, contingente și orizontale unele cu altele, fiind lipsite deci de identitatea autoreflectată a temeiului. Diferența este pusă exterior ca „in-diferență”, iar interior ca auto-diferențiere negativă, ca auto-contradicție. Nesuportând diferența negativă în forma ireductibilă a contradicției exterioare, contradicția este retro-proiectată în interiorul identității, încât identitatea devine duală, auto-surpându-se. Prin pozitivarea „aposteriorică” arbitrară a diferenței negative este creată artificial o falsă antinomie, în care negația rămâne interioară afirmației. Spre deosebire de aceasta, diferența cuprinsă în antinomia dogmatică este *aprioric* afirmativă și necesară, fiind revelată.

⁴⁴ J. C. Larchet, *op.cit.*, http://www.myriobiblos.gr/texts/french/filioque_5.html.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, http://www.myriobiblos.gr/texts/french/filioque_6.html, punctul 1.

⁴⁷ A. Halleux, *op.cit.*, p. 20.

Vocabularul textelor patristice nu a fost atât de rigid și de strict, ci mai flexibil și mai liber. Chiar dacă de regulă Părinții răsăriteni au folosit *ἐκπόρευσις* pentru a desemna proveniența ipostatică (și ființială) a Duhului Sfânt din Tatăl, același termen e uzitat uneori într-o perspectivă iconomică, temporală, iar alții într-un sens „energetic”, fapt care se poate stabili numai din context. La fel *προϊέναι* nu s-a referit întotdeauna la planul energetic sau temporal, ci uneori pentru a exprima purcederea (ipostatică și ființială) a Duhului Sfânt de la Tatăl. Iar latinescul *procedere* a fost folosit de multe ori de către Părinții latini într-un sens strict, corespunzând grecescului *εκπορεύεσθαι*.⁴⁸

Larchet face câteva observații importante:

1. Sensul cel mai comun al lui *προϊέναι*, care este unul iconomic sau energetic, nu corespunde sensului pe care „Clarificarea” îl instituie pentru *procedere*, acela de comunicare a consubstanțialității Tatălui și Fiului către Duhul.

2. Tezele din „Clarificare” presupun că fiecare din cele două mari tradiții nu au sesizat (până la Garrigues!) decât o jumătate de adevăr, ignorând-o pe cealaltă. (consubstanțialitate versus caracter ipostatic). A. de Halleux arăta: „acest decupaj în definiții abstracte are puține șanse să traducă complexitatea vie a gândirii patristice, pentru care *processio* implică fără îndoială originea ipostatică, iar *ἐκπόρευσις* participarea esențială. Pentru ce atunci fiecare din cele două părți ale creștinătății nu ar fi sesizat decât jumătate din datul revelat?”⁴⁹ E o ironie faptul că o teorie ce încearcă să reliefeze convergențe și complementarități are în ea însăși presupuziția unor asemenea împărțiri/și diviziuni între creștinismul grec și cel latin.

3. Se constată tendința de a izola tradiția capadociană de tradiția alexandrină, aceasta din urmă fiind asimilată celei latine. În realitate, a existat mereu un acord de fond între poziția Părinților capadocieni și a celor alexandrini, chiar dacă tradiția alexandrină a uzat de un vocabular mai larg, mai imprecis și mai esențialist. De asemenea, tradiția latină nu a fost nici pe departe atât de unitară cum lasă să se înțeleagă „Clarificarea”. În Apus putem sesiza o polarizare crescândă între curentul augustinian filioquist și tradiția ortodoxă latină, comună cu cea greacă, din primul mileniu creștin (reprezentată prin Ilarie de Poitiers, Sf. Ambrozie de Milan, Sf. Leon cel Mare, Sfântul Grigorie cel Mare și alții). În opinia lui Larchet, Sfântul Maxim Mărturisitorul prin celebra sa scrisoare sa către Marinus din Cipru, a apărut tocmai tradiția latină trinitară ortodoxă care era mai răspândită în epoca sa decât curentul filioquist augustinian.⁵⁰

4. Este inacceptabilă disocierea dintre purcederea Duhului după ipostas (numai din Tatăl) și procesiunea sa după ființă (din Tatăl și din Fiul)⁵¹, pentru că aceasta ar presupune o disociere originantă între ipostasul (nepurcezător) și ființa (purcezătoare) a Fiului, precum și o disociere „originată” între ipostasul Duhului (purces numai din Tatăl) și ființa Duhului (purceasă din Tatăl și din Fiul), disocieri produse chiar de participarea (ființială) a Fiului la purcederea Sfântului Duh. Putem constata încă o dată că tezele „Clarificării” poartă amprenta unei logici disociative, cu toate că și-au propus un demers unificator și ecumenic.

Larchet arată că nu poate fi acceptată sub nici o formă teza mijlocirii Fiului în purcederea Duhului Sfânt. Sensul pe care îl conferă documentul catolic formulelor: „Duhul

⁴⁸ J. C. Larchet, *op.cit.*, http://www.myriobiblos.gr/texts/french/filioque_6.html, punctul 1.

⁴⁹ A. de Halleux, *op.cit.*, p. 22.

⁵⁰ Larchet, *op.cit.*, http://www.myriobiblos.gr/texts/french/filioque_6.html, punctul 1.

⁵¹ *Idem*, http://www.myriobiblos.gr/texts/french/filioque_6.html, punctul 2.

Sfânt purcede din Tatăl prin Fiul” și „Duhul Sfânt purcede din Tatăl Fiului”⁵², este în dezacord cu învățătura trinitară ortodoxă. Părinții greci au subliniat că așa cum Fiul se naște din Tatăl (primind de la El ipostasul și natura divină) direct, imediat și fără intermediar, tot așa Sfântul Duh purcede de la Tatăl (primind din El ipostasul și natura divină), direct, imediat și fără intermediar.⁵³

„Clarificarea” rămâne tributară confuziei cvadruple ce caracterizează doctrina clasică a lui *Filioque*: confuzia dintre proprietățile ipostatice și caracteristicile ființiale, confuzia proprietăților ipostatice între ele, confuzia dintre planul teologic și cel iconomic, confuzia dintre ființă și energiile divine.⁵⁴

În continuare, Larchet analizează în detaliu textele patristice, unele ambigue și cu o autenticitate incertă, invocate ca argumente în documentul consiliului pontifical. Sunt extrase din scrierile Sfântului Atanasie cel Mare, Sfântului Vasile cel Mare, Sfântului Chiril al Alexandriei, Sfântului Ioan Damaschin, Sfântului Maxim Mărturisitorul, Sfântului Ilarie de Poitiers, Sfântului Ambrozio din Milan și Sfântului Leon cel Mare. Interpretate în contextul lor, aceste texte nu susțin *Filioque*, ci afirmă o mijlocire și o implicare a Fiului fie în planul iconomic, temporal, fie în cel energetic veșnic, extra- și intratrinitar, al manifestării Duhului Sfânt. Limbajul întrucâtva imprecis și ambiguu, cu accente esențialiste, din unele texte patristice se explică prin aceea că până în secolul XIV nu era definită dogmatic doctrina energiilor necreate; nu era pe deplin precizată distincția dintre ființa divină și manifestarea sa veșnică prin energiile necreate, chiar dacă această viziune și înțelegere a existat întotdeauna în Biserica într-o formă mai puțin elaborată. De asemenea, aproape toate textele invocate au căutat să evidențieze unitatea de ființă a Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul, neavând ca scop lămurirea problemei lui *Filioque*, care nici nu exista atunci ca atare.⁵⁵

Ne vom ocupa aici doar de poziția Sfântului Maxim Mărturisitorul, care a suscitât cele mai multe controverse, ridicând serioase probleme de interpretare. Este vorba în special de *Scrisoarea către preotul Marinus din Cipru*⁵⁶, invocată de ambele părți în sprijinul propriilor poziții. Garrigues însuși mărturisește că această scrisoare a fost punctul de plecare al tezelor sale. Din scrisoare, rezultă că papa Martin I⁵⁷ a scris în epistola sa sinodicală pe care a trimis-o la Constantinopol că Sfântul Duh purcede și de la Fiul, ceea ce a provocat reacția unor teologi bizantini. Sfântul Maxim Mărturisitorul, exilat la Roma pentru lupta sa împotriva monotelismului ce domina în Răsărit, ia apărarea papei și latinilor, arătând că aceștia înțeleg această formulă într-un sens ortodox.

⁵² Implicarea conceptului de fiu în conceptul de tată nu presupune implicarea ființială a Fiului în purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl.

⁵³ *Idem*, http://www.myriobiblos.gr/texts/french/filioque_6.html, punctul 3. Larchet evocă Tratatetele apodictice ale Sfântului Grigorie Palama, care evidențiază și demonstrează teza expusă mai sus în următoarele locuri: I, 7, 8, 11, 18, 23, 26, 28, 32, 33, 37; II, 20, 50, 52, 55, 56, 70, 75, 76, 81.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, http://www.myriobiblos.gr/texts/french/filioque_6.html, punctul 6.

⁵⁶ PG 91, 134D-136C.

⁵⁷ Specialiștii nu au decis încă dacă este vorba despre papa Theodor I sau papa Martin I, pentru că scrisoarea sinodicală la care face referire Sfântul Maxim nu s-a păstrat și nu avem date certe care să îi confirme autenticitatea. De asemenea, într-un alt loc Sfântul Maxim spune că există o epistolă către preotul Marinus fals atribuită lui (fără să identifice scrisoarea însă), iar în scrisoare se face referire la șase Sinoade Ecumenice, când încă nu avuseseră loc decât cinci. Sinodul al VI-lea Ecumenic a avut loc în 680-681, iar Sfântul Maxim a murit în 662, iar papa Martin I în 655. Iată motivele pentru care unii cercetători pun la îndoială autenticitatea scrisorii lui Maxim. (Pentru detalii a se vedea Richard Haugh, *Photios and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*, Nordland Pub. Co, 1975, pp. 32-33).

„Aceia din Regina orașelor (Constantinopol) au atacat scrisoarea sinodală a actualului Preasfințit Papă, nu în ceea ce privește toate capitolele pe care el le-a scris în ea, ci numai două dintre ele. Unul se referă la teologie (doctrina despre Sf. Treime) și conform acestuia, spune că «Duhul Sfânt își are purcederea (*ekporeusis*) și de la Fiul». Celălalt se referă la întrupare.[...] Cu privire la primul subiect, ei (romanii) au adus evidența unanimă a Părinților Latini, și de asemenea pe Chiril Alexandrinul, din studiul pe care l-a făcut despre Evanghelia Sfântului Ioan. Pe baza acestor texte, ei au arătat că nu l-au făcut pe Fiul cauza Duhului - ei știu de fapt că Tatăl este singura cauză (*aitia*) a Fiului și a Duhului, a unuia prin naștere și a celuilalt prin purcedere (*ekporeusis*) - ci au semnat faptul că purcede prin El (*proienai*), arătând astfel unitatea și identitatea⁵⁸ ființei. Ei (romanii) au fost prin urmare acuzați exact pentru acele lucruri pentru care ar fi greșit să fie acuzați, pe când primii (bizantinii) au fost acuzați pentru acele lucruri pentru care era drept să fie acuzați (monotelism). În acord cu cererea voastră le-am cerut romanilor să traducă ceea ce le este specific lor (adică "și de la Fiul"), în așa fel încât să se evite orice obscuritate care ar putea să rezulte de aici. Dar întrucât practica scrierii și trimiterii (scrisorilor sinodale) a fost respectată, m-aș mira ca ei să accepte să facă aceasta. Este adevărat, desigur, că ei nu pot reproduce ideea lor într-o limbă și în cuvinte care le sunt străine, la fel precum o pot face în limba lor maternă, la fel cum nici noi nu putem.”⁵⁹

Dacă în Roma secolului VIII, *Filioque* putea fi încă înțeles și interpretat într-un sens ortodox, poziția irenică exprimată de Sfântului Maxim Mărturisitorul este cât se poate de justificată, cu atât mai mult cu cât Roma era atunci ultimul bastion al dreptei credințe împotriva ereziei monotelismului.

În opinia lui Larchet, înțelegerea și interpretarea ortodoxă a expresiei Sfântului Maxim, ca și a altor Părinți răsăriteni, că Duhul iese sau (pro)vine prin Fiul, este posibilă în trei moduri: a) în lume unde este trimis și comunicat ca har și dar; b) în jurul esenței divine unde strălucește ca energie necreată, lumină și slavă; c) în sânul dumnezeirii unde este comunicat ca energie necreată din Tatăl prin Fiul, din Tatăl în Fiul, sau din Tatăl și din Fiul.⁶⁰ Formula „provine prin Fiul”, folosită de Sfântul Maxim în această epistolă, a fost înțeleasă într-un sens iconomic nu numai de comentatorii ei bizantini (Sfântul Nil Cabasilas), ci și de comentatorii latini precum Anastasie Bibliotecarul, secretar și consilier al papilor Nicolae I, Adrian I și Ioan al VII-lea, și care a jucat un rol important în politica Bisericii romane din timpul „schismei fotiene”.⁶¹ Anastasie Bibliotecarul care, după cum știm, a creionat o imagine negativă și tendențioasă a Patriarhului Fotie, nu avea nici un interes ca în acest punct să ofere o interpretare conformă cu a Sfântului Fotie, dacă ar fi știut că adevărul e altul. Iată ce susținea Anastasie: „Sfântul Maxim face să se înțeleagă că Grecii ne-au acuzat pe nedrept, căci noi nu zicem că Fiul este cauza sau principiul Duhului Sfânt, cum pretind ei că zicem, ci luând în considerare unitatea de natură dintre Tatăl și

⁵⁸ Alte traduceri posibile ar fi „conexiunea/legătura/apropierea și non-diferența/imutabilitatea/neschimbabilitatea ființei.” Important e că se păstrează același sens în fiecare variantă.

⁵⁹ Există mai multe traduceri în limba română a pasajelor cu privire la *Filioque* din această scrisoare, iar diferențele dintre ele sunt nesemnificative. Am preferat traducerea folosită în polemica dintre Mircea Platon și Cristian Bădiliță pe marginea cazului „Corneanu”. (Mircea Platon, *Noi clarificări pe marginea cazului Corneanu*, în „Puncte cardinale”, august 2008 și <http://c-tarziu.blogspot.com/2008/07/noi-clarificari-n-privina-cazului.html>).

⁶⁰ J. C. Larchet, *op.cit.*, http://www.myriobiblos.gr/texts/french/filioque_6.html, punctul 6.

⁶¹ *Ibidem*.

Fiul, noi recunoaștem că El purcede de la Fiul, ca și de la Tatăl, dar înțelegând în mod sigur cuvântul „procession” în sensul de „mission”. Sfântul Maxim traduce cu evlavie și îi îndeamnă pe cei ce cunosc ambele limbi înspre pace, căci este evident că el ne învață pe noi, ca și pe greci, că Sfântul Duh într-un anumit fel purcede de la Fiul, dar în alt fel nu purcede, arătând dificultatea traducerii dintr-o limbă în alta a însușirii Lui.”⁶²

Mai rămâne să răspundem la o singură întrebare. Dacă Sfântul Maxim s-a referit la trimiterea și manifestarea Sfântului Duh în ordine iconomică, temporală, cum de a avut în vedere, ca motivație finală, însăși identitatea și unitatea ființei divine?⁶³ În opinia lui Larchet, răspunsul e simplu. Pentru Maxim Mărturisitorul, care moștenește tradiția apofatică capadociană și pseudo-aerpagitică, esența divină ne este necunoscută în ea însăși, Dumnezeu ni se face cunoscut și ni se împărtășește numai prin energiile Sale necreate. Energiile divine care strălucesc etern ca slavă și ne sunt împărtășite ca har, plecând de la Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh, se raportează la esența comună a celor trei ipostasuri divine. Energiile sunt „ființiale” și comune celor trei Ipostasuri, exprimând prin urmare identitatea, unitatea ființei și consubstanțialitatea Ipostasurilor divine. Sunt aceleași energii, care având pe Tatăl drept izvor, sunt comunicate Fiului, și din Tatăl prin Fiul, sau din Tatăl și din Fiul, Sfântului Duh. E reiterarea unei vechi argumentări a Părinților capadocieni, care pentru a dovedi contra pnevmatomahilor că Duhul Sfânt este Dumnezeu (deoființă cu Tatăl și cu Fiul), au arătat că toate energiile, atributele și demnitățile pe care le posedă Tatăl și Fiul, le posedă și Duhul Sfânt. Același tip de argument fusese invocat și împotriva arianismului pentru a demonstra dumnezeirea și deoființimea Fiului cu Tatăl.⁶⁴

O poziție convergentă, deși pornind de la premise și categorii distincte, a exprimat romano-catolicul A. Edward Sicienski, în dizertația sa *The use of Maximus the Confessor's writing on the filioque at the Council of Ferrara-Florence (1438-1439)* de la Universitatea iezuită din Fordham, în anul 2006. El a susținut că Sfântul Maxim a exprimat în epistola către Marinus un „consensus patrum” existent în secolul VII în lumea creștină, care afirma „purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și *curgerea* sa eternă prin Fiul”, iar cheia unei asemenea hermeneutici a aparținut mai degrabă școlii teologice bizantine, decât celei latine, care s-au confruntat la Ferrara-Florența în secolul XV. Moștenitorii triadologiei Sfântului Maxim au fost într-o mare măsură Grigorie Cipriotul, Grigorie Palama și Marcu al Efesului, decât patriarhul Bekkos și decât teologii unioniști de la Ferrara-Florența. Soluția ecumenică propusă de Sicienski („prin Fiul”, dar cu excluderea oricărei conotații cauzale) este deosebită de cea a lui Garrigues și este în esență identică cu cea a „manifestării eterne a Duhului prin Fiul”, dogmatizată în Tomosul Sinodului constantinopolitan din 1285.

În fine, ne vom mai opri asupra textului Declarației comune a Consultării Teologice Ortodox-Catolice Nord Americane din 2003 de la Washington, intitulat *Filioque: o temă care divizează Biserica?*⁶⁵

Declarația recunoaște că în pofida acordului substanțial într-o serie de aspecte fundamentale, tradițiile răsăriteană și apuseană cu privire la taina Sfântei Treimi au dezvoltat în mod clar „categorii și concepții care diferă în mod substanțial. Aceste diferențe

⁶² Ad Io. Diac., PL129, 560-561A, citat de J.C. Larchet.

⁶³ Mă refer la cuvintele „...au vrut să semnifice faptul că (Duhul) iese/provine prin El (Fiul) și să arate prin aceasta identitatea și unitatea ființei”, din pasajele citate mai sus.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Textul a fost tradus în limba română de Pr. George Bâzgan pe site-ul Conferinței episcopale catolice din Statele Unite, <http://www.usccb.org/seia/FILIOQUE-Romanian-2.shtml>.

nu pot fi negate sau făcute să pară egale prin argumente facile.” Deși subtile, aceste diferențe sunt esențiale, iar „greutatea tradiției teologice ce stă la baza fiecăreia din ele face împăcarea lor teologică tot mai dificilă.”⁶⁶ Declarația identifică în *Filioque* două probleme: o problemă teologică (originea Duhului Sfânt), și o problema eclesiologică (autoritatea supremă în Biserică – cu privire la modificarea prin *Filioque* a Simbolului de credință). Problema eclesiologică (a primatului papal) este considerată și mai serioasă, constituind divergența de căpătâi, teoretică și practică, ce separă cele două Biserici. Declarația afirmă necesitatea de a continua dialogul asupra lui *Filioque* în conținutul său teologic, pledând pentru disjungerea acestei probleme triadologice de cea a primatului papal.⁶⁷

Dincolo de caracterul artificial al acestei separări⁶⁸, dincolo de unele omisiuni și inexactități cuprinse în considerațiile istorice a declarației, dincolo de caracterul sumar și simplificator al reflecțiilor teologice, o parte din recomandările finale cuprinse în declarație sunt cel puțin bizare, fără un temei suficient în premisele prezentate în declarație și implicând compromisuri serioase pentru partea ortodoxă.

„Participanții la acest dialog să recunoască clar limitele capacității noastre de a face afirmații definitive despre viața intimă a lui Dumnezeu.”⁶⁹ O problemă greșit pusă, trădând un agnosticism teologic.⁷⁰ Nici nu trebuie făcute alte afirmații decât ceea ce Biserica a învățat dintotdeauna. Iar învățătura Bisericii se întemeiază pe Revelație, care este definitivă. Această recomandare nu pare să aibă alt sens și scop decât unul relativizant, îndreptându-se în mod egal poziția ambelor părți.

„În viitor, datorită progresului mutual înregistrat în ultimele decenii, ortodocșii și catolicii să se abțină de la etichetarea drept eretică a tradițiilor celeilalte părți în privința purcederii Sfântului Duh.”⁷¹ În realitate, progresul de care se vorbește este departe de a fi suficient și nici măcar nu poate fi evaluat cu obiectivitate în condițiile „limbajului dublu” și ambiguităților teologice care caracterizează pozițiile exprimate în ultimele decenii de partea catolică. Biserica romano-catolică nu a renunțat la *Filioque*, iar ultima ei ofertă teologică în chestiunea lui *Filioque* a fost nici mai mult nici mai puțin decât înglobarea triadologiei ortodoxe în cea catolică *filioquistă*, adică un fel de „uniatism” teologic. A considera că *Filioque* nu este erezie înseamnă a reitera poziția lui Bolotov și a pro-unioniștilor din toate timpurile, care nu a avut câștig de cauză și nu a fost receptată de Biserica Ortodoxă. Înseamnă a fi în contradicție cu poziția exprimată de Sinodul (numit) al VIII-lea ecumenic din 879-880, sinoadele pan-ortodoxe de la Constantinopol din anii 1285 și 1484, Sinodul pan-ortodox de la Ierusalim din 1583, sinodul de la Constantinopol din 1838, Enciclica patriarhilor răsăriteni din 1848 și altele, precum și în contradicție cu învățătura ortodoxă exprimată de sfinții Fotie cel Mare, Grigorie Cipriotel, Grigorie Palama, Marcu al Efesului și alții, care au calificat *Filioque* ca erezie.

⁶⁶ *Ibidem*, punctul III.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Dincolo de chestiunea adaosului la Crez, între *Filioque* și primatul papal există o conexiune teologică esențială și semnificativă, așa încât tratarea lor distinctă nu este o opțiune metodologică inspirată.

⁶⁹ *Ibidem*, punctul IV.

⁷⁰ Această poziție nu e nouă, mai fusese avansată de Varlaam din Calabria în contextul încercărilor de unire din anii 1333-1334, din timpul împăratului Andronic al III-lea. În scrierile sale „Împotriva latinilor”, Varlaam utilizase metoda dialectică, potrivit căreia nu putem să aducem dovezi întrutotul sigure împotriva lui *Filioque*, Dumnezeu fiind necuprins cu mintea.

⁷¹ *Ibidem*.

„Teologii ortodocși și catolici să distingă mai clar între divinitatea și identitatea ipostatică a Sfântului Duh, care este o dogmă primită de Bisericile noastre, și *modul originii Duhului, care încă așteaptă o rezolvare finală, deplină și ecumenică*.”⁷² În fapt, această recomandare relativizează și desconsideră întreaga tradiție și învățătură ortodoxă cu privire la purcederea Duhului, ca fiind provizorie, nedeplină și locală. În realitate, modul originii Duhului Sfânt este o problemă teologică rezolvată, asupra căreia Biserica s-a pronunțat în mod clar și definitiv.

„Facem aceste recomandări Bisericilor noastre cu convingerea, pe baza studiului și discuției noastre intense, că diversele căi ale tradițiilor noastre de a înțelege purcederea Duhului Sfânt nu trebuie să ne mai separe.”⁷³ Altfel spus, soluția finală, ecumenică a problemei *Filioque* ar putea fi tocmai lăsarea ei... nesoluționată, în diversitatea tradițiilor teologice reciproc legitimate, ca o chestiune irelevantă pentru unirea Bisericilor. Regăsim aici una din tezele finale ale lui Bolotov, potrivit căreia *Filioque* nu constituie un impediment pentru unirea Bisericilor. Putem considera declarația comună a Consultației teologice ortodox-catolice nord-americane din 2003, ca un exemplu grăitor de acceptare de către partea ortodoxă, semnatară a acestui document, a unei poziții străine de tradiția dogmatică răsăriteană.⁷⁴

În teologia ortodoxă neo-patristică din secolul XX, o poziție exemplară cu privire la *Filioque* a avut Vladimir Lossky. În opinia sa, „problema dogmatică privind purcederea Sfântului Duh (...) este singura rațiune care are importanță în înlănțuirea faptelor care au dus la separare. Deși condiționată poate de mai mulți factori, această determinare dogmatică a fost pentru unii, ca și pentru alții, un angajament duhovnicesc, o luare de poziție conștientă în materie de credință”⁷⁵, într-„o problemă de importanță majoră”⁷⁶, fapt cu atât mai evident cu cât în spațiul apusean inovația a fost introdusă (unilateral) în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, fiind mai târziu adoptată și de Lutheranism în cărțile simbolice oficiale.

Vladimir Lossky consideră că *Filioque* aduce „un foc străin, al rațiunii și sensibilității căzute, în „Sfânta Sfințelor existenței dumnezeiești.”⁷⁷ Astfel, „linia de demarcație între o teologie ortodoxă a Treimii și o teologie de reducere constă în însăși metoda teologică”⁷⁸, putând să primeze fie gândirea dialectică (în doctrina filioquistă), fie viziunea trinitară în Duhul Sfânt (în dogma ortodoxă). E „dogmatica experienței eclesiale” (Karl Christian Felmy) *versus* dogmatica speculației raționale. Ipostasurile nu se reduc la relațiile de opoziție și nici la relațiile de origine, chiar dacă acestea din urmă le caracterizează esențial. Ipostasurile nu se reduc la esență. *Filioque* semnifică un esențialism doctrinar și un raționalism metodologic, străine de Ortodoxie. În viziune ortodoxă, „deosebirea dintre Ipostasuri nu decurge dintr-un raționament teologic, ci este de natură pre-teologică, aparține domeniului evidenței sau experienței duhovnicești celei mai personale, care, ea însăși, este temeiul demersului teologic.”⁷⁹

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Pentru o critică amănunțită a Declarației a se vedea T.R. Valentine, *Commentary on the Agreed Statement „The Filioque: A Church-Dividing Issue”*, http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/agreed_commentary.html și Greek Orthodox Brotherhood of St. Poimen, *On the Orthodox-Catholic Agreed Statement on Filioque*, <http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/poimenbrother.html>.

⁷⁵ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, p. 41.

⁷⁶ Jaroslav Pelikan, *Spiritul creștinătății răsăritene...*, p. 212.

⁷⁷ V. Lossky, citat în Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, IBMBOR, București, 2005, p. 343.

⁷⁸ Boris Bobrinskoy, *op.cit.*, p. 345.

⁷⁹ *Ibidem*.

Filioque s-a născut – în sistemul unei teologii catafactice, raționaliste – din nevoia de a preciza, prin prisma relațiilor ipostatice intratrinitare, diferența dintre Fiul și Duhul Sfânt. Determinarea logică și substanțială a acestei „diferențe ipostatice” s-a realizat prin analiza actelor Lor de proveniență, în conformitate cu logica opozițiilor binare. Este limpede că nevoia de precizare rațională a diferenței dintre nașterea Fiului și purcederea Duhului, ține atât de metoda teologică folosită, cât și de o triadologie specific apuseană, în care procesiunile esenței divine se desfășoară după o logică a *diferențierii*, ipostasurile fiind „momentele” acestei necesare auto-diferențieri succesive a esenței. Din această perspectivă, *Filioque* poate fi considerat proiecția și expresia triadologică a unei gândiri speculative esențialiste, tributară încă emanaționismului plotinian. Ca atare, *Filioque* pare a fi mai degrabă rezultatul, decât cauza acestei triadologii eterodoxe, deficitare. Diferența dintre Fiul și Duhul Sfânt ar fi, în accepțiunea „tare” a lui *Filioque*, aceea că Fiul provine din Unu (Tatăl), iar Duhul Sfânt provine din Doi (Tatăl și Fiul), iar în varianta mai „slabă” a lui *Filioque*, deosebirea ar fi că Fiul provine din Tatăl în mod nemijlocit, iar Duhul în mod mijlocit, prin Fiul. Dimpotrivă, în triadologia patristică, diferența dintre nașterea Fiului și purcederea Duhului este numai afirmată, nu și determinată. Ea este o diferență apofatică, „inefabilă” (Sfântul Ioan Damaschinul), iar iscodirea ei e „nebuie” (Sfântul Grigorie Teologul).

Pentru Nikos Matsoukas, „teologia nu este doar teorie, ci în principal o problemă de viață și de moarte”, care dă substanță evenimentelor istorice.⁸⁰ În opinia sa, *filioque* nu este o simplă teologumenă, și nici numai un adoas formal de care să te poți dispensa cu ușurință, ci reprezintă o întreagă structură ideologică⁸¹, cu repercusiuni asupra triadologiei, pneumatologiei, doctrinei despre natura harului și eclesiologiei. Mentalitatea filioquistă modifică întreaga viziune creștină, punând într-o lumină diferită și celelalte dogme din vastul patrimoniu doctrinar comun Apusului și Răsăritului creștin, și dând naștere unei spiritualități fundamental diferite.⁸² Prin urmare, renunțarea de către Biserica romano-catolică la a impune rostirea lui *filioque* în cadrul cultului, după Conciliul II Vatican, nu are o prea mare semnificație dogmatică – atâta timp cât *filioque* este menținut ca învățătură de credință în documentele oficiale ale Vaticanului, iar mentalitatea filioquistă a rămas neclintită – ci, dimpotrivă, sporește ambiguitatea, echivocul și confuzia, și îngreuiază dialogul ecumenic.

În concluzie, Biserica Ortodoxă „a respins atât în trecut, cât și astăzi, în virtutea unui instinct duhovnicesc infailibil, orice încercare de compromitere a echilibrului dintre Fiul și Duhul,”⁸³ pentru că *Filioque*, sub orice formă s-ar prezenta speculativ, zdruncină ordinea și egalitatea de cinstire a Ipostasurilor divine,⁸⁴ introducând diarhia în sânul Treimii. Logica disociativă și principiul „separației” se va regăsi și în alte capitole ale teologiei și spiritualității apusene, în special în eclesiologie („bicefalia” Bisericii). După cum arăta Boris Bobrinskoy, „noțiunea unei purcederi a Sfântului Duh din Tatăl și din Fiul *tamquam ab uno principio* este absolut inacceptabilă pentru teologia ortodoxă, oricare ar fi atenuările acestei formule”, iar formula de compromis *per Filium* nu poate „să ofere ea singură o soluție satisfăcătoare, care să aplaneze conflictul, din pricina ambiguităților pe care le poate cuprinde.”⁸⁵

⁸⁰ Nikos A. Matsoukas, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, volumul II, *Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, Editura Bizantină, București, 2006, p. 99.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 94-95.

⁸² Vladimir Lossky, *op.cit.*, p. 48-49.

⁸³ Boris Bobrinskoy, *op.cit.*, p. 351.

⁸⁴ Nikos A. Matsoukas, *op.cit.*, p. 101.

⁸⁵ Boris Bobrinskoy, *op.cit.*, p. 353-354.

GRIGORE DINU MOȘ

Dacă pentru Biserica ortodoxă *Filioque* a fost și rămâne o erezie, Biserica catolică nu a renunțat nici la *Filioque* (ca doctrină determinată), nici la viziunea filioquistă care traversează întregul ei sistem doctrinar. Teologia catolică contemporană recunoaște o validitate „complementară” a poziției ortodoxe cu privire la purcederea Duhului Sfânt, în măsura în care aceasta poate fi înglobată în doctrina catolică filioquistă. Un acord, în aceste condiții, ar însemna o falsificare majoră și o trădare a viziunii trinitare ortodoxe. În discuțiile teologice dintre ortodocși și catolici trebuie evitate echivocurile și limbajul dublu și trebuie bine precizați termenii și înțelesul lor teologic, pentru a se evita un acord doar formal. În plus, se cuvine a fi atenți nu numai la compromisurile explicite, ci și la cele implicite, ascunse în premisele de la care pleacă discuția și în terminologia comună folosită pentru a exprima realități teologice și eclesiale distincte.

PHILON DIN ALEXANDRIA - *DESPRE POCĂINȚĂ*

ANA BACIU

ABSTRACT. Philo of Alexandria – About Repentance. Philo of Alexandria is not a contemplative philosopher, but a faithful man who knows to glance beyond the knowledge of the creative *logos*. He searched for the meaning of the creatures and the meaning of the divine concepts and their justice. Then, he tried to transpose these meanings into the community in order to contribute to its moral and social restauration. Philo shows that all of Moses's Laws remained through the years and they produced evident mutations in all the civilisations that they got in touch with.

Keywords: repent, logos, wisdom, platonism, Moses's Law

Erudit, cu o dublă cultură, iudaică și grecească, asimilând esența platonismului, misticismului pitagoreic, morala, alegorismul stoic și gândirea rabinică, **Philon din Alexandria** (20 î.Ch – 50 d.Hr.) sau **Philon Iudeul**, cum mai este cunoscut, a promovat o fuziune a monoteismului bazat pe revelația divină, cu spiritul umanist al filosofiei eline.

Philon spune că buna morală își are precedentul în învățătură și în practică. Virtutea nu este un rezultat al muncii ostenitoare, ci este „un excelent fruct care se coace”.

Philon consideră că sunt mai multe tipuri de oameni, prezentate în *Biblie*, care reprezintă modelul de perfecțiune, precum Ieremia, Isaac sau Moise. Aceste modele de perfecțiune, în concepția lui Philon, sunt perfecte, de la început, perfecțiunea fiind parte a naturii lor, parte pe care nu o pot pierde. De aici, rezultă un suflet care se află în liniște și bucurie permanentă.

Demersul philonian este apologetic și encomiastic; îl înfățișează pe Moise, dintru început, ca model ideal, dar tributari culturii și formației sale intelectuale eline, autorul nu se abate de la normele acesteia prezentându-l asemeni personajelor eroice grecești „polytropos”, cu multe aspecte, adaptabil situațiilor, protagonist căruia forța divină îi este cel mai apropiat și puternic aliat. „Legătura extraordinară existentă între Filon și Moise este determinată de faptul că amândoi au fost preocupați de moștenirea pe care ne-o oferă legea divină, interpretării căreia, cu multă devoțiune, s-au dăruit deopotrivă”¹

Doctrina lui Philon asupra virtuții este stoică, deși este indecis dacă condiția virtuoaasă depinde de *ἀπάθεια* sau de *μετριοπάθεια*.

Identifică virtutea, în general și în particular, cu înțelepciunea divină, de asemenea, identifică și Logosul cu înțelepciunea divină. Virtutea fundamentală este bunătatea și din ea se nasc patru virtuți cardinale: prudența, curajul, autocontrolul și dreptatea, așa cum cele patru râuri izvorăsc din Eden.

Pietatea ajută omul să obțină virtutea, pe care el singur nu o poate dobândi – așa cum spun stoicii-, dar Dumnezeu pune virtutea în om și scopul etic al dobândirii acesteia, spune Philon, este unul religios: contemplarea extatică a lui Dumnezeu și părăsirea, după moarte, a trupului de către suflet.

¹ Ioan Chirilă *Fragmentarium exegetic filonian*, Editura Limes, Cluj, 2002, p. 10.

Am putea spune că în lucrarea *Despre pocăință*, Philon dezvoltă o fenomenologie a metanoiei, văzută ca boală și a remediei, în orizontul devenirii spirituale. Se vede aici influența gândirii lui Platon, din dialogul *Gorgias*, cu referire la tribulațiile sufletului.²

Autorul se folosește de corespondențe și simetrii, pe care le găsește în viața și activitatea oamenilor epocii sale. Păcatul afectează integritatea naturii umane și este nevoie, pentru restaurarea acesteia, *ἐπανόρθωσις*, de puterea salvatoare a metanoiei.

Suferința apare ca efect al neascultării și nesupunerii la Lege, ca efect al nestatorniciei și dezordinii interioare, lăuntrice a sufletului. Putem întrezări posibilitatea unui transfer analogic al corporalului în planul sufletesc, dar autorul se oprește aici, demersul nefiind susținut de ideea nou-testamentară a prezenței taumatrice a Mântuitorului. Omul își consumă „rolul” prin capacitatea liberului-arbitru și prin incapacitatea de a trece la planul superior, de a vedea calea spre mântuire, prin Hristos. Prin idoli, mânie și orgoliu, omul s-a îndepărtat de Dumnezeu, iar, prin invidie, s-a îndepărtat de aproapele.

Și scrierile philoniene și cele apostolice continuă tradiția iudaică, căci au fost realizate într-un mediu comun, iudeo-elenistic, în care s-a folosit o limbă comună și se bazează pe o teologie comună și pe o revelație comună – legământul Vechiului Testament. Dar, mergând mai departe, depășind gândirea philoniană, în Evanghelii, cuvântul nu mai este o manifestare a lui Dumnezeu ci o întrupare. „De aceea, discursul său nu este unul care se subscrie automat și total termenului de alegorie, ci, mai degrabă, conceptului de interpretare alegorico-mistică, care conduce lectorul în sfera gândirii și trăirii creștine”.³

Ca modalități de interpretare biblică, a cărților *Vechiului Testament*, pentru perioada în care scrie Philon, erau folosite alegoria, vorbirea simbolică, dar și modul literal, cel care atribuia cuvintelor o valoare obiectivă. Școala din Alexandria folosea mai mult interpretarea alegorică – *ἀτινα ἐστιν ἀλλήγορουμενα* -, care coferă textului, după cum spune Philon, un înțeles spiritual, care este cu adevărat spiritul Scripturii.

Prin scriitura sa, se evidențiază faptul că nu numai ce este scris acolo, în *Biblie*, trebuie considerat ca adevărat, ci este necesar să pătrundem dincolo de literă. Urmând acest sens spiritual, Philon reușește să interpreteze simbolic *Pentateuhul*, unde persoanele sunt alegorizate. Prin această lărgire și adâncire a sensului literal aflăm sensul moral-spiritual, modelele și simbolurile prin care se arată dreptatea, sfințenia, bunătatea lui Dumnezeu; ba, mai mult, descoperim ce anume ne poate conduce la asemănarea cu el, urmând îndemnul lui Hristos.

Fără a minimaliza valoare istorico-profetică a textului biblic, trebuie, totuși, remarcat că, sensul alegoric, spiritual, și sensul acomodat, se sprijină pe cel literal și toate converg spre aceeași valoare instructivă. Așadar, ceea ce prezintă Philon din Alexandria printr-o interpretare alegorică a textului vetero-testamentar este, în fond, o completare a sensului literal și corespunde, în teologia actuală, sensului tipic. Reiterând, prin *tip* înțelegem model, figură, simbol al unor acte analoge, în viitor.

Pretându-se la diferite exemplificări, deducții, experiențe ce vizează viața religioasă și îndatoririle morale și spirituale, putem vorbi de un sens acomodat al cuvintelor pentru această modalitate de exprimare lingvistică. Este vorba, de fapt, de o întregire aplicativă a sensului literal și a sensului alegoric. Era nevoie de împletirea acestor forme de metalimbaj pentru acomodarea textului biblic, în scop parenetic, pentru instruirea și convingerea celor care îl citează sau îl ascultă, pentru argumentarea sau întărirea afirmațiilor exegetului biblic.

² cf. Platon, *Opere* I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 390.

³ Ioan Chirilă, *idem*, p. 16.

În întreg volumul, cuprins sub titlul *De virtutibus*, citatele folosite de autor și interpretate prin metodele ligvistice de mai sus și susținute cu argumente teologice specifice gândirii sale merg atât de departe încât se poate spune că fac parte integrantă din însăși structura gândirii și vorbirii lui Philon. Faptul pare real, dacă se ține seama de formația biblică și influența rabinică prezentă în cultura și educația autorului.

Argumentarea teologică a unor afirmații se face prin citarea unor texte din *Pentateuh*, o citare prin acomodare, ce îi este sugerată autorului de analogia sau asemănarea dintre unele fapte sau idei. Nu întotdeauna Philon reușește să ajungă la o concluzie corectă, din punctul nostru de vedere, ci doar la exprimarea ideilor sale religioase și morale, la evidențierea ideilor epocii într-o formă cât mai apropiată de vocabularul biblic, și, prin aceasta, la crearea unui model protreptic, de atragere a destinatarilor mesajului său.

Conchidem spunând că Philon din Alexandria este cel care, după Sfântul Apostol Pavel, a scos în evidență pregnanța *Vechiului Testament* și valorile sale religioase și morale și, poate, a înțeles, asemeni Apostolului, că acesta este o etapă pregătitoare pentru cel Nou, căci „omul, eliberat de vanitatea științei caldeilor, va vedea și o dimensiune mesianică”⁴.

Philon din Alexandria *DESPRE POCĂINȚĂ*

Cel ce iubește virtutea, cel cu sentimente alese și cel iubitor de aproapele⁵, în mod deosebit, cel ce este presfântul Moise îndeamnă pe toți, de pretutindeni, să râvnească la evlavie și dreptate, pentru că le sunt hărăzite mari recompense celor care se pocăiesc, așa precum învingătorilor; și anume comunitatea cea mai distinsă a cetății și bucuria tuturor lucrurilor din preajmă, și a celor mici, și a celor mari.

Mai întâi, atributele esențiale: în trupuri, o sănătate fără boală; în călătoria pe apă, o navigare fără pericol; în suflute, amintire fără uitare, sunt vrednice de a fi amintite; în al doilea rând, toate cele care se reunesc ca să restabilească ordinea: refacerea din boli și salvarea, foarte dorită, din pericolele din timpul navigării; amintirea, care urmează uitării, și căreia, pocăința îi este soră și rudă apropiată, căci locul ei, între lucrurile bune, nu este nici primul și nici printre cele înalte, ci, îndată după cel de al doilea.

A nu face nimic rău, este propriu lui Dumnezeu și posibil atribut, poate spune cineva, al unui om dumnezeiesc. Când cineva a greșit, iar, apoi, se schimbă în așa fel încât să urmeze calea vieții neprihănite, aceasta este atributul omului înțelept, care nu trece cu vederea [învățătura] celor întâmplare.

De asemenea, Moise, când adună asemenea oameni și îi inițiază în legile lui, punând în evidență precepte împăciuitoare și prietenești, care îi sfătuiesc să încerce să nu spună minci un și să repingă mândria, și să se rezume la adevăr și smerenie, virtuți absolut

⁴ Ioan Chirilă, *idem*, p. 170.

⁵ **Iubirea**, înțeleasă ca voință care tinde intens spre bine, este văzută drept singura cale a asemănării cu divinitatea și a restaurării ființei. Dumnezeu își iubește asemănarea, însă, pentru a primi darul iubirii divine, trebuie refăcut chipul său în omul lăuntric. (cf. P Cacciapuoti, *Deus existentia amoris*, col. „Bibliotheca Victorina”, 9, 1998). În acest mod este revelat caracterul particular al iubirii divine. „Anterioritatea iubirii nu face deloc inutil efortul ulterior al omului interior. Ea semnifică urma proximității inițiale înscrisă în natura omului și promisiunea deplinătății lui” (R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle*, I, 1967, p. 407 ș.u.) Creștinismul reclamă o strânsă relație între cunoaștere, iubire și trăire deoarece „prin iubire „a cunoaște” se preface în „a fi””. (N. Chițescu, Isidor Todoran, I. Petreună, D. Stăniloae, *Teologia dogmatică și simbolică*, Ed. Institutului Biblic, București, 1966, p. 144).

necesare, și surse ale fericirii, și, în sfârșit, să alunge toate eresurile omului neinițiat, pe care părinții lor, dădacele, instructorii și nenumărate alte persoane, cu care au conviețuit, le-au impresionat sufletul, din fragedă pruncie, implantând în ei erori inextricabile în privința cunoașterii celor mai bune lucruri.

Care, anume, dintre toate acestea, ar fi cel mai bun decât Dumnezeu? ale cărui onoruri le-au atribuit ființelor care nu sunt dumnezei, cinstindu-le dincolo de rațiune și moderație și, ca oameni lipsiți de minte, cum sunt, au uitat complet de El. Pe toți acei oameni, care, deși, la origine, nu au ales să-l respecte pe creator și tatăl a toate [câte sunt] și s-au schimbat și au făcut așa, după aceea, și au preferat să cinstească un singur monarh, decât mai mulți conducători, trebuie să-i privim ca pe niște prieteni și apropiați, pentru că ei arată cea mai importantă legătură cu care este cimentată prietenia și bunătatea, și anume o stare pioasă și iubitoare de Dumnezeu; iar noi trebuie să luăm parte cu bucurie și să-I felicităm, chiar dacă au fost orbi, în trecut, și abia acum au primit vederea, arătându-li-se cea mai strălucitoare lumină⁶ în loc de cel mai profund întuneric.

Am descris prima și cea mai importantă caracteristică, care aparține căinței. Să se căiască [omul] nu doar pentru păcatele de care a fost răvășit, pentru un timp lung, pe vremea când cinstea creatura în defavoarea necreatului, care era creatorul tuturor lucrurilor. O putem face, referitor la tot ceea ce este mai important în viață, am putea zice, să opunem formelor celor mai rele ale guvernării nefericite, cele ale democrației; a părăsi neștiința pentru știință; lipsa de bun-simț, pentru bunul-simț, irascibilitatea, pentru stăpânirea de sine, nedreptatea pentru dreptate, lipsa de îndrăzneală, pentru tăria sufletească.

Deoarece este frumos și folositor să părăsești, în favoarea virtuții, fără gând de întoarcere, viciul, acest stăpân viclean. În același timp, după cum [stând] la soare, umbra urmează corpului, la fel, cultivarea virtuților urmează mereu respectului adevăratului Dumnezeu.

Imediat se văd cei ce se conversec că devin cumpătați, stăpâni pe sine, discreți, plăcuți, devotați, iubitori de aproapele, respectabili, drepți, generoși, iubitori de virtute, neispitiți de iubirea de arginți și la plăceri. Din contră, îi putem vedea pe cei răzvrățiți împotriva legii Dumnezeiești, incapabilia de a se abține, nerușinați, fără onoare, fără curaj, certăreți, prieteni ai falselor discursuri și ai falselor predici, vânzându-și libertatea pentru o bucată bună, un vin bun, o delicatesă, o frumusețe, în căutarea plăcerilor pântecelui și ale celor mai jos de pânțe și care își păgubesc grav trupul și sufletul.

Sunt perfecte, așadar, preceptele care îndeamnă la pocăință, prin care învățăm să facem ordine în viața noastră și să trecem din starea de confuzie într-o stare mai bună. [Moise] zice: această poruncă nu este nici exagerată, nici ne la îndemână, nici prea sus în cer, nici în străfundurile pământului, nici de cealaltă parte a mării celei largi, așa încât să ne fie cu neputință a o primi; dimpotrivă, e aproape și sălășluiește în trei părți ale ființei noastre: în gură, în inimă și în mâini, simboluri ale cuvântului, voinței și, respectiv, acțiunii. Deoarece gura este simbolul cuvântului, inima este simbolul voinței, mâna simbolul acțiunii, în acestea constă fericirea.

⁶ Astfel, binele interior al omului, premisă a fericirii promise, este un efect al iubirii de care nu suntem demni, dar la care trebuie să năzuim. Există o suferință expiatoare, care presupune o luptă dintre bine și rău, o luptă în care remediul își face loc cu greu în boală, dar duhul, după ce vindecă, se pregătește să sălășluiește casa sufletului, prin lumină. Duhul luminează pentru a vedea ceea ce se afla deja înăuntru, dar nu era observat. Origen va exploata, mai târziu, acest aspect, vorbind despre Logosul care își asumă funcția de salvare prin convertirea alterității schismatice în blândă și smerită diferență, în care a lucrat **nostalgia Unului** ca principiu hermeneutic. Este ca un soi de profilaxie a trupului în vederea sănătății spirituale care-i va da aceluia „un chip minunat” (cf. Origen *De principiis*, II, în PSB,8, 1982).

Așa cum e cuvântul, așa este și judecata, precum e voința așa și fapta, în acest caz viața noastră este lăudabilă și desăvârșită; în cazul în care exist un dezacord, viața noastră este imperfectă și condamnată. Dar dacă se întâmplă să nu uităm această armonie, vom fi plăcuți Domnului, fiind pe de-a-ntregul prieteni cu Dumnezeu și iubiți de el. De asemenea, aceasta va fi întocmai potrivit cu ceea ce am spus despre faptul că această descoperire a fost făcută: „Tu astăzi L-ai ales pe Dumnezeu să fie Dumnezeul tău; ...Tot astăzi Domnul te-a ales să-i fii popor... ”⁷ (*Deuteronom* 26, 17-18)

Cât de minunată este interacțiunea acestei alegeri, când omul se străduiește să slujească Ființei⁸, prin excelență, iar Dumnezeu îl primește pe loc printre casnicii săi; vine în întâmpinarea dorinței celui care, cu toată cinstea și sinceritatea intră în slujba sa. Adevăratul slujitor, adevăratul rugător, chiar dacă, după număr, este un singur om, virtual, este poporul întreg, deoarece are aceeași valoare ca o națiune întreagă.

Aceasta vine de la sine: pe o corabie, timonierul singur valorează cât toți corăbierii; într-o armată, comandantul valorează cât toți soldații împreună, cel puțin: dacă e doborât, înfrângerea este la fel de sigură precum ar fi dacă forțele combatante ar fi complet nimicite. La fel, omul înțelept, ia locul unui întreg popor, ca valoare, deoarece este apărat de zidul trainic al evlaviei sale.

⁷ cf. Bartolomeu Anania, *Pentateuhul*, care subliniază că: „Ambiguitatea Textului Masoretic a provocat traduceri diferite: „Tu azi, ai întărit, (confirmat) că Domnul este Dumnezeul tău” (KJV); „Tu, azi, ai mărturisit că Domnul e Dumnezeul tău” (RSV)... „Astăzi ai mărturisit tu Domnului că El va fi Dumnezeul tău” (RADU); „ Astăzi te-ai spovedit înaintea Domnului că El îți va fi Dumnezeu” (GALA). Întru aceasta prevalează, desigur, socotința că în nici o parte a Bibliei nu se spune că legământul dintre Iahvé și Israel ar constitui un conflict între doi parteneri egali. Nici Septuaginta nu spune aceasta, dar folosirea verbului „a alege” pune un accent deosebit pe faptul că, deși Dumnezeu este inițiatorul, Cel ce alege primul, totuși, El îi respectă omului libertatea de a opta între alegerea lui Dumnezeu și propria sa alegere. E drama căderii omului și, în continuare, drama lui Israel, dar și maiestatea omului de a avea dumnezeiasca însușire a libertății. Notăm și faptul că verbul *airéo*, folosit foarte rar (numai de 9 ori) în Vechiul Testament, înseamnă, în primul rând, „a prinde în mâini”, „a apuca” (ceva sau pe cineva), și numai, în al doilea rând, „a alege”. De aici: a-L alege pe Dumnezeu înseamnă, de fapt, șansa de a-L avea în mână, de a-L păstra pentru tine... vom reține și faptul că *airéo* e folosit aici în locul verbului *eklégo* = „a alege”. Nota 176, p. 359-360

⁸ τὸ ὄν – morfologic, termenul reprezintă un adjectiv verbal, o compoziție între o formă nominală și una verbală. Această entitate, care există ca atare datorită compoziției și în calitate de compozit, este o substanță ce „subzistă”, să spunem, pentru că ființa îi este acordată sub o formă determinată-forma de a fi – forma *essendi*. Este vorba despre înțelegerea eminentă a ființei, așa cum o întâlnim la Platon și neoplatonicieni, în calitate de ființă primă, care este Binele prim și Dumnezeu. Philon, influențat de gândirea neoplatonicienilor, pune înaintea ființării inteligibile și a Logosului, Ființa in-formată. Ființa transcende, în înțelegerea sa, orice formă, dar aici intervine un hiatus și interpune ideea filosofică, în detrimentul celei teologice, și anume ca Ființa, recte Logosul, este identică cu Unul. Este ușor de sesizat ideea lui Platon din dialogul *Parmenide*. Astfel τὸ ὄν, cel ce este, ființa, din această perspectivă a autorului se diseminează și se multiplică, se diferențiază după interpretarea unui sistem filosofic poate deveni, în fond, unul dintre mai multe. Dacă ne referim și la gândirea lui Plotin, atunci, avant la lettre, putem spune că Philon a intuit apropierea dintre Unul și ce se va numi mai târziu Dumnezeu tomist, care reprezintă natura Ființei, ca și cauză a ființei tuturor lucrurilor și sieși suficientă. Pentru Philon, pare să fie clar demersul plotinian conform căruia pe doctrina Unului se așează doctrina ființei divine creatoare.

PATRIARHUL JUSTINIAN MARINA ȘI APOSTOLATUL SOCIAL ÎN CONTEXTUL SOCIETĂȚII SOCIALISTE.

Repere pentru o mărturie creștină în lumea contemporană

CRISTIAN SONEA

ABSTRACT. *The Patriarch Justinian Marina and „The Social Apostolate” in the context of the socialist society. Models of Christian confession for the contemporary world.* The Orthodox Church during communism era has two histories: one traced by those in power, and one that has been recently revealed through documents discovered and examined by historians. This paper analyzes the situation of the Romanian Orthodox Church immediately after the atheistic communist regime had been installed in Romania, using references taken both from official documents dating during the period of The Patriarch Justinian (The Social Apostolate), and from the archives of the Securitate (The Romanian Secret Services), documents issued by the Department for religions, by the party or taken from the confessional archives. It discusses a series of attitudes and facts that have been interpreted either as acts of abdication from the prophetic mission of the Church or as attempts to survive. The paper’s objective is to show that the Patriarch Justinian used “a double discourse” to deal with the challenges of the world he was living in, but still, the Church had a missionary strategy that can generate, at least partially, a model of Christian confession in the context of a secularized society.

Keywords: communism, Patriarch Justinian, The Social Apostolate, missionary strategy, Securitate informative notes

Contextul istoric al apariției *Apostolatului social*.

În a doua jumătate a secolului al XX-lea, Biserica Ortodoxă Română se confrunta cu ideologia marxist-leninistă atee, care guverna țările tratatului de la Varșovia. Aceasta avea în vedere, pe termen lung, minimalizarea rolului pe care Biserica îl juca în societate, până la excluderea totală de pe scena publică. Singurul loc rezervat instituției eclesiale era muzeul, multe dintre biserici fiind transformate ele însele în muzee. Acestea trebuiau să fie depozitarul conștiinței teologice îmbălsămate a unei societăți secularizate cu față umanistă, care a trecut în mod necesar prin era superstiției religioase pentru a trăi vremelnice, în prezentul societății comuniste, promisiunea fericirii veșnice.

În România, unde Biserica era adânc înrădăcinată în conștiința populară, apartenența la aceasta fiind un semn al identității naționale, marginalizarea ei în mod oficial era mai greu de înfăptuit. Dacă acest lucru s-ar fi făcut în grabă și fără o strategie diabolică, gândită pe termen lung, probabil ar fi eșuat lamentabil. Poporul era credincios, iar un regim „democratic”, care-și revendica existența de la popor, nu putea impune deocamdată o lege care să interzică în mod direct manifestările religioase, însă enclaviza sistematic viața bisericească între pereții bisericilor.

În condițiile date, Biserica Ortodoxă Română a fost pusă în situația să renunțe la anumite laturi ale activității sale. Cu toate acestea, „prin tactul și clarviziunea unor ierarhi de prestigiu pe care îi avea Biserica Ortodoxă, între care amintim în primul rând pe Patriarhul

Justinian Marina, succesorul lui Nicodim Munteanu, a fost salvată în existența ei și, în același timp, și-a putut continua misiunea în anumite limite, chiar în noua structură a societății românești.”¹

Patriarhul Justinian Marina (1948-1977) a gândit o strategie de implicare a Bisericii în viața credincioșilor pe latura socială, sub numele de *Apostolatul social*². Sintagma este titlul dat tuturor cuvântărilor, predicilor, scrisorilor pastorale și comunicatelor oficiale ale Patriarhului Justinian publicate în 12 volume între anii 1948-1975. Acest „construcțiv teologico-ideologic a fost considerat normativ”³ în teologia și practica pastorală a Bisericii Ortodoxe, în condițiile noii realități socialiste.

Chiar dacă datele istorice erau altele, *Apostolatul social* al Patriarhului Justinian, continuă „tradiția” relațiilor dintre Biserică și Stat din perioada începutului de secol XX.

Este un fapt acceptat acela că în prima jumătate a secolului al XX-lea, în special în perioada interbelică, de la Patriarhii Miron Cristea și Nicodim Munteanu la preoții simpli, de la rege⁴ la intelectualii⁵ satului, toți au fost de acord că rolul religiei și al Bisericii Ortodoxe trebuie să crească în societate⁶, militând pentru o Biserică înnoită. Această tendință s-a reflectat în strategii misionare concrete. Intelectualii implicați în problemă ezitau între elogiul religiozității populare, antimisticism, tradiția Sfinților Părinți și folosirea religiei în scopuri politice. Conducerea politică va încerca să anexeze Biserica propriilor interese, în timp ce ierarhia ortodoxă pendula între implicarea Bisericii în aparatul administrativ al țării și între o mai mare libertate a Bisericii față de stat. Reprezentative sunt

¹ Valer BEL, *Mărturia creștină în România de astăzi* în „Teologie și Biserică”, Presa Universitară Clujeană, 2008, p. 364.

² Acesta este contestat vehement de unii cercetători: Vezi Olivier GILLET, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, București, 2001; Comisia prezidențială pentru Analiza Dictaturii Comuniste, *Raport final*, București, 2006, p. 449; Alexander F.C. WEBSTER, *The Price of Prophecy. Orthodox Churches on Peace, Freedom and Security*, Washington, Ethics and Public Policy Center, 1993, 1995, capitolul al III-lea: „The Romanian Religion-Political Symbiosis”, pp. 89-136; Ioan I. ICĂ jr., *Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme*, în Ioan I. ICĂ jr., Germano MARANI (coord.), „Gândirea socială a Bisericii”, pp. 537-541; Czesław MIŁOZ, *Gândirea captivă*, tr. de C-tin Geambașu, București, 1999, p. 203; Cristian Vasile, *Biserica Ortodoxă din România în primul deceniu comunist*, Ed. Curtea Veche, București, 2005, pp. 116-129.

³ Ioan I. ICĂ jr., *Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme*, p. 539.

⁴ Regele Carol al II-lea afirma într-un text apărut în *Telegraful român*, nr. 24, 9 iunie 1940 despre rolul Bisericii în societate următoarele: „Biserica, după cum am mai spus-o, nu e cuprinsă în lăuntru a patru ziduri, împodobită cu scumpe icoane, ci este o putere vie, care trebuie să iasă la aer liber, să cucerească prin forță tot ce-i stă în cale și să se împodobească cu strălucirea sufletească a credincioșilor ei”.

⁵ Intelectualii tradiționaliști și ortodoxiști erau grupați pe de o parte în jurul lui Nichifor Crainic, care în 1937 publică la București volumul *Ortodoxie și etnocrație* și al revistei *Gândirea*, iar pe de altă parte în jurul lui Nae Ionescu și al ziarului *Cuvântul*. O poziție ortodoxist-naționalistă a adoptat și părintele Dumitru Stăniloae în volumul *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939. Pentru mai multe detalii vezi: Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*. Vol. III. Tom. I, Ed. IBMBOR, București, 2006, pp. 90-147; antologia realizată de Institutul de Istorie Socială al Academiei Române, *Ideea care ucide. Dimensiunile ideii legionare*, Ed. Noua Alternativă, București, 1994; Ioan I. ICĂ jr., *Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme*, pp. 529-536.

⁶ George ENACHE, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, Ed. Nemira, 2005, nota 47, pp. 39-40.

figurile Patriarhului Miron Cristea, care reprezenta prima opțiune⁷, ajungând chiar prim-ministru și cea a lui Vartolomeu Stănescu, episcopul Râmnicului, care, în 1935, i-a obligat pe preoții din eparhia sa să iasă din partidele politice.⁸ Aproximarea unor preoți de mișcarea legionară, cum ar fi Ilie Imbrescu⁹, reprezintă manifestarea aceluiași preocupări pentru o Biserică înnoită, cu un rol crescut în societate, rol minimalizat de partidele istorice.¹⁰

Patriarhul Justinian, educat în spiritul acelor vremuri și implicat intens în promovarea rolului social al Bisericii încă de pe vremea când era preot paroh¹¹, a avut sarcina să gândească o strategie misionară pentru implicarea Bisericii în societate în condiții cu totul diferite de cele anterioare. Dificultatea majoră consta în aceea că pentru ideologia comunistă religia era „opiu pentru popor” și afirma constant axioma: „omul nou” comunist trebuie să fie în mod obligatoriu ateu și are datoria să propage acest lucru și celorlalți oameni. Având în vedere că „principala cale pentru înlăturarea religiei o constituie lichidarea claselor exploatare, instaurarea dictaturii proletariatului, construirea societății comuniste”¹², în mod firesc, religia trebuia să dispară din societatea ce deja se crease.

Cu toate acestea, paradoxal, Statul socialist nu a publicat niciodată un decret care să separe Biserica de Stat, însă în august 1948 o lege a organizat „regimul general al cultelor”. Această lege elimina rolul pe care Biserica îl juca în Stat și în învățământ, dar păstra controlul pe care statul îl exercita asupra Bisericii. Paradoxul ce exista în toate statele comuniste e astfel înscris în România în înseși textele juridice. La prima vedere un paradox pentru străini, faptul se explică, așa cum subliniam anterior, prin rolul pe care Biserica Ortodoxă l-a avut în istoria poporului român și în legătura ei ființială cu acesta¹³. Era cu totul neînțelept pentru un regim ateu, care-și avea calculele lui, să declare o luptă deschisă Bisericii Ortodoxe, care a fost și a rămas singura instituție stabilă în viața poporului român de-a lungul secolelor, singura autoritate duhovnicească. Drept urmare, noul regim a recurs la o subtilă, dar consecventă politică de marginalizare a Bisericii, de scoatere a ei din viața publică, pentru ca aceasta să nu-și poată îndeplini misiunea specifică. Schimbările politice

⁷ Trebuie să amintim totuși că în anul 1935, Patriarhul Miron Cristea afirma referitor la implicarea Bisericii în politică următoarele: „plaga de care trebuie să scăpăm cât mai curând este politica ... De aceea, de politică lepădați-vă ca de lucru necurat, a face politică, astăzi, înseamnă să te compromiți, pentru că politicienii caută să exploateze pe preot ca un agent politic de cea mai joasă speță ... Noi ca biserică suntem în slujba statului, iar nu a politicienilor”. (*Pastorale, predici, cuvântări ținute de I.P.S.S. dr. Miron Cristea, Patriarh al României*, Volumul V, București, Tipografia cărților bisericești, 1938, p. 21). Vezi: Dr. Gheorghe I. BODEA, *Cuvânta înainte la Elie Miron CRISTEA, Note ascunse. Însemnări personale (1895-1937)*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 30.

⁸ George ENACHE, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, nota 47, p. 40.

⁹ Adrian Nicolae PETCU, *Slujitorii altarului și Mișcarea legionară. Studiu de caz: Preotul Ilie Imbrescu*, în Adrian Nicolae PETCU (coord.) *Partidul, Securitatea și Cultele 1945-1989*, Ed. Nemira, 2005, pp. 17-116.

¹⁰ George ENACHE, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, nota 44, pp. 35-39.

¹¹ *Ibidem*, pp. 35-41.

¹² *Căluza ateistului*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1961, p. 533 ș.u.: Dacă în programul Partidului Social Democrat din Germania, elaborat de Karl Kautsky se spunea: „Partidul nostru consideră religia drept o chestiune particulară, pentru noi ca social democrați, pentru noi ca partid, religia este o chestiune particulară”, în cazul curentului ideologic dezvoltat pe linia Marx, Engels și Lenin se afirma că religia este o chestiune particulară numai în raport cu statul, dar nu și în raport cu partidul proletariatului. Partidul Comunist nu putea să aibă o atitudine indiferentă față de religie; el trebuia să ducă o luptă ideologică împotriva concepției religioase despre lume.

¹³ George ENACHE, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, pp. 39-40.

de după anii 1944-1945 au cerut din partea Bisericii o mare capacitate de adaptare la noua situație, și aici trebuie să subliniem rolul Patriarhului Justinian, pentru a o feri de frământările prin care a trecut Biserica Ortodoxă Rusă după revoluția comunistă din 1917, ca și de primejdia desființării, așa cum se întâmplase cu toate religiile din două țări comuniste: Albania și China.

În epocă se spunea că fidelitatea comuniștilor români față de URSS devenise atât de exagerată, încât circula zvonul în mediul teologic ortodox din 1946-1947 că Patriarhia română va fi desființată, netezindu-se astfel drumul către o jurisdicție moscovită asupra Bisericii Ortodoxe Române. Astfel se poate explica inițiativa ierarhiei ortodoxe române, în frunte cu Justinian Marina, de a cere, în martie 1948, introducerea sintagmei „BOR este și rămâne autocefală” în articolul despre libertatea religioasă din proiectul de Constituție.¹⁴ De aceea, părintele Dumitru Stăniloae, pe drept cuvânt, se întreabă: „Se cunosc, oare, în amănunt și în semnificația lor adâncă faptele Patriarhului Justinian pe care oamenii de mare duhovnicie îl consideră un mare binefăcător al Bisericii?”¹⁵.

Odată cu deschiderea arhivelor fostei securități și cu publicarea unor documente din perioada respectivă¹⁶, odată cu cercetarea critică și obiectivă a acestor documente, întreprinsă de o serie de cercetători tineri¹⁷, și cu apariția literaturii și memorialisticii despre închisorile comuniste¹⁸, relația Bisericii cu Statul comunist capătă o înțelegere mai profundă. În schimbul unui control strict al guvernului, care oricum ar fi fost inevitabil – lucru afirmat de altfel și de John Meyendorff – Biserica Ortodoxă Română a obținut avantajele unei situații de mărturie creștină, care nu se întâlnește în altă țară dominată de

¹⁴ Adrian Nicolae PETCU, *Studiu introductiv*, la „Martiri pentru Hristos, în perioada regimului comunist din România”, p. 27.

¹⁵ (apud) Pr.prof.univ.dr. Valer BEL, *op.cit.*, p. 364.

¹⁶ Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității, *Arhivele Securității*, Ed. Nemira, 2004; Cristina PĂIUȘAN, Radu CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă sub regimul comunist*, vol. I (1945-1958), Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, București, 2001; SRI, *Cartea Albă a Securității*, vol. II, 1994; Dudu VELICU, *Biserica Ortodoxă în anii sovietizării României. Însemnări zilnice. I. 1945-1947*, București, Arhivele Naționale ale României, 2004; Idem, *Biserica Ortodoxă în anii regimului comunist. Însemnări zilnice. II. 1948-1959*, București, Arhivele Naționale ale României, 2005.

¹⁷ Adrian Nicolae PETCU (coord.) *Partidul, Securitatea și Cultele 1945-1989*, Ed. Nemira, 2005; Idem, *Chestiunea monahală în RPR*, în Buletin CNSAS, nr. 1, din „Dosarele Istoriei”, an VII (2002), nr. 10 (74), pp. 55-58; George ENACHE, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, Ed. Nemira, 2005; ***, *Episcopul martir Grigore Leu*, în „Magazin Istoric”, an XXVIII (1994), nr. 7, pp. 53-54.

¹⁸ Gheorghe DRĂGULIN, *Victimele pușcăriilor comuniste și ale revoluției în atenția aghiografului contemporan*, în *BOR*, an CIX (1991), nr. 1-3, pp. 91-98; Idem, *Vieți și biserici întemnițate*, în *BOR*, an CX (1992), nr. 1-3, pp. 57-58; Gheorghe POPESCU-VĂLCEA, *Cuvinte din temniță*, Ed. IBMBOR, București, 1993; Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Chișinău, 1994; Mihai RĂDULESCU, *Rugul aprins. Duhovnicia Ortodoxiei în ghearele comuniste*, Editura Ramida, București, 1993; Idem, *Martiriul Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Ramida, București, 1994; ***, *Mărturisitori de după gratii. Slujitori ai Bisericii în temnițele comuniste*, Editura Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj, 1996; IRINEU Slătineanu, Mihai RĂDULESCU, *Preoți în cătușe*, Editura Ramida, București, 1997; Idem, „Rugul aprins” de la Mănăstirea Antim la Aiud, Editura Ramida, București, 1998; Dumitru STĂNILOAE, *Prigonirea Bisericii Ortodoxe strămoșești sub comunism*, în „Vestitorul Ortodoxiei Românești”, anul I (1990), nr. 3, pp. 1-3; Vasile MANEA, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste*, ediția a III-a, revăzută și îmbunătățită, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004.

regimul comunist¹⁹. Aceste avantaje se datorează și Patriarhului Justinian Marina care, cu tact și diplomatie, dar și cu hotărârea și forța ce și-o putea manifesta în anumite condiții ca lider al Bisericii, a reușit să le impună. S-a folosit atât de relațiile sale cu potențaii vremii (pe unii dintre aceștia îi cunoscuse încă de pe vremea când partidul comunist era în ilegalitate²⁰), dar și de un „discurs dublu” (o poziție oficială conformă programului partidului comunist era formulată în documentele bisericești și altă neconformă ideologiei marxiste, dar în interesul Bisericii, era pusă în practică), care se dezvăluie din documentele clasificate până nu demult. Datorită acestor factori, a reușit să tempereze imixtiunile politicului în treburile bisericești, chiar s-a debarasat de anumite figuri ostile care puteau aduce rău Bisericii, căzând uneori și în capcana compromisului, dar reușind să scoată instituția pe care o conducea, din conul de umbră impus de comuniști.

Acesta era contextul istoric în care Patriarhul Justinian înfăptuiește și scrie *Apostolatul social*.

Necesitatea *Apostolatului social*

Pentru realizarea misiunii Bisericii în această perioadă tulbură, *Apostolatul social* era necesar. Era expresia concretă a unui *modus vivendi* pentru Biserică în statul comunist, instituții ce reprezentau două concepții antagonice despre om și lume. Una teologică și teonomă, iar cealaltă, materialistă și autonomă.

Sursele *Apostolatului social* sunt biblice și patristice, cu nuanțele specifice gândirii românești interbelice, manifestându-se în mod „firesc” însă și influența rusă, prin impunerea unor accente caracteristice, cum ar fi o potențare a discursului despre rolul social al Bisericii în dauna componentei mistice și sacramentale. Influența se manifestă și în relația preot-popor, care capătă anumite aspecte ale spiritului narodnicist, de identificare totală a preotului cu voința populară. Elocvente sunt observațiile lui George Enache, care sublinia că „aceste lucruri, considerate drept principale aspecte ale influenței comuniste în doctrina Bisericii, vor fi înțelese însă în mod diferit de puterea politică și de Biserică. Prima va încerca să identifice idealurile creștine cu cele comuniste, în timp ce Biserica le va folosi ca o justificare a ei într-un stat ateu, încercând însă o permanentă raportare la principiile biblice”²¹.

Volumul întâi al *Apostolatul social*, apărut în 1948, cuprinde mai multe articole scrise de Ioan Marina până în 1940, pe vremea când era preot paroh. Acestea vin oarecum să continue o tradiție a relațiilor dintre Biserică și Stat ce au debutat la începutul secolului

¹⁹ Jean Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, traducere de Cătălin Lazurca, Ed. Anastasia, 1996, p. 138.

²⁰ Spre exemplu s-a folosit nu de puține ori de poziția sa și de prietenia cu Dej. Această prietenie de care se bucura Justinian Marina s-a datorat și unei întâmplări providențiale, amintită într-un discurs de mitropolitul Clujului, Î.P.S. Bartolomeu Anania, fost colaborator apropiat al Patriarhului. În vara anului 1944, când forțele politice din România pregăteau înlăturarea dictaturii lui Ion Antonescu, s-a pus la cale de către un grup de țărâniști evadarea din lagărul de la Târgu-Jiu a lui Gheorghe Gheorghiu-Dej, șeful partidului comunist, pentru a participa la actul de la 23 august 1944. Mașina cu care era transportat în clandestinitate fugarul a avut o defecțiune lângă orașul Râmnicu-Vâlcea și până la remedierea ei, evadatul a fost adăpostit la preotul Ioan Marina, membru activ al Partidului Național Țărănesc „Acesta l-a primit și nu l-a denunțat, dar și-a propus să exploateze la sânge această ascendență morală; și a exploatat-o” (Bartolomeu Anania, *Atitudini*, Cluj-Napoca, 1999, pp. 9 – 13).

²¹ George ENACHE, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, pp. 42-43; Vezi și *Ibidem*, p. 38-49 unde autorul face o analiză a influenței serghianismului asupra „Apostolatului social” al Patriarhului Justinian Marina.

al XX-lea și care acum își găsesc „raportul perfect”. În discursul Patriarhului, Iisus Hristos este descoperit ca Fiul lui Dumnezeu, dar și ca Fiul Omului care muncește cu propriile mâini și slujește ucenicilor. Deoarece Hristos este modelul suprem al umanității, în mod firesc, fiecare om trebuie să-și asume valori precum munca și slujirea aproapelui.²² Implicarea Bisericii în viața socială este apoi motivată și de responsabilitatea acesteia pentru destinele poporului din rândul căruia credincioșii și preoții fac parte. Într-o perioadă când „poporul” devenise suprema sursă de legitimitate, ideea unei Biserici slujitoare a poporului²³ și utilă în cel mai înalt grad ridicării sale morale devenea un argument puternic de îndreptățire a existenței ei. În consecință, pentru a evita excluderea definitivă a Bisericii din viața publică și pentru a da mărturia creștină, a adoptat singura formă de prezență posibilă, Apostolatul social, pe care o justifică în felul următor:

*...a sluji lui Dumnezeu ca preot este, într-adevăr, cea mai de seamă dintre toate vredniciile omenești, dar a sluji lui Dumnezeu înseamnă a-i sluji pe oameni, a te dărui cu toată puterea ființei tale pentru mai binele și fericirea lor. Am numit lucrul preoțimii pe tărâmul acesta **apostolat social** (s.n.)²⁴.*

Se justifică necesitatea prezenței Bisericii în societate întrucât ea ajută la descoperirea a ceea ce este mai bun în om, aceste calități fiind puse în slujba patriei și societății, contribuind astfel la edificarea „omului nou”.

Formarea omului nou condiționează îmbunătățirea tuturor celorlalte realități ale vieții omenești²⁵. Misiunea Bisericii este să confere un sens divin intereselor pământești, armonizând pe om în el însuși și cu semenii săi prin întâlnirea în Iisus Hristos²⁶.

Pe lângă cele amintite anterior, noi credem că Biserica avea nevoie de un canal de comunicare, prin care să vorbească poporului despre adevărata viață comunitară. Prin *Apostolatul social*, Biserica a arătat că sursa vieții de comuniune cu semenii este Dumnezeu – Sfânta Treime și că doctrina comunistă este o maimuțareală a acestui ideal creștin. Dacă citim în profunzime *Apostolatul social*, dincolo de discursul evident partinic și, pe alocuri, chiar penibil, găsim un răspuns pe care Biserica îl dă noului Stat popular-democratic la cele mai importante teze sociale specifice noului sistem.

Patriarhul Justinian afirmă că o societate care are la bază principiul comunității și al egalității își are modelul în viața de obște a primilor creștini descrisă de Faptele Apostolilor (2, 44-47; 4, 34-37). Aceasta este comunitatea eclesială care se constituie prin convertirea oamenilor la Hristos. Ea se afla sub autoritatea mesajului Evangheliei, a Cuvântului lui Dumnezeu înomenit²⁷. Iisus Hristos, înălțat de-a dreapta Tatălui, își exercită autoritatea prin puterea Cuvântului Său, prin Evanghelie, de fiecare dată când aceasta este citită în comunitate, comunitate pe care o și hrănește în Sfânta Euharistie.

²² JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolat social*, vol. 1, Ed.IBMBOR, București, 1948, p. 14, 17-18.

²³ *Ibidem*: Biserica este a lui Dumnezeu, dar și a poporului. Este a lui Dumnezeu fiindcă El a întemeiat-o prin Fiul Său și o sfințește prin Duhul Său cel Sfânt. Dar Biserica este și a poporului fiindcă slujitorii ei sunt chemați să-l lumineze și să-l povățuiască. Biserica este a poporului pentru că slujitorii sunt ridicați și recrutați din popor și sunt chemați să-l lumineze.

²⁴ *Ibidem*, vol. 10, Ed.IBMBOR, București, 1971, p. 82-84; vezi argumentarea biblică a „apostolatului social” realizată de Patriarhul Justinian în *Apostolat social*, vol. 12, Ed.IBMBOR, București, 1976, pp. 99-101.

²⁵ *Ibidem*, vol. 1, p. 88.

²⁶ *Ibidem*, vol. 1, p. 89.

²⁷ *Ibidem*, vol. 4, p. 223.

În veacul apostolic, regula de bază pentru constituirea unei comunități eclesiale era credința în Hristos. În această comunitate existau și alte norme, am putea spune, de ordin interior: raporturile dintre membrii comunității trebuiau să fie frățești, precum cele existente între membrii unei familii (Matei 18, 14-15; 3, 31; 10, 30), comunitatea eclesială trebuie să fie un loc al păcii²⁸ (Matei 18, 19-20); iertarea²⁹ este baza păcii comunității (Matei 18, 35); în societatea civilă, omul cel nou³⁰ trebuie să fie precum lumina lumii și sarea pământului (Matei 6, 14-15; Marcu 9, 50). Exigențele Mântuitorului erau clare pentru toți, lucru evident încă din primele zile ale Bisericii: mulțimea credincioșilor nu aveau decât o inimă și un suflet (Fapte 4, 32), stăruiind la templu într-un cuget zi de zi (Fapte 2, 46); comunitatea avea toate în comun (Fapte 2, 44-46), se propovăduia cuvântul lui Dumnezeu (Fapte 4, 33), se săvârșea Sfânta Euharistie (Fapte 2, 46), modul de viață al primilor creștini fiind însoțit de multe semne și minuni (Fapte 2, 43). Prin propovăduirea Cuvântului, crește poporul mesianic al ekklesiei.³¹

Deci, programul de realizare a comunității creștine este total diferit față de cel comunist, al cărei perspectivă este răsturnată. „Proiectul” pornește de sus în jos, de la Dumnezeu spre om și nu de la om spre realizarea „Cetății ideale”³², în timp ce concretizarea lui pornește de jos în sus, de la om spre comunitate, de la omul creat după chipul Sfintei Treimi, care are ca dat natural „atracția” spre comuniune. Prin urmare, ceea ce-i unește pe oameni este îmbrățișarea liberă a aceleași credințe, cu alte cuvinte, un imbold subiectiv asumat conștient și nu o ideologie impusă de un regim democrat, fie el și popular. Egalitatea tuturor oamenilor este dată de constituția lor, care este una teologică.³³ Renunțarea la bunurile pământești și punerea tuturor bogățiilor la îndemâna comunității este o atitudine cu origine biblică, se face în mod liber și în perspectiva apropiatei veniri a Mântuitorului³⁴. Pacea pe care o propovăduiește Biserica este pacea lui Hristos pe care a lăsat-o lumii.³⁵ Prin Duhul Sfânt, Hristos Domnul este prezent în mijlocul și în toate articulațiile ei și de fiecare dată când membrii ekklesiei se adună în numele Său.

Conținutul *Apostolatului social* și acțiunile Patriarhului, repere pentru o mărturie creștine în lumea contemporană

Apostolatul social fiind un compendiu de scrieri ce cuprinde toate predicile, pastoralele, discursurile și comunicatele oficiale ale Patriarhului și reflectă acțiuni prin care Biserica lucra în plan social, cuprinde și texte propagandistice fără de care nu era posibilă publicarea lui. Același lucru s-a întâmplat cu majoritatea publicațiilor bisericești și nu numai, plata tributului laudativ la adresa regimului fiind absolut necesară. Găsirea de justificări teologice reformelor sociale comuniste face parte din discursul oficial al

²⁸ *Ibidem*, vol. 8, p. 77.

²⁹ *Ibidem*, p. 264.

³⁰ *Ibidem*, p. 18.

³¹ *Ibidem*, vol. 6, 1958, p. 133, 244, 345.

³² Concepția comunistă despre „polis”, despre societate, în care toți sunt egali, nu au proprietăți și muncesc pentru binele comun.

³³ JUSTINIAN, *Apostolat social*, vol. 6, p. 87, 242.

³⁴ *Ibidem*, vol. 8, p. 17.

³⁵ *Ibidem*, vol. 8, p. 159; *Ibidem*, vol. 6, p. 89.

Patriarhului, discurs motivat „de prudență”³⁶ și de cele mai multe ori impus și chiar scris de alții³⁷ în urma dispozițiilor tovarășilor. Iată câteva exemple din acest discurs propagandistic în care se justifică printr-un demers pseudo-teologic teme comuniste precum:

- a. Colectivizarea:** *De la Patriarh, la ultimul preot, suntem în slujba Patriei. Noi nu avem drum comun cu dușmanii Patriei. Noi prețuim reformele sociale care aduc mai multă libertate și dreptate în lume. Și dacă în rândurile credincioșilor sunt oameni mârniți și supărați de unele reforme, apoi noi, Biserica, n-am îndemnat pe nimeni să-și adune bunuri pământești. Noi nu suntem decât niște chivernisitori ai bunurilor și trebuie să ne folosim cu toții în mod egal de aceste bunuri. Sfântul Ioan Hrisostom spunea credincioșilor, acum 1500 de ani și mai bine, că cea mai mare greșală a omului a fost aceea de a-și însuși un pic de pământ ca fiind al lui. El a arătat că omul este administrator al bunurilor pământești și nu are drept decât la strictul necesar.*³⁸
- b. Întemeierea „Cetății ideale” pe pământ:** *O acțiune a Bisericii, organizată sau cel puțin concertată universal, ar fi idealul pentru întregirea factorilor politici, sociali și economici. În starea prezentă de diviziune a Bisericilor, ar însemna o vină în plus să ne mai întrebăm cine să facă chemarea, sau cine să înceapă întâi. Să pornească fiecare de acolo de unde se află, neîntârziat, de la parohie până la Eparhie, într-un iureș, în care imperativul vremii să încoloneze pe toți păstorii Bisericilor la munca pentru întemeierea Împărăției Cerurilor pe pământ, (corespondentul religios al „Cetății ideale” n.n) în care trebuie întâlnite toate popoarele, în frăție și în dragoste, pentru mântuirea sufletelor și conviețuire pașnică³⁹; Potrivit învățăturilor evanghelice, în această lucrare de ridicare a lumii după icoana împărăției cerurilor va trebui să-și afle loc de cinste, ca niște pietre de neclintit: dreptatea, blândețea, curăția inimii, precum și buna învoire între toți oamenii.*⁴⁰
- c. Identificarea poporului cu Statul, singurul garant al fericirii individului:** *La iubirea de Dumnezeu să adăugați și iubirea dintre Dvs. Iubirea de Dumnezeu nu are nici o valoare dacă nu ne respectăm unii pe alții. Dacă nu trăim în bună înțelegere și pace. Cât mai rar drumul spre judecăți, și cât mai des drumul spre biserică și spre dragostea cea dintreolaltă [...] Să trăiți ca buni creștini. Să vă respectați preoții ca trimiși de Dumnezeu, de la care Dumnezeu va cere socoteală de sufletul fiecăruia. Și, ca cetățeni ai Republicii Populare Române, să fiți supuși și ascultători față de stăpânire, «fiindcă stăpânirile de la Dumnezeu sunt rânduite». Să vă supuneți stăpânirii din dragoste, fiindcă ea vă poartă grijă. Statul Român v-a dat multe drepturi: iată câtă libertate; iată cum sunteți întrebați ori de câte ori este nevoie să se ia măsuri pentru binele poporului.*

³⁶ ASRI, fond „D”, dosar nr. 2488, vol. 1, f. 609-618 la Cristina PĂIUȘAN, Radu CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă sub regimul comunist*, vol. I (1945-1958), Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, București, 2001, p. 194.

³⁷ „Patriarhul Justinian a fost preocupat de problema redactării, tipării și difuzării pastoralei sale «Pentru Patrie», îndreptată împotriva spionilor titoiști. Justinian s-a declarat mulțumit de pastorala, redactată după afirmațiile lui Alexandru Cerna-Rădulescu, în proporție de 2/3 de el – Cerna – și de o treime de prof. Liviu Stan, în urma dispozițiilor tovarășului Vasile Luca” (ASRI, fond „D”, dosar nr. 2488, vol. 1, f. 104-114 la Cristina PĂIUȘAN și Radu CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist*, vol. I, p. 198)

³⁸ JUSTINIAN, *Apostolat social*, vol. 4, p. 105. Cuvântarea rostită de Patriarh Duminică în 20 Noiembrie 1949, în Catedrala din Târgoviște, după oficierea Sfintei Liturghii este o apologie a egalitarismului, comunismului și colectivizării (*Ibidem*, p. 117-120).

³⁹ *Ibidem*, vol. 4, p. 148; vol. 6, pp. 86-92.

⁴⁰ *Ibidem*, vol. 7, p. 142.

*Statul suntem noi toți și de felul cum vom ști să ne facem datoria, depinde fericirea Republicii noastre Populare.*⁴¹

- d. Instruirea preoției pentru propaganda comunistă:** *Adversarii noștri au căutat să arate că aceste cursuri urmăresc nu formarea preoților în apostolatul lor, ci din contră, urmăresc politizarea lor. Ei bine, preoții au venit la aceste cursuri și s-au înapoiat acasă cu fruntea senină, înconjurați și mulțumiți că, într-adevăr, și-au deschis orizonturi noi. Fiindcă la aceste cursuri au putut să discute timp de două luni și să ajungă să înțeleagă, că între doctrina socialistă și doctrina creștină, dacă sunt puncte de contradicție, ele sunt puține, în fața punctelor comune, în munca de ridicare a omului, de îmbunătățire a soartei lui, de fericire a lui. În interesul consolidării Patriei noastre, în interesul mulțumirii și fericirii omului, între Biserică și între Statul de democrație populară trebuie să fie raporturi de colaborare. [...] Așadar preoții s-au înapoiat de la cursuri lămuriți asupra acestor probleme și, în același timp, ei au trecut la rândul lor să-i lămurească pe credincioși, arătându-le că orice îndoială din sufletul lor trebuie să se risipească, fiindcă credința este liberă, cultul oricărei religii este liber, regimul de democrație populară respectând credința religioasă a oricărui cetățean, nu numai a Bisericii Ortodoxe.*⁴²

Exemplele ar putea continua. Din fericire există și dovezi suficient de clare despre acțiuni și atitudini ale Patriarhului care vin să contrazică „osanele” adresate regimului. Le amintim doar pe acelea care vin în opoziție cu aclamațiile propagandistice citate, exemplificând „discursul dublu” al Patriarhului Justinian și din care vedem adevăratele sale convingeri și intenții cu privire la Biserică, cler și credincioși.

a. Întrucât justificarea colectivizării este făcută prin apelul la învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur⁴³, trebuie să amintim că aproximativ în aceeași perioadă apare în revista „Studii Teologice”, nr. 7-8, anul VII-1955, pp. 403-422 un studiu al părintelui profesor Ioan G. Coman intitulat *Actualitatea Sântului Ioan Gură de Aur (354-1954)* care abordează problematica luptei pentru îndreptarea stărilor sociale la Sfântul Ioan Gură de Aur⁴⁴. Acesta prezintă astfel poziția sfântului:

*La început, Dumnezeu i-a făcut pe toți egali, nu pe unii bogați, iar pe alții săraci. Apariția proprietății e un fenomen tardiv, istoric, nu natural. Proprietatea are la bază o nedreptate, un furt. Omul nu e proprietar, ci numai administratorul bunurilor materiale. Singurul proprietar este Dumnezeu. [...] Sfântul Ioan milita pentru gândurile sale **nu cu mijloace politice și materiale** (s.n.), ci doar prin predica sa moralizatoare, care, oricât de caldă, vibrantă și răscolitoare, nu determina mobilizări de mase și răsturnări de situații. El însuși, de altfel, nu predica abolirea legilor și răsturnarea regimului din statul roman. Doctrina și lupta sa socială aveau bază religios-morală și se încadrau în idealul vieții bisericesti. El preconiza schimbarea societății prin schimbarea inimii oamenilor.*⁴⁵

Cu siguranță, Patriarhul Justinian cunoștea aceste lucruri. Odată pentru că ceea ce era publicat în revista „Studii Teologice” era într-o oarecare măsură normativ pentru teologia

⁴¹ *Ibidem*, vol. 4, p. 36.

⁴² *Ibidem*, vol. 4, pp. 113-114.

⁴³ Vezi nota 38.

⁴⁴ Pr.Prof. Ioan G. COMAN, *Personalitatea și actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, pp. 140-147.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 143.

ortodoxă din România, dat fiind prestigiul revistei⁴⁶, iar în al doilea rând, pentru că în multe din cuvântările Patriarhului se întrevăde acest adevăr⁴⁷.

b. Ideologia comunistă urmărea realizarea unei „Cetății ideale”, a unei societăți perfecte, în care toți oamenii sunt egali, nu există săraci, nedreptățile sociale sunt înlăturate, poporul renunță la dreptul de proprietate pentru ca Statul să fie unicul garant al bunăstării. Era imaginea răsturnată a Împărăției cerești.

Biserica avea obligația să propovăduiască această împărăție, să găsească mijloacele proprii pentru realizarea ei și să o plaseze în timp și spațiu. Cu toată cenzura vremii, *Apostolatul social* afirmă că „lucrarea de ridicare a lumii după icoana împărăției cerurilor” pentru întemeierea unei comunități perfecte își are izvorul în viața de comuniune a Sfintei Treimi⁴⁸ și se realizează în Duhul lui Hristos⁴⁹, prin transformarea lăuntrică a fiecărei persoane și se trăiește în Biserică. Este o comunitate deschisă spre cer, care se hrănește din iubirea Marelui Hristos – sufletul fiecărui mădular în parte și comunitatea întregă.

Ar fi nedrept să susținem că Patriarhul Justinian nu știa că responsabilitatea creștinului este să caute, în primul rând, Împărăția lui Dumnezeu și că pacea, dreptatea și fericirea pe pământ sunt chestiuni care se realizează ca o consecință a asumării drumului către mântuire, doar că nu putea vorbi despre Împărăția lui Dumnezeu în documentele oficiale. Suntem îndreptățiți să credem că Patriarhul dorea ca bisericile să rămână deschise și Cuvântul lui Dumnezeu să fie cunoscut de popor, chiar cu prețul unui discurs misionar mutilat. Avea convingerea că, în rândurile credincioșilor, duhul creștin autentic va dăinui și că vor fi pregătiți să-și împlinescă cu adevărat misiunea într-un viitor nu foarte îndepărtat.

Ceea ce ne întărește această convingere este atitudinea față de comunism a unui ierarh foarte apropiat de Patriarh, episcopul Antim Nica, pe care Justinian l-a sprijinit să ajungă vicar-Patriarhal și apoi episcop la Galați, în pofida marii opoziții din partea comuniștilor⁵⁰. Nu putem crede că „patriarhul roșu” ar fi susținut și păstrat lângă el o persoană cu astfel de opinii, dacă, măcar în parte, nu le-ar fi îmbrățișat și el, lucru dovedit de altfel în alte note informative⁵¹. Iată ce-i mărturisea episcopul Antim Nica „sursei” care, dorind să pătrundă mai profund în

⁴⁶ Jean MEYENDORFF susține că revista *Studii Teologice* era de departe cea mai bună publicație de teologie ortodoxă din țările de dincolo de „cortina de fier”. Vezi Jean MEYENDORFF, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, p. 138.

⁴⁷ Vezi notele 31, 32, 34.

⁴⁸ *Ibidem*, vol. 1, pp. 276-278.

⁴⁹ *Ibidem*, vol. 1, pp. 175-187..

⁵⁰ Vezi în această privință George ENACHE, *Episcopul Antim Nica și poziția sa față de relațiile Stat-Biserică în România comunistă*, George Enache, Adrian Nicolae Petcu, *Biserica Ortodoxă Română și Securitatea. Note de lectură*, în C.N.S.A.S. Studii, 1, *Totalitarism și rezistență, teroare și represiune în România comunistă*, București, 2001, pp. 108-137 și Adrian GABOR, Adrian Nicolae PETCU, *Biserica Ortodoxă Română și puterea comunistă în timpul Patriarhului Justinian*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea București”, anul II, 2002, pp. 93-154.

⁵¹ O parte dintr-o notă informativă a sursei „M. Stănescu”, este semnificativă pentru atitudinea Patriarhului: „Noul Statul pentru organizarea și funcționarea BOR conferă Episcopului sau Mitropolitului dreptul de a confirma în postul de protopop pe unul dintre cei trei preoți care au obținut cele mai multe voturi în alegerile protoieriei. Patriarhul s-a folosit de acest lucru din plin confirmând numai persoanele ce i-au convenit. În Capitală deși aleși cu majoritate de voturi preoții Vasile Ștefan și Sârbu Ion, totuși n-au fost confirmați de Justinian fiind socotiți «prea roșii»” în Arhiva Serviciului Român de Informații (ASRI), fond „D”, dosar nr. 7755, vol. 6, f. 193 la Cristina PĂIUȘAN, Radu CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă sub regimul comunist*, vol. I (1945-1958), Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, București, 2001, p. 132.

conținutul adevărat al părerilor episcopului aducea „elogii” conducerii Bisericii, care cu toată propaganda antireligioasă, a reușit să mențină bisericile deschise:

...meritele acestea se bazează pe mari sacrificii, acelea că Biserica a trebuit să cedeze complet pozițiile pe care le-a avut și să se înregistreze în opera de sprijinire a unui regim ce luptă pentru distrugerea ei, că clerul de astăzi duce o dublă existență, pe de o parte vorbește de Hristos și de Evanghelie și pe de altă parte se roagă pentru mântuirea dușmanilor săi și ai lui Hristos, că are însă convingerea că sentimentul religios trăiește azi mai intens în oameni decât ceea ce trăiam înainte, că Biserica creștină ca să poată exista trebuie să evadeze din sistemul dogmatic în care a trăit și să fie mai elastică, că e nevoie de multă înțelepciune și tăcere, fiindcă nu i-ar conveni nici unei stăpâniri atee să intre în război cu sentimentul religios al popoarelor, datorită faptului că nu se poate preciza cine va fi învingătoare, că istoria este plină de exemple când în luptele religioase aproape întotdeauna religia a învins și că un sistem mondial religios cu o existență de 2000 de ani nu poate fi distrus cu ușurință⁵².

c. Am arătat că scopul societății comuniste era realizarea „Cetății ideale” în care **poporul se identifica cu Statul, unicul garant al bunăstării**. Zidirea ei cerea implicarea tuturor cetățenilor, în cazul nostru, a tuturor credincioșilor Bisericii. Pentru ca acest ideal să se împlinescă, preoților li se cerea să iasă „din zidurile Bisericii” și să se implice activ în viața socială. Prin „ieșirea din zidurile Bisericii la aer liber”⁵³, regimul comunist înțelegea posibilitatea mobilizării preoților pentru diferite acțiuni „patriotice”, precum campaniile agricole⁵⁴ sau realizarea planului de Stat⁵⁵. În predici aceștia trebuiau să îndemne poporul să participe la muncile câmpului, întărindu-le concepția conform căreia muncind pentru Stat muncesc pentru ei înșiși. Patriarhul Justinian deși îndemna preoțimea la astfel de acțiuni, având nu de puține ori efectele dorite, nu considera aceasta o prioritate a misiunii preoților. Faptul este dovedit de conținutul unui referat al D.G.S.P. din 13 iunie 1950, privind acțiunile desfășurate în cadrul Bisericii Ortodoxe Române:

În ziua de 5 iunie a.c., fiind solicitat să discute posibilitatea mobilizării preoților la campania pentru strângerea recoltei, Patriarhul Justinian a încercat să se sustragă, spunând că nu poate face nimic până când nu se va da dispoziție în acest sens de la Ministerul Afacerilor Interne, justificând atitudinea sa prin aceea că «există organe speciale însărcinate cu această muncă». Explicându-i-se că și preoții, prin predicile pe care le țin, ar putea atinge această problemă precum și aceea a întăririi R.P.R., Patriarhul Justinian a arătat că el a putut mobiliza preoți pentru campania semnării Apelului pentru pace, însă la problema strângerii recoltei nu va putea să-i mobilizeze decât printr-o dispoziție de la M.A.I., și aceasta din cauza fricțiunilor ce există între preoți și Ministerul Cultelor, «securitatea preoților» cum a numit-o Justinian, care întreprinde măsuri injuste, prin care nu a făcut altceva decât a întărit solidaritatea dintre preoți și țărani și a ridicat satul împotriva Partidului.⁵⁶

⁵² ACNSAS, fond informativ, dosar 701, vol.1, f. 247-251 la George ENACHE, *Episcopul Antim Nica și poziția sa față de relațiile Stat-Biserică în România comunistă*, p. 37.

⁵³ *Ibidem*, vol. 1, p. 71, 78.

⁵⁴ ASRI, fond „D”, dosar nr. 2488, vol. I, f. 609-618 la Cristina PĂIUȘAN, Radu CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă sub regimul comunist*, vol. I (1945-1958), p. 190.

⁵⁵ JUSTINIAN, *Apostolat social*, vol. 4, p. 342-345.

⁵⁶ ASRI, fond „D”, dosar nr. 2488, vol. I, f. 609-618 la Cristina PĂIUȘAN, Radu CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă sub regimul comunist*, vol. I (1945-1958), p. 190-191.

d. Pentru ca **preoțimea să fie folosită pentru propaganda comunistă**⁵⁷ se inițiază începând cu a doua jumătate a anilor '40 cursurile misionare cu preoții în vederea adaptării discursului pastoral la noile condiții socio-politice. În Statul de organizare al BOR din 1948 acestea devin metoda oficială de formare continuă a preoților. Pentru oamenii partidului, cursurile erau în fond cursuri de îndrumare politică și prilejul ca preoțimea să-și schimbe mentalitățile învechite și să renunțe la prejudecățile teologice. În urma stagiului de pregătire din 1949 Patriarhul Justinian observă nemulțumirea preoțimii. Aceasta se simțea îndepărtată de la misiunea ei prin îndoctrinare socialistă și observa că manifestarea credinței era pusă în pericol și tot mai îngrădită. Probabil că din acest motiv, în anul 1950, au avut loc așa numitele cursuri cu preoții cu „*titlu de experiență*”⁵⁸ în care, la deschiderea seriei a II-a, chiar Patriarhul Justinian a spus public, în fața consilierului ministerial de la Culte, profesorul Nistor, că preoțimea trebuie să nu mai pună accentul pe rațiune, ci să se întoarcă la timpurile apostolice, învățând poporul să se roage.⁵⁹ Numindu-le cursuri cu *titlu de experiență*, Patriarhul a reușit să introducă în programul stagiului de formare continuă a preoților din 1950, prelegeri cu profund caracter teologic, susținute de mari profesori, fapt ce a scandalizat Direcția generală a Securității (Siguranței) Poporului. Iată ce consemnează aceasta în raportul din iunie 1950 privitor la atitudinea Patriarhului Justinian. Redăm nota *in extenso* și ca probă de „meticulozitate” a securiștilor, care consemnau și cele mai mici amănunte:

La Institutul Teologic de grad universitar din București (Patriarhul Justinian n.n.) a încadrat unii profesori reacționari, care predau teologia, tot după vechiul sistem, nepurtând nici o grijă pentru schimbarea mentalității învechite, care i-a făcut pe preoți să cadă victime ale partidelor de extremă dreaptă. În cadrul Institutului Teologic din București a inițiat cursuri de îndrumare misionară, lăsând să se înțeleagă că vor fi cursuri de îndrumare politică, în realitate se fac cursuri de teologie sacră după vechiul calapod. Chiar când subiectele conferințelor sunt democratice, prin discuțiile de la sfârșitul lor, nivelul democratic al acestor conferințe se pierde. S-a discutat de multe ori aproape o oră după o conferință a preotului Vintilescu, dacă preotul când se îmbracă în veșminte, pune mai întâi mânecutele sau brâul. Iar, când vreun preot accentuează lucrarea democrației, cum a fost cazul cu preotul Ulpui Petrescu, sala apostrofează, silind pe cel în cauză să renunțe la cuvânt. Aceasta se întâmplă pentru că profesorii, chiar când sunt de bună credință, atacă problemele incorecte, neavând ei educația politică făcută la vreunul din partidele democratice, sau trecutul lor politic apăsându-i, nu-i lasă să vadă problemele just. Încadrarea politică proastă a profesorilor este cauza principală care împiedică reușita bună a cursurilor. Astfel, rectorul... Nicolaescu este un „voiajor politic”, trecând pe rând prin P.S.D., P.C., Frontul Plugarilor din nou la P.S.D.I., a cerut să fie primit în P.M.R., dar a fost refuzat și atunci s-a întors din nou la P.S.D., pentru ca prin unificare să se găsească astăzi în P.M.R. Emilian Vasilescu este reacționar prin gândirea lui și prin manifestări. Produs al curentului „gândirist”, Tudor Popescu este cel care a făcut parte din comisia dusă de nemți la Katyn. Preotul Vintilescu și ginerele lui, preotul Coman sunt liberali, Gh. Moiescu, legionar și discipol al preotului Nae Popescu, N. Chițescu a fost până de curând membru în Comitetul central al Partidului Liberal-Dinist, fiind făcut

⁵⁷ Vor fi foarte mulți preoți care vor refuza să facă acest lucru. vezi: Vasile Manea, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste*, 288 p.

⁵⁸ ASRI, fond „D”, dosar nr. 2488, vol. 1, f. 609-618 la Cristina PĂIUȘAN și Radu CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist*, vol. I, p. 192.

⁵⁹ ASRI, fond „D”, dosar nr.7755, vol. 3, f. 250-254 la *Ibidem*, p. 188.

*profesor universitar prin Gheorghe Brătianu. Preotul Dumitru Stăniloae este partizanul misticismului bolnăvicios de genul lui Petrache Lupu și al tuturor pretinselor teofanii. Toți aceștia și-au luat sarcina să reeduce din punct de vedere politic o preoțime, care cu voia sau fără voia ei, a fost antrenată în partidele de extremă dreaptă, sau a fost la cheremul partidelor istorice, al căror joc l-a făcut.*⁶⁰

Toate documentele reflectă strategia adoptată de Patriarhul Justinian în această perioadă dificilă. Deși notele Securității susțin că Patriarhul intenționa să facă din preoțime o masă de oameni ascultători pentru ca la adăpostul acesteia să poată trata cu Partidul de la egal la egal⁶¹, noi considerăm că această abordare era doar o „manevră” din lupta pentru supraviețuirea publică a vieții religioase în România. Dacă Patriarhul Justinian Marina a „profețit”⁶² cât va dura perioada comunistă, anticipând sfârșitul implacabil al unui sistem ce lupta împotriva omului, a fost conștient, în același timp, și de politica ipocrită a Statului în privința manifestărilor religioase. Acesta, pe de o parte, afirma religia ca fiind o concepție și pietate individuală și deci tolera o „sferă” religioasă, iar pe de altă parte, nega și combătea valoarea religiei, considerată „pericol politic și ideologic pentru organizarea socială”⁶³. „Era un amestec de rațional și irațional, de unde caracterul pervers al dictaturii”. Din acest motiv este explicabil locul unde „s-a plasat Biserica în această politică dualistă”⁶⁴.

Am enumerat doar câteva exemple ale „discursului dublu” al Patriarhului⁶⁵. Trebuie spus însă că nu toate acțiunile sale în favoarea Bisericii s-au ascuns în spatele acestor tertipuri politicianiste. Numeroase măsuri curajoase pentru acea vreme pot constitui un exemplu de bună practică și astăzi. Patriarhul Justinian a dorit un sinod puternic⁶⁶ în perspectiva unei ierarhii cât mai „curate”, neînregimentate politic, a realizat un sistem funcțional pentru

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 186.

⁶² Stanciu Stoian, ministrul Cultelor, comunică un ordin direct prin care se cerea prezentarea într-un articol elogios, în revista Glasul Bisericii noua lege pentru regimul general al cultelor. În acest context Patriarhul face următoarea remarcă citată în nota informativă: „Olimpiu Căciulă (bibliotecarul de atunci al Institutului Teologic de grad universitar) a precizat apoi că Justinian i-ar fi comunicat, la sfârșitul discuției susmenționate, să nu se enerveze, căci peste 50 de ani, dacă se va mai vorbi despre Karl Marx, se va vorbi numai despre un filozof oarecare, ale cărui învățături nu au avut rezultate practice durabile” în ACNSAS, fond documentar, dosar 68, f. 463 la pr.prof.univ.dr. Adrian GABOR, *Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist (1945-1964)*, ediție electronică, p. 34; Idem, *Profeția Patriarhului Justinian*, în *Vestitorul Ortodoxiei*, an XIV, nr. 286, 1 martie 2002, p. 1, a se vedea și SRI, *Cartea Albă a Securității*, vol. II, 1994, d. 45, p. 172.

⁶³ Gheorghe VLĂDUȚESCU, *La liberté religieuse en Roumanie. Passé, présent, futur*, în *Conscience et Liberté*, (Berna), nr. 42, 1991, p. 82.

⁶⁴ Ion BRIA, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995, p. 55.

⁶⁵ Vezi reacția Patriarhului Justinian față hotărârea regimului de considera cateheză activitate prohibită sau acțiunile întreprinse în vederea eliberării preoților din închisorile comuniste după ce, în prealabil, afirmase oficial că în România nu există preoți întemnițați pe motive politice în ASRI, fond „D”, dosar nr. 7755, f. 137 la Cristina Păiușan și Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist*, vol. I, p. 119 și ASRI, fond „D”, dosar nr. 9471, f. 147-148 la *Ibidem*, vol. I, p. 107.

⁶⁶ George ENACHE, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, pp. 148-149; „Turneul” Patriarhului din Transilvania este interpretat în contextul întăriri Sfântului Sinod: ASRI, fond „D”, dosar nr. 2488 la Cristina PĂIUȘAN și Radu CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist*, vol. I, pp. 165-175.

salarizarea preoților⁶⁷, a înființat Casa de Pensii și Ajutor Reciproc⁶⁸ pentru preoți, a reușit primele canonizări de sfinți⁶⁹ în Biserica Ortodoxă Română în plin regim comunist, a introdus învățământul teologic sub directa îndrumare a Sfântului Sinod⁷⁰, a înființat școlile mănăstirești⁷¹ și a dezvoltat în anii '40 viața monahală⁷². Toate acestea creau premisele formării credincioșilor într-un autentic duh ortodox, care în ciuda propagandei ateiste și-au păstrat și trăit credința. „Așa se face că, în decembrie 1989, toți copiii noștri erau botezați, soții cununați, bătrânii îngropați creștinește, iar tinerii revoluționari își mărturiseau credința religioasă în plină stradă”.⁷³

Nu am vrea să lăsăm impresia că Patriarhul Justinian, prin așa-numitul „discurs dublu”, prin relațiile cu nomenclatura comunistă și printr-o abilitate politică de invidiat a reușit să-și ducă la împlinire toate proiectele. Totuși, manifestarea religioasă în România era un fapt deocamdată tolerat și, în consecință, tolerați erau și membrii clerului, în frunte cu Patriarhul Justinian. După anul 1958 situația se schimbă. În perioada 1958-1959, au fost arestați mulți colaboratori ai Patriarhului, slujitori considerați de încredere, teologi, dar și mulți preoți care „unelteau” împotriva regimului. Au fost formate loturi de „uneltitori”, precum „Rugul Aprins”, Viforâta, sau lotul preoților de la Episcopia Aradului. Acești clerici au fost „demascați” că „ascultau posturile străine de radio”, aveau comentarii negative la adresa regimului, țineau „ședințe legionare”, în care educău tinerii etc.; simpla calitate de a fi credincios sau teolog însemnând, pentru torționarii regimului comunist, a fi legionar, după cum i s-a imputat lui Teodor M. Popescu, în ancheta de la Securitate: „Ești legionar pentru că ești teolog și, fiind teolog, ești anticomunist, iar a fi anticomunist înseamnă a fi legionar”⁷⁴. Pentru aceste „culpe” pedeapsa consta în 10-25 de ani de temniță grea. De represiune din partea comuniștilor nu a fost cruțat nici Patriarhul Justinian, care a cunoscut un scurt domiciliu obligatoriu la Dragoslavele și două încercări de otrăvire „orchestrate de autorități”, potrivit celor spuse de marele duhovnic român, părintele Ilie Cleopa⁷⁵.

Dacă astăzi nu se poate vorbi de un sistem politic care să aibă o atitudine declarată împotriva „prejudecăților religioase”, putem vorbi, în schimb, de o societate secularizată, în

⁶⁷ JUSTINIAN, *Apostolat social*, vol. 6, pp. 99-101; Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*. Vol. III. Tom. I, p. 298.

⁶⁸ Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*. Vol. III. Tom. I, p. 298.

⁶⁹ George ENACHE, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, pp. 439 ș.u.; Alexandru MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*. Vol. III. Tom. I, p. 297.

⁷⁰ JUSTINIAN, *Apostolat social*, vol. 4, pp. 133-139.

⁷¹ *Ibidem*, vol. 4, pp. 90-102.

⁷² După decretului 410, adoptat de către Marea Adunare Națională în 1959 viața monahală care datorită Patriarhului Justinian înflorise în primii ani ai păstoririi sale intră în declin. Vezi referatul Direcției Generale a Securității Statului (D.G.S.S.) privind activitatea contrarevoluționară desfășurată în cadrul mănăstirilor din 6 octombrie 1958 alcătuit de Alexandru Drăghici, ASRI, fond „D”, dosar nr. 7755, vol. 7, f. 28-46 la Cristina PĂIUȘAN și Radu CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist*, vol. I, pp. 321-331.

⁷³ IPS BARTOLOMEU, *Arhiepiscopul și Mitropolit Bartolomeu „la masa adevărului”*, în „Renașterea”, nr. 6/ iunie 2008, p. 1.

⁷⁴ (apud) Adrian Nicolae PETCU, *Studiu introductiv*, la „Martiri pentru Hristos, în perioada regimului comunist din România”, Ed.IBMBOR, București, 2007, p. 33.

⁷⁵ *Ibidem*.

care manifestările religioase sunt exilate în spațiul privat, militându-se pentru „imacularea” spațiului public de orice urmă a lui Dumnezeu⁷⁶. De aceea credem că strategia misionară a Patriarhului Justinian Marina și *Apostolatul social* în contextul societății socialiste, parțial, pot fi reperi pentru o mărturie creștină în lumea contemporană secularizată.

În acea perioadă a centralizării totale, Biserica se bucura de o oarecare autonomie, își alegea singură conducătorii, în parte își lua salariul de la comunitate, avea propriul sistem de învățământ și propria Casă de Pensii și Ajutor Reciproc. Nu susținem întoarcerea la vechea situație. De pildă, introducerea religiei în sistemul învățământului de masă, integrarea instituțiilor de învățământ teologic în învățământul preuniversitar și universitar de Stat sunt numai câteva exemple de succes ale misiunii Bisericii noastre în lumea contemporană. Considerăm totuși necesară, în contextul politico-social actual, crearea premiselor și mijloacelor pentru o Biserică eliberată de dependența de Statul secularizat și de ingerințele acestuia în problemele administrative interne.

Înțelepciunea, diplomația și curajul Patriarhului Justinian sunt, de asemenea, reperi pentru ierarhii și preoții noștri în relațiile cu autoritățile locale, cu liderii comunității locale, care, de cele mai multe ori se identifică cu comunitatea eclesială.

Cel mai important reper al mărturiei creștine din acea perioadă este, însă, acela al asumării *martiriului* de către mulți preoți și credincioși. Lumea nu suferă pe oamenii purtători de Hristos, așa cum nu L-a suferit nici pe Hristos. Mediul în care creștinul aduce roadă este *martiriul*. Lucrul acesta trebuie să-l învățăm de la înaintașii noștri și să avem curajul de a-l asuma într-o lume secularizată. „«Ateismului» cultivat și antropofagiei poleite a civilizației contemporane trebuie să le opunem personalități purtătoare de Hristos, care cu blândețea mielului vor învinge patimile cele aprinse ale lupilor și cu nevinovăția porumbeilor vor izbăvi sufletul poporului de plăgile produse de civilizație și politică.”⁷⁷

*

În condițiile unui sistem ideologic eminent autonom, creștinul înțelege mai limpede sensul existenței sale și a lumii în care viețuiește. Înțelegând-o, nu poate să nu rămână răpit de cele „frumoase foarte” (Facere 1, 31) și să nu-L preamărească pe Ziditor. Cântul său doxologic sună neștiințific în auzul materialist-ateist și de aceea trebuie redus la tăcere. Fricoșii tac, curajoșii mărturisesc, iar alții grăiesc prin tăcere pentru ca cei mulți să poată în continuare rosti „Hristos a înviat!” sau „Sfinte Dumnezeule...”.

Prin această tăcere grăitoare explicăm atitudinea de resemnare din *Apostolatul social* al Patriarhului Justinian, atitudine pe care nu o mai regăsim în notele informative ale Securității. Tăcerea resemnată a *Apostolatului social* grăia ferm în acțiunile consemnate conștiincios și metodic de „sursele” (din care făceau parte, din păcate, și preoți binevoitori) „băieților cu ochi albaștri”. Această situație, deloc confortabilă pentru Patriarhul Justinian, dovedește totala putere a aparatului comunist de stat, care, în perioada *Apostolatului social* funcționa ca o mașinărie bine gresată.

⁷⁶ Vezi lupta împotriva prezenței icoanelor și însemnelor religioase în școlile din România, interzicerea purtării însemnelor religioase de către musulmanii din Franța sau interdicția de a face semnul Sfintei Cruci sau alt semn cu semnificație religioasă sau de a purta însemne religioase pe echipamentele de concurs la Jocurile Olimpice de la Beijing din 2008.

⁷⁷ Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, Studiu introductiv și traducere de Pr.prof. Ioan Ică și diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 79.

Apostolatul social cuprinde scrisori pastorale, comunicate și cuvântări ocazionale prin care se încerca realizarea unei propagande comuniste în vederea „zidirii omului nou”. Temele predilecte ale acestora sunt: deplina libertate religioasă datorată regimului de „democrație” populară, binefacerile statului popular democrat, relația dintre Biserica Ortodoxă Rusă și cea Română, problematica Bisericii Romano-catolice, unitatea creștinilor ortodocși după 1948 prin întoarcerea greco-catolicilor în Biserica Ortodoxă, lupta pentru pace și discursul împotriva americanilor și a occidentului. Aceste documente schițează imaginea unui patriarh aservit întru totul regimului și a unei Biserici Ortodoxe care pentru a-și continua lucrarea sfințitoare face „pactul cu diavolul”.

Referatele oficiale, rapoartele periodice și notele de informare ale Securității arată însă o altă realitate. Patriarhul Justinian, „element progresist”, luptă pentru eliberarea preoților din pușcării, inițiază cursuri misionare pentru preoți la care se preda teologia după „vechea sistemă”, dezvoltă viața monahală, se revoltă împotriva decretului din 1959, înșală așteptările celor care l-au ajutat „schimbând macazul”, se înconjoară de colaboratori periculoși pentru „tânăra democrație populară”, introduce cateheza în biserici și este domiciliat forțat pentru a se „corecta” la Dragoslavele.

Aceasta este o altă față a „apostolatului social” al Patriarhului Justinian Marina, de care trebuie să ținem seama în orice încercare de analiză a activității lui și a situației Bisericii Ortodoxe Române în perioada comunistă și care pot constitui repere pentru o mărturie creștină în societatea contemporană secularizată.

INTEGRAREA SPIRITUALĂ A ROMÂNIEI ÎN EUROPA ȘI REVENIREA EUROPEI LA BAZELE SALE CREȘTINE

MIRCEA GELU BUTA

ABSTRACT. Romania's Spiritual Integration in Europe and Europe's return to its Christian grounds. For centuries the Orthodox, the Catholic and the Protestant Churches have developed on their own way, dogmatic differences, of cult or organisation between them, increasing in time. Even more, these heresies have decided the social, political and institutional evolution of the nations in Europe, giving rise to some different ways of life.

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

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

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

Keywords: Orthodoxy, European integration, spiritual unity, Christianity.

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

Religia este fundamentul tradiției, ori în modernitate religia este evacuată, mai întâi din spațiul public în spațiul privat, iar acum chiar și din spațiul privat, cu argumentul că sursa comportamentelor politice este spațiul privat, iar societatea nu este indiferentă la modul în care fiecare dintre noi practică religia în spațiul privat.

În cele din urmă religia se stinge chiar și în forul nostru interior, deoarece ea nu se mai hrănește din aspirațiile noastre publice ci numai din tânjirile noastre secrete. Vitalitatea unei credințe este asigurată numai de lupta dusă de un suflet pentru a o face publică. Cealaltă vitalitate, a secretului e a viciului. (*ex. protestantismul se naște numai atunci când Luther declară în mod public că nu poate face altfel decât îi dictează conștiința*).

Problema actualei vârste a modernității este următoarea: raportul clasic dintre politic și religios, așa cum a fost acesta fixat prin Pacea Westfalică s-a epuizat. În lupta pentru afirmare istorică, Occidentul descoperă acum că și-a pierdut încrederea în propriile valori, întrucât prin evacuarea religiei din spațiul public, tradiția sa spirituală s-a volatilizat pe nesimțite. Dacă vrea să supraviețuiască și să facă față provocării atacului politic al Islamului, Occidentul (și cu el modernitatea) trebuie să-și redefinească raportul dintre

politic și religios, trebuie să renegocieze funcția publică a religiei și, inevitabil, trebuie să revizuiască poziția instituțiilor sale față de creștinism.

Anti-creștinismul programatic al modernității a sfârșit prin a-i ruina fundamentele. În momentul de față asistăm la înfruntarea dintre o lume care crede în mod fanatic în ceva și una care crede în chip slab doar în propria bunăstare.

1. Cauzele crizei spirituale a modernității

Marea Schismă religioasă din anul 1054 a împărțit lumea creștină în ortodocși și catolici. Aruncarea actului de anatimizare asupra patriarhului de la Constantinopol de către cardinalul de la Roma, urmat de replica similară a Constantinopolului a marcat scindarea creștinilor în Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică.

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

Timp de secole cele trei mari biserici au evoluat pe un drum propriu, diferențele dogmatice, de cult sau de organizare dintre ele sporind odată cu trecerea timpului. Mai mult, aceste erezii au decis evoluția socială, politică și instituțională a popoarelor Europei, dând naștere unor moduri de viață diferite.

Apusul a urmat mai degrabă Vechiul Testament, atmosfera sa de efervescență constructivă, mobilitatea sa și a înțelegerii să acumuleze. Omul acestei zone se exprimă prin fapte și opere, îl vezi în ceea ce a întreprins și te minunezi.

Să ne amintim fugitiv de dezvoltarea științelor naturale și a tehnicii, de descoperirea noilor continente și de bogățiile imense care vin de acolo în Europa, de ideile filosofice radicale despre liberalismul social și politic care au urmat acestora, de expansiunea burgheziei și revoluțiile pentru revendicarea drepturilor acesteia, de apariția unei noi concepții despre stat și puterea politică, de apariția capitalismului și răspândirea uimitoare a folosirii mașinilor în producție. Caracteristica principală a acestei transformări istorice este efortul occidentalului de a stăpâni realitatea fizică și istorică prin propriile sale puteri și posibilități, fără a recurge la sprijinul metafizicii sau la justificările religioase pentru inițiativele sale.

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

Spre exemplu Germania sec. XXI demonstrează victoria modernă a protestantismului în bine și în rău. Din catolicism rămân mănăstirile goale, programele caritative, asistența socială și curiozitățile culinare. Se recunosc însă calitățile civice precum cultul exactității, seriozitatea promisiunilor, valoarea încrederii, toate fiind variații seculare ale unui etos religios, specific nordului european. Rata diminuării corupției ține de o etică care la noi se găsea înainte de epoca comunistă, doar în comunitățile săsești din Transilvania.

Spre deosebire de protestantism, prețuind și respectând persoana, răsăriteanul și-a șlefuit sinele prin reculegere, iar plinătatea dobândită astfel, caută să o „*risipească în comuniune*”. Iubirea în Răsăritul ortodox a reușit nu să dilueze autoritatea, ci să facă din ea tot o formă a dragostei. De aceea, interdicția și dojana nu sunt privite de creștinul ortodox sub aspect juridic punitiv, ci la modul părintesc.

Nu trebuie uitat că în Răsărit, întotdeauna inima trece înaintea creierului și simțirea înaintea logicii. Poate de aici excesul de toleranță, adică înțelegerea față de celălalt, acceptarea nuanțelor, a bogăției și a diversității sub care se înfățișează realitatea. Pe de altă

parte, evitând conflictul și disputa, creștinii ortodocși au putut să se concentreze asupra credinței lor, s-o adâncească și s-o valorifice, în loc să-și risipească credința în exterior.

O altă problemă a lumii răsăritene este planul concretului. O inițiativă, o soluție nu pot pătrunde în mod conceptual. Dacă îi arăți omului planul unei construcții, acesta va da din mână și te va privi suspicios. Dar dacă va vedea în schimb fundația și lucrătorii, vei fi înțeles și chiar vei trezi entuziasm.

Răsăriteanul trebuie tratat ca o persoană, nu ca un „*individ*”; trebuie să-i vorbești față în față și nu să-i trimiți mesaje prin radio, televiziune sau ziare.

Există în Răsărit un anumit scepticism față de spiritul de inițiativă și reînnoire. Aici nu trebuie să te expui. Doar Dumnezeu își asumă riscurile, noi nu. Ambiția este asociată deseori cu rușinea, iar negarea acestui fapt duce la duplicitate și intrigă. Spre deosebire de normele vest europene, concurența, riscul, inițiativa spectaculoasă, înnoirea trebuie să se producă între anumite limite.

Un om înstărit poate constitui un exemplu de bun gospodar, pe când un om prea înstărit sare deja în ochi, iese din tipic. Această contradicție cu spiritul european este rodul sobornicității, adică al unanimității sau cu alte cuvinte un fel de nivelare. De altfel comunitățile ortodoxe par mai împăcate cu idealurile unei societăți civile, decât cu cele ale unei democrații liberale. Motivul ar fi acela că ele le privesc pe acestea din urmă ca fiind măcinate de concurență și confruntări, în timp ce Biserica depune eforturi în direcția comunității și armoniei.

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

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

În numele unei așa numite unități spirituale a Europei, diferite cercuri occidentale urmăresc impunerea modelului politico-economic al construcției europene în spațiul religiei. Acest demers este promovat cu o intensitate excesivă mai ales după eșecul diletanței teorii a lui Samuel Huntington, care încerca să regroupeze oamenii pe criterii religioase.

Cu alte cuvinte profesorul de la Harvard susținea că Uniunea Europeană trebuie să cuprindă doar statele majoritar catolice și protestante, cele ortodoxe urmând să fie împinse spre Rusia, considerată eronat de către acesta, națiunea pilot a Ortodoxiei. Se încerca astfel o traducere stupidă a superiorității economice a statelor occidentale, protestante și catolice, față de statele ortodoxe, în domeniul spiritual sau cu alte cuvinte o subminare a Ortodoxiei.

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

În ciuda experienței protestante pe care sociologul Max Weber a pus-o la originea capitalismului modern, nu s-a dovedit până astăzi că economia poate mântui pe cineva. De altfel economia (vițelul de aur) pare o realitate din ce în ce mai inaccesibilă omului de rând. Discrepanțele dintre săraci și bogați sunt în creștere chiar în țările în care competiția cinstită în plan economic lasă în urma sa un echilibru acceptabil între conducători și angajați, precum și o clasă de mijloc destul de numeroasă.

Țările occidentale trăiesc astăzi într-o economie cu productivitate restantă, beneficiind de achizițiile structurale ale trecutului, dar avansând numai prin speculații financiare propagate de noul tip de economie „*casino*”. Preluarea moștenirii estice și costurile extreme ale asistenței sociale au multiplicat riscurile pe piața occidentală de investiții. Munca de

bază, dar mai ales sentimentul datoriei, au început să fie preluate de străini, cei mai mulți lucrând fără permise legale de ședere, cu drepturi reziliate sau chiar amputate. Majoritatea bărbaților, acești eroi disperați ai șantierelor, sunt exploatați într-un regim cinic și umilitor. „*Sclavie pe schele*” țipa recent un tabloid nemțesc...

3. Rolul și locul religiei în societatea postmodernă

O lungă discuție separă astăzi liderii politici ai Europei în privința rolului și locului pe care religia trebuie să-l joace în societatea modernă.

În viziunea conservatorilor, societatea și conștiința sunt generate de o intenție divină. Aceasta îi leagă pe oameni între ei printr-un lanț etern de drepturi și obligații. Egalitatea între oameni e una de ordin moral. Societatea trebuie să se schimbe, pentru că schimbarea lentă este mijlocul conservării ei, iar instrumentul potrivit pentru conservare este providența.

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

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

4. Moștenirea culturală a României și raporturile sale cu Uniunea Europeană

Oare România, se trezește la acest început de secol XXI, lipsită de experiență și încă nepregătită să se integreze în UE într-un timp record?

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

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

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

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

Cei pe care îi numim lideri mesianici în România anului 2007, dețin puterea în numele poporului, fie că au fost aleși, fie că au fost numiți în funcție de niște aleși, carisma lor fiind de tipuri și grade diferite. Nu în ultimul rând „mesianicii” au diferite grade de bogăție, dar forța financiară, atunci când există, este ascunsă, iar uneori, ca în cazul Patriarhului sau a Guvernatorului Băncii Naționale, ea nu îmbracă forma clasică a proprietății.

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

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

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

Întrebarea care se pune este ce îi determină pe europeni să se considere deosebiți de alții? Confuzia identitară care a dus la actualul impas politic pare să fie risipită de cine ne așteptam mai puțin: Papa Benedict al XVI-lea în conferința „*Credință, rațiune și universalitate*” ținută marți 12 septembrie 2006, la Universitatea Regensburg. Cu multă delicatețe, Papa ne relatează un eveniment de acum 700 de ani, care aruncă o lumină nouă asupra situației spirituale a omenirii actuale.

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

În interpretarea Papei, argumentul Împăratului Manuel împotriva convertirii prin violență este că „*a acționa irațional este împotriva naturii lui Dumnezeu*”. Lucrurile sunt cu totul diferite în Islam, spune Suveranul Pontif, deoarece acolo „*Dumnezeu este transcendent la modul absolut. Voința Lui nu este limitată de nimic, nici măcar de rațiune*”. Acest comentariu al Papei, interpretat de mulți ca un atac la adresa Islamismului, se constituie de fapt ca o lecție adresată Creștinătății.

Desigur nu este un secret că Papa Benedict, încă de pe vremea când era cardinal, se îndoia că Islamul poate fi acomodat unei societăți pluraliste, căci țaria Islamului provine din convingerea adepților săi că acesta le asigură fundamentul spiritual al vieții, spre deosebire de Europa, unde Suveranul Pontif consideră că există două probleme. Prima constă în faptul că modelul creștin de viață este astăzi neconvincător, iar a doua că credința a fost depășită de știință și nu poate ține pasul cu raționalismul modernității.

Papa ne avertizează că gândirea științifică este deseori intolerantă, iar gânditorii occidentali privesc preocupările metafizice care au precedat revoluția științifică, așa cum privesc islamismul lumea dinainte de Mahomed, adică o lume barbară, iar teologii „eliberării marxiste” propuneau bisericii chiar un socialism „științific”.

Povestea bizantină i-a permis Suveranului Pontif să prezinte cu eleganță un Dumnezeu fără raționalitate și o raționalitate fără Dumnezeu. Deși sugerează că creștinismul este *buna cale de mijloc*, totuși Papa nu pretinde că acum Occidentul s-ar afla ca societate pe această cale. Mai mult principalul clivaj al lumii moderne se găsește între credincioși și necredincioși, iar creștinii fie ei catolici, ortodocși, protestanți sau chiar islamismul și budismul au mai multe

MIRCEA GELU BUTA

în comun decât au credincioșii cu ateii. Incomprehensiunea mutuală dintre credincioși și necredincioși i se pare Papei principala schizmă a societății contemporane, a cărei gravitate și consecințe abia acum începem să le înțelegem.

Iată de ce intelectualii seculari ar trebui să fie în armonie cu biserica, chiar dacă nu sunt în comuniune cu ea, crede Suveranul Pontif. În definitiv acesta a fost și mesajul conferinței de la Regensburg. În loc să încerce să-i convingă pe laici să intre în turma credincioșilor, Papa încerca să-i convingă că ei se află deja acolo. Nu, nici în postmodernism nu există o alternativă la cuvântul Dumnezeu. Iar pentru noi, aceasta poate să însemne doar următorul lucru: Oricât de pătat și sfâșiat ar fi acest nume, să încercăm să-l ridicăm de la pământ și să-l ridicăm în picioare în vremurile de mare restriște.

În plan identitar, înseamnă că nu trebuie să ne silim să adoptăm un model din afara noastră. Modelul identitar european se află în noi și nu trebuie decât să recunoaștem cu luciditate această subtilă combinație între rațiune și credință.

Atunci când vom înțelege toate acestea vom putea rosti răspicat: *Ego homo europaeus sum!*

BIBLIOGRAFIE

- Barbu D., *Firea românilor*, Ed. Nemira, București, 2004.
- Buta M.G., Buta I.A., *Bioetica între mărturisire și secularizare*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008.
- Ciachir D., *Cronica Ortodoxă*, Ed. Timpul, Iași, 2001.
- Crainic N., *Transfigurarea românismului, Ortodoxia II*, (Creștinism și românism), București, 1943, pg. 182.
- Holban M., *Călători străini despre țările române*, vol. I, București, 1968, pg. 407-408.
- Ică I. Jr., Morani G., *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.
- Majuru A., *București mahalalelor sau periferia ca mod de existență*, Ed. Compania, București, 2003.
- Rădulescu Motru C., *Psihologia poporului român*, Ed. Paideia, București, 1999.
- Stăniloae D., *Teologia dogmatică ortodoxă, III*, București, 1978, pg. 322-323.

**OMILIA A XVI-A A SF. VASILE CEL MARE
LA VERSETUL: „LA ÎNCEPUT ERA CUVÂNTUL”¹**

ADRIAN PODARU²

ABSTRACT. *St. Basil the Great 16th Homily. On the verse: “In the Beginning was the Word”.* This Homily of Saint Basil the Great, whose paternity was never contested, is a fine example of how analogies can operate, up to a certain limit, in the sphere of the Trinitarian theology, here in analyzing the relation between the Father and the Son. The consubstantiality of the Father and the Son and their difference in *hypostasis* are briefly discussed by explaining the first verse of the Gospel of Saint John. For the contemporaries of Saint Basil, this homily aims at the representatives and the supporters of Arianism, but for us it may be also a good argument against the more recent opinions expressed by some, according to whom St. Basil was rather a semi-arian than an Nicenean Orthodox (for example, Adolf von Harnack, the protestant German theologian, who thought of St. Basil as being a supporter of the theology of Basil of Ancyra, according to which the community of substance is to be understood only in the sense of likeness of substance – *homoiousios* – not in that of unity of substance – *homoousios*).

Keywords: God, Word, beginning, analogy, essence, hypostasis.

Glasul Evangheliilor este mai înalt decât celelalte învățături ale Duhului, fiindcă în toate celelalte Stăpânul ne-a vorbit nouă prin profeți, slujitorii [Săi], iar în Evangheliile a vorbit cu noi față către față³. Și pe lângă aceasta, cel mai înalt glas al mesajului evanghelic care spune lucruri mai mari decât orice auz și mai presus de orice cugetare este Ioan, fiul tunetului; tocmai am ascultat citindu-se începutul Evangheliei acestuia: *La început era Cuvântul și Cuvântul era la⁴ Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul*. Știu că mulți, chiar străini [fiind] de cuvântul adevărului și semetîndu-se întru înțelepciunea acestei lumi, s-au minunat de acestea, dar au și îndrăznit să le amestece cu definițiile lor. Căci diavolul este hoț și pe cele ale noastre le destăinuiește interpreților săi. Dacă, așadar, înțelepciunea luminează s-a minunat într-atât de puterea [acestor] cuvinte, ce ne vom face noi, ucenicii Duhului, dacă le vom asculta cu nepăsare și vom socoti că în ele există doar o putere neînsemnată? Și cine este atât de îngust la minte, încât să nu fie mișcat de atâta frumusețe de idei și de profunzimea cu neputință de cuprins a învățăturilor, și să nu dorească

¹ PG 31, 471-482.

² Traducere din limba greacă.

³ ἄποπροσώπως – literal, acest cuvânt s-ar traduce „cu propria lui față”, de unde „față către față”, „personal”, fără mijlocitori.

⁴ Prepoziția grecească pe care am tradus-o cu „la” (conformându-ne majorității traducerilor românești) este πρὸς, prepoziție ce ar putea fi tradusă și cu „spre”, „către”, prin această traducere subliniind faptul că Fiul este „întors” spre Tatăl, prin aceasta mărturisindu-L ca Principiu Unic al Sfintei Treimi, Care naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt din veșnicie. Plastic, această mărturie a Fiului (împreună cu cea a Duhului Sfânt) este redată în icoana Sfintei Treimi de la Stejarul Mamvri a lui Rubliov.

înțelegerea cea adevărată a acestora? Nu este greu a le admira pe cele frumoase, însă a te adânci într-o înțelegere riguroasă a celor admirate, iată ce este greu și anevoios. Și deși nu există nimeni care să nu laude peste măsură acest soare perceput prin simțuri, mărimea și frumusețea lui, simetria razelor și lumina lor strălucitoare care se pogoară [asupra noastră]; dar dacă, totuși, s-ar strădui din rășputeri să-i opună discului [solar] luminile ochilor [săi], nu numai că nu va vedea cele mult dorite, dar și se va îndepărta stricându-și limpezimea vederii; ceva de acest fel îmi pare că suferă și cugetarea, atunci când își dă silința să cerceteze cu rigoare cuvintele ce-i sunt puse înainte.

La început era Cuvântul. Cine va cugeta cu vrednicie la *început*? S-a găsit, oare, vreo putere în stare să ne ofere un înțeles pe măsura [acestuia]? Urmând să ne transmită nouă cele privitoare la teologia Fiului lui Dumnezeu, nu s-a gândit să dea un alt *început* cuvântării [sale] decât *începutul* tuturor [făpturilor]⁵. Duhul Sfânt i-a cunoscut pe cei ce se pornesc împotriva slavei Celui Unul-Născut, i-a știut dinainte pe cei care vor să ne înfățișeze sofismele ticluite spre pierzania ascultătorilor. [Ei spun] că: „Dacă a fost născut, nu era” și [iarăși]: „Înainte de a fi născut, nu era”, și că: „Și-a luat ființa din nimic⁶”. Însă astfel de lucruri rostesc limbile ațâțate de discursurile convingătoare asupra lucrurilor echivoce⁷. Așadar, pentru ca nimeni să nu poată spune astfel de lucruri, Duhul Sfânt, luându-le-o înainte, rostește prin Evanghelie: *La început era Cuvântul*. Dacă te ții cu strășnicie de această afirmație, nu vei suferi nici un rău din partea celor care deformează [adevărul]. Iar dacă acela ar spune: „Dacă a fost născut, nu era”, tu spune-i: *La început era*. „Însă – va spune [el] – cum era înainte de a fi născut”? Tu să nu omiți cuvântul *Era*, dar nici să nu lași deoparte cuvintele *La început*. Izvorul *începutului* nu poate fi cuprins cu mintea; ceea ce este dincolo de *început* nu poate fi aflat. Nimeni să nu te disprețuiască pe tine din pricina sensurilor diferite ale cuvântului. Căci în viața aceasta [există] multe *începuturi* ale multor lucruri; însă doar un singur *început* pentru toate, cel de dincolo [de ele]. Căci, spune cartea Pildelor lui Solomon, *există un început al drumului celui bun*; iar *începutul drumului* este prima mișcare de unde începem călătoria, dar poate fi aflat și ceea ce a fost mai înainte. Și [iarăși]: *Începutul înțelepciunii [este] frica de Domnul*⁸. Există altceva așezat înaintea acestui *început*; căci *începutul deprinderii meșteșugurilor* este învățătura. Prin urmare, frica de Domnul este [cea] care ne învață înțelepciunea. Este, însă, ceva mai vechi decât acest *început*, [și anume] dispoziția sufletului celui care încă nu a fost înțelept și nu a primit frica de Domnul. Sunt numite întăietăți⁹ și stăpânirile politice, ca și demnitățile cele mai alese. Iar aceste *începuturi* sunt *începuturi* ale unor lucruri și fiecare în comparație cu ceva: căci *începutul liniei* este punctul, iar *începutul formei* este linia; și *începutul corpului* este forma; iar literele sunt *începuturile* cuvântului pe care îl alcătuiesc prin alăturare.

Firește, acel [*început*] nu este un astfel de *început*! Căci nu a fost legat de nimic; nu slujește nimănui; nu este gândit împreună cu altceva, ci este liber: fără stăpân, dezlegat de [orice] legătură; nedepășit prin cugetare, peste care nu se poate trece cu ajutorul raționamentelor, al cărui „dincolo” nu poate fi găsit. Căci dacă te-ai strădui prin închipuirea

⁵ Sublinierea noastră. Ceea ce vrea să spună aici Sf. Vasile este că a folosit același cuvânt („început”) pe care l-a folosit și Moise în deschiderea cărții Facerii (vezi *Facere* 1,1).

⁶ *Litt.*: „din cele ce nu sunt”.

⁷ *Litt.*: „săbii cu două tășuri”.

⁸ *Pilde* 1, 7.

⁹ În limba greacă, cuvântul ὀρχή înseamnă atât „început”, cât și „autoritate”, „conducere”, „stăpânire”. Am tradus prin „întăietăți” pentru a păstra întrucâtva caracterul omonim existent în limba greacă.

minții să treci dincolo de [acest] început, vei descoperi că el te depășește¹⁰ și că o ia înaintea raționamentelor [tale]. Îngăduie ca mintea să iscodească cât de mult vrea și să se ostenească pentru cele de sus; vei descoperi apoi că a rătăcit de mii de ori și că a dat de multe ori greș și că s-a întors iarăși la sine, neputând să treacă dincolo de propriul ei început. De aceea, începutul este întotdeauna mai mare și dincolo de ceea ce este cugetat.

Așadar, *La început era Cuvântul*. O, minune! Cum toate glasurile s-au unit în aceeași vrednicie! Era are aceeași putere ca *La început*. Unde este blasfemiatorul? Unde este limba care luptă împotriva lui Hristos, zicând: „Era odată, când nu era”!? Ascultă Evanghelia: *La început era*. Iar dacă era la început, când nu era? Să deplâng impietatea lor sau să disprețuiesc neștiința lor? Însă „înainte de a fi născut, nu era”, [zic aceștia]. Dar știi când a fost născut, ca să poți așeza în timp ceea ce [a fost] mai înainte? Căci *înainte* este o rostire a acestui veac, una care îl face pe unul mai vechi decât altul. Și este, oare, [un lucru] cuminte ca nașterea Făcătorului timpului să fie exprimată prin categorii temporale? Așadar, *La început era*. Iar dacă nu înălături [nici] cuvântul *era*, nu îi oferi vătămătoarei blasfemii nici o cale de intrare. Căci precum disprețuiesc furtuna cei care se află pe mare, atunci când prind corabia cu două ancore, tot astfel și tu, dacă îți vei ține sufletul ancorat în siguranța acestor cuvinte, vei lua în derâdere tulburarea cea rea care intră în viață din pricina duhurilor răutății și zdruncină credința multora.

Mintea noastră caută, însă, să afle cine era la început? *Cuvântul*, zice [Scriptura]. Ce fel de cuvânt? Cuvântul omenesc? Sau cuvântul îngerilor? Că Apostolul ne-a dat să înțelegem că și îngerii ar avea o limbă proprie, zicând: *Și dacă aș vorbi în limbile oamenilor și ale îngerilor*¹¹. Pe de altă parte, chiar și conceptul de „cuvânt” este ceva dublu. Căci este [cuvânt] cel rostit prin mijlocirea vocii, iar acesta se risipește în aer după ce a fost rostit; și este [cuvânt] cel interior, care există în inimile noastre: cuvântul noțional. Și mai există și un altul, [și anume] cuvântul tehnic¹². Ia aminte, [așadar], să nu te înșele diferitele sensuri¹³ ale cuvântului. Căci cum era la început cuvântul omenesc, când omul [însuși] și-a luat după aceea începutul nașterii [sale]? Înainte de om [au fost] animalele; înaintea omului [au fost] fiarele și toate târâtoarele: toate câte [sunt] pe uscat, toate câte [sunt] în apă, zburătoarele cerului, [iar înainte de acestea] stelele, soarele, luna, plantele, semințele, pământul, marea, cerul. Prin urmare, la început nu a fost cuvântul omenesc, dar nici cel al îngerilor. Căci toată creația este posteroară veacurilor, luându-și începutul existenței de la Cel Care a creat-o. Iar cuvântul din inimă, și acesta este posterior fiecărui lucru dintre cele ce au fost cugetate.

Însă înțelege cuvântul într-un mod potrivit lui Dumnezeu! Căci vorbindu-ți despre Cel Unul-Născut, L-a numit pe el „Cuvânt”. Așadar, precum mai încolo Îl va numi [pe Acesta] „lumină” și „viață” și „înviere”, și auzind „lumină”, nu vei înțelege această [lumină] sensibilă și văzută cu ochii, și auzind „viață”, nu te gândești la această [viață] comună, pe care și necuvântătoarele o trăiesc; tot astfel auzind și „Cuvânt”, păzește-te ca nu cumva, din pricina slăbiciunii minții tale, să-l supui cugetărilor josnice și ticăloase. Caută, mai degrabă, să afli înțelegerea acestuia! De ce *Cuvânt*? Ca să fie arătat că a plecat din minte. De ce *Cuvânt*? Fiindcă a fost născut fără patimă. De ce *Cuvânt*? Deoarece [cuvântul] este chipul Celui Care L-a născut, arătându-L în Sine Însuși întreg pe Cel Care L-a născut, nedespărțindu-Se

¹⁰ *Litt.*: „dacă te-ai strădui să treci în fugă pe lângă [acest] început, vei descoperi că el fuge mai repede ca tine”.

¹¹ I Cor. 13, 1.

¹² ὁ τεχνικὸς λόγος – cuvântul tehnic, artificial, scris.

¹³ *Litt.*: „caracterul omonim”.

deloc prin aceasta, având existența desăvârșită în Sine Însuși, la fel cum și cuvântul nostru oglindește întreaga gândire. Pe cele pe care le-am cugetat în inimă, pe acelea le-am și exprimat prin cuvânt, și ceea ce este exprimat este o reprezentare a cugetării din inimă. Căci cuvântul este rostit din prisosul inimii. Inima noastră este ca un izvor, iar cuvântul rostit este ca un șuvoi ce curge din acest izvor. Prin urmare, ceea ce curge este atât de mare, cât de mare a fost la început ceea ce a fost gândit; și este atât de mare cel vădit, pe cât de mare a fost cel ascuns.

A spus, așadar, „Cuvânt”, pentru a-ți pune înainte nașterea nepătimitoare din Tatăl, pentru a-ți teologhisi despre desăvârșita venire în existență a Fiului și pentru a-ți arăta prin acestea unirea atemporală a Fiului cu Tatăl. Căci și cuvântul nostru este născutul minții, născut în mod nepătimitor; nici nu este tăiat, nici nu este împărțit, nici nu curge: ci mintea, rămânând întreagă în propria ei alcătuire, naște un cuvânt întreg și desăvârșit; iar cuvântul, ieșind în afară, cuprinde în sine însuși întreaga putere a minții născătoare. Așadar, pentru teologia Celui Unul-Născut ia din termenul „cuvânt” atât cât este cuminte; iar ceea ce descoperi că se arată absurd și nepotrivit, înlătură, și [astfel] păzește-te de toată viclenia!

La început era Cuvântul. Iar dacă ar fi spus: *La început era Fiul*, odată cu denumirea de „Fiu” ți-ar fi intrat [în minte] și ideea patimii. Căci de vreme ce, la noi, cele care nasc nasc în timp și în mod pătimitor, de aceea, anticipând [acest lucru], a zis: *Cuvântul*, îndreptând dinainte părerile necuviincioase, pentru ca să păstreze sufletul tău nevătămat.

Și Cuvântul era la Dumnezeu. Din nou acel *era*, din pricina celor care blasfemiază, [spunând] că nu era. Unde era *Cuvântul*? Nu [era] într-un loc; căci cele nemărginite nu sunt cuprinse într-un loc. Atunci unde era? *La Dumnezeu.* Nici Tatăl nu este cuprins într-un loc, nici Fiul nu este cuprins într-un fel de îngrădire sau limitare; ci nemărginit este și Tatăl, nemărginit este și Fiul. Tot ce ai putea gândi și oriunde te-ai îndrepta cu sufletul tău, îl vei găsi umplut de Dumnezeu; și vei descoperi că și ipostasul Fiului se întinde peste tot.

Și Cuvântul era la Dumnezeu. Minunează-te de precizia acestei rostiri! Căci nu a zis: „În Dumnezeu era Cuvântul”, ci *la Dumnezeu*, ca să ne înfățișeze deosebirea ipostasurilor. Nu a spus: „În Dumnezeu”, pentru ca să nu dea prilej confuziei acestora. Rea este blasfemia celor care încearcă să le amestece pe toate și care spun că „Tatăl” și „Fiul” și „Sfântul Duh” sunt un singur ipostas, nume diferite ce aparțin unei singure persoane¹⁴. Rea și nu mai puțin de evitat este și lipsa de pietate a celor care blasfemiază, [spunând că] Fiul lui Dumnezeu este neasemănător după ființă cu Dumnezeu Tatăl¹⁵.

Și Cuvântul era la Dumnezeu. Folosindu-se de „Cuvânt” pentru a arăta nepătimirea cea din naștere, iute ne-a îmbărbătat apoi față de [orice altă] vătămare ce ne-ar veni de la acest termen. Dar răpindu-l calomniei blasfemiatorilor, [cineva] ar putea întreba: „Ce este cuvântul?”. *Dumnezeu era Cuvântul.* Nu mânuiești cu dibăcie diferențele subtile ale cuvintelor, nici nu aduce prin meșteșugul tău cel rău vreo blasfemie învățaturii Duhului [Sfânt]! Ai mărturisirea; supune-te Domnului! *Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era dintru început la Dumnezeu.* Iarăși este recapitulată în puține cuvinte toată teologia despre Sine, cea pe care ne-a transmis-o Evanghelistul despre Cel Unul-Născut. Cine [este] *Acesta*? *Acesta* este Cuvântul, Dumnezeu. Căci după ce ți-a lămurit înțelesul despre El, întipărend cele

¹⁴ Așa afirmau, spre exemplu, sabelienii, și anume că cele trei persoane ale Sfintei Treimi nu sunt, de fapt, decât trei moduri de manifestare ale unei singure persoane. În ființa sa, Dumnezeu nu este decât o singură persoană, însă în raporturile pe care Dumnezeu le are cu lumea, El se manifestă când ca Tatăl (în Vechiul Testament), când ca Fiu (în opera de mântuire), când ca Duh Sfânt (în opera de sfințire).

¹⁵ Aici intră arianismul și variantele lui extreme (eunomienii, spre exemplu).

necunoscute în sufletul tău prin învățătură și făcând să locuiască Cuvântul Hristos în inima ta, zice: *Acesta*. Și de ce fel [este] *Acesta*? Nu privi în afară, căutându-L pe Cel denumit prin această exprimare, ci intră întru cele ascunse ale inimii tale și cunoaște-L pe Cel despre Care ai fost învățat că era Dumnezeu la început, că ni s-a înfățișat ca Logos, că era la Dumnezeu, [și] pe Acesta cunoscându-L și minunându-te și închinându-te Stăpânului tău, Celui Care locuiește în tine prin învățătură, recunoaște că Acesta era întru început [la Dumnezeu], adică este dintotdeauna la Dumnezeu, Tatăl Său.

Păstrați aceste puține cuvinte, întipărindu-le ca pe niște peceți în amintirea voastră! Ele vor alcătui cel mai strașnic zid împotriva atacurilor uneltitorilor; ele sunt paza ce salvează sufletele de cei ce le resping. Iar dacă cineva, apropiindu-te de tine, ți-ar spune: „Fiindcă nu era, a fost născut; căci dacă ar fi fost, cum a fost născut”?, tu întoarce spatele [acestei blasfemii îndreptate] împotriva slavei Celui Unul-Născut, ca și cum ar fi glasul unor demoni. Și întorcându-te, apropie-te de cuvintele Evangheliilor: *La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era dintru început la Dumnezeu*. Spune de patru ori *era*, și vei nimici cuvântul lor: *nu era*. Să rămână nezdruccinate aceste temelii ale credinței! Pe ele le vom zidi și pe celelalte, dacă Dumnezeu va îngădui. Căci nu este cu puțință să vă vorbim vouă despre toate odată, ca nu cumva, prin lipsa de măsură a cuvântului, să le facem nefolositoare pe cele adunate de voi cu multă trudă. Minteț obosește să le cuprindă pe toate deodată, tot așa cum și un stomac, din pricina îmbuibării, nu mai poate digera totul. Mă rog, așadar, ca voi să vă îndulciți prin gustare, să primiți ajutor prin digerarea [celor spuse]. Iar eu voi sta pregătit pentru voi spre slujirea celorlalte [învățături], în Hristos Iisus, Domnul nostru, Căruia [se cuvine] slava și puterea în vecii vecilor, AMIN!

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

ASPECTE PEDAGOGICE ÎN LUCRAREA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

GHEORGHE ȘANTA

ABSTRACT. Pedagogical Aspects in Basil the Great Work. The Church's teaching has been put into practice from the beginning of Christianity. The holy Apostles in their missionary work saw in everyone sons of the same God. Their teaching speaks to all ages. The same way the Apostles did, the Holy Fathers justify in their writings their attitude to include Christians of all ages.

Saint Basil the Great was one of the first big teachers of the Christian world. All his life he learned in order to be able to teach others. His activity was various; all his writings constitute a special treasure with a normative character for our faith.

Saint Basil the Great advises to accumulate the habituations through which thought turns to God, so that you can feel Him and serve Him entirely. The true Christian feelings demand for a permanent purification of thought and of the profound places of the soul. It is also demanding for the strengthening of reason and for the permanent awake of the difficult work to direct the spiritual life after God's will.

Saint Basil the Great knew how to combine successfully the teaching of faith with the pedagogical methods used by Jesus Christ, because The Lord was for him the supreme example and that is why he became an exemplary servant. A deep and complete interpretation of Saint Basil's teaching emphasizes love as a great power of educational influence of improvement to the good deeds and of advance in the spiritual life.

His profound spiritual guide activity, which he had developed with an extreme zeal, made him a brilliant representative of Christian pedagogy and a model for all the Christian teachers of our time.

Keywords: Basil the Great, Christian pedagogy, mission of the Church, spiritual life.

Omul este o ființă compusă din trup și suflet, elemente egale ca valoare și demnitate, care formează o unitate desăvârșită. Ele sunt strâns legate, se întrepătrund adânc și trăiesc inseparabil. Împreună cu sufletul, trupul este obiect de respect și iubire, colaborator și părtaş la bine și la rău, la întregul destin al ființei umane. Această unitate a ființei umane este o noutate în fața filosofiei antice pe care Părinții au aprofundat-o și au prezentat-o lumii creștine. Când unii Părinți critică trupul, în realitate, ei se referă la patimile trupești și sufletești, nu la trupul în sine pe care-l prețuiesc.¹ Ceea ce dă omului însă o prestanță și o putere deosebită, e sufletul său liber și capabil să aleagă între bine și rău, nemuritor prin puterea lui Dumnezeu dar și prin fapte proprii, fiind capabil să vadă pe Dumnezeu prin darul Sfântului Duh.

Așadar, în concepția Sfinților Părinți, omul este o ființă aleasă, excepțională, creată după chipul lui Dumnezeu, angajat trup și suflet prin credință și lucrare personală pe de-o parte, cât și harică pe de altă parte într-un permanent urcuș spre Înviere. Acest demers

¹ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filosoful*, în rev. *Ortodoxia*, nr. 3/1968, pp. 378-394.

implică educația creștină sub toate aspectele sale, formale, informale sau nonformale, iar asumarea responsabilității certifică conștientizarea tuturor factorilor educativi: Biserică, Familie, Școală. Educația creștină au recomandat-o autorii patristici tot timpul, în tratate sau cateheze speciale precum: Clement Alexandrinul, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigore de Nyssa, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ambrozie, Fericitul Augustin ș.a. Educația creștină este o lucrare mântuitoare cu caracter universal și hristocentric, urmărind formarea duhovnicească a credinciosului.² Copiii și tineretul erau crescuți cu grijă de părinți, de cateheți și preoții Bisericii prin credință, instruire, rugăciune, ideea de unitate, puritate morală, coeziune duhovnicească prin Sfânta Euharistie, pocăință și trăirea cu Hristos, ceea ce ducea la sfințenie, adică la restabilirea frumuseții armoniei ființiale primordiale după modelul Mântuitorului.³

Universalitatea educației creștine decurge din universalitatea mântuirii. Jertfa lui Iisus Hristos de pe Golgota a fost adusă pentru tot neamul omenesc care era căzut în păcat. Prin dumnezeiasca Sa Înviere s-au deschis porțile raiului pentru toți oamenii. După această restaurare a omului de către Hristos Domnul, toți oamenii au dreptul la mântuire. Fiecare om trebuie să se ostenească prin credință și fapte bune de a fi vrednic să se împărtășească de mântuirea adusă de Fiul lui Dumnezeu. Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască. Pentru aceasta, pedagogia creștină, care este povățuirea omului pe cărările mântuirii, nu poate face abstracție de unele categorii de vârstă, ocupându-se în special de copii. Pedagogia creștină nu se ocupă numai cu instruirea intelectuală și fizică, absolut necesare copiilor, ci ea pune tot interesul mai ales pe desăvârșirea morală a omului. De această desăvârșire au nevoie oamenii de toate vârstele și mai ales cei adulți. În acest sens putem spune că întreaga învățătură creștină este o pedagogie, toată lucrarea Bisericii nu este altceva decât a ridica pe om la o stare morală și spirituală tot mai bună. Din motive de ordin soteriologic, Biserica se ocupă de educația credincioșilor de toate vârstele. Cel care a preconizat clasic acest principiu în opera sa este marele pedagog creștin Clement Alexandrinul. Din opera sa „Pedagogul” reiese că acest principiu se sprijină pe faptul că toți oamenii suntem fiii lui Dumnezeu, Tatăl nostru.

Învățătura Bisericii e pusă în practică din primele veacuri creștine. Sfinții Apostoli, în lucrarea lor misionară, vedeau în toți oamenii pe fiii aceluiași Dumnezeu. Învățătura lor se adresează tuturor vârstelor. La fel, Sfinții Părinți justifică și în scris atitudinea lor de a cuprinde pe creștinii de toate vârstele. Chiar și pedagogia modernă voiește să facă educație tuturor vârstelor.⁴ Sensul real de „copii” folosit de Mântuitorul în Sfânta Scriptură înfățișează sinceritatea, nevinovăția, bunătatea, dragostea, iertarea, neprefăcătoria, dreptatea etc. „Dacă nu vă veți întoarce și nu veți fi precum pruncii nu veți intra în Împărăția cerurilor” (Mt. 18,3) sau „Lăsați copiii să vină la mine și nu-i opriți, că a unora ca aceștia este Împărăția cerurilor” (Mt. 19,14). Dar Mântuitorul folosește această expresie adresându-se Sfinților Apostoli: „Copii, încă puțin mai sunt cu voi” (Ioan 13, 13) sau „Fiilor, nu cumva aveți ceva de mâncare?” (Ioan 21, 5). Creștinii nu sunt numiți copii sau prunci pentru că ar gândi copilărește sau pentru că ar fi primit o învățătură ușoară. Sfântul Apostol Pavel precizează foarte clar diferența între a gândi matur și a avea nevinovăția unui copil:

² Ierom. Nestor Vornicescu, *Principii pedagogice în opera Pedagogul a lui Clement Alexandrinul*, în rev. *Studii Teologice*, nr. 9-10/1957, pp.726-740.

³ Dumitru Fecioru, *Ideile pedagogice ale Sfântului Ioan Hrisostom*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, 1937, pp. 391-409.

⁴ C-tin Narly, *Istoria Pedagogiei*, vol. I, *Creștinismul antic*, Cernăuți, 1935, p. 29, 32.

„Fraților, nu fiți copii la minte. Fiți copii când e vorba de răutate. La minte însă, fiți desăvârșiți.” (I Cor. 14,20). Domnul prețuiește sinceritatea gândului, nevinovăția celor simpli, lipsa de răutate și neținerea în seamă a răului.

Prin numirea de copil care se dă fiecărui creștin, indiferent de vârsta lui, și prin viață curată, ca a unor copii, ce se cere tuturor creștinilor, vedem că pedagogia creștină cuprinde pe toți credincioșii. Dacă fiecare creștin n-are conștiința copilului, că încă nu este desăvârșit, nu poate fi vorba despre progres moral și spiritual. Noi știm că toată viața sa omul este supus schimbării, poate fi mereu îmbunătățit, oricât de înaintat ar fi în vârstă. Ca să dea roade bogate, lucrarea pedagogică a Bisericii trebuie să se concentreze asupra conștientizării credincioșilor că se găsesc în starea de „copilărie” despre care am vorbit mai înainte. Mântuitorul Iisus Hristos se adresează tuturor oamenilor: „De nu veți fi ca pruncii nu veți intra în Împărăția cerurilor, cine se va smeri pe sine ca pruncul acesta, acela este mai mare în Împărăția lui Dumnezeu.” (Mt. 18,3-4). Toți trebuie să avem această stare de copii, ca după aceea să putem ajunge la starea de „bărbat desăvârșit,” „la măsura vârstei deplinătății lui Hristos.” (Efeseni 4,13). Vârsta lui Hristos și cea în Hristos este vârsta în care suntem mereu tineri. „Noi ne împărtășim de Logos și Adevărul nu îmbătrânește și nici firea noastră cea stropită cu apa adevărului. Vom avea primăvara întregii vieți.”⁵

Sfântul Vasile cel Mare și pedagogia creștină

Înzestrat cu o inteligență neobișnuită, plin de râvna cunoașterii, Sf. Vasile a frecventat cu asiduitate cele mai vestite școli ale vremii, în Cezareea Capadociei – metropolă care avea ca emblemă cultura – în Bizanț și Atena, ascultând vreme de câțiva ani prelegerile iluștrilor profesori și retori ai epocii: Libaniu, Proheresius, Himeriu și alții.

Prin universalitatea studiilor sale putea fi comparat cu celebrii bărbați din epoca modernă a enciclopedismului, însă întreaga cunoaștere însușită el a subordonat-o în mod deosebit slujirii creștine. A studiat profund toate științele, având înclinații deosebite atât pentru literatură cât și pentru științe și magistratură. Sf. Vasile a aprofundat pe Homer, Hesiod, Eschil, Sofocle, Herodot, Tucidide; dintre oratori pe Demonstene, Isocrat și Lysios știind să aleagă ce era folositor, respingând ceea ce aducea prejudicii moralei și adevărului. Și-a însușit temeinic filosofia morală și dialectica, aritmetica, geometria, astronomia, medicina, muzica, istoria naturală, gramatica și retorica – acestea din urmă pentru o inițiere adâncă în ceea ce privește exprimarea frumoasă, claritatea și corectitudinea expresiei orale și scrise, normele povestirii, legile metricii și ale poeziei – „dar orice învățătură și orice gând făcându-l rob ascultării lui Hristos.” (II Corinteni 10,5).

Astfel și-a realizat personalitatea, prin adâncă cultură și o vastă erudiție, prin arta de a se purta în viață, încât „se putea întrezări frumusețea virtuții sale viitoare, și înainte de vârsta desăvârșită, el dădea dovadă ca va atinge din acest punct de vedere desăvârșirea.”⁶

Tinerii care studiau în acea vreme timp de câțiva ani într-o cetate celebră la academiile retoricilor și sofistilor, însușindu-și elocvența academică, logica și dialectica, aveau deschis drumul magistraturii, carieră de perspectivă strălucită, conducând la cele mai înalte funcții publice.

Tânărul și învățatul Vasile a renunțat printr-o decizie proprie la gloria unei cariere laice, s-a consacrat slujirii lui Dumnezeu și aproapelui, instruind pe tineri în tainele

⁵ Ierom. Nestor Vornicescu, *op. cit.*, p. 738.

⁶ Sf. Grigorie de Nazianz, *Elogiul Sfântului Vasile*, trad. de pr. N. Donos, 1931, p. 130.

filosofiei creștine, predicând cuvântul lui Dumnezeu și adevărul credinței în Iisus Hristos. El a putut să facă o paralelă între ofertele lumii laice cu o morală păgână și cerințele superioare ale moralei creștine, aceasta realizând-o printr-un examen de conștiință prin care își raporta ființa la Dumnezeu.

Pentru Sf. Vasile cel Mare filosofia era știința cea mai înaltă, iar prin sfera ei de cuprindere, ca noțiune, la acea vreme, era și cea mai completă, capabilă să ofere o plenitudine spiritual-morală, dar reprezentând și o cale sigură de a afla răspunsuri la problemele esențiale ale omului.

În timpul pregătirii sale la academiile pe care le frecventează, și-a însușit integral cele două laturi ale filosofiei, cea speculativă cuprinzând arta argumentării și dialectica pe de-o parte, iar pe de altă parte filosofia practică – asceza – care reprezenta raportarea la sine, la lumea cea dinăuntru, trăirea ascetică. Desprindem de aici un învățământ de primă însemnătate, însăși această concepție despre filosofie, căreia s-a conformat cu consecvență deplină, exprimată prin opțiunea sa lucidă și totală pentru viața monahală și ascetică.

Momentul acesta crucial din viața sa l-a făcut să caute un povățuitor,⁷ căutarea acelor modele care duceau o viață îmbunătățită și care sa-i împărtășească din experiența duhovnicească. El care audiasse pe cei mai vestiți profesori ai veacului, se adapă acum din înțelepciunea vieții duhovnicești, ascultă cu nesaț adevărurile veșnice ale Sfintei Scripturi din gura și din experiența unor părinți bătrâni, anahoreți. Timp de doi ani a făcut ucenicie la marii dascăli ai mântuirii iar roadele s-au arătat imediat.

În felul acesta Sf. Vasile a devenit plin de râvnă ca să-și rânduiască viața după asemănarea celor văzute și auzite.⁸ Astfel gândirea sa duhovnicească a pus-o în practică printr-o aplicare pedagogică nouă, și anume aceea a deschiderii vieții monahale spre lumea laică. Adesea spunea că modul de viață monahal reprezintă năzuința și strădania neconținută către perfecțiunea trăirii creștine, iar pentru a servi drept exemplu de urmat trebuie să poată fi cunoscut. Astfel, mănăstirile să nu rămână inaccesibile celorlalți oameni, creștinilor cu deosebire, să nu manifeste tendința de totală izolare, ci să poată oferi în mod direct pilda virtuții și a urmării cuvântului Sfintei Evanghelii.⁹

Principala caracteristică a primei jumătăți a vieții sale a fost nevoința neîncetată spre cea mai severă autocunoaștere, spre însușirea deprinderilor prin care cugetul se îndreaptă către Dumnezeu, spre a-i simți prezența și a se învrednici să-i slujească deplin. A trăit într-o neconținută căință și frângere a inimii sale pentru deșertăciunea vieții, străduindu-se să îndepărteze de la sine deprinderile omului legat de cele pământești, meditând mereu la cuvântul Evangheliei. Adevărata trăire creștină cere curățirea neconținută a cugetului și a gândului, a tainei sufletului, fortificarea rațiunii și veghea fără conținere pentru lucrarea cea anevoioasă a orientării vieții duhovnicești, după voia lui Dumnezeu. Acest drum al desăvârșirii înseamnă îndepărtarea de toate deșertăciunile lumii, lucrarea statornică în duhul iubirii pentru semeni și iubirii supreme a lui Dumnezeu, viețuirea cu Dumnezeu.¹⁰

Sfântul Vasile ne-a transmis curat și clar învățătura Mântuitorului, călăuzit fiind de lucrarea Duhului Sfânt, încât a fost prețuit, iubit și admirat, spunându-se într-adevăr că:

⁷ Ierod. Irineu Crăciunaș, *Îndrumătorul duhovnicesc și ucenicul după Sfinții Părinți*, în *Studii Teologice*, nr. 9-10/1956, p. 631.

⁸ Sf. Grigore de Nazianz, *Elogiul...*, traducere, *op. cit.*, p. 181.

⁹ *Ibidem*, p. 182.

¹⁰ Sfântul Vasile, Arhiepiscopul Kesariei Kapadochiei, trad. de Iosif mitropolitul primat, București, 1898, p. 175.

„Hristosul viețuiește mai departe pe pământ.”¹¹ Activitatea lui a fost diversă, ne-a lăsat lucrări dogmatice, ascetice, omiletice, pedagogice, canonice, liturgice și epistolare; toate constituie un tezaur deosebit care are un caracter normativ pentru credința noastră. În primele veacuri creștine, învățătura de credință s-a cristalizat cu greu datorită învățăturilor greșite ale ereticilor. Aceștia au încercat să pătrundă taina dumnezeirii mai mult cu mintea, folosind pentru aceasta mai curând filosofii păgâne și rațiunea omenească decât Revelația divină.

Referitor la învățătura despre Sfântul Duh, Sfântul Vasile cel Mare a fost foarte categoric, aducând argumente logice, bazându-se pe Sfânta Scriptură, dovedind astfel divinitatea Duhului Sfânt.¹²

Aprecierea concretă pe care o face Sf. Vasile asupra cunoașterii lui Dumnezeu prin lucrarea Duhului, este argumentată scripturistic, spunând: „Cunoașterea lui Dumnezeu poate deveni o realitate prin Duhul, căci Duhul îi conduce pe cei care cred la viața veșnică. Pe aceștia Duhul îi conduce la cunoașterea lui Dumnezeu, pentru că, după cum nimeni nu cunoaște pe Tatăl afară numai de Fiul (Matei 11,27) la fel, nimeni nu poate să numească pe Iisus Domn decât în Duhul (I Cor. 12,13). Astfel „întru Lumina Tu vom vedea lumina” (Ps. 35,10), adică în iluminarea Duhului lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume (Ioan 1,9). De aceea în El se descoperă slava Unuia-Născut și se face cunoscut Dumnezeu.”¹³

Atitudinea Sf. Vasile cel Mare a fost apreciată just de Părinții Bisericii din acea vreme, fiind considerat de aceștia mândria și gloria Bisericii. Sfântul Atanasie cel Mare spunea: „Vasile este Gloria Bisericii, el se luptă vitejește pentru adevăr și învață pe cei ce au nevoie de aceasta. El nu trebuie combătut ci mai degrabă să acceptăm buna lui intenție.”¹⁴

Sfântul Vasile cel Mare a știut să îmbine cu succes învățătura de credință cu metodele pedagogice folosite de Mântuitorul Iisus Hristos, întrucât pentru el, Domnul Iisus Hristos era un model prin excelență, ceea ce l-a făcut să fie și el un slujitor exemplar încât se poate afirma cu tărie că el promova pentru conștiința vremii o carte de valori a demnității umane.¹⁵ În calitatea sa de pedagog creștin, Sf. Vasile cel Mare reorganizează în jurul Bisericii educația creștină pentru copii și tineret, în vederea căreia scrie tratatul pedagogic „Cuvânt către tineri,” ajuns normativ pentru catehetica ortodoxă. În această lucrare îi îndeamnă pe tineri să se împărtășească din autorii clasici, din cultura profană numai de ceea ce duce la virtute, așa cum albina culege din flori numai nectarul.¹⁶

Cunoașterea Scripturilor, a Cuvântului revelat, l-a făcut pe Sf. Vasile să devină un înțelept în sensul cel mai deplin al cuvântului, intuind foarte bine și cunoscând psihologia ascultătorilor săi de toate vârstele, viața lor individuală și socială. Din Sfânta Scriptură folosea argumente, precum un pedagog ilustru, când era vorba de muștrări, încurajări, îndemnuri părintești cu scopul de a deștepta în auditori noi speranțe și a-i călăuzi pe complicatale cărări ale vieții.¹⁷ Întotdeauna în cuvântările sale se folosea de darurile primite de la Dumnezeu, precum retorica, pe care a practicat-o înainte de vârsta de 30 de ani, când

¹¹ Pr. Lect. C-tin. Galeriu, *Valori permanente în viața și opera Sfinților Trei Ierarhi*, în rev. *Studii Teologice*, nr. 1-2/1975, p. 118.

¹² Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri (partea a III-a) Despre Duhul Sfânt*, traducere, introducere, note și indici de Pr. prof. C-tin Cornițescu și Pr. prof. Teodor Bodogae, București, 1988, p. 7.

¹³ *Ibidem*, p. 62.

¹⁴ Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către Paladin*, p. G., 26, 98.

¹⁵ Pr. Lect C-tin Galeriu, *art. cit.*, p. 123.

¹⁶ ***1600 de ani de la moartea Sf. Vasile cel Mare, în rev. *Ortodoxia*, nr. 1/1979, p. 14.

¹⁷ Pr. prof. Dumitru Belu, *Sfântul Vasile cel Mare ca predicator*, în *Îndrumător bisericesc*, Sibiu, 1979, p. 158.

a devenit creștin. Astfel folosește mijloace lingvistice și oratorice de mare efect asupra ascultătorilor; folosește o vorbire directă, la persoana a doua, și una dialogic-interogativă, căutând să fie cât mai atrăgător. Din natură alege anumite lucrări, folosind termeni de comparație cu direcționare spre ființa umană. Militează pentru o dezvoltare armonioasă a trupului și a sufletului. Cuvântul său era precis, expresiile sale pure, iar stilul său înălțător și captivant.¹⁸

În misiunea sa era un nesecat izvor al poveștelor înțelepte pentru toți cei care aveau nevoie de îndrumare duhovnicească. Povățuia fecioarele închinat lui Dumnezeu, pe tinerii care-i cereau sfatul în diferite împrejurări ale vieții lor duhovnicești. Valoarea deosebită a sfaturilor și îndemnurilor sale prin care călăuzea drumul spiritual și moral al tinerilor creștini și al tuturor păstoriților săi, consta în faptul că ele nu prezentau simple precepte teoretice, ci sintetizau însăși experiența vieții sale. Din izvorul acestei experiențe îndruma convingător pe fiecare, să se îngrijească de mântuirea sufletului, arătând că nu trebuie socotită suficientă rugăciunea și contemplația, ci o atitudine activă asupra propriei ființe, însemnând neîncetata lucrare cu sine pentru curățirea de toată întinărirea păcatului pentru a înfrumuseța sufletul cu podoaba virtuții. Creștinul adevărat caută și se sârguiește în fiecare zi a vieții sale învățând cum să-și cârmuiască privirile și auzul și graiul, înlăturând tot ce este vătămător și nefolositor. Pentru că patimile care încearcă neconținut sufletul omului sunt ca valurile mării, dacă le stăpânești biruindu-le, poți călători fără primejdii în viața aceasta, dar cel care se lasă robit când de unele, când de altele se afundă ca o corabie îngreunată de mulțimea relelor și fără ancoră. Trebuie mereu vegheat la încărcătura pe care o poartă corabia sufletului nostru și o permanentă trezire a cugetului pentru a nu greși direcția drumului, și după cum corăbierii se orientează privind stelele pe bolta cerească, tot astfel și creștinul trebuie să privească numai spre „Soarele dreptății,” să-și orienteze viața după lumina mântuitoare a Domnului Iisus Hristos.¹⁹

Nu putea fi recompensă mai frumoasă sau, dimpotrivă, sancțiune mai severă decât aprobarea sau dezaprobarea manifestată de el. Aprobarea și recompensa puteau fi adesea numai zâmbetul său; dezaprobarea o exprima prin tăcere, care însemna muștrare și pedeapsă. Știa să păstreze în atitudinea sa, în orice împrejurare, o permanentă, o nobilă gravitate.²⁰ Aflându-se mereu aproape de cele omenești, prin capacitatea de a le înțelege pe toate, știa să se detașeze de ele pentru sine, căutând să cugete la lucruri mai presus de cele omenești și se supunea întru totul Duhului Sfânt.²¹

Aflăm din cele prezentate de prietenul său Grigorie de Nazianz, care îl admira foarte mult pe Sf. Vasile, că el prețuia maxima lui Clobul, unul dintre cei șapte înțelepți ai lumii – „perfecțiunea este măsura în toate” – știință rară de a acorda fiecărui lucru și fiecărui act din viață însemnătatea cuvenită, pe măsura valorii lui și a nu amesteca pe cele mărunte cu cele de înalt preț; știință a desăvârșirii pe care el o dovedea, aplicând-o fără greș în propria sa viață duhovnicească. Foarte instructiv și grăitor era felul în care își alegea Sf. Vasile ucenicii, vrednici de a-i sta în preajmă și a se adăpa neconținut din înțelepciunea sa. Într-una din zile când cerceta chinoviile din eparhie, un tânăr i-a turnat apă pe mâini să se spele. Sf. Vasile a luat atunci vasul cu apă spunând: stai să-ți torn și eu. Tânărul a ascultat și atunci dascălul smereniei a luat cu sine un nou ucenic smerit.²²

¹⁸ Protos. drd. Irineu Pop, *Învățăături morale și sociale în opera și activitatea Sfântului Vasile cel Mare, necesară activității preoților în vremea noastră*, în rev. *Studii Teologice*, nr. 3-4/1985, p. 279.

¹⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Elogiul...*, p. 168.

²⁰ *Ibidem*, p. 177

²¹ *Ibidem*.

²² Sfântul Vasile, Arhiepiscopul Kesariei Kapadochiei, *op. cit.*, p. 319-320.

Sfântul Vasile cel Mare a fost unul dintre primii mari educatori ai lumii creștine, toată viața sa a învățat pentru a putea învăța mereu pe alții. În anii studiilor academice, știuse ca nimeni altul să-și însușească fără conținere cu toată forța intelectului, cunoștințele cele mai variate și cele mai folositoare. Le acumulasă cu înțelepciune, dovedind o extraordinară capacitate de pătrundere a lucrurilor, o înțelegere superioară a tuturor problemelor, astfel că intrarea sa în lumea academică ateniană se petrecuse într-o atmosferă de stimă și respect neobișnuit la tinerii sofști.

Adresându-se tinerilor, învățăturile sale se refereau la felul în care trebuiau să-și disciplineze viața impunându-și rigori de conduită și de studiu, întocmai cum el însuși procedase. Povățuia pe tineri spre permanentă activitate folositoare lor și semenilor, accentuează rolul educativ al muncii, recomandând cu tărie consecvența, perseverența, stăruința.²³ Îndemnul permanent al Sf. Vasile cel Mare adresat tuturor creștinilor de a-și îndrepta mereu gândul la Dumnezeu și la sânta lui voie, trăirea în duh, dorința fierbinte și curată a unirii cu Dumnezeu, toate acestea înfăptuindu-se numai prin depărtarea totală de grija cea lumească. Dacă mintea nu este stăpânită, ea nu poate contempla pe Dumnezeu, frumusețile cerești nu îi sunt accesibile, nici bunurile vieții viitoare ce ni s-au făgăduit. Podoaba creștinului este smerita cugetare²⁴ „la Cuvântul Domnului care este ca o făclie pentru picioarele lui, ca o lumină pe cărare.” (Ps. 118,105). Când mintea nu se risipește asupra lucrurilor din afară, nu se lasă ademenită spre deșertăciune, se adâncește în sine, iar de la sine se ridică apoi la cugetarea despre Dumnezeu și cel ce este luminat de aceste bunătați uită toată natura. Își îndreaptă toată râvna spre câștigarea fericirii veșnice, spre a crește în sine curăția și bărbăția, dreptatea, chibzuința și celelalte virtuți de seamă silesc pe râvnitor ca să împlinescă în viață orice faptă în chip cuviincios. În acest chip se alcătuiește viața plină de îndeletniciri cucernice.²⁵

Întocmai Sf. Ap. Pavel a cărui operă de mărturisire și zidire o continuă și el cu mare vrednicie, Sf. Vasile era convins de faptul că „mai mare întru toate este iubirea”, credința și nădejdea au caracter omenesc, dar iubirea fiind dumnezeiască prin însăși esența sa, „iubirea este calea care le întrece pe toate.” (I Cor. 12,31 și 13, 1-13). Pornind de la adevărul că Mântuitorul a rezumat în legea iubirii toate poruncile, stabilește ca principiu fundamental al vieții spirituale a creștinului, iubirea. O iubire activă și neîncetată în rodire, de fapt, nimic nu este atât de propriu firii noastre ca faptul de a comunica între noi și a ne folosi unii de alții și a iubi pe cei asemenea nouă.²⁶

O interpretare aprofundată și completă a învățăturii Sf. Vasile pune în evidență iubirea, ca o mare putere de influență educativă spre desăvârșirea faptelor bune și înaintare în viața duhovnicească. Atitudinea de iubire pentru semenii trebuie să fie pătrunsă de dorința de îndreptare a vieții. O iubire activă într-o rodire neîncetată exprimă împlinirea poruncii divine, prin solidaritate cu semenii, printr-o dăruire a puterilor sale în folosul lor. „Nimic nu este atât de propriu firii noastre ca faptul de a comunica între noi și a ne folosi unii de alții și a iubi pe cei asemenea nouă.”²⁷

²³ Cf. Mitropolit Nestor Vornicescu, *Aspecte ale desăvârșirii creștine în viața și opera Sf. Vasile cel Mare*, în rev. *Orthodoxia*, nr. 4/1978, p. 622.

²⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Partea a treia*, P.S.B. 12, traducere, introducere, note și indicii de Pr. prof. dr. C-tin Cornișescu și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, p. 119.

²⁵ *Ibidem*, p. 126.

²⁶ *Ibidem*, p. 127.

²⁷ *Ibidem*, p. 128.

O caracteristică esențială a lucrării educative a Sf. Vasile cel Mare se poate desprinde din corespondența sa către prietenul său Grigorie de Nazianz, și anume, dialogul epistolar. El este stimulat de prietenie și determinat de o adâncă iubire; prin dialog el își cristalizează ideile, le explică și se explică pe sine pentru a elucida problema în discuție, sau care îl preocupă pe el, pentru a afla de la prietenul său o confirmare sau, oricum, o replică constructivă, creatoare. Într-una din scrierile sale, adresate prietenului său Grigorie, evidențiază rugăciunea care trebuie să însoțească citirile biblice, făcând astfel sufletul mai întinerit și mai îmbunătățit, pe măsură ce acesta se simte mai plin de dorul după Dumnezeu. „Căci rugăciunea cu adevărat bună este aceea care face să se înfiripeze în suflet o concepție clară despre Dumnezeu, iar sălășluirea lui Dumnezeu în noi constă tocmai în a avea pe Dumnezeu temeinicit în gând. Numai atunci devenim temple ale Duhului, când gândirea statornică la El nu se mai lasă întreruptă de grijile pământești și când cugetul nu se lasă tulburat de patimile trecătoare.”²⁸

Toate cele prezentate caracterizează activitatea de părinte duhovnicesc desăvârșit, pe care adesfășurat-o cu neobosită râvnă Sfântul Vasile cel Mare, reprezentant strălucit al pedagogiei creștine și un model pentru toți dascălii creștini ai zilelor noastre.

²⁸ *Ibidem*, p. 120.

PREOT, PAROHIE, ENORIAȘI

DOREL MAN

ABSTRACT. Priest, Parish, Parishioners. The parish is a geographical and spiritual area of pastoral work of priest. It is the foundation and center of religious-moral life of Christians from one locality. Orthodox Church has the oldest and at the same time the most modern organization and apostolic-patristic bizantino-local: parish, rank, diocese, exarch, archiepiscopate, Metropolitan seat and patriarchate.

Priest by threefold ministry: teacher, sanctify-missionary and pastoral care to every child clerical, in all Christian families and has a duty to proclaim the Gospel, teach the teachings of the Church, to commit the divine Mysteries, which performed Communion faithful with God and with others.

Conscience of parish, the level of spiritual life, order and discipline, solidarity with the parish priest are most important criteria to evaluate a community.

Keywords: priest, parish, parishioners, pastoral work, Orthodox Church.

1. Parohia este arealul geografic și spiritual al activității pastorale a preotului, instituție divino-umană, care impune o trăire religioasă cât mai autentică a enoriașilor prin lucrarea preotului paroh numită *pastorație*. Parohia, prin Biserica parohială și preotul paroh - duhovnicul, este temelie și centrul de viață religioasă-morală a creștinilor dintr-o localitate ce aparține unei Episcopii.

Numele de *parohie*¹ vine din limba greacă de la cuvântul *parikia*² care înseamnă *comunitate* condusă de un preot paroh. Această noțiune, la începutul creștinismului, s-a atribuit primei grupări creștine dintr-un oraș, apoi sat, iar din secolele V – VI cuvântul *parohie* desemna orice comunitate-duhovnicească de creștini dintr-o anumită localitate condusă de un episcop, iar mai târziu de un preot.

O asemenea comunitate a devenit în timp bine conturată din punct de vedere geografic și condusă de un preot ales de credincioși, în primele secole, iar după aceasta numit de episcopul locului.

Odată cu pătrunderea învățaturii creștine în zonele rurale s-au format parohii în sate numite *enorii*, adică parohii de la țară. Acest cuvânt a fost preluat în limba română din limba elină: *en horion* care înseamnă *în sat*. Termenul „*enorie*” (*parohie*) apare prima dată într-o scrisoare a Sf. Grigorie al Nyssei (sec. IV) către Flavian: „Și cineva a făcut cunoscut

¹ Parohie, *parohii*, s. f. 1. Cea mai mică unitate administrativă bisericească; comunitate religioasă creștină condusă de un paroh; în ngr. *Enoria=Parohia*; p. ext. *Biserica dintr-o astfel de unitate*. 2. *Clădirile în care se află locuința și cancelaria parohului*. În lat. *parochia*, ger. *parochie*. (DEX, Ediția a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, pag. 753).

² Cf. Pr. Prof. Spiridon Căndea, *Parohia ca teren de activitate pastorală a preotului*, în rev. *Mitropolia Olteniei*, anul XII, Nr. 5-6, p. 283. Termenul *parikia= comunitate*; înseamnă a locui împreună, a fi laolaltă, a fi în același loc. În istorie a fost utilizat pentru prima dată de către evreii din diaspora. Prin acest cuvânt se desemnau comunitățile evreiești răspândite în lumea întreagă. De la evrei termenul a trecut la elini și prin acest cuvânt se arată comunitatea creștină dintr-un oraș oarecare.

că el petrece în *enoria* din munte”, iar cu sensul de a identifica o zonă sau ținut unde se află creștini, consemnează și Epifanie al Ciprului în aceeași perioadă: „Care locuiește în *enoria* ierusalimiteană Eleuteropolis, dincolo de Hebron”. Numele de „enorie” prezentă în Noul Testament cu termenul de „ekklesia” se va referi mai târziu la desemnarea unei Biserici locale sub conducerea unui episcop în „enorii” cu administrarea și slujirea preoților.³

În arealul ortodox *parohia* sau *enoria* este comunitatea creștină dintr-o localitate cu o biserică, cea mai mică unitate a vieții bisericești, cu un preot slujitor al cultului pentru mântuirea sufletelor, dependentă de episcopia de care aparține. Alți preoți teologi definesc parohia mai abstract, adică: *Parohia* este totalitatea credincioșilor care se împărtășesc din același potir – o comunitate euharistică.

În Statutul pentru organizarea și funcționarea B.O.R., Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București 2008, pag. 38, Art. 43, parohia este definită astfel: „*Parohia este comunitatea creștinilor ortodocși, clerici și mireni, situată pe un anumit teritoriu și subordonată Centrului eparhial din punct de vedere canonic, juridic, administrativ și patrimonial, condusă de un preot paroh numit de Chiriarhul (arhiepiscopul sau episcopul) eparhiei respective*”. În Art. 46 – (1) este definită *filia*: „Comunitatea credincioșilor care nu poate susține cu mijloace proprii o parohie, prin hotărârea Permanenței Consiliului Eparhial, se poate alătura la o comunitate vecină, împreună cu care formează parohia. În acest caz, comunitatea care se alătură poartă denumirea de *filie*, iar membrii săi au aceleași drepturi și îndatoriri față de parohie, ca și cei din comunitatea la care se alătură.”

Biserica Ortodoxă are cea mai veche și în același timp cea mai modernă organizare apostolic-patristică și bizantino-locală: parohie, protoierie, eparhie, exarhat, arhiepiscopie, mitropolie și patriarhie.

„Privită din punct de vedere al înfățișării ei externe de fapt și în realitatea ei istorică, parohia sau enoria este cu adevărat comunitatea creștină grupată în jurul unui altar și aceleiași altar sau biserici, în jurul acelorași preoți sau, mai propriu, în jurul unui și aceleiași preot slujitor al tainelor ori cultului în genere și conducător al sufletelor la mântuire”.⁴

În parohie prin Biserică creștinul primește tainele și darurile necesare mântuirii. „În vremea noastră Biserica (parohială n.n.) nu trebuie să doarmă ci să rămână neîncetat trează, activă și gata să poarte, din iubire pentru oameni, Crucea ca pe o strădanie de a-i ajuta, în duhul compasiunii, așa cum a făcut-o Hristos. Vremea noastră este vremea slujirii și a compasiunii. Biserica trebuie să se arate o slujitoare duhovnicească care le înfățișează oamenilor orizontul iubirii și-i ajută să înainteze mereu mai departe către acest orizont. După fiecare deziluzie cauzată de o realitate imperfectă sau falsă a aspirațiilor lor către acest țel, ea trebuie să le dea un nou curaj pentru a relua calea iubirii. În acest sens, Biserica rămâne mereu actuală și puternică.”⁵

Cea mai mică parohie impune prezența preotului haric trimis de episcop care să asigure asistența religioasă la fiecare persoană și familie creștină pentru a fi în comuniune cu Dumnezeu. Din acest punct de vedere parohia, sau enoria cum a fost numită mai târziu, este creștinătatea în mic, o unitate comunitar-duhovnicească a tuturor celor botezați de Biserică. Sfintele Taine, necesare pentru mântuire, sunt valori și bunuri pe care le posedă și se administrează la fiecare parohie prin preot. Prin urmare, parohia oferă toate tainele pentru

³ Cf. Prot. Prof. dr. Gheorghios D. Metalinos, *Parohia. Hristos în mijlocul nostru*, Traducere pr. prof. Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu 2004, p. 9.

⁴ Pr. Petre Vintilescu, *Parohia ca teren de dezvoltare a spiritualității creștine*, București, 1937, p. 4.

⁵ Dumitru Stăniloae, *Mică Dogmatică vorbită – dialoguri la Cernica*, Editura Deisis, Sibiu 1995, p. 43.

mântuire, nu este o simplă obște condusă de un „ales”⁶ sau „numit”, ci este, o realitate administrativă, și o realitate spirituală care adună pe toți credincioșii în vederea primirii cuvântului Evangheliei, a harului și sfințirii vieții și a trăirii în Hristos.

2. Preotul paroh este trimisul lui Iisus Hristos în parohie prin episcopul locului și păstorește în numele Lui. Teologul este hirotonit de episcop prin punerea mâinilor și rostirea rugăciunilor speciale de invocare a Duhului Sfânt, când primește „cinstea cu numirea de preot” prin „Dumnezeiescul har cel ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește”⁷ devenind slujitorul lui Dumnezeu pentru creștinii din parohia respectivă. Din acel moment preotul primește mandat de a lucra în numele lui Iisus Hristos: „a propovădui Evanghelia împărăției Tale, a lucra cu sfințenie cuvântul adevărului Tău, a aduce ție daruri și jertfe duhovnicești, a înnoi pe poporul Tău prin baia nașterii de a doua, ca și el, întâmpinând la a doua venire pe marele Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Unul Născut, Fiul Tău, și să primească întru mulțimea bunătății Tale, plata bunei chivernisiri a treptei sale”⁸, adică cu puterea Lui va săvârși Sfintele Taine și toate slujbele Bisericii.

După actul hirotonirii preotul paroh are misiunea de a aduce pe oameni la Dumnezeu, la Biserică, așa cum a spus Iisus Hristos ucenicilor: „Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă și iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor” (Matei 28, 18-20). Acest mandat cereșc spune conducătorului parohiei că este un chemat și trimis a lui Iisus Hristos, Cel ce a spus ucenicilor Săi: „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi” (Ioan 15,16). Preotul va avea în toată viața lui mari răspunderi morale și duhovnicești având în vedere jurământul de la hirotonie făcut în fața Sfântului altar, înaintea lui Dumnezeu și a creștinilor ca să fie „fără prihană, bărbat al unei singure femei, treaz, cuminte, cuviincios, primitor de străini, dornic să-i învețe pe alții, ne-bețiv, ne-deprins să bată, ne-agonisitor de câștig urât, ci blând și pașnic, ne-iubitor de argint, bun chivernisitor al casei sale, având copii ascultători, cu toată bunăcuviința”. (I Tim. 3, 2-4)

Model pentru această calitate este Sf. Ap. Pavel care s-a îngrijit de comunitățile creștine pe care le-a întemeiat: „Precum bine știți, ca un părinte pe fiii săi, așa v-am povățuit și v-am mângâiat pe fiecare dintre voi. Și v-am îndemnat să umblați cu vrednicie înaintea lui Dumnezeu, care v-a chemat pe voi la împărăția și slava Sa” (I Tes. 2,11-12).

În Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române la Art. 49 conducătorul parohiei este: „Preotul paroh, ca delegat al Chiriarhului, este păstorul sufletesc al credincioșilor dintr-o parohie, iar în activitatea administrativă este conducătorul administrației parohiale și președinte al Adunării Parohiale, al Consiliului Parohial și al Comitetului Parohial”.

Preotul paroh prin întreita slujire: învățătoarească, sfințitoare și pastoral-misionară se îngrijește de fiecare fiu duhovnicesc, de toate familiile creștine și are datoria de a vesti Evanghelia, de a preda învățăturile Bisericii, de a săvârși dumnezeieștile Taine și toate sfintele Ierurgii, prin care credincioșii realizează comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii. Preotul mijlocește între cer și pământ, între Dumnezeu și oameni, este îngerul și păzitorul vieții celei după har a credincioșilor. Prin Sfintele Taine, el naște, hrănește, crește, modelează conștiințe și face curați pe credincioși pentru Împărăția Lui Dumnezeu.

⁶ P. I. David, *Călăuza creștină*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1987, p. 256.

⁷ *Arhieraticon*, (Rânduiala slujbelor săvârșite cu arhieru), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 79-80.

⁸ *Ibidem*, p. 81.

Prin mijlocirea preotului darurile cerului se revarsă în viața credincioșilor, iar aceștia sunt ajutați spre a se înălța la cer, la Dumnezeu. Preotul este omul care conduce pe enoriași la Iisus Hristos și în același timp îndrumător de viață duhovnicească, lucrare care impune sacrificiu și osteneți din partea preotului căci „dintre toate lucrurile cel mai ostentor este să conduci sufletele. Cei ce sunt puși peste oameni, felurimea năravurilor și viclenia gândurilor le fac foarte grea conducerea, și cei ce o primesc trebuie să se pregătească pentru o luptă obositoare”⁹. Unul dintre țelurile preotului trebuie să fie acela de a-i aduce pe enoriași la biserică, să nu se limiteze numai la oficierea de servicii religioase, săptămânale, de rutină și la cererea credincioșilor, să fie conștient de „datoria predicării cuvântului, căci îndeplinirea slujbelor, ce e adevărat, este cea mai de căpetenie chemare, însă progresul social, material, cu un cuvânt civilizația de azi care merge cu pași uriași înainte, va privi cu răceală spre o preoție care numai de datoria Molitfelnicului se achită”¹⁰, ci să promoveze noi activități pastoral-misionare, social-filantropice și administrativ-gospodărești în parohie.

În această calitate el are datoria să-i iubească pe toți cu adevărată dragoste de părinte, să supravegheze întreaga viață religioasă morală din parohie, să lucreze, să se străduiască și să se jertfească pentru mântuirea lor. Referindu-se la rolul preotului în parohie Sfântul Ioan Gură de Aur spunea: „Preoția se săvârșește pe pământ, dar are rânduiala celor cerești, și pe bună dreptate, pentru că slujba aceasta n-a rânduit-o un om sau un înger, sau un arhanghel ci Însuși Mântuitorul, Sfântul Duh a rânduit ca preoții până sunt în trup să aducă aceeași jertfa pe care o aduc îngerii în ceruri. Pentru aceea preotul să fie atât de curat, ca și cum ar sta chiar în cer, printre puterile cerești”¹¹. Cu alte cuvinte preotul trebuie să fie conștient de felul cum își îndeplinește misiunea pentru faptul că el răspunde înaintea lui Dumnezeu pentru lucrarea lui pozitivă sau greșelile lui pastorale și personale care au repercusiuni asupra întregii lui parohii și în cele din zona respectivă.

În epistola către Efeseni, Apostolul Pavel vorbește despre legătura dintre Hristos și Biserică, relație care poate fi luată ca model al legăturii dintre preot și parohie. Iată cum s-ar scrie textul paulin în această adaptare de circumstanță: „Preoților iubiți-vă parohia, precum și Hristos a iubit Biserica și s-a dat pe sine pentru ea, ca s-o sfințească prin cuvânt (...). Așadar, datori sunt preoții să-și iubească parohia, cum își iubesc trupurile lor”. Și am putea încheia tot cu sfatul de la Sfântul Apostol Pavel: „Taina aceasta este mare” și binefăcătoare, când între preot și parohie se încheagă o legătură tot atât de strânsă ca între Hristos și Biserică. (cf. Efeseni 5, 25 și urm.). Sf. Ioan Gură de Aur ne arată că: „Prin preoți ne îmbrăcăm în Hristos (Gal. 3, 27); prin preoți suntem îngropați împreună cu Fiul lui Dumnezeu (Rom. 6, 4); prin preoți ajungem mădularele fericitului corp al lui Hristos (Col. 4, 15). Prin urmare e drept ca preoții să fie pentru noi nu numai mai înfricoșători decât marii demnitari și decât împărații, dar mai cinstiți și mai iubiți chiar decât părinții”¹².

Preotul nu este parohia (instituția divino-umană), este conducătorul parohiei cu o autoritate și cinste sacramentală care i s-a dat în mod special prin Taina Hirotoniei devenind inima organismului duhovnicesc cu rolul permanent de a fi lumina învățaturii lui Hristos al

⁹ *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curății - Lumina și desăvârșirea* vol. I, Sibiu, 1946, p. 179. (Traducere, introducere și note Dumitru Stăniloae)

¹⁰ Dr. Gheorghe Comșa – *Istoria predicii la români*, Editura Ministerului Cultelor și Artelor, București, 1921, p. 33.

¹¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, trad. D. Fecioru, în rev. Biserica Ortodoxă Română, nr. 10/1957, p. 946.

¹² *Despre preoție*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, București, 1987, p. 60.

cărui ucenic este. Parohia este o instituție, o comunitate, alcătuită din mai mulți creștini. Sfântul Apostol Pavel definește biserica, și într-un anumit fel chiar și parohia drept “Trupul lui Hristos”. Un trup suntem noi cei mulți, pentru că toți ne împărtășim dintr-o pâine. (I Cor. XII, 2).

Conducătorul parohiei, slujitor al altarului, este în același timp și cetățean al statului cu îndatoriri cetățenești și datoria de a promova binele obștesc, respectul reciproc, demnitatea și seriozitatea precum și spiritul de solidaritate socială în toate activitățile pastorale.

Trăirea duhovnicească, viața socială și pregătirea teologică-intelectuală a preotului se manifestă prin capacitatea lui de iubire față de enoriași și spiritul de jertfă pentru ei și Biserica după cuvântul Sf. Apostol Pavel: „Purtați-vă sarcinile unii altora și așa veți împlini legea lui Hristos” (Galateni 6,2). În concluzie între credincioși și preot trebuie să fie un raport de colaborare desăvârșită, trebuie să fie o comunicare părintească și gata în orice moment pentru a întinde o mână salvatoare enoriașilor.

3. Enoriașii sunt creștinii de religie ortodoxă din arealul unei localități ce țin de o anumită parohie și susțin unitatea și vitalitatea comunității respective prin participarea lor la întreg cultul Bisericii. Unitatea parohiei și creșterea ei duhovnicească este determinată de conștiința de enoriaș care „este acel simțământ tainic de apartenență a creștinului la o parohie; la parohia pe teritoriul căreia s-a născut și a devenit creștin prin Botez, Mirungere și Euharistie sau la parohia de domiciliu stabil”¹³.

Conștiința de enoriași, nivelul vieții duhovnicești, ordinea și disciplina, solidaritatea enoriașilor cu preotul paroh sunt criteriile cele mai importante care evaluează o comunitate. O conștiință de enoriaș se formează prin lucrarea pastorală corectă a preotului ce implică dragostea de cult, respectul față de biserică și slujitorii sfântului altar în jurul cărora se concentrează întreaga viață religioasă¹⁴.

Amintim faptul că enoriașii parohiei au o serie de drepturi ca: „de a beneficia de asistența religioasă, de a alege și de a fi aleși în organismele parohiale, de a beneficia de ajutor filantropic, după posibilități; și îndatoriri: de a susține, întări și mărturisi credința Bisericii Ortodoxe; de a viețui potrivit învățaturii de credință ortodoxe; de a participa la sfintele slujbe; de a se împărtăși cu Sfintele Taine; de a împlini faptele milei creștine; de a întreține și a ajuta biserica și pe slujitorii ei”¹⁵.

Membrii parohiei sunt „mai întâi obște pentru mântuire și apoi comunitate umană desăvârșită în harul lui Hristos”¹⁶ ceea ce înseamnă că enoriașii au datoria să practice viața religioasă în parohia lor, să contribuie cu toate mijloacele lor spirituale și materiale la bunul mers al parohiei în relație permanentă cu preotul paroh care asigură unitatea de conducere, săvârșește și coordonează serviciile religioase, misionare, culturale și sociale la nivel parohial.

Una dintre datoriile permanente ale enoriașilor este participarea lor la sfintele slujbe în duminici și sărbători, săvârșite în mod special pentru ei, prezență ce evidențiază de fapt rolul lor în cadrul cultului divin, adică de a aduce darurile de jertfă la altar, de a se ruga, de a cânta și a da răspunsurile liturgice, de a primi învățătura creștină și de a se împărtăși cu Sfintele Taine. Prezența credincioșilor la biserică dă viață parohiei și o menține ca instituție

¹³ *Îndrumări Misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 757.

¹⁴ *Ibidem*, p. 758.

¹⁵ *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, p. 13.

¹⁶ P. I. David, *op. cit.*, p. 259.

divino-umană. Frecventarea bisericii, duminica, trebuie să fie pentru creștin o bucurie, o dorință, un punct culminat al săptămânii și locul cel mai preferat.

Ascultarea de preotul paroh (duhovnicul enoriașilor) „este o condiție esențială de slăvire a lui Dumnezeu, de sfințire și de mântuire, precum și pentru menținerea unității de credință și a păcii și armoniei în sânul Bisericii”¹⁷, instituită prin *Porunca a III-a* a Bisericii ca un statut pentru calitatea de enoriaș: „Să-i cinștim pe slujitorii bisericеști”¹⁸, ceea ce înseamnă a arăta cuviincioasă cinste fețelor bisericеști ca unor slujitori ai lui Dumnezeu și mijlocitori, rugători la Domnul pentru noi, iar mai cu seamă acelora, cărora ne mărturisim, ca unor părinți sufletești, sfătuindu-ne cu ei despre mântuirea noastră.

Enoriașii trebuie să se implice la construirea bisericii (atunci când este cazul), renovarea bisericii, a casei parohiale și a altor așezăminte de interes social bisericesc, la procurarea de obiecte bisericеști, la înființarea și amenajarea bibliotecii parohiale, la aranjarea și înfrumusețarea cimitirului, la ajutorarea celor nevoiași precum și la organizarea hramului bisericii parohiale.

Conștiința de enoriaș impune fiecărui creștin să considere parohia ca pe familie sa. În această mare familie creștină trebuie să sălășluiască duhul dragostei reciproce, al ajutorării frățești, al colaborării armonioase pentru menținerea și promovarea manifestărilor religioase în comun.

Preotul paroh are datoria să-i formeze pe credincioși și prin toate mijloacele posibile să devină enoriași conștienți de drepturile și îndatoririle lor. Într-o parohie, misiunea creștină se realizează chiar și în condiții atât de provocatoare cum sunt: secularismul, pluralismul și dialogul cu alte credințe și ideologii¹⁹ dacă există comuniune între preot și credincioși pentru realizarea și dobândirea împărăției lui Dumnezeu. În concluzie preotul paroh și enoriașii au datoria să pună în lumină, prin manifestarea credinței și a faptelor bune, caracterul divin-uman al acestei instituții parohiale pentru a nu rămâne doar o simplă organizație socială.

¹⁷ Pr. Dr. Ioan Mircea, *Preoția harică și preoția obștească*, în *Ortodoxia*, nr. 2, p. 252.

¹⁸ *Învățătura de credință ortodoxă*, ed a III-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 368.

¹⁹ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 2 Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 184.

PARALELĂ ÎNTRE CUVÂNTARE LA SFINTELE PAȘTI A SFÂNTULUI GRIGORIE DE NAZIANZ ȘI ICOANA ANASTASIS

MARCEL GHEORGHE MUNTEAN

ABSTRACT. The comparative analysis between *Oration on Easter*, by Saint Gregory of Nazianzus and Anastasis's iconography. Saint Gregory of Nazianzus, also known as the Theologian, was regarded as being a great vicar coral and hierarch alongside Saint Basil the Great and Saint John Golden Mouth, acknowledged in the East, as he was in the West, where he was known as the Doctor of the Eastern Church.

The comparative analysis that we propound focuses on one of the five orations to the Great Feasts, namely *Oration on Easter*, written in 385 by Saint Gregory of Nazianzus, the latter being the second one with the same title and the last of his sermons preached in Arianz, and also Anastasis's iconography.

The scene is based upon Saint Peter's epistle that describes what happened after the resurrection when Jesus *went and preached the Gospel to the spirits that were in prison*, thus giving freedom to our parents, Adam and Eve, alongside the just ones of the Old Testament. As a source of inspiration for the scene, we can also mention the gospel of Nicodemus.

As a conclusion to this parallel drawn between Saint Gregory, the God Preacher's sermon on the Holy Easter and the icon of Anastasis also known as Christ's descent into hell, we significantly remember the fact that the main source of inspiration for both literary theological and also iconographic creation is the Holy Bible.

The allegoric, expository, inherent, philosophical, theological connotation of the Sermon is being put across the symbolic and transformed light of the icon of Anastasis, both of them confessing and preaching Christ's Resurrection.

Keywords: Oration on the Easter, Saint Gregory of Nazianzus, Anastasis's iconography, Post Byzantine icons, Christ's Resurrection, Christ's descent into hell.

Sfântul Grigorie de Nazianz numit și Teologul a fost considerat alături de Sfântul Vasile cel Mare și de Sfântul Ioan Gură de Aur drept mare dascăl și ierarh, recunoscut atât în Răsărit cât și în Apus, aici sub numele de Doctor al Bisericii din Răsărit¹.

Născut la Nazianz în anul 329 din părinți cucernici, tatăl viitorul episcop Grigorie și mama sa Sfânta Nona, cum va fi consemnată în *Viețile Sfinților* pe data de 5 august, îl vor îndrepta pe tânărul Grigorie la cele mai prestigioase școli ale timpului. La Atena, în timpul studiilor universitare îl cunoaște pe Sfântul Vasile prietenul său de o viață, împreună cu care se retrage în Pont. Devine călugăr în anul 359, iar mai târziu preot. Din îndemnul Sfântului Vasile este consacrat episcop de Sasima. Cuvântătorul de Dumnezeu este chemat în scaunul patriarhal de la Constantinopol într-o perioadă de mari frământări și dispute teologice dominate de arieni, pe care îl va părăsi curând. Memorabile rămân cuvintele pe care le rostește la plecarea sa... Pe toți îi îndemn să păzească conștiința curată pentru Dumnezeu... deci vă rog pentru însăși Preasfânta și cea deoființă Treime, să vă uniți unii cu alții în bine și cu pace!... Mie de mult îmi este plăcută pustia, pentru că nu ne lipsesc de

¹ *Oxford Dicționar al Sfinților*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 245.

Dumnezeu cei ce ne lipsesc de scaun.² Sfântul Grigorie se retrage în orașul său de baștină, Nazianz, administrând episcopia până către anul 384, urmând mai apoi ca la sfârșitul vieții sale, din anul 389 să se dedice scrisului, poemelor sale religioase și autobiografice.

Moaștele i-au fost transferate la Constantinopol după care ele au fost strămutate în catedrala Sfântului Petru din Roma. Prăznuirea se face în Biserica Ortodoxă la 25 și 30 ianuarie și în cea Romano Catolică, din anul 1969, pe 2 ianuarie, alături de Sfântul Vasile cel Mare.³ Sfântul a lăsat ca moștenire posterității un număr de 45 de opere ce cuprind cuvântări, scrisori, opere dogmatice, un tratat despre preoție, poeme și o tragedie, cele mai cunoscute fiind cele cinci Cuvântări teologice și cuvântarea împotriva împăratului Iulian Apostatul. Marele Teolog Grigorie rămâne în teologia veacului al IV-lea drept unul ce a definit și apărât dogma Sfintei Treimi.

Studiul comparativ propus de noi se referă la una dintre cele cinci predici la Praznicele Împărătești, și anume *Cuvântare la Sfintele Paști*, scrisă în anul 385 de către Sfântul Grigorie de Nazianz, fiind a doua cu acest titlu și ultima dintre cuvântările sale ce a fost rostită la Arianz, și iconografia Anastasisului. Considerate opere de o înaltă valoare teologică și dogmatică, cuvântările sale abordează două mari probleme: cele de teologie și cele de iconomie din perspectiva mântuirii. În ceea ce privește teologia, Sfântul Grigorie definește Dumnezeuirea treimică precum: *ea fiind una în trei și cele trei una, unirea nefiind amestecare și nici despărțirea înstrăinare ... Treimea este o unică orânduire, o unică adorare, închinare, putere, desăvârșire, sfințenie ... Toate câte le are Tatăl sunt și ale Fiului, în afară de nenaștere ... Dumnezeuirea, pe scurt, aparține unei singure Dumnezeuiri, ... unei singure puteri*⁴.

Iconomia include cea de a doua temă abordată de autor, în care se recapitulează viața, patimile și învierea celei de a doua persoane a Sfintei Treimi, Fiul lui Dumnezeu cel Întrupat. Persoana Cuvântului despre care ne amintește în *Cuvântarea la Nașterea Mântuitorului* este Hristos cel veșnic chiar înainte de a se naște din maică, născut din Tatăl; iar venirea Sa coincide cu *reșezarea oamenilor în fericirea harică de la început*⁵. Nevoia Întrupării apare atunci când omenirea căzută în păcat nu mai avea puterea vindecării, Adam cel vechi fiind mântuit de Adam cel nou, *totul făcându-se pentru îndreptarea și mântuirea omului, fapt pentru care este tot cuvântul și toată taina*.⁶ Finalitatea iconomiei culminează prin răscumpărarea și mântuirea omenirii care se înfăptuiește prin jertfa supremă a lui Iisus, în momentul în care *puține picături de sânge vin să reclădească întreaga omenire și se fac pentru toți oamenii cum se face cheagul pentru lapte, legându-se și adunându-ne în una*⁷.

Dacă, de la începutul creației, omul a căzut în păcatul pierderii dreptului de a viețui în Grădina Raiului, (n.n. Paradisul este un concept catolic) paradisului, mâncând din pomul oprit –, momentul dobândirii puterii de a contempla Dumnezeuirea, după opinia Sfântului Grigorie, moment care marchează dorința de slujire a lui Iisus, Fiul lui Dumnezeu, este echivalentă cu o nouă creație. Această a doua creație a lui Dumnezeu se amestecă cu firea noastră omenească, Fiul lui Dumnezeu născut să fie numit Fiul al Omului fără să schimbe ceea ce era, tocmai pentru că era *iubitor de om*.

² Viețile Sfinților pe luna Ianuarie, Ed. Episcopiei Romanului, Roman, 2001, p. 565, 567.

³ *Oxford Dicționar al Sfinților*, p. 245.

⁴ Sf. Grigorie de Nazianz, *Opere Dogmatice*, Ed. Herald, București, 2002, p. 11-12.

⁵ *Ibidem*, p. 12.

⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁷ *Ibidem*, p. 15.

Prilejul acestei cuvântări este unul de sărbătoare a sărbătorilor, praznic al praznicelor, de aducere a fiecăruia dintre noi a unui dar, a unui rod duhovnicesc și plăcut lui Dumnezeu, laudând Cuvântul pentru binefacerea lui asupra firii celei cugetătoare. Atât la începutul cât și la sfârșitul scrierii sale, Sfântul Grigorie accentuează ideea de cuvântare frumoasă, de cinstire, de împlinire a prinosului, de mărturisire de cunoștință și de rugăciune și jertfă pe care le aduce Sfintei Treimi.

Învierea este sărbătoarea luminii, care își are izvorul în *Treimea din care s-a născut toată lumina care se împarte și se cinsteste din lumina cea neîmpărțită*⁸.

Icoana Învierii se mai numește și Anastasis și este încununarea praznicelor împărătești, fiind așezată atât pe iconostas, cât și pe tetrapod în naosul bisericilor, ea exprimând prin excelență lumina divină pogorâtă la iad.

Tema învierii în iconografia creștină este complexă, ea apare încă din veacul al III-lea într-o reprezentare simbolică la biserica de la Dura Europos, urmând ca imaginea consacrată să fie ilustrată pe una din coloanele ciboriului Sfântului Marcu din Veneția secolului al VI-lea⁹. Sărbătoarea Învierii și cea a Înălțării Domnului au fost serbate în aceeași zi până la Sinodul Ecumenic de la Niceea din anul 325.¹⁰

Scena are la bază epistola Sfântului Petru ce ne înfățișează momentul de după înviere când Iisus *S-a dus și a propovăduit și duhurilor ce erau în închisoare*¹¹, eliberându-i pe protopărinții noștri Adam și Eva împreună cu dreptii Vechiului Testament. De asemenea poate fi amintită ca și izvor al scenei și evanghelia apocrifă a lui Nicodim. În aceasta se relatează că cei doi fii ai lui Simion, Carinus și Leucius au înviat în ziua morții lui Hristos, tot ei ne reamintesc dialogul purtat de Hristos cu stăpânul iadului: *Ridicați-vă porțile, stăpâni (ai iadului), deschideți-vă porți veșnice, ca să intre împăratul slavei ... iar mai apoi același glas răsună, asemenea tunetului: Deschideți porțile, dați deoparte porțile veșnice, ca să intre împăratul slavei ... Și împăratul mării s-a ivit, sub chip de om, și a luminat întunericul veșnic. A zdrobit lanțurile, și puterea lui de neînvins ne-a cuprins pe toți, pe cei ce eram scufundați în adâncul întunericului păcatelor și în umbra de moarte a greșelilor noastre. Iisus i-a chemat la el pe cei înviați: Veniți la mine, toți sfinții, voi ce ați purtat chipul și asemănarea mea*¹².

Dionisie din Furna în Erminia picturii bizantine referindu-se la această icoană menționa: *Iadul, ca o peșteră întunecoasă dedesupt de dealuri, și îngeri, purtând veșminte luminoase, îi leagă cu lanțuri pe Belzebut, domnul întunericului, și pe demoni, pe unii bătându-i, iar pe alții gonind-i cu sulițe; și câțiva oameni, în pielea goală și legați cu lanțuri, uitându-se în sus; și multe lăcate încuietore sparte, și porțile iadului de aramă dezrădăcinate și aruncate jos, iar Hristos, având împrejur nemărginită lumină și mulți îngeri, calcă pe ele, cu dreapta ținând de mână pe Adam, iar cu stânga pe Eva. Și de-a dreapta, Înaintemergătorul stând și arătându-l pe Hristos; și lângă el David și alți drepti și*

⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁹ Leonid Uspensky, Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, Ed. Sofia, București, 2003, p. 201.

¹⁰ Michel Quénot, *Sfidările icoanei o altă viziune asupra lumii*, Ed. Sofia, București, 2004, p. 401.

¹¹ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. I. B. M. al B. O. R., București, 1993, p. 1380.

¹² I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973, p. 131 despre același izvor iconografic ne amintește și Louis Réau, *Iconographie de l'art Chrétien*, tome second, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1957, p. 531.

*împărați cu cununii și cu coroane; iar de-a stânga proorocii: Iona, Isaia, Ieremia, și dreptul Abel și mulți alții, toți cu cununii în jurul capului.*¹³

Compoziția icoanei își are izvorul în spațiul bizantin de unde a fost preluată, cu variantele ei și în cel apusean. În centrul lucrării, Hristos înveșmântat în haine strălucitoare pășește pe ușile sfărâmate ale iadului, având în mâna stângă un sul (rotulus), semn al propovăduirii învierii în iad. În alte icoane, El ține o cruce monumentală decorată cu motive ornamentale, simbol al biruinței asupra morții, iar cu dreapta Sa îl ridică pe Adam din mormânt. Iisus e definit în icoană într-o dublă mișcare descendentă și ascendentă. Cea dintâi e caracterizată de fragmentul de veșmânt ce flutură din partea dreaptă a Sa, precum și de detaliul mâinii Sale ce face gestul de înălțare. Cea de a doua mișcare de coborâre ne este sugerată de curbura picioarelor ce desenează sensul de coborâre.¹⁴ În icoanele din secolul al X-lea, Iisus întinde cele două mâini lui Adam și Evei.

Semnificativ, poate fi amintit aici dialogul imaginar purtat între Adam și Mântuitorul Iisus ce *Îl ia de mână și-l ridică, spunându-i: Deșteaptă-te, tu, cel ce dormi, ridică-te din morți și Hristos te va lumina. Eu sunt Dumnezeuul tău, care, pentru tine, m-am făcut fiul tău. Eu, care pentru tine și pentru urmașii tăi îți vorbesc acum și, cu puterea pe care o am, poruncesc tuturor celor aflați în întuneric; Luminați-vă! Și celor care dorm: Deșteptați-vă! Îți poruncesc: deșteptă-te, tu, care dormi. Nu te-am făcut ca să fii închis în sălașul morților. Scoală-te din morți: Eu sunt viața celor morți. Ridică-te, lucrarea mâinilor Mele, ridică-te, tu semenul Meu care ai fost zidit după chipul Meu. Ridică-te, să ieșim de aici. Căci tu ești în Mine și Eu în tine, suntem o singură fire nedespărțită.*¹⁵ Împreună cu ei sunt pictați de o parte și de cealaltă dreptii Vechiului Testament, printre care îi recunoaștem pe împărații David și Solomon, purtând coroane alături de Sfântul Ioan Botezătorul, așa cum reiese din psalm *Doamne, Doamne, auzi glasul meu! Fie urechile Tale luând aminte spre glasul rugăciunii mele. De te vei uita la fărâdelegi, Doamne, Doamne, cine va suferi! Că la Tine este milostivire.*¹⁶ Uneori în dreapta icoanei este redat profetul Moise purtând în mâini tablele Legii. Unele icoane ne arată alături de cei amintiți și pe Sfinții Apostoli precum Petru sau Pavel anticipând așadar pe cei ce vor zugrăvi în cuvinte de laudă și de credință acest adevăr în epistolele lor. Sfântul Petru consemna aceasta: *Pentru că și Hristos a suferit moartea pentru păcatele noastre, El, Cel drept pentru cei nedreți, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul, cu care S-a coborât și a propovăduit și duhurilor ținute în închisoare. Și Sfântul Pavel completează *Iar aceea că S-a suit ce însemnează decât că S-a pogorât în părțile cele mai de jos ale pământului și Cel ce S-a pogorât, Acela este Care S-a suit mai presus de toate cerurile, ca pe toate să le umple.*¹⁷*

În jurul lui Hristos, mandorla multicoloră (sau cercul) în anumite icoane monocromă, preînchipuie trupul în slavă sau cerurile preînalte, îi deține și pe câțiva îngeri pictați prin contururi ușoare, așa cum îi vedem și în alte compoziții, precum Înălțarea sau Adormirea Maicii Domnului. Veșmântul Său simbol al luminii și slavei divine, este de culoarea albului strălucitor, asemănător cromatic cu cel pe care îl vedem în icoana Schimbării la Față a Domnului sugerând atributul regalității, al împărăției Sale.¹⁸ Detaliile unui peisaj muntos se

¹³ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sofia, București, 2000, p. 117.

¹⁴ Michel Quénot, *op. cit.*, p. 90.

¹⁵ Daniel Rousseau, *Icoana Lumina Feței Tale*, Ed. Sofia, București, p. 192.

¹⁶ *Ibidem*, p. 91.

¹⁷ Michel Quénot, *Învieerea și Icoana*, Ed. Christiana, București, 1999, p. 98.

¹⁸ Paul Evdochimov, *Arta Icoanei, o teologie a frumuseții*, Ed. Meridiane, București, 1992, p. 271.

desfășoară în cele două părți simetric simbolizează cosmosul întreg, astfel lumea văzută și cea nevăzută este împreună; la baza lucrării este înfățișat iadul, aidoma unei prăpăștii de culoarea neagră ce se deschide spre privitor și conține diverse detalii semnificative precum lacăte, chei sfărâmate și chipuri ori figuri ale diavolilor.

Întreaga compoziție, cu o adâncă reverberație interioară a misterului pascal, inspiră echilibru și armonie. Iisus unește prin Învierea Sa atât lumea celor de dedesubt, cât și cea terestră, făcându-ne martori direcți ai Învierii, părtași ai propriei noastre învieri.

Reluând omilia Sfântului Grigorie, ca o paralelă la chipul lui Hristos prezent și în iconografia învierii subliniem detaliile semnelor suferinței: *Semnele cuielor din mâinile și din picioarele lui, semne cu care nu a venit din cer, dar cu care s-a urcat la cer, sunt trofeele celei mai mari biruințe, sunt pecetea mântuirii, desăvârșirea Iconomiei.*¹⁹ Repetarea evenimentelor petrecute în Săptămâna Patimilor corespunde cu scenele iconografice anterioare ale Anastasisului, Sfântul Grigorie făcându-ne contemporani textului evanghelic, dându-ne îndemn și îndreptare: *Închină-te celui care s-a spânzurat de lemn; folosește și tu ceva de la răutate: cumpără cu moartea mântuirea; intră cu Hristos împreună în rai, ca să cunoști de la ce lucruri ai căzut! ... și dacă ești vreuna dintre Marii, dacă ești cealaltă Marie, dacă ești Salomeea, dacă ești Ioana, plângi la mormânt dis-de-dimineată! Vezi tu primul piatra răsturnată, poate și pe îngeri și pe însuși Iisus! Grăiește ceva, ascultă glasul! Dacă auzi: "Nu te atinge de mine", stai departe, adoră Cuvântul și nu te întrista, căci știe El cui să se arate mai întâi! Înnoiește învierea! Ajută Evei care a căzut dintâi!.... Fă-te Petru, sau Ioan, dă fuga la mormânt, aleargă întru întâmpinare, alergând împreună, întrecându-te, cu întrecerea cea bună!.... Dacă se coboară în iad, coboară-te și tu împreună cu El! Și dacă nu vei fi de față, cum nu a fost Toma atunci când erau adunați împreună ucenicii cărora li se arăta Hristos, să nu fii necredincios când îl vei vedea! Și dacă nu vei crede, crede celor care îți spun și dacă nu crezi nici acestor spuse, crede semnelor cuielor! Dacă se coboară în iad, coboară-te și tu împreună cu el! Cunoaște și tainele cele de aici ale lui Hristos, cunoaște care este Iconomia îndoitei lui coborâri, care este rațiunea ei, anume: îi mântuiește pe toți cei de aici pur și simplu, sau mântuiește și aici tot pe cei credincioși? Și dacă se va sui la cer, suie-te și tu împreună cu el.*²⁰ Cuvintele devin așadar, simboluri și totodată imagini grăitoare ale învierii. Desprindem din text câteva icoane precum: Ducerea Crucii, Răstignirea, Pogorârea la Iad-Anastasis, Luarea de pe cruce, Îngroparea Mântuitorului, Femeile (Mariile) la mormânt, Nu mă atinge!, Necredința lui Toma, Înălțarea Domnului.

Grigorie Teologul folosește pe tot parcursul omiliei sale diverse citate sau pasaje biblice pe care le păstrează tradiția Bisericii în slujbele sale precum: *Cine este acest Împărat al slavei?, Domnul este tare și puternic.*²¹ *Astăzi s-a făcut mântuire lumii, și celei văzute și celei nevăzute. Hristos s-a sculat din morți! Sculați-vă și voi odată cu el! Hristos s-a reîntors într-ale sale! Reîntoarceți-vă și voi întru cele ale voastre! Hristos s-a eliberat de legăturile mormânturilor! Eliberați-vă și voi de legăturile păcatului! Porțile iadului se deschid și moartea se dărâmă și Adam cel vechi se leapădă, iar cel Nou se desăvârșește. Dacă este în Hristos zidire nouă, înnoiți-vă! Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire.*²² *Unde ți-e boldul, moarte? Unde ți-e biruința, iadule?*²³

¹⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 15.

²⁰ Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit.* p., 85.

²¹ *Ibidem*, p. 86.

²² *Ibidem*, p. 61.

²³ *Ibidem*, p. 83.

Pentru el, Hristos este numit de cele mai multe ori *Cuvântul*, ființa care se face om fără de păcat, zămislit din Fecioara curățită de Duhul și la suflet și la trup. Multiplele similitudini de atmosferă, de taină, de mister al nopții întâiului născut, cu cea a învierii sau cu cea a jertfei, prevestite de profetul Isaia, a mielului cu însuși Iisus, sunt des repetate. Recunoaștem de asemenea și câteva portrete de profeți, printre care le reținem pe cele ale lui Moise și Isaia, prezente atât în text cât și în icoana Anastasis. Modul de adresare este direct, personal, omilia păstrează nota de comunicare contemporană asemenea icoanei ce ne include printre participanții fideli ai Învierii. *Am fost făcuți... Am primit binefaceri... Ni s-a încredințat raiul... Am primit poruncă... Am fost înșelați... Am căzut... Am postit... am pierdut... Am avut nevoie de Dumnezeu... am murit împreună cu el... Am înviat împreună cu el...*²⁴. Cuvântarea se încheie prin dorința fierbinte ca ea să fie un *pinos al nostru, o mărturie de recunoștință, o rugăciune, o jertfă* adusă și închinată Sfintei Treimi Părinte și Cuvinte și Duhule Sfânt, *că ție se cuvine toată mărirea, cinstea și puterea, în vecii vecilor. Amin.*²⁵

Concluzionând această posibilă paralelă între Omilia la Sfintele Paști a Sfântului Grigorie Cuvântătorul de Dumnezeu și icoana Anastasis sau a Pogorării la iad a Domnului, reținem semnificativ faptul că izvorul celor două creații (literar teologică și iconografică) este Sfânta Scriptură. Prezența lui Hristos în centrul compozițional al icoanei e relevantă și în cuvântare, de asemenea laitmotivul profețiilor mesianice cu preponderență la cel a lui Isaia îl găsim și în transpunerea plastică. Repetarea imaginii verbale Adam cel vechi e prezentă în compoziție.

Cuvântul întrupat devine simbolul luminii dumnezeiești ce intră în iad biruindu-l, fapt ilustrat în cele două arte. Pătrunderea în taina Învierii se realizează prin credință, ce devine factor eliberator din prăpastia întunericului morții și a păcatului. Sentimentul optimist, încurajator și constructiv al cuvântării, este transpus în culorile pătrunzătoare, contrastante și armonioase ale icoanei. Mărturie mereu retrăită cu fiecare Sfântă Liturghie, bucuria Învierii Domnului, ne reamintește de propria noastră înviere pe care ne-o destăinuim cu fiecare rostire a Crezului.

Sensul figurat, expozitiv, intrinsec, filosofic și teologic al Cuvântării este evocat în lumina transfigurată și simbolică a icoanei Anastasisului, ambele mărturisesc și propovăduiesc Învierea lui Hristos și ne cheamă să ne bucurăm simțămintele: *Ziua Învierii! Să ne luminăm cu prăznuirea și unii pe alții să ne îmbrățișăm. Să zicem fraților și celor ce ne urăsc pe noi, să iertăm toate pentru Înviere.*²⁶

²⁴ *Ibidem*, p. 89.

²⁵ *Ibidem*, p. 90.

²⁶ Michel Quenot, *Învierea și Icoana*, p. 92.



Coborârea la iad, iconă, sec. al XV-lea, Muzeul de Istorie și Arheologie, Novgorod.

DOCUMENTAȚIA DE RESTAURARE A PICTURII - APLICAȚII ASISTATE DE PROGRAME GRAFICE

ANNAMARIA BACIU

ABSTRACT. *Painting restoring documentation – a new approach based on computer assistance.* The paper presents the restoring documentation as a stack of the scientific investigation from the restoration of painting domain, based upon the various documents, destined to register in all respects the information concerning the investigations, the methodology of work, the materials used during the intervention on paintings, underlining the modern registering and rendering back techniques, combined with the traditional once, as the achievement, with the techniques assisted computer aids, of an instrument of adjusted work, with a great accuracy, allow the storing, gathering and interpretation, even *in situ*, of the information, with the possibility of recovering afterwards and bringing it later in a faster circulation.

Keywords: mural painting, preservation, restoration, graphic documentation

Documentația de restaurare poate fi definită ca instrument de lucru, de stocare a informațiilor atât în timpul lucrului, cât și al a intervenției de restaurare efective și de formulare a variantelor virtuale de integrare și punere în valoare a unei piese de patrimoniu.

Documentația, sub toate formele ei, a apărut ca o consecință firească a caracterului complex al restaurării în sine. Nevoia de a nota informațiile preliminare, de a consemna rezultatele investigațiilor și fazele propunerilor și de a înregistra într-o formă recognoscibilă etapele, caracterul și conținutul intervenției efectuate a stat la baza apariției, într-o formă rudimentară la început, și apoi din ce în ce mai elaborată, înglobând tehnologii de ultimă oră, a ceea ce astăzi tinde să ia amploarea unei discipline de sine stătătoare.

Documentația de restaurare însoțește demersul întregului colectiv de restauratori pe traseul intervenției de la identificarea obiectivului până la finalizarea conservării sau restaurării în cauză. Ea se constituie în expresia cea mai palpabilă, concretă, a caracterului interdisciplinar al restaurării, atât prin timpii la care se referă, cât și prin diversitatea și complementaritatea acțiunilor și a membrilor echipei care trebuie implicată în realizarea documentației.

Restaurarea sau conservarea unui fragment sau ansamblu de pictură, murală sau mobilă, începe prin examenul vizual efectuat de către oricare dintre persoanele cu rol în protecția patrimoniului. Poate fi istoricul de artă, conservatorul, restauratorul, investigatorul; oricare dintre aceste căi de atac este acceptabilă, atâta timp cât ea conduce la declanșarea unei cercetări interdisciplinare. Cine prelevează probele? Cine stabilește prioritățile în intervenție? Care este limita intervenției minimale, sau a celei de urgență? Cine declanșează, de fapt, semnalul de alarmă? Nu tot un document? Aici intervine rolul arhivei, generic denumind astfel întregul fond documentar, sistematizat ca atare, sau constituit din surse diverse, care conține informații despre un obiectiv sau despre o anumită piesă, componentă a patrimoniului cultural. Pot fi publicații de popularizare (ghiduri turistice, extrase de presă locală), documentațiile unor intervenții mai vechi, monografii nepublicate, realizate de învățători sau profeți din localitățile respective. Pot fi documente bisericești de inventar, fișe de evidență completate și deținute de muzee, dar și documente particulare, ale celor care au lucrat efectiv în domeniul protejării

monumentelor, chiar dacă pe vremea lor activitatea nu purta această denumire; corespondența dintre executanți, beneficiari și forurile răspunzătoare de soarta obiectivelor respective. Ca o altă sursă neconvențională de imagini pot fi considerate unele fotografii din albume de artă sau de istorie, făcute înainte de restaurarea monumentelor respective, fără scopul declarat de a consemna starea de conservare, dar înregistrând acest lucru implicit, vizibil pentru un ochi avizat.

Primele documentații științifice referitoare la restaurarea picturilor murale pot fi considerate Erminiile, sau Caietele de modele, dat fiind rolul lor de a consemna stadiul unei picturi la un moment dat. Pe o mare durată de timp, însă, documentația de restaurare a picturilor murale s-a concentrat în Caietele de șantier, acele adevărate *jurnale de bord* ale fiecărui șantier, în care erau consemnate, descrise, toate evenimentele legate de evoluția respectivului șantier, de la echipă, proceduri și materiale, până la consemnarea diferitelor evenimente, cum ar fi vizite, recepții sau inspecții din partea forurilor competente la data respectivă. Jurnalele conțineau și desene explicative, schițe ale picturilor aflate în procesul de conservare și restaurare, oferind informații prețioase, cu mijloace modeste. Rolul desenului în cadrul documentației de restaurare nu trebuie însă minimalizat, pentru că până în ziua de azi, e drept că într-o formulă ultratehnologizată, desenul a rămas metoda cea mai explicită de transmitere a unei informații referitoare la starea de conservare sau la intervențiile efectuate asupra unei picturi, alături de text și fotografie. Ce altceva ar putea fi "desemnurile" făcute înainte de desprinderea frescelor de la Episcopala Argeșului, decât incipiente documentații, premergătoare restaurării picturilor murale, operațiune definitivată, după moderne principii, în 1998.¹ "Întreaga documentație însumând, de fapt, nefericita epopee a mănăstirii Argeșului a fost publicată la sfârșitul secolului trecut, dovedind generațiilor ce au urmat că documentele nude sunt mai expresive și mai revelatoare decât orice comentariu critic."²

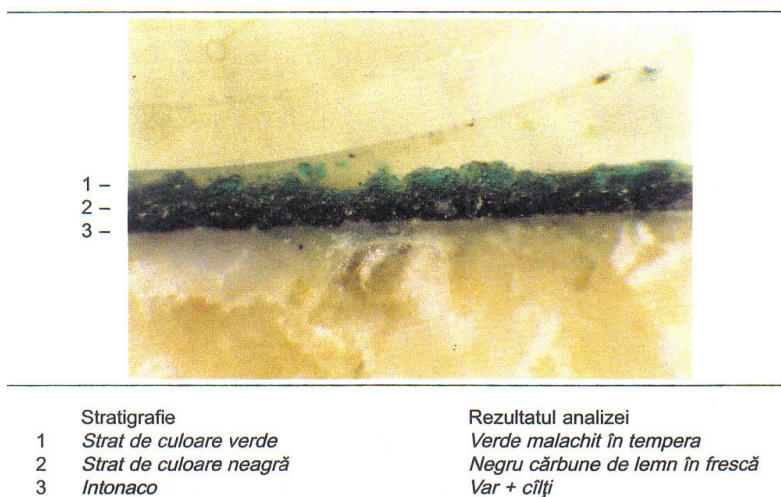


Fig. 1. Secțiune stratigrafică. Fragment de pictură murală. Sf. Ana, extras de la Catedrala Argeșului. Probă efectuată de ing. Ioan Istudor (*Imagine preluată din catalogul Frescele de la Catedrala Argeșului, București, 1998, p. 37*)

¹ *** *Frescele de la catedrala Argeșului - o nouă concepție de restaurare*, Muzeul de Artă al României, București, 1998.

² MOHANU, *Brandi*, p. 10.



Fig. 2. Delimitarea suprafeței de strat pictural care se va extrage, pentru a permite consolidarea zidăriei suport. Aplicație Corell Draw. (Cerneți, Mehedinți-1996)

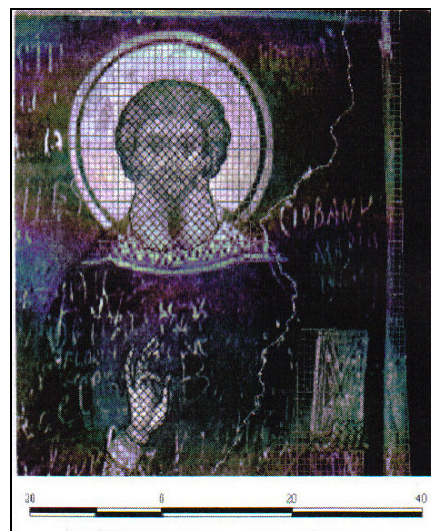


Fig. 3. Exemplu de aplicație GIS la documentația de restaurare pentru pictura murală. (Murariu, E., Petrescu, F., "From dots towards databases", ICR, Nr. 5, Luglio/Dicembre 2002, p. 62)

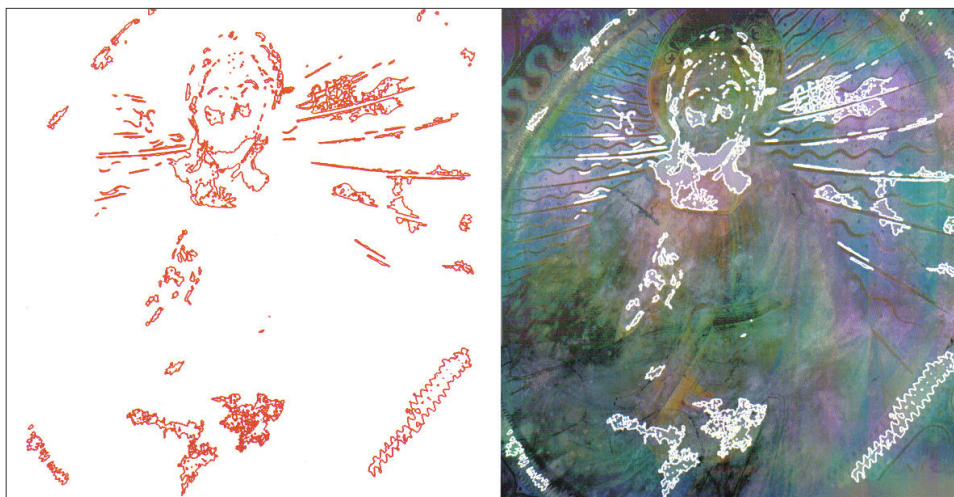


Fig. 4. Selectare și punere în evidență a zonelor de eroziune a peliculei de culoare prin aplicație Corell Draw. (Biserica Sf. Gheorghe-Mirauți, Suceava-1997)



Fig. 5. Raportarea zonelor de eroziune prin suprapunerea selecției peste imaginea generală a zonei studiate. Aplicație Corell Draw. (Biserica Sf. Gheorghe-Mirauți, Suceava-1997)



Fig. 6. Accentuarea reliefului rezultat în urma sondajelor stratigrafice, se pune astfel în evidență mai ușor numărul de straturi rezultate din cercetare. Aplicație Corell Draw. (*Casa Universitarilor, Cluj - Napoca, 1999*).

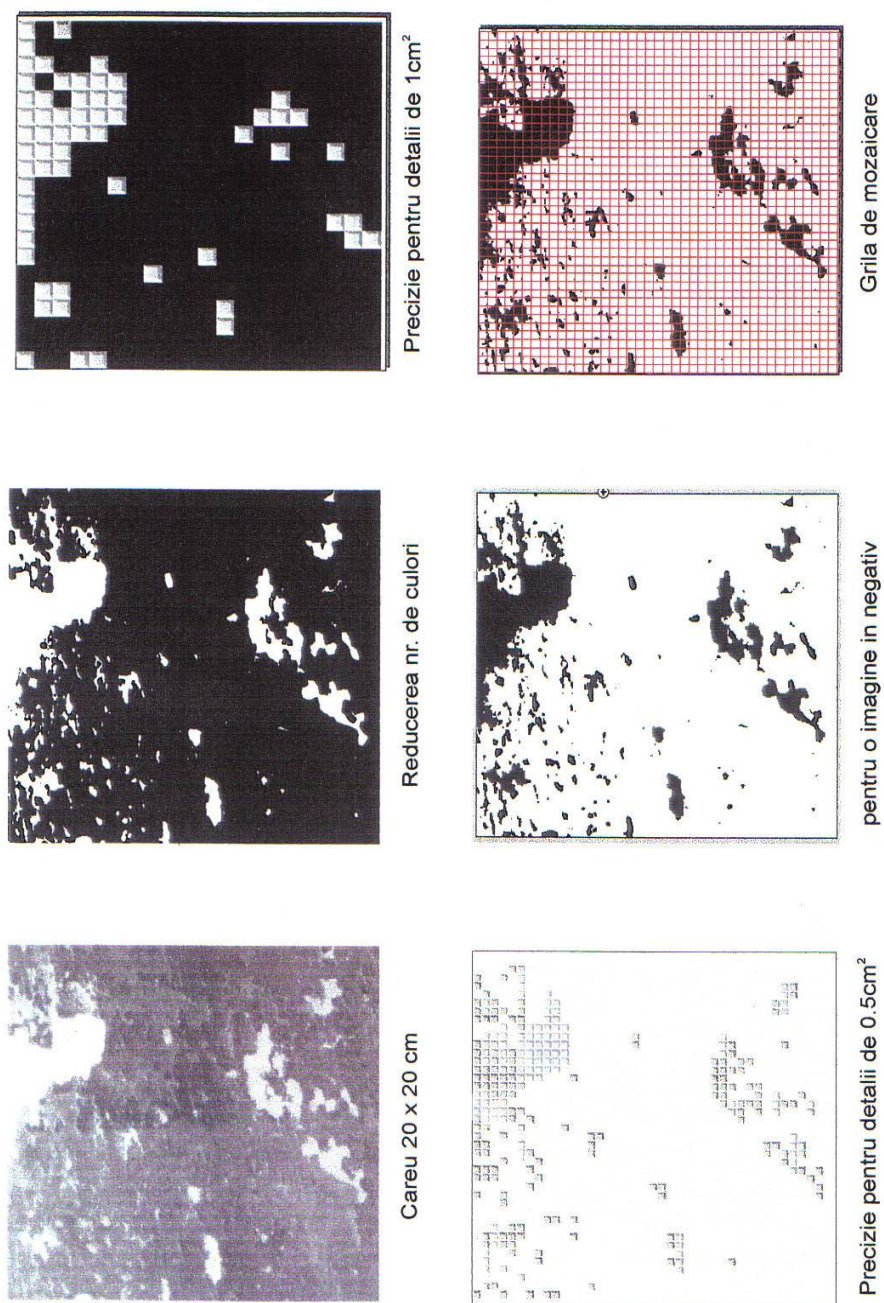


Fig. 7. Etapele de parcurs pentru transformarea unei suprafețe pictate în unități de operațiuni perfect măsurabile cantitativ. (*Paraclisul mănăstirii Pasărea, București-2000*)

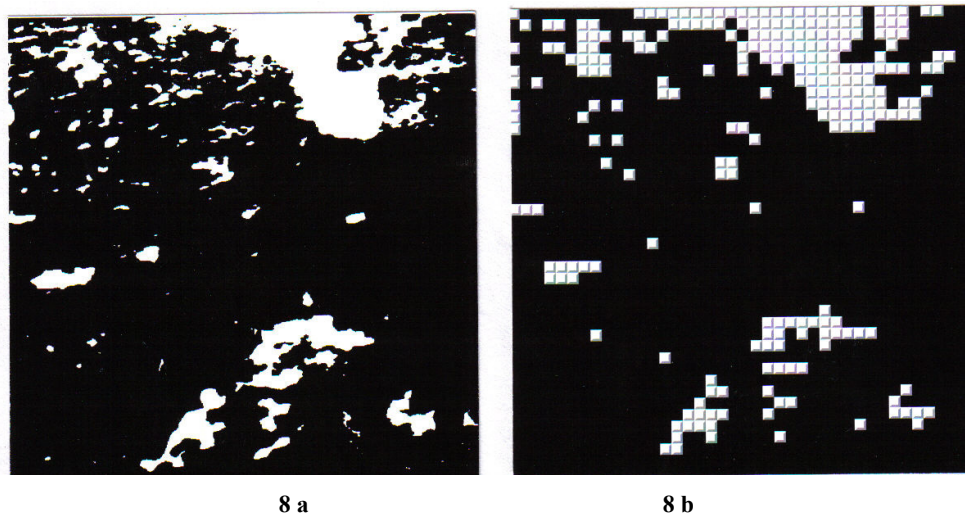


Fig. 8. Calcularea suprafețelor de culoare exfoliate, prin convertirea imaginii fotografice (a.) în grilă de mozaicare, cu rezultat în cm pătrați (b.). (*Paraclisul mănăstirii Pasărea, București-2000*)

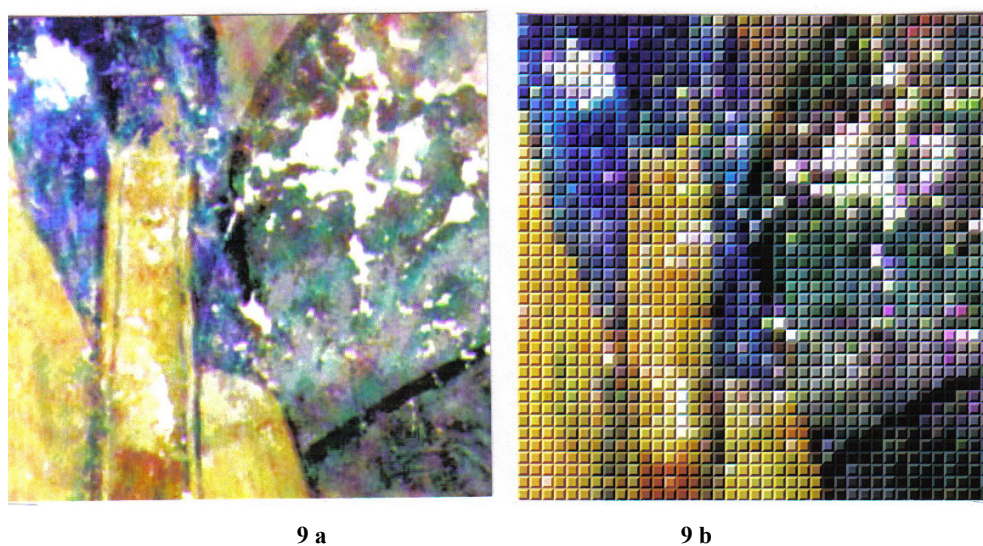


Fig. 9. Calcularea suprafețelor chituite, prin convertirea imaginii fotografice (a.) în grilă de mozaicare, cu rezultat în cm pătrați (b.). (*Casa Universitarilor, Cluj-Napoca-1999*)



Fig. 10. Aspect al inscripțiilor de pe fondul unei scene, în urma operațiunilor de consolidare și curățare a peliculei de culoare. (Biserica din Ciumești, Argeș-2004)

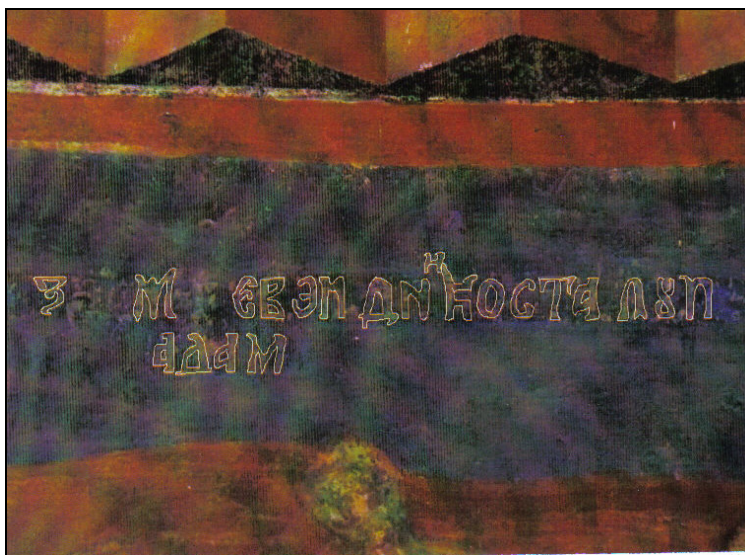


Fig. 11. Punerea în evidență a conturilor literelor, pentru facilitarea reconstituirii textului. Aplicație Corell Draw, Picassa. (Biserica din Ciumești, Argeș-2004)

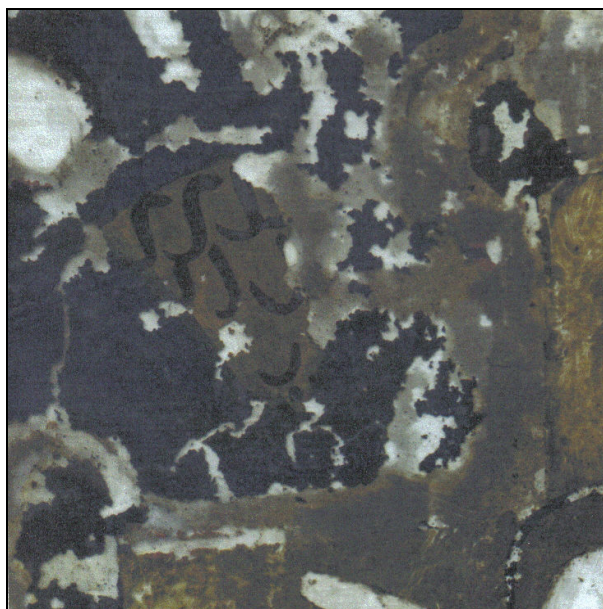


Fig. 12. Zone lacunare, consecință a procesului de exfoliere a peliculei de culoare de pe stratul suport.
(*Icoană pe sticlă, colecție particulară-2005*)



Fig. 13. Propunere de integrare cromatică, realizată virtual, pe imaginea scanată a suprafeței pictate.
Aplicație Adobe Photoshop. (*Icoană pe sticlă, colecție particulară-2005*)

Tipologia documentației pentru restaurarea picturii murale

Documentația pentru restaurare, cu cele trei direcții importante pe care le urmărește pentru stocarea și interpretarea de date și informații specifice este primul dintre domeniile care beneficiază de aportul tehnologiei înalte.

Cantitatea mare de informație, extrem de diversă și de dinamică face ca rolul unui instrument de lucru de tipul și performanța computerului să devină determinant în calitatea intervenției și a prelucrării informației, deci un instrument de cercetare. A devenit un loc comun necesitatea stocării informației pe astfel de instrumente, ca și realizarea unei rețele la cel mai înalt nivel (în sens de acoperire națională) care să permită corelarea informației și exploatarea ei corectă, fără a fi afectată de lacune artificial create de lipsa de acces la o informație existentă de fapt.

Computerul își dovedește eficiența atât în mărirea performanței de utilizare (stocare și regăsire) a informației în format clasic (în sensul unei performante mașini de dactilografiat cu memorie extinsă), cât, mai ales, în direcția creării și dezvoltării unor instrumente noi, specifice tehnologiei contemporane.

Astfel, pe de o parte avem de-a face cu metode mult mai accesibile și care operează cu mai multă acuratețe la stocarea informației în format clasic, iar pe de altă parte se impun programele specifice de calculator, cum ar fi cele de desenare sau cele care asistă proiectarea inginerescă și de arhitectură, sau cele din topografie, care pot fi asimilate nevoilor impuse de realizarea unor anumite segmente din ansamblul complex al documentației de restaurare.

Documentația scrisă

Necesitatea prelucrării unitare a unui volum mare de informații provenite din surse extrem de diverse a făcut să se impună realizarea unui sistem de fișe analitice de evidență în care să se utilizeze un limbaj comun, ceea ce se regăsește în tezaurele de cuvinte. Problema principală care apare la acest nivel se constituie din calitatea formației operatorilor care fac gestul de culegere și "traducere" a informației brute, prima descriere și catalogare a obiectului, a piesei, situ-lui, etc., limbajul acceptat de structura tezaurelor fiind unul supus celor două tendințe, de a fi sintetic și exhaustiv în același timp, iar unele piese de patrimoniu având un caracter de unicat atât de accentuat, încât se impune includerea de termeni noi, pentru lărgirea listei de teaur.

Ca o concluzie parțială, se impune unificarea logisticii, cel puțin în interiorul sistemului muzeal și al Direcțiilor județene pentru patrimoniu, pe de o parte, iar pe de alta, instruirea operatorilor, din cele două puncte de vedere ale personalității unui astfel de funcționar (adâncirea specializării profesionale, dublată de perfecționarea abilităților de operator pe computer), pentru corecta introducere și prelucrare a informației de specialitate.

Jurnalul de șantier

Jurnalul de șantier a evoluat, de la clasicul caiet în care se liniază rubrici pentru toate tipurile de informații "de notat", la un complex de fișiere în care se stochează, pe lângă informația primară, dezvoltată fără limitele impuse de spațiul suportului clasic de hârtie, și imagine și informații corelate, referitoare la echipă sau evenimente legate de șantierul respectiv.

Documentația desenată

În practica uzuală, documentația desenată există sub două forme, determinate de scopul în care se realizează desenele: relevee, la diferite scări, și desenele ajutătoare, explicative care sunt anexate fotografiilor.

Principalul dezavantaj îl constituie intervenția factorului uman, realizatorul introducând componenta subiectivă de deformare, alterările imaginii finale rezultând fie din transcrierea incorectă a formei, determinată de eroarea de lectură sau de apreciere a traseului, fie din marja de eroare determinată de reducerea la scară a desenului.

Referitor la gradul de corectitudine pe care îl poate atinge un operator uman, în sensul de desenator, restauratorul Dan Mohanu, în colaborare cu un colectiv de informaticieni, a realizat în 1995 un experiment în cadrul căruia a suprapus desenul realizat manual, tradițional, peste imaginea scanată a aceluiași personaj (este vorba despre scena Răstignirii de la Mănăstirea Humorului). Abaterile de la imaginea fotografică, imperceptibile cu ochiul liber, au fost astfel evidențiate și s-a constatat că ele, cumulate, pot conduce la erori semnificative atât în aprecierea cantitativă, cât și de interpretare nuanțată a imaginii. (GraDOC)

Documentația fotografică

Documentația fotografică vine în completarea documentației scrise și a celei desenate prin toate formele în care aceasta se realizează, de la fotografia în lumină directă, până la cea realizată în lumină razantă, la macrofotografie sau la imaginile preluate de investigator de la microscop cu ajutorul camerei fotografice sau a aparatului de filmat. (Fig.13) Fotografia urmărește, pas cu pas, toate etapele de investigație, intervenție și punere în valoare care se desfășoară pe parcursul unui șantier de restaurare a picturilor murale.

De fapt, terenul pe care apare necesitatea utilizării programelor specifice oferite de computer se află la interferența documentației fotografice cu documentația desenată. Posibilitatea de a prelucra imaginea fotografică prin mijloace grafice, sau prin procedee care speculează anumite particularități din domeniul graficii, oferă noi mijloace de înțelegere și interpretare a imaginii. Crearea de detalii (zoom), eliminarea unor elemente accidentale (de ex. schele), selecția de straturi și evidențierea lor grafică și cromatică, specularea efectelor de transparență, precum și izolarea unor fragmente, toate acestea dau posibilitatea interpretării aprofundate a imaginii, cu reducerea la minimum a deformărilor subiective.

Pe de altă parte, un rol important revine programelor grafice în proiectarea fazei de intervenție finală, de punere în valoare a operei de artă. Posibilitatea de realizare, prin transfer cromatic, a propunerilor de integrare, la diferite niveluri, protejează obiectul în sine de etape experimentale, reducând la strictul necesar intervenția propriu-zisă pe substanța originală.

Nu în ultimul rând, posibilitatea convertirii imaginii fotografiate în suprafețe perfect măsurabile constituie un instrument de eficientizare a intervenției de restaurare, de la etapa de proiectare (estimarea corectă a volumului de muncă și al costurilor intervenției), până la cea de urmărire și verificare a execuției propriu-zise.

V. THEOLOGIA EUROPAEA

DES FEMMES ACTEURS DE LA MISSION APOSTOLIQUE: L'EXEMPLE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

YVES MARIE BLANCHARD*

ABSTRACT. Women-Actors of the Apostolic Mission – the Case of the 4th Gospel. One of the main characteristics of the 4th Gospel is the very important missionary role played by women, especially by two of them, namely the Samaritan woman and Mary Magdalena. For the author of this Gospel, Christ sends His disciples in mission the same way His Father has sent Him, hence the predilection of the johannine community for announcing the Good News of the Salvation. And the first steps of this preaching are confided to women. In the first case, the Samaritan woman persuades the people of her village that Jesus is really the Christ. In the second, Mary Magdalena tells the Apostles that Christ is risen from the death and that she has seen Him alive. In both cases, the power of the word of Christ meets the determination of these two witnesses, in order to make people believe.

Keywords: 4th Gospel, mission, women, Samaritan woman, Mary Magdalena.

L'exégèse socio-historique, illustrée notamment par les travaux de l'américain Raymond Brown – dont le livre intitulé *La communauté du disciple bien-aimé* a enchanté beaucoup de lecteurs et présente aujourd'hui encore un grand intérêt¹ – nous a habitués à considérer la communauté johannique comme l'un des plus originales ayant existé aux temps apostoliques et, paradoxalement, l'une des mieux connues, malgré la rareté des sources documentaires, en fait limitées aux écrits johanniques, à savoir le quatrième évangile et les trois épîtres de Jean. En effet, l'apport propre à l'Apocalypse demeure difficile à apprécier et n'est habituellement pas pris en compte par les études historiques consacrées à cette figure originale du christianisme ancien que constitue la communauté johannique.

Or, parmi les nombreux traits caractéristiques de cette communauté singulière figure la place inhabituelle reconnue aux femmes: non seulement la Mère de Jésus, dont la présence à Cana et au pied de la croix (Jn 2,1-12; 19,25-27) forme une inclusion embrassant l'ensemble de la carrière de Jésus; mais encore Marthe et sa sœur Marie de Béthanie, que leur proximité au Seigneur qualifie pour symboliser les principales qualités requises de tout disciple. Ainsi, la confession de foi exprimée par Marthe (Jn 11,27) non seulement atteste une grande lucidité christologique, mais reprend des mots que les Synoptiques réservaient

* *Institut Catholique de Paris*

¹ Raymond E. BROWN, *La Communauté du Disciple bien-aimé*, Lectio Divina, Cerf, Paris, 1983; édition originale en langue anglaise: *The Community of the Beloved Disciple*, Paulist Press, Ramsey NJ, USA. Il est d'ailleurs significatif que ce livre stimulant comporte un appendice intitulé: « Rôle des femmes dans le quatrième évangile ». Ainsi l'étude historique de la communauté johannique paraît devoir comporter un volet féminin, suggérant que l'originalité de ladite communauté se traduit notamment par la place accordée aux femmes.

plutôt à Simon Pierre. De même, le geste fou de l'onction opéré par Marie (Jn 12,1-8) exprime de façon exemplaire la générosité du don de soi, au point de constituer une évidente prolepse (anticipation) du geste similaire accompli par Jésus lors du dernier repas, à savoir le lavement des pieds (Jn 13,1-20).

Une telle attention aux personnages féminins implique-t-elle leur participation directe à l'action missionnaire, entreprise dès la résurrection de Jésus, au point de constituer un élément constitutif du mystère pascal considéré comme un tout, non seulement dans la théologie lucanienne de la mission référée à l'événement de Pentecôte, mais aussi bien quoique différemment dans le quatrième évangile, comme l'atteste l'envoi du soir de Pâques: « De même que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jn 20,21)²? C'est à cette question que nous essaierons d'apporter une réponse, mais auparavant il nous faut apporter les précisions suivantes.

D'abord, dans tout ce que nous dirons de la question, il faudra demeurer conscient du fait que nous avons très peu de moyens de discerner ce qui relève de la réalité historique vécue par la communauté johannique au long de la deuxième moitié du 1^{er} siècle, compte tenu de la diversité des situations assumées, du fait de déplacements géographiques et culturels importants³, et ce qui constitue plutôt un projet de vie, un modèle idéal, voire une parfaite utopie. Autrement dit, il nous est quasiment impossible de dire si la place particulière reconnue aux femmes dans le récit évangélique s'est accompagnée d'une traduction concrète dans la vie réelle de la communauté johannique⁴. Mais en réalité cela n'est pas si grave: mis à part la frustration légitime de l'historien, la fonction d'exemplarité de l'Écriture est finalement plus importante que sa valeur documentaire. Au titre de sa qualification canonique, l'Écriture a mission d'exercer une autorité permanente sur les modes de pensée et d'existence ecclésiaux, quelles qu'aient pu les fidélités ou les infidélités des premières

² Il convient de rappeler que la conjonction « comme » ou « de même que » ici employée (grec: *kathôs*) n'exprime pas seulement une comparaison mais une véritable identité de structure, soulignant l'enracinement de la mission apostolique dans la mission même du Fils unique, lui-même présenté comme l'Envoyé du Père (voir entre autres Jn 3,16-17).

³ Ce n'est pas ici le lieu de décrire en détail les pérégrinations de la communauté johannique (de Jérusalem à Éphèse, avec probablement un passage en Syrie). Notons seulement plusieurs déplacements significatifs: d'une part, d'une grande proximité avec le milieu juif environnant, jusqu'à l'épreuve de la rupture, douloureusement ressentie et vécue comme une exclusion de la part des autorités de la synagogue (d'où l'adjectif *aposynagōgos*, propre au quatrième évangile et présent à trois reprises); d'autre part, d'une certaine connivence avec la culture grecque ambiante, jusqu'aux accents tragiques d'une parfaite désillusion devant l'incroyance massive, exprimée par la société païenne (le monde). À cette double crise affectant les relations extérieures, il faut encore ajouter le déchirement interne, né d'un fort conflit des interprétations, affectant aussi bien la personne du Christ que la valeur de sa mission, et débouchant sur une situation de schisme, sensible dans les épîtres et probablement sous-jacente à l'insistance évangélique sur l'unité (particulièrement la prière de Jésus en Jn 17). Enfin, le chapitre 21 de l'évangile se fait l'écho d'une solution de compromis, acquise au prix d'un gros effort d'ajustement de la communauté johannique à une réalité ecclésiale plus large que son propre modèle. Pour en savoir plus sur cette reconstitution suggestive, le mieux sera de se reporter à l'ouvrage de Raymond BROWN mentionné ci-dessus.

⁴ Au moins à titre symbolique, retenons l'étonnant verset sur la femme qui accouche (Jn 16,21), tellement féminin dans sa délicatesse et unique dans le Nouveau Testament, à tel point que certains ont cru pouvoir en déduire que le quatrième évangile était l'œuvre d'un auteur femme... Sans aller jusque là, prenons acte de l'attention toute spéciale du milieu johannique aux figures féminines.

générations chrétiennes. Autrement dit, ce que nous essaierons de montrer devrait être reçu comme norme, avant même considéré comme document.

D'autre part, les éléments tirés du seul évangile de Jean ne sauraient prétendre à une autorité absolue, exclusive d'autres écrits du Nouveau Testament. Tel est aussi l'enjeu de la figure canonique des Écritures: aucun texte ne peut à lui seul prétendre inspirer ou réguler l'agir chrétien. Ce sera toujours affaire de compromis, sinon de tensions entre des propositions diverses voire contradictoires, pouvant à juste titre revendiquer un même poids d'autorité. Il ne saurait être question, par exemple, de sous-estimer le modèle matthéen, sans doute plus patriarcal (insistance sur le collège des Douze, avec en son sein l'autorité propre de Pierre), mais non moins canonique. Toutefois, en ce qui concerne l'évangile selon Jean, la tradition de lecture a plutôt occulté les aspects ecclésiologiques, au profit des données proprement dogmatiques dont la richesse infinie n'est plus à démontrer, qu'il s'agisse de christologie, pneumatologie et bien sûr de la théologie trinitaire. En réhabilitant les modèles ecclésiologiques présents dans le quatrième évangile, on ne fera donc que rééquilibrer une figure d'Église dont on peut dire, sans être injuste, qu'elle n'a pas coutume de pécher par excès de féminisme. Le choix de l'évangile selon Jean, s'il convient à la problématique du présent colloque, pourrait donc ne pas être totalement dénué d'enjeux quant à la compréhension actuelle de la réalité ecclésiale.

Venons-en donc aux deux personnages féminins en situation missionnaire: Marie de Magdala au chapitre 20 et la Samaritaine au chapitre 4. Dans le cas de Marie-Madeleine, il s'agit d'une concentration sur la seule Marie d'une mission confiée au groupe des femmes venues au tombeau le matin de Pâques. La comparaison des quatre évangiles est sur ce point éclairante. Pour Matthieu, Marie de Magdala et l'autre Marie s'acquittent de leur mission auprès des disciples, au plus vite, avec crainte et grande joie (Mt 28,8). Chez Luc, les femmes au nombre de trois (Marie de Magdala, Jeanne, et Marie de Jacques) rapportent le tout aux Onze; mais elles paraissent accompagnées de compagnes qui vont le dire aussi aux apôtres, lesquels n'accordent aucune foi à des paroles de femmes (Lc 24,9-11). Chez Marc, les femmes (Marie de Magdala, Marie de Jacques et Salomé) sont tellement craintives et bouleversées qu'elles ne s'acquittent pas de leur mission auprès des disciples; elles ne disent rien à personne tant elles ont peur (Mc 16,8). En revanche, la finale longue corrige cette défaillance et reprend la tradition johannique qui réserve à Marie-Madeleine tant la grâce d'une apparition pascalle, la première de la série (Mc 16,9) que l'exclusivité de la mission auprès des disciples, sans pour autant trouver crédit à leurs yeux (Mc 16,10-11).

Chez Jean, en effet, les choses sont claires: non seulement la rencontre du Ressuscité par Marie fait l'objet d'un récit circonstancié (Jn 20,11-18), mais la finalité propre de cette rencontre est de qualifier Marie comme messagère du plus formidable kérygme qui soit, à savoir la bonne nouvelle de la filiation accordée aux disciples du fait même de l'exaltation du Fils unique auprès du Père (Jn 20,17), en quelque sorte au titre d'un prodigieux échange. En effet, de par son humanité, le Fils unique reçoit le Père comme son Dieu, tandis que les hommes découvrent avec ravissement que Dieu est leur Père. Une telle annonce, d'ailleurs exécutée avec empressement (20,18) méritera à Marie-Madeleine le titre d'*apostola apostolorum*, non la première des Douze – ce qui serait absurde – mais l'initiatrice de la mission apostolique, bien plus large que celle des Douze et, grâce à elle, directement greffée sur l'expérience pascalle du Seigneur ressuscité et manifesté à ses proches. Les réserves introduites par les Synoptiques (démission des femmes ou, du moins, leur incapacité de convaincre les apôtres, comme cela est clairement dit par exemple en Luc 24,11) n'y changent rien. Les femmes jouent donc un rôle central dans ce qui n'est pas

encore la mission lointaine, mais constitue bien le préalable de toute mission, à savoir l'accueil par la communauté primitive de la Bonne Nouvelle pascale qui fera précisément l'objet de l'annonce missionnaire. La mission des femmes n'est pas seulement contemplative mais tout aussi bien active et missionnaire: s'il leur est donné de voir en premier les signes du mystère pascal, c'est pour en être aussitôt les messagères.

Chez Jean, le paradoxe est d'autant plus fort que le récit s'attarde à décrire la rencontre intime et quasi fusionnelle entre Marie-Madeleine et son Seigneur ressuscité, le Rabbouni qui vient de l'appeler par son nom: « Marie » ou de façon plus littérale « Mariam »⁵ (Jn 20,16). Cependant, par un brutal retournement de situation, Marie est priée de mettre fin à cet entretien: « ne me retiens pas! », au sens de « cesse de me toucher! » (Jn 20,17). Il s'agit en effet d'un impératif présent, selon un mode d'expression rare en grec, l'ordre (ou son inverse, la défense) s'exprimant le plus souvent à l'impératif aoriste, sans précision de la durée de l'action ordonnée ou défendue. L'accent est donc mis, non sur le fait du toucher, mais sur la prolongation du geste, auquel Jésus demande qu'il soit mis fin. La justification de cet interdit vient dans la suite de la phrase: « va trouver mes frères et dis-leur... » (Jn 20,17). La finalité des apparitions pascales n'est donc pas le confort spirituel des bénéficiaires mais leur qualification pour la mission, proche ou lointaine. Or, les premiers destinataires des apparitions pascales sont des femmes: la tradition évangélique s'accorde sur ce point. Il s'agit bien là d'une donnée de théologie biblique, unanime et d'autant plus novatrice qu'on sait la non pertinence du témoignage féminin (qui plus est, du témoignage isolé, comme c'est le cas de Marie-Madeleine chez Jean), dans la culture de l'Antiquité, tant juive que grecque. Il n'y a donc aucune difficulté à affirmer la destination expressément missionnaire de nombreuses vocations féminines, et cela de façon permanente.

Si donc le rôle des femmes dans la première annonce pascale est attesté par l'ensemble des évangiles – quitte à affirmer la non crédibilité de leur témoignage auprès d'auditeurs masculins (Mc 16,9 et, de façon plus nuancée, Lc 24,22-24), ce qui ne fait d'ailleurs que confirmer la vérité du fait –, l'évangile selon Jean est bien le seul qui envisage les suites proprement missionnaires d'une telle situation initiale. Le personnage de la Samaritaine est à ce point de vue exemplaire. Certes, l'intérêt premier de cette magnifique scène de rencontre tient au vis-à-vis de la femme et de Jésus, dans un mouvement de découverte mutuelle qui fait que l'une reçoit la révélation de sa propre situation (Jn 4,18.39), sans illusion sur soi ni dissimulation aux yeux d'autrui, tandis que l'autre se voit reconnu pour ce qu'il est, plus qu'un prophète (4,19), le Messie en personne (4,25-26), voire le Sauveur du monde, selon l'expression christologique audacieuse sur laquelle se clôt précisément le passage (4,42)⁶.

⁵ Les manuscrits hésitent entre la version grecque *Maria* et l'original sémitique *Mariam*. À notre avis, il serait cohérent de laisser au narrateur la forme usuelle *Maria*, tout en conservant *Mariam* dans la parole de Jésus (Jn 20,16), appelant d'ailleurs la réponse *Rabbouni*, dont le narrateur tout à fois signale le caractère hébraïque et propose la traduction grecque par « Maître » ou *didaskalos*.

⁶ Le titre de « Sauveur » surprend dans la bouche de cette femme a priori éloignée de la grande théologie johannique. On a voulu y voir, sans doute par souci de vraisemblance, une référence à la théologie proprement samaritaine, centrée sur la figure de Moïse ou de son « successeur », selon la perspective du Deutéronome (chapitre 18), et attachée à l'attente d'un mystérieux *Taheb* ou « Sauveur ». Raymond BROWN va jusqu'à imputer au rameau samaritain de la communauté johannique l'impulsion préalable au déploiement de la haute christologie du quatrième évangile, y compris l'insistance sur la préexistence du Fils Unique, l'Envoyé du Père pour le salut du monde. C'est sans doute trop attribuer à un groupe méconnu et, semble-t-il, doté d'une théologie archaïque, à l'exemple de son corpus scripturaire, limité au seul Pentateuque.

Au cœur de cet échange figure la révélation métaphorique du don de Dieu sous la figure de l'eau vive, inépuisable et susceptible d'étancher toute soif spirituelle (4,10), pour la raison qu'il s'agit de la vie même de Dieu, littéralement la vie éternelle (4,13-14). Le vis-à-vis des deux personnages a enchanté commentateurs et artistes qui n'ont cessé de contempler une scène aussi riche d'échos anthropologiques et théologiques. En effet, peu de scènes bibliques expriment avec autant de force l'implication réciproque de la révélation objective de Dieu à travers la personne du Christ et de l'auto-compréhension du sujet humain, révélé à sa propre identité du fait de la rencontre avec l'autre, capable de voir son âme plus que lui-même (en l'occurrence elle-même) ne parvenait seul(e) à discerner.

Cette lecture relativement individualiste a dominé la réception occidentale moderne, avec d'autant plus d'aisance que, parallèlement, la recherche exégétique tendait à décomposer le texte en unités simples dont chacune pouvait être traitée de façon quasi autonome. Dès lors, la section explicitement missionnaire de la péricope – dont nous allons parler – pouvait être considérée comme un ajout second, sinon secondaire, en tout cas sans résonance majeure dans la conscience et la responsabilité de la femme. Bref, la figure missionnaire de la femme se trouvait alors nettement sous-estimée au regard des enjeux anthropologiques suggérés par le magnifique dialogue des versets 7 à 26⁷.

Il se trouve en effet qu'à partir des versets 27-28 la samaritaine s'éclipse, tandis que les disciples rejoignent Jésus. Plus qu'un intermède second et secondaire, le dialogue de Jésus avec les disciples (versets 31-38) situe la scène tout entière dans un contexte explicitement missionnaire, naturellement déduit des premières expériences en ce domaine, évidemment après Pâques, au premier stade de déploiement d'une communauté johannique appelée aux déplacements que l'on sait, probablement jusqu'en Syrie et Asie Mineure. Au motif précédent de l'eau vive, Jésus ajoute le symbolisme de la nourriture, d'ailleurs en pleine cohérence narrative avec la démarche des disciples qui étaient partis en ville pour faire des provisions (4,8) et, désormais de retour, pressent Jésus de se mettre à table (4,31), comme il convient à un voyageur fatigué faisant halte à l'heure de midi (4,6). L'image de la nourriture permet à Jésus d'exprimer sa parfaite conformité à la volonté du Père, en tant même qu'il est envoyé par le Père en vue d'accomplir une œuvre précise: « Ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (4,34).

De quelle œuvre s'agit-il? La suite du discours est parfaitement explicite. L'image de la moisson, qui survient aussitôt (4,35-38), n'est pas seulement cohérente avec le thème de la nourriture – dans le monde méditerranéen le pain est évidemment l'aliment de base – mais, à l'instar de la pêche miraculeuse en d'autres textes, elle exprime le fait d'un rassemblement propre à évoquer l'activité proprement missionnaire. D'ailleurs, Jésus s'empresse d'appliquer aux disciples l'activité en question: « Je vous ai envoyés moissonner » (4,38), soulignant du même coup la portée métaphorique de la moisson ainsi évoquée. Il s'agit donc bien d'insérer l'expérience personnelle de la Samaritaine dans un contexte plus large, évoquant l'activité missionnaire, sinon des disciples contemporains de Jésus – le fait d'être allé en ville acheter de la nourriture (4,8) ne constitue pas en soi une activité missionnaire – du

⁷ Parmi les nombreux travaux sur la chapitre 4 de l'évangile selon saint Jean, je me permets de renvoyer à mon étude intitulée « "En esprit et vérité" (Jean 4,23-24): le fondement scripturaire d'une expression discutée », in *La Maison-Dieu*, 255, 2008/03, pp. 7-24. L'un des enjeux de cet article est justement de proposer la section missionnaire des versets 31-38 comme clé de lecture de l'ensemble de la péricope, principalement l'expression « esprit et vérité », traitée sous différents angles dans ce numéro de la *Maison-Dieu*.

moins de leurs successeurs d'après Pâques, engagés en Samarie comme le confirme le témoignage des Actes des Apôtres relatif à la mission de Philippe (Ac 8). Cette coïncidence entre Ac 8 et Jn 4 constitue d'ailleurs un argument de poids dans la thèse aujourd'hui courante⁸, selon laquelle la communauté johannique en ses débuts aurait pu être fort proche du groupe des hellénistes de Jérusalem représentés entre autres par Étienne et Philippe (Ac 7 et 8).

Si l'on regarde d'un peu plus près ces quelques versets consacrés à la mission, à travers la métaphore de la moisson, on est frappé du caractère sapientiel de l'énoncé. En effet, deux sentences proverbiales forment inclusion. D'une part, la maxime « Encore quatre mois et viendra la moisson », autrement dit: rien ne sert de courir, on a encore du temps devant soi, il convient de se préparer tranquillement mais solidement afin d'être sur pied le jour venu (4,35). D'autre part, le proverbe (en grec, simplement le *logos*) « l'un sème, l'autre moissonne » (4,37), invitant à ne confondre ni les acteurs, ni les moments de l'action; autrement dit, il y a un temps pour chaque chose (semer ou moissonner) et il convient que chacun reste à sa place et assume la fonction qui lui revient⁹. Ainsi enclavé entre deux maximes de sagesse, appelant à la circonspection, le propos de Jésus vient renverser les perspectives ainsi ouvertes.

Tout d'abord, Jésus contredit la première sentence et déclare: « déjà les champs sont blancs pour la moisson » (verset 35b); autrement dit, le temps presse, il n'y a plus lieu d'attendre, c'est demain, voire aujourd'hui même qu'il convient de passer à l'action. En matière missionnaire, il ne convient pas de reporter à plus tard; il y a toujours urgence; la moisson n'attend pas; c'est *hic et nunc* qu'il convient d'évangéliser, moissonnant pour Dieu un peuple de fidèles eux-mêmes appelés à devenir témoins – mais ce n'est pas le lieu ici d'étudier le motif du témoignage extrêmement important dans le quatrième évangile¹⁰. Ensuite, Jésus déplace la pointe de la deuxième sentence, au point de confondre les temps normalement distincts des semailles et des moissons – « celui qui sème et celui qui moissonne se réjouissent ensemble » (verset 36b) –, tout en suggérant deux moments successifs dans le travail missionnaire accompli en Samarie: « d'autres ont peiné avant vous » (verset 38). Un tel brouillage des temps – « déjà le moissonneur reçoit son salaire », alors même que la moisson n'a pas commencé (verset 36a) – est généralement interprété comme le résultat de la jonction d'au moins deux temps historiques distincts: celui des premières approches en Samarie, du temps même de Jésus ou aussitôt après lui (« d'autres ont peiné »); celui de la véritable mission johannique, à une certaine distance de Pâques (« vous avez pénétré dans ce qui leur a coûté tant de peine »: verset 38). Ainsi, au-delà de la fiction littéraire mettant en scène Jésus et ses disciples, c'est bien aux missionnaires johanniques ultérieurs que s'adresserait l'exhortation de Jésus, à travers un pronom « vous » nullement exclusif et

⁸ Pour plus de précision sur cette composante hellénique de la communauté johannique et son lien spécifique aux premières entreprises missionnaires, on pourra encore se reporter à Raymond BROWN, op. cit., qui accorde une grande importance à pareille coïncidence entre les Actes des Apôtres et le quatrième évangile (voir également les allusions aux Grecs dans l'évangile même: Jn 7,35 et 12,20).

⁹ On pense tout naturellement au chapitre 3 du Livre de Qohélet (ou Ecclésiaste) qui commence ainsi: « Il y a un temps pour tout et un temps pour chaque chose sous le ciel ». Il faut reconnaître que cet aspect sapientiel du Jésus johannique a été peu étudié. Il apparaît clairement, à la seule lecture des propos adressés aux disciples, en l'absence de la Samaritaine.

¹⁰ Rappelons seulement que l'activité du témoignage caractérise aussi bien Jésus, à travers ses œuvres et en pleine communion avec le Père (5,31-40), que le Disciple bien-aimé (19,35; 21,24); autrement dit, les deux figures d'autorité les plus importantes dans le quatrième évangile: le Révélateur divin en personne et son interprète privilégié.

susceptible de désigner aussi n'importe quel lecteur de l'évangile, ou plutôt n'importe quelle communauté lectrice, étant donné la forme plurielle du pronom employé.

Mais revenons à la femme samaritaine... Sitôt achevé le discours missionnaire adressé aux disciples, le narrateur souligne la parfaite réception de la part des Samaritains. Non seulement ils croient en Jésus (4,39), mais ils lui font bon accueil et l'invitent à demeurer chez eux (4,40). De fait, Jésus demeure chez eux pendant deux jours: ainsi repartira-t-il le troisième jour, comme il convient dans les récits de passage – mais le texte ne s'attarde pas sur ce possible symbolisme¹¹. Du fait du séjour de Jésus, la communauté samaritaine non seulement connaît une croissance remarquable – « bien plus nombreux encore furent ceux qui crurent » (4,41) – mais accède à une conscience christologique impressionnante: « nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde » (4,42). Quoi qu'il en soit d'un possible enracinement dans des catégories de pensée proprement samaritaines, préférant à la figure du Messie davidique un mystérieux Sauveur ou *Taheb* plus ou moins inspiré de Moïse et de son retour annoncé en Deutéronome 18, la confession de foi émise par la communauté samaritaine va plus loin que celle de la femme qui avait fini par reconnaître en Jésus le Christ Messie (4,25-26). En effet, même si le titre de « sauveur » demeure énigmatique, en revanche la portée universelle de son œuvre, destinée au « monde », élargit de façon radicale les perspectives de l'énoncé christologique.

Si donc la femme est, pour ainsi dire, dépassée par la confession de ses compatriotes, elle n'en est pas moins présentée comme un maillon essentiel, quoique nécessairement subordonné à l'action de Jésus lui-même; mais n'est-ce pas là le propre de tout missionnaire? Il est en effet clairement affirmé que, si beaucoup de samaritains se mettent à croire en Jésus, c'est bien « à cause de la parole de la femme qui attestait: "il m'a dit tout ce que j'ai fait" » (4,39). Alors seulement, il devient évident que le développement rapide de la communauté ne saurait être le fait de la femme seule: c'est naturellement la parole même de Jésus qui opère une telle conversion: « bien plus nombreux encore furent ceux qui crurent à cause de sa parole à lui » (4,41). Les samaritains le déclarent sans ambages: « Ce n'est plus à cause de ta parole que nous croyons, car nous-mêmes l'avons entendu et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde » (4,42).

Il ne s'agit donc pas de majorer le rôle propre au missionnaire: en dernier lieu, ce n'est pas lui qui convertit, mais la parole du Christ dont il s'est fait le relais. Il n'y a pas lieu non plus de le minimiser: c'est bien la parole de la femme, enracinée dans sa propre expérience, qui ouvre aux samaritains le chemin de la foi. Le verset 39 est parfaitement explicite: « Beaucoup de samaritains de cette ville crurent en lui à cause de la parole de la femme qui attestait (litt.: témoignait): "il m'a dit tout ce que j'ai fait" ». En tout cas, c'est bien une femme – et qui plus est, une pauvre femme aux yeux du monde d'alors, solitaire, marginale¹² et sans foyer, sans compter la tare congénitale que constitue pour les juifs son

¹¹ Le symbolisme du troisième jour, outre la référence bien connue à la résurrection de Jésus (1 Corinthiens 15,4) se trouve déjà appliqué au don de la Torah sur le Sinaï (Exode 19,16), tournant majeur s'il en est dans le déroulement du récit biblique. On retrouve la double chronologie (troisième jour; après deux jours) dans les deux récits de Cana (Jn 2,12; 4,43), sans doute en référence à Osée 6,2.

¹² Si cette femme n'était pas en situation d'exclusion sociale, on comprendrait mal pourquoi elle vient au puits, seule et en pleine chaleur (4,6-7), alors qu'il est bien connu que les femmes vont chercher l'eau aux heures fraîches du matin et du soir et qu'elles profitent de cette corvée pour vivre un temps d'amitié, voire de détente et de rires partagés... Sans aller plus loin dans les hypothèses tentant d'expliquer cette situation (par exemple, quelle est la part de sa situation matrimoniale irrégulière ?), les seules données du récit attestent la marginalité de la Samaritaine.

origine samaritaine (4,9) – qui incarne la figure idéale du missionnaire, non seulement au sein de la communauté comme Marie de Magdala, mais bien sur les chemins de la mission lointaine, dans des terres aussi étranges et inhospitalières que la Samarie d'alors, selon le point de vue juif auquel d'ailleurs Jésus s'identifie dans ce passage (4,22).

Ce faisant, la Samaritaine accomplit de façon paradigmatique le parcours proposé aux disciples par le Ressuscité, le soir même de Pâques et en parfaite cohérence avec sa propre mission de Fils unique envoyé par le Père afin de donner la vie au monde (cf. 3,16-18): « De même que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (20,21), non sans résonance profonde avec le souci de l'unité ecclésiale, tellement fort dans le quatrième évangile. En effet, la parole d'envoi est aussitôt suivie du geste d'effusion de l'Esprit – « Ayant ainsi parlé, il souffla sur eux » (20,22) – mais c'est en vue d'assurer la cohésion interne de la communauté, en lui assurant les moyens de gérer le double processus d'exclusion et réintégration des membres coupables de fautes graves¹³: « Recevez l'Esprit Saint: à qui vous remettrez les péchés, ils seront remis; à qui vous les maintiendrez, ils seront maintenus » (20,22-23). En tout cas – et c'est le plus important pour nous aujourd'hui – c'est bien la femme samaritaine qui incarne la mise en œuvre concrète et historique d'un tel parcours missionnaire.

Ce double souci de l'annonce missionnaire et du service de l'unité communautaire n'est-il pas d'ailleurs au cœur de l'ultime et solennelle prière de Jésus, au chapitre 17: « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour *ceux qui, par leur parole, croiront en moi*, afin que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, de sorte que le monde croie que toi tu m'as envoyé » (17,20-21)? Dès lors, comment ne pas reconnaître dans la Samaritaine du chapitre 4 la figure exemplaire et proleptique de ceux et celles dont la parole a permis que d'autres viennent à la foi et entrent dans une communauté dont l'unité – certes fragile mais possible du moment que Jésus en fait l'objet de sa prière – aura pour effet de manifester l'ineffable mystère de communion unissant à jamais le Père et le Fils dans un mutuel échange de ce que le quatrième évangile appelle par ailleurs « la gloire »? Belle et lumineuse figure que celle de cette femme de Samarie, certes anonyme, mais tellement digne de représenter auprès du Seigneur la foule des anonymes de la Mission, hommes et femmes auxquels il n'a pas suffi de chercher pour eux la source d'interminable d'eau vive, mais qui ont cru de leur devoir d'aller annoncer aux frères et sœurs éloignés la Bonne Nouvelle qui change la face du monde: « Il m'a dit tout ce que je vous ai fait » (4,39).

Au moment de conclure, n'oublions pas non plus Marie de Magdala, à qui le Ressuscité lui-même impose la part de détachement – « ne me retiens pas! », préalable à toute activité missionnaire: « va dire aux frères! ». En tout cas, qu'il s'agisse de Marie de Magdala au jardin du matin de Pâques ou bien de la Samaritaine sur les routes d'une mission déjà lointaine, ce sont bien deux femmes qui, dans l'évangile selon Jean, incarnent la vocation missionnaire de l'Église, en écho – voire en contrepoint – de la grande injonction de Matthieu 28,19-20, adressée en l'occurrence à des hommes, les onze disciples convoqués en Galilée. Si le féminisme du quatrième évangile n'est plus à démontrer, il s'exprime tout particulièrement sur le registre de la mission. En ce sens, on ne pouvait imaginer meilleure

¹³ On voit la différence d'accent avec la théologie lucanienne des Actes des Apôtres, selon laquelle le don de l'Esprit Saint est directement finalisé à la relance ou au déploiement de l'élan missionnaire. Dans le quatrième évangile, si l'effusion de l'Esprit (20,22) est toute proche de l'envoi en mission (20,21), elle est d'abord envisagée pour l'exercice du ministère d'unité au sein de l'Église (20,23). Quant à la vocation missionnaire de l'Église, elle est tout aussi explicite, mais son enracinement est plus directement christologique, à la mesure même du mystère du Fils envoyé par le Père pour le salut du monde (20,21).

ouverture à ce colloque consacré aux femmes chrétiennes missionnaires, en diverses époques et en des lieux géographiques fort divers.

Certes, la communauté johannique conserve bien des aspects énigmatiques. Comme nous le disions au début de cet exposé, il est quasiment impossible de savoir si son comportement fut à la hauteur de ses principes. Il est cependant assuré – et c'est bien cela qui importe pour nous aujourd'hui – que, fondant la mission chrétienne sur la mission même du Fils envoyé (20,21), les auteurs du quatrième évangile n'ont pas hésité à confier les premiers pas de cette mission à deux femmes en quête, l'une de son Seigneur ressuscité, l'autre de sa propre vérité... Deux femmes auxquelles la rencontre de Jésus aura suffi à révéler l'urgence de la mission: l'une aura quitté sa cruche d'eau matérielle pour attester de la source d'eau vive (4,28-29); l'autre aura lâché le corps de son Seigneur pour transmettre la parole (20,17-18). Et leurs démarches à toutes deux auront été couronnées de succès: non seulement les Samaritains seront venus à Jésus (4,30), dans un mouvement appelé à s'élargir (4,41), mais la Bonne Nouvelle de la filiation divine offerte aux hommes dans le Christ (20,17-18) aura pour effet de gagner les extrémités du monde, selon la perspective déjà grandiose, dessinée en point d'orgue du quatrième évangile: « Il y a beaucoup d'autres signes que Jésus a accomplis: si on les écrit un par un, je pense que le monde entier ne pourra contenir les livres ainsi écrits » (21,25).

RELIGION AND HUMAN RIGHTS IN A PLURALISTIC SOCIETY: THE CASE OF NIGERIA

CHRIS UKACHUKWU MANUS*, JUDE CHIEDO UKAGA **

ABSTRACT. This article argues that while there is an intrinsic nexus between religion and human rights, it is rather group religion that has come to denigrate human rights and to vitiate the harmonious co-existence of people of different faiths typical of a religiously pluralist society. It surveys the content of human rights and shows how some aspects of it have been violated in the recent past in Nigeria. It explores the perceptions of the three major religions in Nigeria on human rights and shows that each has a clear and distinctive teaching on and respect for human dignity. The intolerance of Islam and Christianity are portrayed as the handiwork of religious bigots who employ social miscreants. The authors wish to submit that the developing national culture of human rights should be allowed to thrive along with the nascent democracy and that the „pushers“ of Islam and of Christianity should let the nation „move forward“ in her human rights fence-mending programmes.

Keywords: religion, human rights, pluralistic society, Islam, Christianity, African traditional religions, Nigeria.

Introduction

From every day life experience, and firmly supported by findings from our fieldwork investigations, many people have quite different conceptions of religion in contemporary Nigeria. Some understand religion in such a way as to suit their own whims and caprices. Such people thus employ religion to serve their own selfish agenda and political interests. Many others take religion as one of those institutions to which people must belong without question. There are indeed other variants. We also met with some people who hold religion to mean simply believing in God, reading the sacred Books, giving alms and attending worship services and prayer-meetings in shrines, churches and mosques. One of our respondents corroborated what some scholars maintain that most Muslims rightly accept Islam as a submission to *Allah*, the One and the only God (Mohammed 1999:5). Thomas Molnar, a Dutch scholar of religions, propounds a very credible notion of submission in religion. For him, „religion is submission to God, to the numinous, to the mana, to the tremendum“ (Molnar 1980:64). In sum, philosophers of religion argue that all theists agree that religion is a submission accompanied by reverence and awe, indeed an encounter with a personal deity. This pure awe being experienced in major world religions are not also uncommon in African Traditional Religious experience where more often than not *fear* and adherence to the *commands* of the divinities and the ancestors compel African traditional faithful to these aspects of submission. In our own perception, submission either in Judaism, Christianity, Islam or even in African Traditional Religion presupposes a being that is *omni-this* and *-that* which demands adoration and worship on a one-with-many covenantal relationship.

* Professor of New Testament Studies and African Christian Theology at the Department of Religious Studies, Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigeria.

** Dr. lecturer in the Department of Philosophy and Religions, University of Benin, Benin City, Edo State, Nigeria

We concur that the Nigerian society is a pluralistic society when viewed from many angles: racial, political, economic and religious. Besides, its pluralism is remarkable insofar as it has developed a wealth of different sets of value-priorities, conceptual schemes and ideological persuasions to prosper the development of its various peoples and groups (Ukaga 2001:3005-3008). And besides, it is known that various religious adherents, denominations and sects have co-existed side by side, mixed freely, interacted and carried on their day-to-day activities and obligations to society in their businesses, trade, travels, security controls, developmental projects, civil service, religious and political activities unhindered under the protection of the 1999 Constitution. Paul Knitter, a foremost Roman Catholic theologian offers us the best pluralist view. For him, in a multi-faith society, there are other religions which are held as effective in offering their adherents eternal truth-claims, peace and wellbeing with God, the Creator and Father of all. And this is what Christianity has meant for many Christians and so the other religions promise same to their members. There is today the possibility for Christians and Christianity to acknowledge as Knitter further admonishes „that there are many true, saving religions and that Christianity is one among the ways in which God has touched and transformed our world, ...“ (Knitter 1995:30). In uncivilized societies, this existential condition is hardly taken for granted. It becomes rather so involuted for people living in societies where there are some bigots and zealots who use religion to wreak havoc on innocent people and destabilize established the Nigerian democracy as is the case in the recent Bauchi and Jos religious crises whose embers of hatred are still being fanned. Much as no one submits to *no-thing* but to the One, the Ground of all beings; it is our contention that Human Rights must be seen as the eternal and inalienable rights human beings are endowed with and entitled to as creatures of God. In this connection, pertinent religious questions can be raised; namely are human rights divine? Do religious institutions, the sacred books and authoritative pronouncements of religious leaders of our day such as the members of the so-called Nigerian Interreligious Dialogue Council (NIREC) defend and promote human rights as divinely ordained precepts? Are adherents obliged to observe them? And if so, why?

We have written this paper from the perspectives of two religion scholars and theologians trained at the Katholieke Universiteit, Leuven, Belgium working in the Nigerian academy. The main thrust of our paper is to expose what many Nigerians do not yet understand about the meaning of religion and its closeness to human rights in a pluralistic society. Our findings will go a long way to assisting other peoples in the Eastern European sub-region appreciate our common conditions. In the second step a foundational historical approach is adopted. The purpose is to explore the origin of human rights and to show its scope and content in the context of the Universal Declaration of Human Rights more than fifty years ago. Some candid efforts are made to account for some Human Rights violations in some of the preceding regimes in Nigeria. Then follows a brief theological account of the nexus between religion and human rights. In the attempt to situate our discussion on this section, notions of human rights are explored in the African Traditional society and religion, the *Qur'an*, the Holy Book of Islam and the Christian Scriptures and the major Church Documents. In conclusion, the paper summarizes the findings and attempts to relate them to current happenings in the Nigerian social religious landscape where religion is, more often than not, used in a rather dysfunctional manner to fuel human rights abuses and violations.

Religion

Certainly, the definitions ventured above are merely perfunctory and narrowly exclusive. To further advance the knowledge of our readers in the science of religion and in the need to *promote and to protect Human Rights* in our faith communities, we wish to provide a wide-ranging definition of religion in order to situate its significance in the context of our sub-regions. The paper will address the findings from the discussion to the prospects of human rights promotion in the Nigerian contexts and its lessons in the eastern European sub-region.

Religion can freely be considered as the conception of a superempirical or non-ordinary reality otherwise known as God:- *Chukwu, Olòdúmáre* or *Allah*- in three major Nigerian languages: Igbo, Yoruba and Hausa. In these African nations, God is believed to influence and to govern human existence in the world. Besides this way of seeing religion, it is derived from the Latin word, *religare, to tie, to bind*. In its etimological perspective, religion is a way of acknowledging and accommodating one's life as *tied* to a greater reality, usually something behind the surface of life which lies beyond or invisibly infuses the universe which men and women perceive with their five senses. Yet the anthropologist, E.B. Tylor informs us that religion is a „belief in Spiritual Beings“ (Tylor 1974:383). To my mind, this is an essentialist view of religion which exposes the kernel or content of the religious traditions of the West in order to justify Tylor's research on the African belief-systems for the British readership.

Inspite however of the depredations of secularism and scientism in the post-modern age, scholars of religion are agreed that religion is deeply rooted in human nature. Roger Schmidt describes this natural dimension of religion as „an extremely obdurate case of cultural lag“ (Schmidt 1980:6). Other some say, religion is as universal as language is to mankind. Here in Nigeria, scholars acknowledge that the Nigerian person is naturally and inherently a religious animal. And truly, several people manifest this universal inclination which Schmidt further recognizes as „a kind of inner capacity, even an inherent desire“ (Schmidt:7) that motivates mankind, as we, independently, have elsewhere argued, to experience the world as sacred (Manus 2000, Ukaga 2002). Our fieldwork experiences and person-participation-observations of various adherents at many shrines, churches, mosques and revival meetings, praise-worships, crusade grounds and religious rallies at different redemption camps of the Pentecostal and New Religious Movements that have so much mushroomed up in different parts of Nigeria today, yield a sweeping consensus of the manifestation of a strong desire in many Nigerians for experiencing the sense of the sacred as Ott would have us believe, „an inexhaustible and fundamentally inexpressible mystery“ (Ott 1982:9). Many Nigerians claim that they yearn for spiritual satisfaction and they crave for a gusto of the water from the Living Spring that is non-descript in their quest for spiritual perfection. Today, **Born Again** experiences are being canvassed everywhere as the hallmark of the contemporary Nigerian religiosity. Even there are Muslim „bornagains“. Thus the Nigerian *homo religiosus* can hardly suppress his or her sense of the Ultimate Reality. As we recall from the experience of most adherents we have met in their own faith-traditions, there is a strong belief that religious experience empties them of their self-esteem and pride and fills them with an overarching feeling of communion with the Holy, the *mysterium tremendum et fascinosum*, that is, that numinous which Rudolf Otto had long identified as „the totally other“ (Ott: 10). Nigeria's foremost expert in the study of Traditional Religion, Bolaji Idowu, had auspiciously informed us that the three religions in Nigeria:

African Traditional Religion, Islam and Christianity give their adherents significant enough meaning required and needed to *valorize* community life and to build societal ethos (Idowu 1962). Thus we are at one with the view expressed by Ikenga R.A. Ozigboh that „religion seeks to explain and interpret reality“. Professor Ozigboh further admits that „religion furnishes man with an ultimate vision of himself and the world“ (Ozigboh 1989:60).

All adherents we have observed manifest deep signs of religious experience which betray an integral aspect of human nature. Many of our Nigerian citizens do crave , as we have tried to point out above, for an experience of holiness; a longing that is innate in all humankind. In other words, there is something in the generality of our people that urges them to live their lives in the Nigerian universe in faith and hope and to expect positive response in return from the deity they cultivate. As has been observed, it appears to us that there is no need to query or to speculate whether Nigerians are religiously incurable. Such a question is naturally bound to be ludicrous and to run counter with humanity’s essential nature. Even though rationality is part of humanity’s essential nature that distinguishes humankind from other living things not only as „an inventive nature housed in a physical structure that allows us to fashion tools and make things“ (Schmidt: 8) but as religious beings endowed with the capacity to give adoration and worship to the Ground of all Beings.

Nigerian peoples, it has been noted, create, inspite of the differences in the level of their education, their society with a network of meaning. From time immemorial Many Nigerian tribesmen had constructed and continue to construct iron technology (Njoku 1989:29-33), to develop language of which we have over 250 varieties, to formulate a worldview, and above all, to practice religion (Ozigbo 1989). Thus, the practice of religion in the Nigerian cultures has, since ancestral times, been a meaning-giving activity. In this perspective, Dr. Simeon Ilesanmi, has persuasively argued that religious institutions in Nigeria mediate structures between existential meaning and cultural identity (Ilesanmi 1997). This meaning-giving factor in the Nigerian religiosity can be fairly measured by the exuberant religious practices and behaviour of the various religious adherents in the country. Within our contexts, Islam and Christianity are major systems of great significance in a nation abysmally littered with death-dealing forces engendered either by the social political or the socio-economic variables in the nation; especially during the current global financial meltdown reaching Nigeria from many sectors. The state of the religiosity of Nigerians indicates that Nigerians do not live by bread alone but by both the physical and the spiritual; two integral components of human existence. No component can be ignored without drastic consequences to the *humanum*. Religion is ultimately an expression of the Nigerian person’s need to structure and fashion a meaningful world in response to the ambiguities encountered in daily human experiences in a Third World environment. For Roger Schmidt, and here, we completely agree with his view that:

Although religion is not the only way to give meaning to life, it does represent an ambitious attempt to give the universe significance . In this respect, the fundamental religious posture, whether it embraces or flees from the physical world, is not its core affirmative. Religion affirms that the cosmos has meaning and that human life is ultimately significant (Schmidt 10).

Despite this position, religion cannot be seen merely as a security-jacket – a bullwark, or a shield to which insecure people cling in order to earn their living.

However, there are still other ways of viewing religion such as the functionalist and the substantive approaches. The functionalists provide us information on the role religion fulfills in serving human needs. They ask questions about the purpose for which religion is practiced. Questions like: has religion any function for the individual adherent and for society constitute the task of these practitioners?. From the religious attitude and behaviour of some Nigerians, one can see the human-oriented nature of the functionalist definition of religion. Besides, the central purpose of religion, functionalists assert, is the satisfaction of holistic human needs. Therefore, it is to the credit of the functionalist scholars of religion that attention has constantly been drawn to the ways religion serve the emotional, spiritual, intellectual and the social needs of mankind. This is true in our contexts, for in many parts of Nigeria, it has become well established that religion; especially institutional religion has been a portent force for the integration and preservation of coherence and unity of the society or on the other hand, for society's total disintegration and destruction. Apart from the misguided utterances and actions of „pushers of religion“ (Manus 1989:7-15), religion has provided groups of Nigerians a system of shared beliefs and moral codes considered stabilizing factors in the march towards nation building. Religions have assisted Nigerians to strengthen their ethnic identities and to promote ethical and moral values. It is however from this functional aspect of religion that the problematic dimension of human existence in an uncanny world has led humankind to evolve religion. In other words, religion is, for the functionalists, a creative response to existential problems such as those posed by suffering, death, the hereafter, reward and punishment and such mundane issues as the establishment and organisation of people into vibrant faith-communities (Ukaga 2002:141-148). It is in this light that J. Milton Yinger would have us believe that religion is, in its functional conception, humankind's effort to provide significance and meaning to life in order to construct a fraternal cosmos, albeit a philadelphian community (Yinger 1957:9-11). In the Nigerian religious scene, it is pertinent to note that the *substantive* definition of religion which asserts what religion is, that is, the *quintessence* of religion is only known by scholars and academics of Religious Studies and Theology in our tertiary institutions. For this crop of Nigerians, religion is, like Paul Tillich has propounded, *ultimate concern*, a human-centred quest for ultimacy; namely the desire for something valued for itself and by which other things are judged (Schmidt: 14). Like in the functionalist perception, the essentialist aspect of religion confers on religion a role in society such as the binding up together of persons (Tillich: 1959; Eliade:1963). If all these are what scholarship tells us religion is, let us now examine what *Human Rights* is. The objective is to see how Human Rights are related to religion, especially in a pluralist society as Nigeria.

Human Rights

The last decades of the eighteenth century saw the emergence of two historic documents inspired by the American and French Revolutions. Firstly, Thomas Jefferson's Declaration of Independence (1776) which stated, among other things, that

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal,
that they are endowed by their creator with certain inalienable rights, that
among these are life, liberty, and the pursuit of happiness.

The second document, *The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen* was adopted by the French Constituent Assembly in 1789. Two years later the text was incorporated into the French Constitution (1791) that further amplified the meaning of the „inalienable rights“ to include the right to liberty, property and security, freedom of speech and of the press. There had been many antecedents in mankind’s quest for right to life, freedom of the individual and corporate entities as a higher law inscribed in nature. In antiquity, the idea of man’s inalienable rights had been voiced out by poets, philosophers and politicians. Great Antigone, Sophocles’ heroine in the drama, *Antigone*, declared to King Creon in 442 BC: „But all your strength is mere weakness against the immortal unrecorded laws of God“. The universal rights gradually became accepted as the natural rights of man. The concept of Natural Law which nature inscribes in the individual and not the State upholds the view that certain universal rights extend beyond the rights of citizenship. Here, it can be argued that there is an incipient and original connection of the concepts to religion. The nexus between Natural Law and the natural rights of man is founded on the *theo-sophic* doctrines of the Stoics, the Greek and Roman philosophers through whose works the duo found favour with the Christian religion in the First century. St Thomas Aquinas and later Medieval theologians made Natural Law a house-hold concept in their social theology. Among others, it became well assimilated by Hugh Grotius, the Dutch doyen of modern international law as well as in the writings of ideological pundits, John Milton and John Locke who stupendously inspired the French Revolution.

On December 10, 1948, the United Nations made a historic achievement in the Universal Declaration of Human Rights. One can see the influence of France in promoting the concept, a tradition which the French President Sarkozy is living out as he jostles with the reality of world peace and human liberation and wellbeing today. However, the difference lies in the fact that the rights the UN’s 1948 Declaration defends are addressed to people everywhere and not limited to any nation such as the Peace Treaty of Paris (1814) which promulgated the abolition of slave trade in France and its colonies or the Congress of Vienna (1815) that declared the free practice of religion in the old Austrian states. In our times, it was the rise and fall of Nazi Germany that awakened the world to come to a deeper realisation of the need for the promotion of universal human rights. Indeed the laws that authorized the dispossession and extermination of millions of Jews and other minorities like the Gypsies, the laws that permitted arbitrary police search and arrest, the laws that justified imprisonment, torture and execution without public trial and other crimes showed how debased it is to establish law and morality on merely utilitarian and ideological principles. The aforementioned declarations are certainly not without *religious content* insofar as they „stress the individual responsibility of each member of the human race“ (Woodrow 1998:4). The notion of the universality of Human Rights has inspired several African Governments to promulgate in 1981 *The African Charter on Human and Peoples’ Rights* whose letter is based on the spirit of the UN’s Declaration with slight modifications to suit the African conditions.

Before keeping ourselves fully abreast with when a right can be said to be human right, it has surely to be acceptable as the right of all human beings, irrespective of religious and national divide. To understand this view rather very pertinently, we consider it germane to discuss the question of the specific content and legitimate scope of human rights; especially as it should affect Nigeria as a modern nation state:

(a) *Human dignity rights*, otherwise known as civil and political rights are made up of:

- freedom from racial and ethnic forms of discriminations
- the right to life, liberty and the security of the person
- freedom from slavery or involuntary servitude
- freedom from torture and from cruel, inhuman or degrading treatment
- freedom of movement and residence
- the right to asylum from persecution
- freedom of thought, conscience and religion
- freedom of opinion and expression
- freedom of peaceful assembly and association
- the right to participate in government, directly or through free elections, and the right to own property

(b) *Social, Economic and Cultural Rights*: These rights had been inspired by socialist ideals of the early nineteenth century French revolution. These are rights meant to level out social inequality among people. In Nigeria, no one needs to ask about the interpretation of these rights as the Nigerian Labour Congress (NLC), the frontline Civil Society organization has, more than adequately, fought for these social rights within the ambit of distributive justice. These rights include:

- the right to social security
- the right to work and to have protection against unemployment
- the right to rest and leisure including holidays with pay (Leave Bonus)
- the right to a standard of living adequate for the health and wellbeing of self and family
- the right to education and artistic production.

These category of rights should be exercised by people in any society under God in the light of the well-known principle that „equal effort deserves equal reward“ (Lamont 1994:57). Nigerian Workers; especially the recent strike by the Nigerian Union of Teachers (NUT) to demand upward review of salaries and wages and the grant of Teachers Salary Structures are symptomatic of the scale of awareness of these rights. The Nigerian workers know that the salaries and allowances they receive are not in proportion to the value of the goods and services they are providing to society (Manus 1998:25).

(c) *Solidarity Rights*: In the light of the growing spirit of globalisation, new economic communities and a new social order for international relations are springing up across nations big and small today. Since then, there has come on board, peculiar kinds of rights which, among others, include:

- the right to political, economic, social and cultural self-determination
- the right to participate in and benefit from the common heritage of humanity
- the right to peace
- the right to a healthy and balanced environment; and
- the right to humanitarian disaster relief

To sum up this section, we wish to argue with Jean-Francois Six that these rights reflect mankind's collective effort to document human aspirations for change and continuity in human co-existence and cooperation (Six 1992:14). We believe that these rights are not so much difficult to implement if there is a matching political will but, from time to time, administrators of the common good arrogate to themselves the right to make fellow humans „hewers of wood and drawers of water“ obdurately violate the rights with impunity.

The Nigerian Scenario

No more than fifteen years ago, Nigeria's human rights record has had nothing to write home about. The Military regimes of the recent past had violated with draconian decrees the peoples' rights in various ways. The Babangida administration had its own fair share of human and peoples' rights abuses, many of the cases which had been filed before Justice Oputa Commission on Human Rights Violation. By November, 1995, *Human Rights Africa (HRA)*, an international organisation with an administrator, Mr. Basuyi Alade, based in Lagos, Nigeria had decried the injustice associated with the tragic hanging of minority rights campaigner and social crusader, Mr. Ken Saro-Wiwa and eight other members of the Movement for the Survival of Ogoni People (MOSOP). We know of the persistent crackdown of pro-democracy activists in Nigeria by the late dictator, General Sani Abacha's hangmen and security operatives whose dastardly acts have now been revealed in our public Court hearings; the unlawful detention of human rights campaigners such as Chief Gani Fawehinmi, the Lagos-based Lawyer, Mr. Ebun-Olu Adegoruwa, the former general secretary of the National Union of Petroleum and Natural Gas (NUPENG), Chief Frank Kokori, the callous mistreatment of the members of the National Democratic Coalition (NADECO), its former General Secretary and Chairman of the Coalition, late Senator Abraham Adesanya. What of the horrendous act of the goons of Sani Abacha that had murdered Alhaja Kudirat Abiola who had stood faithfully by her husband, Chief M.K.O. Abiola, the acclaimed winner of June 12, 1993 polls. These and more were all cases of human rights abuses that cannot easily pass living memory in Nigeria (Manus 1999:13).

In Nigeria of Abacha's administration, abuses of these sort and magnitude provoked the reactions of mainline civil liberties organizations and human rights defenders. Nigeria was censored by the international community and all her good image abroad was frittered away and our rulers called *dictators and murderers*. The unexpected demise of Abacha and his quick succession by Major General Abdulsalami Abubakar heralded the process that led to the return to civil and democratic rule on May 29, 1999. Nigerians have learnt by the hard way to struggle and to resist the violation of peoples' rights to life and freedom such as the

- detention and torture of civil or political agitators
- flagrant censorship of voices of spokespersons
- threat and victimisation of labour leaders
- arbitrary arrests, trials and imprisonment based on trumped up charges
- arrests of critics of government and the restriction of the opposition
- unbridled interference with officialdom
- set-ups planned by sycophants to ensnare a group or a leader into insurrection
- unlawful acts or atrocities committed by security agents or forces
- disruption of reformist or sectarian movements
- gender discriminations in low and high places of the society
- suppression of the rights of children and minors
- ethnicity and tribalism in public service and government
- blatant use or abuse of power to inflict punishment, death and to instigate fear
- xenophobic and exclusivistic attitudes of a group against others
- plans to provoke ethnic cleansing or pogrom through religious intolerance
- military coups and occupation of land and people
- criminal violation of individuals' freedom of assembly, religion and worship
- use of civil violence against people at peaceful religious gatherings and demonstrations
- disruption of transition from official ideology to a new world view.

Relationship Between Religion and Human Rights

(a) In Islam

In Muslim tradition, Islam is held as a religion of peace, and a submission to the will of *Allah* (Mohammed 1999:30-31). And since Islam, according to most Islamic scholars and jurists, is not just a religion but more of a way of life, human rights is well prescribed in the *Qur'anic* injunctions to man. Some of these uncodified laws had, in the course of time, become defined as the *Shari'ah Law*. In Nigeria, the Shariah had been reduced to a penal code established during the premiership of Ahmadu Bello to direct the personal lives of Muslims in the North (Babarinsa 2000:3). These *Maliki Laws* include violations of stipulations on divorce, marriage, inheritance and other personal matters adjudicated under the *Alkali* court system. Much as these were given legal status, their interpretations and execution would touch on and infringe the general concept of individual rights. In the spirit of human dignity rights, Muslims are fully entitled to them as other groups are entitled to their own religious laws. In the Surat *'Alaq* – of the Blood Clot (96) and in Surah 23. 12-14, the *Qur'an* teaches that all human beings are creatures of Allah from the blood-clot. In the later text, *Allah* is, in fact, praised as „the best creator“. Man must therefore be treated inviolably in all interpersonal dealings. In Surah 2, 177 where performance and fulfillment of promise is stressed, that is, where the concept of *commutative justice* is underlined in Islam, „the doing of good to our fellow beings“ is enjoined *par excellence* (Abdul 1977:56). In line with this Qur'anic injunction to „doing good“; especially on the restraint of one's anger, Muslims are enjoined to be conscious of man's moral duty to fellow man; especially by performing his duties to his neighbours. To our mind, one of the best Qur'anic injunctions on religious tolerance and freedom of worship is coded in Surat *Al-Kafirun* – The Disbelievers (109). This is a passage believed to have been revealed to Prophet Muhammad at Mecca. The Surah is an indication that the Prophet did not force anyone or any group „to follow his religion but conceded to every one his faith“ (Abdul 1977:64). For the Prophet, everyone shall have his reward good or bad according to his own religion. The example of Muhammad in the manner he dealt with the Christian population of Najran is evidenced in the Qur'anic teaching that „there is no compulsion in religion“ (Q 2:256). According to Ovey N. Mohammed SJ, Christians who chose to live in *dar al-Islam* (territory under Muslim rule) entered into treaties with the Muslim authorities (Mohammed 1999:32). Besides, the *dhimmi*, that is, those who kept the peace and accepted to live on the terms of the treaties, obtained the right to practice their own religion and to govern themselves by their own laws. Such was the type of treaty between Caliph Umar I and the Jerusalem Christians when the city fell to Arab invasion in 638 AD. The Muslim rulers allowed European pilgrims to visit the Holy Land and there were flocks of pilgrims from the west.

From these stipulations, it is worthy of note that religious pluralism was tolerated and inter-religious co-existence had been permitted in the heydays of Islam. Besides, the Surat *Al-Macnun* – *Acts of Kindness* (107) enjoins all Muslims to take care of orphans and the poor, that is, minorities and to consider such acts of benevolence as central to religion otherwise praying to God in the Mosques is merely an outward show.

It is in the light of these ideas that one can question the intolerance that has bedevilled Nigeria's socio-religious interaction for years now. These Qur'anic injunctions also help us understand why the intolerant zeal being exhibited in prosecuting the Shari'ah by the privileged class has triggered off reactions from the poor in the North forcing many concerned Muslims to raise the question: why should a law punish the *talakawa* (the poor) for stealing a cow not so much a scarce commodity in the north while it spares the ‚big-time‘ criminals from the privileged class who have stolen State funds?

(b) In African Traditional Religion and Society

Like all primary religions, African Traditional Religion is a natural religion which does not claim any special revelations of God from any sacred scriptures even though theodicy may claim otherwise. In the Traditional Religions of Nigeria, the Supreme Being variously known and addressed in many ethnic languages as *Olorun*, *Olódùmare*, *Chukwu*, *Chineke*, *Osonobua*, *Abasse*, etc, is believed to be the creator of human beings and all there is. Some of our celebrated myths variously account how God had brought humankind into being and had given it powers to reproduce itself and to settle in communities. In the traditional societies, the promotion and culture of life were of prime value. Reverence for the body and the prolongation of life were the hallmark of traditional morality and medicare. In the more acephalous communities like those of the Igbo of the southeast, freedom of speech and movement were guaranteed to all individuals. The Nigerian Nobel Laureate in literature, Chinua Achebe, in his novel, *Things Fall Apart*, relates with vividness the type of freedom of speech that characterised Umuofia community in precolonial Igboland. The presence of artful orators and *ogaranyas* (*persons of great means*) like Okonkwo and Obierika would not overshadow or prevent riffs (riffs) not to air their own views on any subject under discussion even if their words might not be heeded in the assembly of the people. To substantiate this ethic, the Igbo say. „*Tufuo okwu m, ma atufule m* (You may throw away my words but not my person).

The shedding of the blood of a kinsman was considered outrageous and an abomination against *Ala*, the Earth Goddess and the custodian of communal morality. Such an offence is only expiateable through exile and slavery. In spite however of the dampening effect of the injustice and the social interactive discrimination associated with *Osu system* in Igbo social history which Obi Okonkwo and Clara tend to caricature in Chinua Achebe's *No Longer at Ease*, there prevailed a well-known republican spirit in the entire Igbo world (Kolawole 1997:113). In such a patriarchal world as that of the Igbo, the rights of women were recognized. In spite of the near absence of a dominant role of women in public arena (Ukaga 2002a:83-97). In *No Longer at Ease* and in *A Man of the People*, there is a strong feeling expressed towards according women their due respect and rightful place in the scheme of things in Igbo society. Even in the monarchical traditions as in Yorubaland and among the Binis where the Kings (Obas) were regarded as the *'oba igbakeji Orisà* (*the king, next in rank to the divinity*) (Idowu 1962:102-106; Awolalu 1979:34,36) yet the Kings maintained peace and served „as the means to ward off evil, confusion, disorder and anarchy in the state“ (Manus 1993:83, 229). Ordinarily, failure to achieve such tasks would impede free movement of people and goods within the kingdom. Surely the kings were able to achieve these by respecting basic human rights of their subjects. When life was taken at all, it was more often than not that of the stranger. In the micro-ethical perception of human conduct and behaviour typical of pre-colonial era, society did not so much frown at offenses committed outside one's paternal homeland. In that period and age, whatever aspect of human rights that were known, were rather those concerned with respect for human dignity within one's community.

(c) In Christianity

In spite of the fact that *Human Rights* activists have ascribed it to a secular movement probably because of its political grounding in the 17th and the 18th centuries in Europe, both *Human Rights* and *Religion* are related as the *inalienable rights* of man are founded on God's law of love which had always been preached by ATR, Islam and Christianity. Christian

theological insights and prescriptions such as Prof. Manus has recently urged on the subject, supposes that the nature of human rights is the result of years of the prevalence of the concept of human dignity in the Judeo-Christian tradition (Manus 1999). Both Jewish and Christian religions teach that human beings are created in the image of God. Both the Hebrew and the Christian Bibles strongly preach and defend human rights. In Isa 61,1 (see its parallel in Lk 4, 18-19): we read:

The Spirit of the Lord Yahweh is upon me, because Yahweh has anointed me to bring good news to the poor, He has sent me to bind up broken hearts, to proclaim liberty to the captives, freedom to those languishing in prison; ...“

Jesus' "preferential option for the poor", a term invented by Latin American Liberation theologians, was made a major slogan of the decree of the Jesuit Order in its 32nd General Chapter (1974) titled: *The Service of Faith and the Promotion of Justice*. The aim was to press home the global need for justice and fairness as the epicentre of their action and reform in the new era of evangelization. In Matthew 25, 35-40, it is stated:

For I was hungry and you fed me, I was thirsty and you gave me drink. I was a stranger and you welcomed me into your house. I was naked and you clothed me. I was sick and you visited me. I was in prison and you went to see me.
In Galatians, we read,

There is no longer any difference between Jew and Greek, or between slave and freedman, or between man and woman: but all of you are one in Christ Jesus“.

Therefore, in both Jewish and Christian traditions, God is shown as treating men and women with respect thus supposing that every human being must be shown respect by others (Six 1992:22). Jews and Christians strongly believe that the mystery of sin has not removed the image of God in mankind. Human beings therefore still possess much dignity. The incarnation, life and death of Jesus is a sacrament of God's plan for humanity. Human beings saved in the blood of Jesus are therefore to be respected and their bodies revered and treated as sacred. In short, the Gospel message is a message of justice and human rights in the world. Moreover because human nature is depraved and wickedness do often triumph, the call for human rights is a means of check-mating the unbridled exercise of corrupt power which absolutely corrupts human authorities in contemporary Nigeria. Besides, Vatican II broaches a historic Roman Catholic contribution to the promotion of human rights in the world. *Gaudium et Spes*, an entire chapter of *The Constitution of the Church in the Modern World*, is largely devoted to human rights issues. The basis of the Church's teaching is founded on the inherent requirements of human nature itself on the level of reason and within the sphere of natural law. Here, we find the comment of Jean-Francois Six quite *ad rem*:

In the incarnation of Christ the Church sees a reaffirmation of the dignity of human beings. Through his life, death and resurrection Jesus is seen to have sanctified all human beings, directing them to the love of neighbour. The Church perceives itself as the continuation of the presence of Christ in the world. Since the mission of Christ is redemption through liberation, the task of the Church is also to work for the liberation of humanity (Six 1992:23)

In his Encyclical, *Pacem in Terris* (1962), Pope John XXIII advised that „one of the most important acts accomplished by UNO was the Universal Declaration of Human Rights“. For him, this declaration is „to be a first step towards the establishment of a legal and political organisation for the world community“. On the relationship between justice and human rights, the General Synod of Bishops, Rome, 1971 promulgated as follows: “To work for justice and participate in transforming the world seems to us without doubt to be an integral part of the Gospel message, and which comes to the same thing, of the Church’s mission for the redemption of the human race and its liberation from all forms of oppression”. In the Encyclical, *Evangelii Nuntiandi* (1975), Pope Paul VI taught: The Church has a duty to announce the liberation of millions of human beings, of whom a large number are her spiritual sons; she has a duty to further this liberation, to bear witness and to do everything in her power to realise it fully”. Pope John Paul II had consistently issued Encyclicals that have added voice to the specificity of human rights as safeguards against the misuse of power that violates human dignity. As the Pope had confessed: “human rights are clearly expressed and taught by the Gospel message itself”. In one of his pastoral visits to France, Pope John Paul II had said that the French revolutionary manifesto, *Liberté, égalité, fraternité* is a Christian one. Having *christianized* a secular *Zeitgeist* (spirit of the time) of the eighteenth century, one can see why the Pope had profoundly advised late Gen. Abacha during his second visit to Nigeria from March 21-23, 1998 to hearken to the Nigerian people’s yearning for human rights. It is on record that the Holy Father advised:

When we see others as brothers and sisters, it is then possible to begin the process of healing divisions within society and between ethnic groups. This is the reconciliation which is the path to true and authentic progress for Nigeria and Africa. This reconciliation is not weakness or cowardice. On the contrary, it demands courage and sometimes even heroism, it is victory over self rather than over others. It should never be seen as dishonour, for in reality, it is the patient, wise art of peace (Manus 1999:25).

The most vocal papal pronouncement on the importance of human rights in Nigeria was given in the Pope’s address to the Nigerian Church at Oba, near Onitsha in eastern Nigeria during the Beatification Mass of Blessed Father Cyprian Iwene Tansi. According to the Holy Father,

There exists, in fact, basic human rights of which no individual can ever be legitimately deprived, for they are rooted in the very nature of the human person and reflect the objective and inviolable demands of a universal moral law. These laws serve as a basis and measure of every human society and organisation. Respect for every human person, for his dignity and rights, must ever be the inspiration and guiding principle behind your efforts to increase democracy and strengthen the social fabric of your country. The dignity of every human being, his inalienable fundamental rights, the inviolability of life, freedom and justice, the sense of solidarity and rejection of discrimination: these must be the building blocks of a new and better Nigeria (*Catholic Weekly, Independent, Sunday, June 21, 1998, p.2*).

In the light of these papal teachings, we hold our necks high to assert that in Christian religion, human rights are not mere optional doctrines, they are part and parcel of the Gospel.

Conclusion

In the light of what we have surveyed and discussed above, there is no doubt that religion and human rights are closely related. And truly given the Nigerian context, they should be made to be so understood. This is because of the formidable influence religion had exerted and continues to exert on the political power-game of the country. If not, how can we account for the prevalence of all sorts of interests that had favoured one religion against another during the preceding military regimes? Religious bigots in Islam should do well to stop using their religion obnoxiously for non-religious interests. The murky dusts that arose from Nigeria's stealth registration into the Organization of Islamic Conference (OIC) during Major General Buhari's administration is still fresh in the minds of many Nigerians. Abuses perpetrated by fundamentalists and defended with religious tenacity were well known. Today, some of these crimes still rear their ugly heads; especially from religious bigots and fundamentalists and all kinds of hoodlums still operating in all the nooks and crannies of Nigeria claiming to be one messiah or the other. The recent mayhem in Bauchi and Jos townships and their environs was a sad case in point. The smothering fires have not completely been extinguished. And when will it when the leaders are silent about the recurrent touching of churches and mosques and the carnage and wasting of human life and material resources?

In the present civilian administration flagrant human rights violation is now apparently getting to be a thing of the past. It is however subtly being perpetrated not by Government and her agencies but by certain persons and forces who, under the cover of religion, are anti-democratic in their utterances, conduct and behaviour. Intra-ethnic violence often anchored on religious motives has since the return to democratic governance become the order of the day. Religious intolerance and riots are freely unleashed in our cities to destroy unsuspecting fellow Nigerians and property worth billions of Naira are looted or burnt. Not too long ago, (March 2008) the Kaduna town, the capital of Kaduna state witnessed a riotous mayhem. The killings of Christians and people of southern origin triggered off by the planned adoption of the *Shari'ah legal system* by the administrators of that state and the resultant revenge killings in the eastern states were serious cases to brood over. The level of suffering and anguish experienced by the affected persons and their families makes one raise the question: is religion as we have described it earlier in this paper really godly in Nigeria? Why are people trying to truncate Nigeria's liberal tradition of religious harmony and hospitality under the guise of fighting for religion? Besides, this paper has sufficiently demonstrated that the three religions in Nigeria teach their adherents that these crimes are heinous, against divine law as they are against human rights (Ukaga 2002b:141-148).

The 1999 Constitution of the Federal Republic of Nigeria recognizes freedom of religion and freedom of conscience as cardinal principles of the rights of man. Thus according to the Constitution, religion is a private affair, between a person and his or her God. This implies, as far as human rights concern, that those Governments which must uphold the rights of Muslims must also defend the rights of non-Muslims. Non-Muslims must have the right to dress as they wish and their women are free to appear in public and to ride on motorcycles. For as all of us, irrespective of religious affiliation, have entered the civil society through 'social contract' and are being administered by leaders elected into positions through our suffrage; as citizens we have surrendered to the State only the right to enforce natural rights and not the right to hijack our individuals rights. This is what supreme reason orders humankind every where to observe. There is no reason why the

same ordinances should not obtain here in Nigeria. It is our candid belief that all men and women are born free and must be let to remain equal in rights (Ukaga 2002a:85-90). The aim of every political dispensation is, as leading authorities like John Locke had argued, the preservation of the natural and imprescriptible rights of the individual such as liberty, the right to free speech, freedom of association, religious freedom and as we have stated earlier, freedom from arbitrary arrest and detention.

In sum, then, we wish to state that this paper has sought to demonstrate that religion and human rights are derived from the *imprescriptible law of the Supreme Being*, call him God, *Allah, Chukwu, or Olorun* (in African languages). But in Nigeria, people have unfortunately conferred on religion a dysfunctional role. Religion has been used to serve economic and political interests (Argument based on a heated oral conversation between the two of us during our reflections on the destabilizing role of religion in Nigeria at Uzoagba, our ancestral home, February 13-14, 2009).

The paper has argued that while there is an intrinsic nexus between religion and human rights, it is rather group religion that has come to denigrate human rights and to vitiate the harmonious co-existence of people of different faiths typical of a religiously pluralist society. It has surveyed the content of human rights and has shown how some aspects of it have been violated in the recent past in Nigeria. It has explored the perceptions of the three major religions in Nigeria on human rights and has shown that each has a clear and distinctive teaching on and respect for human dignity. The intolerance of Islam and Christianity are portrayed as the handiwork of religious bigots who employ social miscreants, the *Almagiris*, to foment crisis. We wish to submit that the developing national culture of human rights should be allowed to thrive along with the nascent democracy and that the „pushers“ of Islam and of Christianity should let the nation „move forward“ in her human rights fence-mending programmes. And based on the significance and the functionality of religion as well as the scope of human rights, Christians and Muslims should constantly be enjoined, particularly now that Nigeria is calling herself to order in her „re-branding“ social programmes, to work together to prosper the Nigerian peoples' quest for inter-religious harmony and respect for human rights. Supportive of this position is Professor R.A. Ozigboh's caveat:

The exigences of social peace and harmony, given the Nigerian experience, demand that the State should be as little involved as possible in the religious concerns of all the religions in Nigeria. It is in the best interest of the religions to strive to live in peace and harmony (Ozigboh 1989:74).

This advice, if heeded will go along way to allowing the nation and her leaders to strive towards the attainment of enduring human rights culture. For us, this message is meant for all – in eastern Europe, Asia and the rest of Africa.

Works Consulted:

Abdul, M.O.A. 1977. The Holy Book of Islam: Its Contents and Value. (An Introduction of the Qur'an), *Studies in Islam Series Book 3*, Lagos, Islamic Publications Bureau.

RELIGION AND HUMAN RIGHTS IN A PLURALISTIC SOCIETY: THE CASE OF NIGERIA

- Awolalu, J.O. 1979. *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*, London, Longmans.
- Babarinsa, D. 2000. „Sharia Governors and the Constitution“, *TELL*, April 10, p. 3.
- Eliade, M. 1963. *Patterns in Comparative Religion*, New York, World Press.
- Idowu, E. B. 1962. *Olódùmare: God in Yoruba Belief*, London, Longmans.
- Ilesanmi, S.O. 1997. *Religious Pluralism and the Nigerian State*, Athens, Ohio, Ohio University Center for International Studies.
- Knitter, P.E. 1995. *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, New York, Maryknoll, Orbis Books.
- Kolawole, Mary E.M. 1997. *Womanism and the African Consciousness*, Trenton, NJ. Africa World Press.
- Lamont, J. 1994. „The Concept of Desert in Distributive Justice“, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 44, No. 174, pp. 45-64.
- Manus, C. U. 1989. „New Testament Theological Foundations for Christian Contribution to Politics in Nigeria“, *Bulletin of Ecumenical Theology*, Vol. 2, pp. 8-22.
1993. Christ, the African King. New Testament Christology, *Studies in the Intercultural History of Christianity*, No. 82, Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang.
1998. „Some Urgent Social-Theological Reflections of the Moment in Nigeria, 1998“, *The Catholic Witness*, December 1998, pp. 20-29.
1999. „New Testament Perspectives on Human Rights in the African Contexts: Some Historical-Theological Reflections“, *Ministerial Formation*, WCC Publication, Geneva, Vol. 84, pp. 11-28.
2000. Nature and Creation: Philosophical Reflections on Design and Disorder in the Perspectives of African Religious Thought, A Paper read at the 1st International Symposium of the Claretian Institute of Philosophy, Maryland, Nekede, Owerri, on the theme: Philosophy, Christianity and Science, 13-15 March, pp. 1-12 (forthcoming in the Symposium Volume).
- Mohammed, Ovey, N. 1999. *Muslim-Christian Relations: Past – Present – Future*, New York, Maryknoll, Orbis Books.
- Molnar, T. 1980. *Theists and Atheists: A Typology of Non-Belief*, The Hague, Mouton Njoku, O.N.
1989. „Agbaja Udi: Unsung Pioneers of Traditional Iron Working in Igboland“, *Nsukka Journal of History*, No. 1. Pp.28-43.
- Ott, H. 1982. „Does the Notion of „Mystery“ – As Another Name for God – Provide a Basis for a Dialogical Encounter Between the Religions“, in Sontag F. & Bryant .D (eds.), *God: The Contemporary Discussion*, Conference Series No. 12, pp. 5-17, New York, The Rose of Sharon Press.
- Ozigboh, R.A. 1989. „Religion in Nigeria’s Third Republic: An Essay in Historical Projection“, *Nigerian Journal of History*, No. 1, pp. 60-77.
- Schmidt, R. 1980. *Exploring Religion*, California, Wadsworth, Inc. Belmont.
- Six, J.-F. 1992. *Church and Human Rights*, Maynooth, St Paul Publications.
- Tillich, P. 1959. *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press.
- Tylor, E.B. 1974. *Primitive Culture*, Vol. 1, New York, Gordon Press.
- Ukaga, J.C. 2001. „Religious Pluralism and Development in Nigeria: A Symbolic Relationship“, in A.E. Erubetine (ed.), *The Humanistic Management of Pluralism: A Formula for Development in Nigeria*, Lagos, University of Lagos Press, pp. 305-310.

CHRIS UKACHUKWU MANUS, JUDE CHIEDO UKAGA

- Ukaga, J.C. 2002a, „Women in Religious Traditions: Conceptual Conflicts and Contradictions“ in A. Ojo (ed.), *Women and Gender Equality for a Better Society in Nigeria*, Lagos, Federal Government Press, pp. 83-97.
- Ukaga, J.C. 2002b, „Communicating Christian Religious Belief in Africa: A Plea for the Narrative Approach“, *Ekpoma Journal of Religious Studies (EPHA)*, Vol. 4, Nos. 1 & 2, pp. 141-148.
- Woodrow, A. 1998. „Human Rights are the Church’s Business“, *The Tablet*, No. 3 January, pp. 4-5.
- Yinger, J.M. 1957. *Religion, Society and the Individual*, New York, Macmillan.

VI. MISCELLANEA

SF. GRIGORE DE NAZIANZ ȘI TEOLOGIA DUHULUI SFÂNT. CÂTEVA CONTRIBUȚII TERMINOLOGICE

CIPRIAN VIDICAN

ABSTRACT. *St. Gregory of Nazianzus and the Theology of the Holy Spirit. A Few Terminological Contributions.* The Nicaeo-Constantinopolitan creed expresses the relation between the Holy Spirit and the Father without using the word *homoousios* and replacing it with the more diplomatic and the less explicit *homotimos*. This situation occurs in spite of the fact that *homoousios* has been used before by a council held in Alexandria in 362 (under the presidency of St. Athanasius) and at least in one homily pronounced in Constantinople by St. Gregory of Nazianzus. St. Gregory continues the theology of the Spirit initiated by St. Basil of Caesarea, but he makes a step further and proclaims what Basil hesitated to do, namely expressing the divinity of the Holy Spirit and His equality with the Father and the Son in an ontological language. He also informs us that there were two opposite parties during the council of Constantinople which preferred two different expressions: *treis hypostaseis* vs. *tria prosopa*.

Keywords: St. Gregory of Nazianzus, theology of the Holy Spirit, *homoousios*, council of Constantinople.

În perspectiva celor ce se vor întâmpla la sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol, unde poziția Duhului Sfânt față de Tatăl și de Fiul va fi definită prin noțiunea *homotimiei* sau a împreună-cinstirii – și nu a homousiei – trebuie să remarcăm existența a două momente anterioare acestui sinod în care Duhului Sfânt i-a fost recunoscută calitatea de *homoousios*. Unul este un sinod ținut la Alexandria în 362, sub președinția Sf. Atanasie, iar cel de-al doilea este opera Sf. Grigore de Nazianz. Sinodul din Alexandria are loc la începutul lui martie 362¹, la scurtă vreme după ce Iulian Apostatul îi permite Sf. Atanasie să se întoarcă din exil. A fost un exil în care Sf. Părinte s-a familiarizat cu doctrina pnevmatomahilor și a și elaborat cele 4 epistole către Serapion, epistole în care le oferă o replică ortodoxă. Sinodul e unul local, participă la el 21 de episcopi egipteni și este urmat de o scrisoare cunoscută sub numele de *Thomus antiochensis*, cea mai clară afirmare a divinității Duhului care poate fi citită într-un document sinodal din sec. IV. Lucrul se datorează fără nici o îndoială Sf. Atanasie.

Se spune deci acolo că Duhul „este deoființă cu Tatăl și cu Fiul” (*homoousios to Patri kai to Hyo*) și că „nu este creatură, nici străin, ci este propriu și nedespărțit de ființa Fiului și a Tatălui” (*idion kai adiaireton tes ousias tou Hyou kai Patros*)². Mâna Sf. Atanasie poate fi ușor recunoscută în alcătuirea acestui text, nu doar prin includerea lui *homoousios*, ci și prin referirea, încă o dată, la o relație de ființă între Duhul Sfânt și Tatăl și Fiul. Să nu uităm că expresia *propriu ființei* (*idios tes ousias*) Tatălui fusese, în ochii lui, o expresie

¹ Ioan Rămureanu, *Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui. Ortodoxia* 3/1981, p. 297.

² Sfântul Atanasie cel Mare, *Thomus ad Antiochenos* 3 și 5, PG XXVI 800A și 801B, apud I. Rămureanu *art. cit.* p. 287.

directă a dumnezeirii Fiului. Echivalența de limbaj în ce-l privește acum pe Duhul Sfânt este semnul inconfundabil al egalității în dumnezeire. Influența sinodului alexandrin trebuie să fi fost prea mică pentru a declanșa necesara revoluție dogmatică și mai ales terminologică în pnevmatologie. Era perioada lui Iulian Apostatul, care, cum era de așteptat, va reveni asupra deciziei și îl va retrimite în exil pe Sf. Atanasie tot în 362, și a lui Valens, așa încât se înțelege că actul temerar al Sf. Părinte va rămâne fără consecințe majore. Ortodoxia era obligată să joace cartea prudenței și să se abțină, pentru moment, de la gesturi ca cel din Alexandria. Sf. Vasile este cea mai bună ilustrare a acestui exercițiu de prudență.

Tot înainte de Constantinopol se remarcă printr-un limbaj ontologic în pnevmatologie Sf. Grigore de Nazianz. Spre deosebire de Sf. Vasile, el nu ezită să-L declare pe Duhul *homoousios* cu Tatăl și Fiul sau Dumnezeu. Într-una din cele mai timpurii cuvântări ale sale, rostită și scrisă în 372, el își expune opinia că e timpul să se treacă de nivelul metaforelor și al alegoriilor și să se proclame clar și deschis deplinătatea dumnezeirii Duhului³. Zece ani mai târziu, într-o epistolă către preotul Cleoniu, Sf. Grigore ia în discuție simbolul de la Niceea, pe care îl consideră a fi un standard al credinței, mai ales în partea teologică, în care a distrus erezia ariană. Dar în ce privește Sf. Duh, părinții de la Niceea au vorbit într-o manieră incompletă, din moment ce nu au zis altceva decât „credem și în Duhul Sfânt”. Ca urmare, el îi spune destinatarului său că simte că e de datoria lui „să mărturisească că și Duhul este Dumnezeu”⁴.

Într-o cuvântare mai târzie, rostită cândva între 379 și 381 la Constantinopol, Sf. Grigore se referă la sinodul din 362 pomenit anterior și îl felicită pe Sf. Atanasie că a fost primul, sau măcar printre primii care au afirmat, în public sau în scris, deplina dumnezeire a Duhului: „El a fost cel dintâi care a îndrăznit să proclame atât de clar și atât de explicit adevărul, mărturisind în scris unitatea și dumnezeirea ființei Celor Trei. Sub efectul inspirației, el afirmă ulterior în privința Sfântului Duh ceea ce Părinții adunați în număr mare au afirmat anterior în privința Fiului; el opune ereziei profesate oral o mărturisire scrisă de credință ortodoxă”⁵. Mai departe autorul își exprimă regretul că atât de puțini oameni ai timpului de atunci au acceptat vederile Sf. Atanasie.

Dar poate cel mai cunoscut și totodată cel mai pnevmatologic text al Sf. Grigore este cuvântarea a 31-a, sau a cincea teologică, o predică rostită la Constantinopol, în capela Învierii, în anul 380. Ea vine după o serie de alte patru cuvântări centrate pe hristologie și care se numără de altfel printre cele mai complete teologice din tot secolul IV. Motivul pentru care nu sunt analizate aici mai pe larg îl constituie faptul că, în comparație cu teologia Sf. Vasile, ele nu sunt neapărat inovatoare. Mult mai revoluționară este cuvântarea dedicată Duhului Sfânt, care se află și ea într-un raport de continuitate cu *Despre Duhul Sfânt* (este de exemplu familiară cu formula teologică și liturgică a închinării *prin* Fiul și *în* Duhul Sfânt⁶), dar și prezintă totuși acele „inovații” pe care Sf. Vasile a ezitat să le facă. Este celebră de exemplu o scurtă diatribă: „Deci cum? Duhul e Dumnezeu? Desigur! Deci e deoființă (*homoousios*)? Desigur, odata ce e Dumnezeu”⁷. E un pasaj pe cât de scurt pe atât de concentrat. Sunt de ajuns câteva propoziții pentru ca Sf. Grigore să spună explicit ceea ce Sf. Vasile doar sugerase.

³ Cuvântarea 12, 6, PG 36, 889BC.

⁴ Epistola 102, PG 37, 193C, apud Donald Winslow, *The Dynamics of Salvation*, Philadelphia Patristic Foundation, 1979, p. 122.

⁵ Cuvântarea 21, 33, 1124, A, SC 270, p. 183.

⁶ Cuvântarea 31, 20, în Sf. Grigore de Nazianz, *Cinci cuvântări teologice*, Anastasia, București, 1993, p. 107.

⁷ *Ibidem*, p. 99.

Nu voi parcurge toate argumentele Sf. Părinte în favoarea dumnezeirii Sfântului Duh, ele pleacă de la texte scripturistice și merg până la sanctificarea oamenilor prin Botez, care nu s-ar putea face fără ca Duhul Însuși să fie Dumnezeu, voi exemplifica doar modul în care dumnezeirea Sa este numită. Sublinierile îmi aparțin: „... fiind intermediar între Cel Nenăscut și Cel Născut, *este Dumnezeu*. Și așa, scăpând din țesătura silogismelor tale, *apare ca Dumnezeu*, mai tare ca despărțirile tale”⁸, spune el, ca și cum ar avea în față un eretic pnevmatomah. „Din partea noastră, noi avem atâta siguranță în dumnezeirea Duhului pe Care Îl propovăduim, încât noi începem și teologia de aici, aplicând Treimii aceleași expresii, chiar dacă unora li se par îndrăznețe.”⁹ „Dar adaugă că pe toate ni le va preda nouă Duhul când va veni. Între acestea socotesc că este și însăși dumnezeirea Duhului, clarificată mai târziu...”¹⁰; sau „...să preamărim pe Dumnezeu Tatăl, pe Dumnezeu Fiul și pe Dumnezeu Duhul Sfânt, trei ipostasuri (*treis hypostaseis*), dar o dumnezeire (*mia theosis*), neîmpărțită în slavă, în cinstire, în ființă (*ousia*) și împărăție...”¹¹ Sunt pasaje în care „Sf. Grigore îl depășește indiscutabil pe Origen și clarifică formulările lui Vasile, care chiar și în *Despre Sfântul Duh* evitase să Îl numească pe Duhul Dumnezeu sau să vorbească despre consubstanțialitate”¹².

Se vede din textele de mai sus că Sf. Grigore își însușise teologia celor trei ipostasuri, pe care o inaugurasă cu ceva timp înainte Sf. Vasile și care este marca a ceea ce se numește astăzi îndeobște în cercetarea occidentală curentul „neo-niceean”¹³. Dar dacă ar fi să remarcăm aici un punct în plus al Sf. Grigore față de Sf. Vasile, acesta ar consta în curajul cu care el vorbește despre *deoființimea* Treimii. După ce am văzut că Duhul este numit deoființă, nu mai suntem surprinși să dăm peste un crez foarte sintetic ca acesta: „Credem în Tatăl, în Fiul și în Sfântul Duh, în ființa lor comună și în slava lor comună (*homoousia kai homodoxa*)”¹⁴.

Denumirea în sine de „neo-niceeni” o socotim acceptabilă dacă pleacă de la ideea continuității de credință între vechii niceeni (între care niceeanul prin excelență, Sf. Atanasie) și acești niceeni „noi”, care sunt în esență capadocienii. Și dacă ține seama totodată că noua perspectivă asupra Niceei, marcată în plan terminologic de schimbarea sensului lui *hypostasis* a luat forma unei remodelări și nu a unei rupturi cu trecutul. Nu există probă mai bună a acestui lucru decât respectul fără breșă cu care vorbesc toți Părinții Capadocieni despre sinodul de la Niceea. Nu ar fi putut fi vorba de această raportare elogioasă la trecut dacă teologia sa ar fi fost considerată depășită sau bună de schimbat. Vorbind în acest sens despre neo-niceeni, ca despre o direcție nouă, dar neconflictuală în raport cu teologia vechilor niceeni, A. de Halleux pune totuși în evidență dificultățile pe care le-a întâmpinat expresia *trei ipostasuri*, mai cu seamă în mediul latin, unde traducerea lui *hypostasis* cu *substantia* crea spectrul unei erezii vecine cu triteismul. Reținerea în fața acceptării acestei expresii ne este cunoscută din epistolarul vasilian, dar cuvântările Sf. Grigore pun în lumină câteva noi aspecte. Înțelegem de la el că exista o controversă între o partidă care vorbea de trei ipostasuri în Dumnezeu și o alta care vorbea de trei persoane (*prosopa*) și că aceste controversă a trebuit să-i facă față chiar și Sf. Atanasie. Panegiricul rostit în cinstea lui la

⁸ *Ibidem*, p. 98.

⁹ *Ibidem*, p. 94.

¹⁰ *Ibidem*, p. 113

¹¹ *Ibidem*, p. 113.

¹² Anthony Meredith, *Capadocienii*, Ed. Sofia, București, 2008, p. 95.

¹³ „Noi vorbim conform cu învățătura ortodoxă despre o singură ființă și despre trei ipostasuri (*mia ousia kai treis hypostaseis*)”, spune el în altă parte (*Cuv. 21, 35, 1125 B, SC 270, p. 187*).

¹⁴ *Cuvântarea 42, 16, 476 C, SC 384, p. 84-85.*

Constantinopol (Cuvântarea 21 de fapt) descrie apreciativ diplomația Părintelui alexandrin, care „cu blândețea și bunătatea sa obișnuite, a invitat cele două părți, a examinat în detaliu sensul fiecărei expresii și, după ce i-a găsit pe toți de acord, fără cea mai mică diferență doctrinară, punând de-o parte chestiunile legate de cuvinte, i-a reconciliat”¹⁵. În ciuda reconcilierii de care e vorba aici, problema i-a supraviețuit Sf. Atanasie și a subîntins până și discuțiile sindului II ecumenic. Deși controversa n-a ieșit acolo la suprafață, fiind ocultată de probleme mai importante, se pare că ea îi împărțea totuși pe părinții sinodali în două.

Tulburătorul cuvânt de adio al Sf. Grigore, rostit în iunie 381 în catedrala Sfânta Sofia, cu ocazia părăsirii președinției sinodului și în fața părinților participanți, pe lângă că scoate în evidență diferența, încearcă totodată să o minimalizeze și să o aplaneze: „Ce ziceți voi, cei care introduceți cele trei ipostasuri? Oare presupunând existența a trei ousii ziceți asta? Știu foarte bine că ați protesta împotriva celor care au gândit astfel, căci voi dogmatizați o unică și singură ousie a celor trei. Și ce ziceți voi, care introduceți persoanele? Imaginați cumva o unitate ca ceva compus și cu trei fețe, sau chiar antropomorfic? Departe de aceasta, ați protesta și voi...”¹⁶ Cele două partide nu sunt greu de identificat, crede de Halleux, citând și alți autori în sprijin: primii aparțin majorității meletiene a sinodalilor, ceilalți, minorității episcopilor egipteni – fideli sinonimiei ousia-hypostasis – și macedoneni, singurii occidentali și deci singuri vorbitori de latină dintre cei prezenți¹⁷. În privința latinilor, Sf. Grigore cunoaște complexitatea problemei: „Și italienii înțeleg lucrurile în mod asemănător; dar din cauza îngustimii limbii lor și din cauza sărăciei de cuvinte, ei nu pot să distingă ipostasul de ousie și de aceea limba lor substituie persoanele ipostasurilor, pentru a evita să admită trei ousii”¹⁸. Într-adevăr, cum *hypo-stasis* corespunde etimologic lui *sub-stantia*, a admite trei ipostasuri însemna nu doar a-l contrazice pe Tertulian, ci, mult mai grav, a submina însuși monoteismul creștin. De altfel, remarcă de Halleux, până astăzi latinii au rămas fideli terminologiei lor, nevăzând în cea grecească decât o variană, nicidecum o normă: „Biserica latină, în ce-o privește, și-a păstrat întotdeauna propria terminologie trinitară, neprimind sinodul al II-lea ecumenic decât numai pentru simbolul său de credință. Recunoscând formula capadociană drept dogma Bisericilor ortodoxe din Orient, ea nu ar putea-o totuși considera ca unica expresie normativă a credinței Bisericii universale fără a-și renege în întregime propriul său trecut”¹⁹.

Cât privește secolul IV cel puțin, Sf. Grigore avea totuși perfectă dreptate să afirme că diferența dintre Orient și Occident, dintre latinofoni și elinofoni, era una strict terminologică. La fel și cea dintre orientalii partizani ai uneia sau alteia din cele două expresii și care el nu vedea decât o dispută între frați: „Noi cunoaștem Treimea prin cele trei ipostasuri (*hypostaseis*) sau prin cele trei persoane (*prosopa*), cum preferă unii să spună. Într-adevăr, cei care se ceartă în jurul acestor lucruri să nu o facă cu necuviință, ca și cum evlavia ar consta în nume și nu în lucruri”²⁰.

Primul lucru care rezultă imediat din rândurile de mai sus este distanța pe care o ia Sf. Grigore față de prietenul său, Sf. Vasile. Acesta din urmă nu recomandă utilizarea lui

¹⁵ Cuvântarea 21, 35, 1125 B, SC 270, p. 187.

¹⁶ Cuvântarea 42, 16, c, 477 a-b, apud André de Halleux, *Patrologie et oecuménisme*. Recueil D'Études, Ed. Leuven University Press, Leuven, 1990, p. 194.

¹⁷ De Halleux, *op. cit.*, p. 193.

¹⁸ Cuvântarea 20, 35, SC 270, p. 187.

¹⁹ De Halleux, *op. cit.*, p. 213-214.

²⁰ Cuvântarea 42, 16, 477a, SC 384, p. 85. (Halleux, p. 192).

prosopon în context trinitar și nu considera sinonime cele două expresii. Sursa diferenței o constituie inconsistentă și imprevizibilă istorie a sabelianismului în secolul IV. A fost suficient un deceniu sau două, între epistolele vasiliene și cuvântările grigoriene pentru ca destinul acestei erezii să se schimbe din nou, antrenând și diferența de atitudine pe care tocmai o semnalăm. Nici Sf. Grigore nu ignora bănuiala de sabelianism care plana în jurul trinității persoanelor, după cum o dovedește cuvântarea panegirică în memoria Sf. Atanasie: „Unii văd astăzi sabelianism în cele trei persoane și arianism în cele trei ipostasuri”²¹. Desigur că vechii niceeni nu agreau expresia „trei ipostasuri”, care îi evoca pe Origen și pe Arie. Desigur că mulți vedeau în cele trei persoane o distincție insuficientă în Treime și pericolul infiltrării unui nou sabelianism. Dar în spatele apelului Sf. Grigore la trecerea dincolo de nume și de cuvinte, înspre realități, care și formează conținutul evlaviei, trebuie să citim și convingerea lui că arianismul sau origenismul subordinaționist, ca și sabelianismul, nu mai sunt o amenințare reală. Și că dacă Sf. Vasile se simțea asediat de o parte de Eunomie, de alta de Sabelie, Sf. Grigore își putea permite o viziune mai relaxată și mai destinsă. Fie că o făceau din convingere, fie că o făceau de teamă față de împărat, episcopii sinodului II, în fața cărora vorbea și de la care își lua adio nu mai erau episcopii sinoadelor din vremea lui Constanțiu sau Valens, ci erau pe cât posibil ortodocși în gândire. Sf. Grigore simțea și știa că lumea se schimbase, iar această schimbare se datora în ce mai mare măsură împăratului Teodosie.

Ne putem gândi în același timp și la un alt motiv al diferenței dintre abordările celor doi Sf. Părinți. El provine din preocuparea lor – pe care am semnalat-o la timpul potrivit și al Sf. Atanasie – pentru unitatea Bisericii. Or, dacă Sf. Vasile ar fi recurs la formule foarte precise, foarte specifice exprimării ortodoxe, rezultatul ar fi fost cu siguranță acela că celelalte direcții doctrinare, dintre care unele relativ apropiate ortodoxiei, ar fi avut o reacție negativă, s-ar fi repliat pe propria tradiție și în cele din urmă ruptura s-ar fi lărgit. Sf. Vasile nu vorbea de pe poziția învățăturii dominante, ci a uneia mai degrabă tolerate, așa încât diplomația era pentru el o necesitate. Nu trebuie să ne mire că Părinți de statura lui Atanasie sau Vasile au fost preocupați în egală măsură de adevăr și de unitate și că această atitudine le permitea să facă uneori concesii terminologice (nu dogmatice, totuși) dacă în felul acesta slujeau unitatea. Ei erau deci în căutarea unor formule suficient de clare încât să exprime bine adevărul și să-l deosebească de eroare, dar totodată suficient de elastice încât să le permită și celor ce gândesc într-un mod asemănător să se regăsească în ele. Repet, această tactică era dictată și de faptul că ortodoxia era în situația de a încerca să se impună în fața ereziei de pe o poziție de semi-clandestinitate.

Aici intervine schimbarea când ne referim la Sf. Grigore, pentru că guvernarea lui Teodosie adusese o nouă configurație a lucrurilor, care nu mai făcea diplomația la fel de necesară. Ca și crezul niceean, cuvântările teologice ale Sf. Grigore, cu formulările lor foarte îndrăznețe, provin dintr-o perioadă în care ortodoxia era „doctrina oficială” și negocia cu erezia de pe poziții „de forță”. Împăratul era hotărât să construiască unitatea creștinismului în jurul ortodoxiei, chiar prin forță dacă era cazul, așa încât specializarea formulărilor de credință nu mai era de natură a dăuna consensului.

În ce privește sinodul al II-lea ecumenic, este de observat că crezul său nu vorbește nici de trei ipostasuri, nici de trei persoane, după cum de altfel nici nu folosește termenii ipostas sau persoană. Motivele acestei lipse sunt inutil de căutat, din moment ce nu cunoaștem circumstanțele în care simbolul s-a alcătuit. Ne rămâne doar să constatăm limbajul foarte

²¹ *Cuvântarea 21, 35, SC 270, p. 187.*

simplificat, foarte puțin tehnic al acestui crez, din care lipsește până și ousia, în afară de faptul că este parte componentă în *homoousios*. Dar o scrisoare trimisă papei Damasus de un sinod ținut tot la Constantinopol, în 382, ne dă indicii că la sinodul ecumenic problema a fost pusă și în termeni dogmatici și s-a discutat chiar despre binomul *trei ipostasuri – trei persoane*. Episcopii sinodali scriu: „Tradiția ne învață să credem în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, adică să fie crezută o putere, o dumnezeire și o ființă (*ousia*) a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de o cinstire egală și de împărăție împreună-veșnică, în *trei ipostase* desăvârșite sau în *trei persoane* complete, ca să nu găsească loc nici boala lui Sabelie, care amestecă ipostasurile și înlătură astfel însușirile fiecărui ipostas și nici să se întărească blasfemia eunomienilor, arienilor și pnevmatomahilor, după care substanța sau firea (*ousia*) sau dumnezeirea se desparte și se introduce astfel în *Treimea cea necreată, deoființă* și împreună veșnică, ceva făcut mai târziu sau creat, de o altă fire”²². Iar despre proveniența acestei învățături scrie mai jos: „Despre acestea veți putea și mai mult să vă mulțumiți sufletește dacă o să vă învredniciți să răsfoiți în Tomosul alcătuit de sinodul ținut la Antiohia (în anul 379) și în Tomosul compus anul trecut la Constantinopol de către sinodul ecumenic”²³.

Se vede de aici că la Constantinopol în 381 s-a avut în vedere și disputa terminologică din jurul trinității și că soluția aleasă a fost acceptarea ambelor formule. Participarea Sf. Grigore de Nazians trebuie să fi cântărit greu în derularea discuțiilor și în formularea concluziei. Deși A. de Halleux pare să aibă dreptate când vede aici nu semnul egalității între ele, ci faptul că „formula celor trei persoane se găsea pur și simplu supusă celei a celor trei ipostasuri, ca unei norme de interpretare”²⁴. Cu alte cuvinte, *trei persoane* era acceptată așa cum fusese acceptată și de către Sf. Vasile, dacă se adaugă că cele trei persoane sunt ipostasuri, adică sunt subzistențe. Care a fost totuși adevărul rămâne greu de stabilit cu precizie. Oricum, cele două expresii au fost ambele acceptate și declarate ca adevărate, deși între *prosopon* și *hypostasis* e ușor de bănuț că nimeni nu vedea o sinonimie perfectă. La fel stau lucrurile și azi în ortodoxie, când se afirmă trei ipostasuri sau trei persoane în Dumnezeu, deși ipostasul și persoana sunt doi termeni care exprimă încă nuanțe diferite.

Rămâne să reținem că deși crezul sinodului II nu folosește termenii *hypostasis* sau *prosopon*, sinodali i-au luat totuși în discuție și au concluzionat că sunt mai mult sau mai puțin interșanjabili. Avem așadar două mari momente în jurul anului 380 care atestă că acum trinitatea divină se exprimă prin două expresii: fie *trei ipostasuri*, fie *trei persoane*. Cele două momente sunt *Cuvântările* Sf. Grigore și lucrările sinodului II, așa cum au fost ele rezumate de epistola mai sus-citată către papa Damasus. Sf. Grigore dă o excelentă imagine a controverselor și a soluționării ei într-un pasaj din cuvântarea de adio care merită citat în întregime: „Să spunem adio devierilor, orientate într-un sens sau în celălalt, pe care le întreține dragostea de polemică, ca și reacțiilor compensatorii care decurg din ele, fără a sabelianiza împotriva celor trei, prin atașament față de unitate și suprimând distincțiile și fără a arianiza cu cei trei împotriva unității, ruinând-o printr-o distincție perversă. Încercarea noastră nu vizează înlocuirea unui rău cu un altul, ci neîndepărtarea de bine. Ori toate acestea sunt jocurile celui rău, care face să oscileze comportamentul nostru în mod nefericit. Pentru noi, care urmăm calea de mijloc și regală – și în aceasta constă virtutea, după părerea celor

²² Teodoret, *Istoria bisericească*, V, 9, 11, PSB 44, p. 211.

²³ *Ibidem*, V, 9, 13.

²⁴ André de Halleux, *Patrologie et oecuménisme*. Recueil D'Études, Ed. Leuven University Press, Leuven, 1990, 204.

competenți în acest domeniu – noi credem în Tatăl, în Fiul și în Sfântul Duh, în deoființimea și împreună-cinstirea lor”²⁵.

Pentru Sf. Grigore ortodoxia constă aici în echilibrul între extreme, iar extremele sunt sabelianismul și arianismul, obsesia unității și obsesia distincției. Iar ortodoxia nu face media între ele, ci le depășește și, mai mult, le integrează. Ea nu accentuează nici unitatea mai puțin decât sabelianii, nici distincția mai puțin decât arienii, dar o face adăugând ceea ce-i lipsea fiecărei extreme și ceea ce o făcea să fie unilaterală. Așa se face că teologia ortodoxă a sfârșitului de secol patru împrumută expresii-cheie, expresii-standard ale erezilor cu care luptă. Ea spune, ca și epistola lui Arie către Alexandru, că există trei ipostasuri și, ca și vulgata sabeliană, că există trei persoane. Toate acestea fără a pactiza cu nici una din cele două doctrine diametral opuse, ci, dimpotrivă, corectându-le. Există, într-adevăr, trei ipostasuri, dar ele sunt de o ființă și există trei persoane, dar ele sunt din eternitate subzistente. Monoteismul creștin căpăta în felul acesta o formulare în cel mai pur sens al antinomiei de tip dogmatic: dacă pentru Arie monoteism însemna că Tatăl, Fiul și Duhul sunt distincți și inegali (numai Tatăl fiind Dumnezeu), iar pentru sabelieni că Ei sunt egali și indistinși, pentru ortodoxie monoteism înseamnă că Cei Trei sunt și distincți și egali. Încă o dată însă, ortodoxia nu se formează ca o sinteză de pe urma unei antiteze, ea devine doar, așa cum s-a întâmplat în tot secolul IV, mai conștientă de sine în felul acesta și mai bine exprimată dogmatic.

Nu putem să ne despărțim de Sf. Grigore fără a semnală nu atât un argument original, cât un accent propriu în favoarea dumnezeirii Duhului Sfânt. El se găsește și în epistolele către Serapion ale Sf. Atanasie, unde nu ocupă însă locul privilegiat pe care îl are aici. Este vorba despre argumentul îndumnezeirii omului, care ia următoarea formă: dacă omul este chemat la îndumnezeire prin Duhul Sfânt, iar Duhul nu este Dumnezeu, atunci cum se poate omul îndumnezei? În urma unei comparații cu *Despre Duhul Sfânt*, constatăm imediat că dacă Sf. Vasile vorbea cu insistență despre lucrarea Duhului la Botez, Sf. Grigore o va prelungi pe durata întregii vieți. Are dreptate cel ce afirmă că „nici un teolog înaintea lui Grigorie, nu a folosit conceptul de *theosis* (sau cel puțin ideea) atât de consistent și atât de frecvent precum a făcut-o el”²⁶.

²⁵ *Cuvântarea* 42, 16, 477 B, SC 384, p. 83-85.

²⁶ Donald F. Winslow, *The Dynamic of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge, 1979, p. 179.

JEAN CALVIN (1509-1564) ȘI ÎNVĂȚĂTURA LUI DESPRE BISERICĂ

DACIAN-BUT CĂPUȘAN



ABSTRACT. Jean Calvin (1509-1564) and his Teach on Church. Protestant Reform brings a turning in the traditional teaching on Church. Calvin saw Reform as a restoration of the true Catholic Church, which was almost completely suppressed and undiscovered in the previous epoch.

Church is the elected assembly, the saved, because salvation depends only on the divine decision. Therefore predestination becomes fundamental premise of Reformed ecclesiology. The Church is at most a frame of the redemption, it may guide towards salvation. Man can only save in the Church as a assembly, a sociological frame. It may find a more positive attitude towards Calvin's view on Church, under the influence of Lutheran theologian Martin Bucer. In the last years of his activity, Calvin speaks about the growing proximity between seen Church, which give an increasingly important and the unseen one - without identifying them.

Elements of the classical Protestant theory of general priesthood, the social-ecclesial principle of Reform, can be seen, obviously in Calvin's work. Jean Calvin is in agreement with the biblical and apostolic character of hands' laying, but does not allow the sacramentality of the Ordination.

The fundamental mistake of the reformers, including Jean Calvin, the author of the famous sentence: *Ecclesia semper reformanda* was that they wanted to reform the Church stucture (doctrine). But Church has its teachings from the Savior, by supernatural Revelation and unchangeable. Reform in the Church may be made only on the human element.

Keywords: John Calvin, Church, Reformed ecclesiology, general priesthood.

Al doilea eveniment major în Istoria bisericească, o schimbare care a însemnat o piatră de hotar în cursul ei, după Marea Schismă de la 1054, 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, aducând cu sine și o revoluție socială.

Reforma a constituit o mișcare complexă, rezultat al unei lungi evoluții. “Departate de a fi constituit un fenomen de ordin exclusiv religios, Reforma a fost evenimentul dominant al primei jumătăți a secolului al XVI-lea – și cu substanțiale implicații, conexiuni, consecințe în multiple planuri ale culturii și civilizației”.¹

Asemenea umaniștilor, reformatorii care au studiat în universități în care pătrunsese deja orientarea umanistă au proclamat întoarcerea la începuturile Bisericii sau ale vieții creștine, nutrind aspirația de a reface creștinismul originar deformat, prin înlăturarea erorilor doctrinare, disciplinare și de cult, “trăiau cu conștiința nezdruncinată a determinării teonome a întregii lor activități de reformare a Bisericii”.²

Problema eclesiologică a apărut în secolul al XVI-lea, odată cu Reforma, care aduce o cotitură în învățătura tradițională despre Biserică. Reforma care pune problema Bisericii însăși, a constituit un imbold pentru aprofundarea eclesiologiei. “Teologia reformatoare a înlocuit gândirea ontologică, fizicistă, naturalistă și juridică a scolasticii medievale cu o gândire de tip personalist, dialectic, dinamic, și paradoxal, expresia unei noi înțelegeri a lui Dumnezeu, a omului, a Bisericii și lumii”.³ Problema eclesiologică a devenit mereu actuală și hotărâtoare pentru refacerea unității creștine, pentru care motiv Mișcarea Ecumenică a făcut din Biserică problema centrală în cugetarea teologică a timpului nostru. Ecumenismul care încearcă să găsească calea unității văzute, istorice a creștinilor separați din rațiuni teologice sau neteologice, este în fond o problemă de eclesiologie, dar și cea mai dificilă, pentru că în soluționarea ei angajează principalele capitole ale Teologiei, precum și din cauza diversității abordării ei confesionale.

Orice dialog al Bisericilor apostolice istorice, Ortodoxă și romano-catolică cu blocul Bisericilor protestante în cadrul organizațiilor ecumenice sau bilaterale se oprește la problema eclesiologică, a identificării Bisericii adevărate și a caracterului ei hristologic și pnevmatologic, la problema preoției și respectiv a sacramentalității Tainei Hirotoniei, problema cheie, din perspectiva ortodoxă.

În perioada contemporană se vorbește despre:

- prima Reformă, cu referire la valdenzi, frați uniți, frați moravi, sec. XIII-XV;
- Reforma magisterială sau clasică, cu corifeii Martin Luther, Ulrich Zwingli și Jean Calvin;

¹ Ovidiu Drîmba – *Istoria culturii și civilizației*, vol. 10, Ed. Saeculum I. O.; Vestala, București, 1999, p.6. A se vedea și Prof. Teodor M. Popescu, Pr. Prof. Teodor Bodogae, Prof. George Gh. Stănescu – *Istoria bisericească universală*, manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 1956, p. 187-193; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae – *Istoria bisericească universală*, pentru Institutele Teologice, vol II (1054-1982), Ed. IBMBOR, București, 1993, cap. *Situația generală a Bisericii Apusene, Cauzele reformei protestante*, p. 200-205; Pr. Nicolae Chifăr – *Istoria creștinismului*, vol. IV, Ed. Trinitas, Iași, 2005, p. 20-25 și Pr. Prof. Dr. Vasile Muntean – *Istoria creștină generală*, vol II (1054 - până astăzi), Ed. IBMBOR, București, 2008, p.123-127.

² Pr. Daniel Benga – *Marii reformatori luterani și Biserica Ortodoxă. Contribuții la tipologia relațiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, Ed. Sofia, București, 2003, p. 25.

³ Pr. Adrian Carebia – *Istoriografia Reformei protestante*, Ed. Canonica, Cluj-Napoca, 2008, p. 59-60.

- Reforma radicală, concept popularizat de George Hunston Williams, în cartea cu acest titlu apărută în 1962⁴, se referă la anabapțiști, menoniți, herenhuterni etc.

La sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea, prereformatorii *John Wicliff* (1320-1384), filosof predestinaționist, adept al lui Occam în Anglia, numit *luceafărul de dimineață al Reformei* și *Jan Hus* (1368-1415), profesor și predicator la capela Betleem din Praga în Boemia s-au ridicat împotriva abuzurilor din cadrul structurii și organizării Bisericii, precum și a tuturor inovațiilor care nu aveau temei revelat. Însă lolarzii (adeptii lui Wicliff) au rămas în Biserica Catolică ca un grup aparte fără să-și definească o identitate separată, iar ideile husite n-au cunoscut o largă aderență la masele de credincioși.

În urma mișcărilor inițiate de Martin Luther în Germania și Jean Calvin în Elveția au luat naștere luteranismul și calvinismul, cele două mari ramuri ale Protestantismului, desprinse de creștinismul catolic apusean în secolul al XVI-lea. Calvin "nu a încercat niciodată să formeze o nouă bază a teologiei Reformei, ci dimpotrivă el a construit pe temelia pusă de Martin Luther și Martin Bucer... Deși a fost prețuit mult de către Luther, Calvin nu s-a întâlnit niciodată cu Luther, nici nu a fost în relații apropiate cu el".⁵

Ca urmare a acțiunilor lui Ulrich Zwingli (1484-1531), preot în Zurich, din cele 13 cantoane ale Elveției, doar 5 mai rămăseseră catolice. Acesta "printr-o adâncire și radicalizare în sens biblic și patristic a convingerilor sale umaniste... s-a rupt radical de sistemul papal medieval"⁶, ajungând la concluzia că multe învățături ale Bisericii sunt incorecte, fără justificare biblică, deci "Biserica în momentul respectiv era pe o cale greșită și în consecință îi îndruma pe credincioși în mod eronat".⁷ Mișcarea reformatoare a lui Zwingli va fi absorbită, după câțiva ani de cea a lui Calvin sau va fi desăvârșită de Calvin, se poate spune. "Teologia lui Zwingli conține germenii teologiei reformate, distinctă atât de cea romano-catolică, cât și de cea luterană, dar cu o serie de trăsături originale care o disting de teologia reformată clasică în varianta ei calvinistă".⁸

Vom stăruii în prezentul studiu asupra învățăturii despre Biserică așa cum reiese din opera lui Jean Calvin.

În urmă cu 500 de ani, la 10 iulie 1509, se naștea la Noyon, în provincia Picardia din nordul Franței, Jean Chauvin, al doilea fiu al lui Gérard, funcționar laic și avocat al Bisericii, dar care a murit excomunicat de Biserica romano-catolică⁹.

Urmează cursurile College de la Marche și Montaigue, apoi la Sorbona (Paris), unde studiază dreptul. În 1532 devine doctor în drept la Universitatea din Orléans. Prima sa lucrare publicată se intitula: *De clementia* și a fost un comentariu al lucrării cu același titlu a filosofului Seneca.

Puternic influențat de Jacques Lefèvre d'Étaples (1455-1536) reprezentant principal al mișcării pauliniste în Franța, Calvin înclina spre Reformă din 1532 când începe să disemineze la Paris ideile protestante. Doi ani mai târziu se refugiază în Elveția, ca lector al Sf. Scripturi la Geneva, când începe cariera sa de reformator. El oferă foarte puține indicii asupra datei convertirii sale, vorbește o singură dată despre a sa *subita conversio* în prefața

⁴ *Towards a Renewal Dialogue. The First and Second Reformation*, editor Milan Opöcensky, WARC, Geneva, 1996, p. 8.

⁵ Adrian Carebia – *Biserica între tradiție și Reformă*, Ed. Eurostampa, Timișoara, 2004, p. 114.

⁶ *Idem - Istoriografia Reformei protestante*, p. 150.

⁷ Keith Randell – *Jean Calvin și Reforma târzie*, Ed. ALL, București, 1996 (trad. de Simona Ceaușu), p. 79.

⁸ Preot Adrian Carebia – *Teologia și controversile teologice ale lui Zwingli* A. B. nr. 10-12/2005, p. 83.

⁹ Michael Mullet – *Calvin*, Ed. Artemis, București, 2007, p. 24 (trad. Laura Duță).

la Comentariul la Psalmi, 1557¹⁰, culminând în 1536 cu publicarea lucrării: *Institutio religionis christianae*, cel mai profund și bine încheiat tratat de Teologie Dogmatică a Protestantismului, datorită căruia autorul a fost numit *al doilea patriarh al Reformei*. Teologia lui, în parte luterană, are în centru predestinația absolută. El preia și expune sistematic, principiile Reformei, ideea distanței dintre Dumnezeu și om de la Luther și o duce la extrem.

El a încercat să evite stilul combativ, n-a fost un spirit original ca Luther, care a avut o creație vastă, dar împrăștiată, neorganizată¹¹.

Protestantismul francez a apărut înaintea celui german, chiar cu un deceniu, dar avea un caracter popular, laic. Calvin este cel care îi conferă un crez, o organizare. Probabil cel mai mare merit al lui Calvin este realizarea acordului de la Zürich sau Consensus Tigurinus (1549), care a marcat unirea doctrinară a Bisericilor protestante elvețiene cu Geneva, Berna - Haler, Basel – Capito și Oecolampadius, Strasbourg – Martin Bucer, Zürich – Heinrich Bullinger.

Calvin a văzut Reforma ca “o restaurare a adevăratei Biserici catolice, care a fost aproape complet suprimată și de nedescoperit în epoca anterioară. Cu Luther el o privește ca o reîntoarcere din Babilon la Ierusalim... în prefața la *Institutio* spunea: *Niciodată nu am avut alt scop, decât propășirea Bisericii*”.¹² Fondatorii protestantismului nu au fost interesați numai de renașterea pietății personale, ci și de reformarea formelor corporative ale religiei... ei s-au străduit să reconstruiască Biserica și au simțit chemarea de sus pentru a fi agenții restaurării ei¹³.

Învățătura calvină s-a răspândit în Elveția, Germania, Țările de Jos, Scoția, Ungaria și printre maghiarii din Transilvania.

Cel mai mare reformator din afara Germaniei, făcând parte din a doua generație de reformatori clasici, jurist, umanist, niciodată cleric *Jean Calvin*, gânditor de înaltă clasă, personalitate marcantă a Istoriei bisericești universale, om de o extraordinară capacitate intelectuală și de sistematizare este autorul faimoasei *Institutio religionis christianae*, una dintre cele mai importante lucrări din istoria Teologiei protestante scrisă sub forma unui catehism, având peste 9000 de pagini afirmă de asemenea că Biserica este adunarea celor aleși, celor mântuiți, căci mântuirea depinde numai de hotărârea divină. Așadar *predestinația* devine premisa fundamentală a eclesiologiei reformate.

Învățătura lui Calvin despre Biserică este caracterizată ca lucidă și comprehensivă. El a fost mult preocupat de acest subiect¹⁴. Capitolul 8 al *Instituțiilor* se prezintă ca un tratat despre Biserica nevăzută. Temelia Bisericii lui Dumnezeu este alegerea Sa secretă “în primul rând ea stă prin alegerea lui Dumnezeu”¹⁵, trebuie să avem încredere oarbă în ea “cred Biserica”¹⁶, iar locul în care există Biserica nu poate fi determinat cu simțurile sau cu rațiunea: “nu trebuie să vedem Biserica cu ochii sau să o atingem cu mâinile. Mai exact

¹⁰ Philip Schaff – *History of Christian Church*, vol. VIII, New York, 1892, p. 268-269.

¹¹ Michael Mullet – *op. cit.*, p. 22.

¹² John T. Mc. Neill – *The History and Character of Calvinism*, New York University Press, 1954, p. 216.

¹³ Idem – „The Church in sixteenth Century Reformed Theology” *Articles on Calvin and Calvinism, Calvin’s Ecclesiology: Sacraments and Deacons* Garland Publishing, New York & London 1992, p. 17.

¹⁴ *Ibidem*, p. 25.

¹⁵ Jean Calvin – *Institutio christianae religionis*, Învățătura religiei creștine, vol. 2, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003, p. 187.

¹⁶ *Ibidem*, p. 185.

faptul că ea aparține domeniului credinței ar trebui să ne atenționeze să nu o privim altfel, decât am privi-o dacă ar fi perfect vizibilă”.¹⁷

Biserica este cel mult cadru al mântuirii, poate să călăuzească la mântuire. Omul se poate mântui doar în Biserică, ca adunare, cadru sociologic: “Nu există vreo altă cale de a intra în viață, decât dacă această mamă ne concepe în pântecele ei, ne naște, ne hrănește la sânul ei și în cele din urmă ne păstrează în grija și călăuzirea ei, până ce dezbrăcând carnea muritoare devenim asemenea îngerilor... departe de sânul ei nimeni nu poate spera să aibă parte de iertarea păcatelor sau de salvare”.¹⁸ Întrucât Biserica, ca instituție, este prioritară, înaintea individualului, ca un suflet mântuit, Calvin refuză să pună prea mult accent pe mântuirea personală¹⁹.

Autorul identifică în Sf. Scriptură două moduri în care se vorbește despre Biserică:

- adunarea celor care se află în prezența lui Dumnezeu... nu îi include numai pe sfinții care trăiesc în prezent pe pământ, ci pe toți aleșii de la începutul lumii;

- termenul *biserica* îi desemnează pe toți acei oameni răspândiți pe toată suprafața pământului care declară că se închină înaintea lui Dumnezeu și a lui Hristos... Biserica anterioară, invizibilă pentru noi este vizibilă numai pentru ochii lui Dumnezeu... ni se poruncește să păstrăm comuniunea cu cea de-a doua care este numită Biserică în raport cu oamenii”.²⁰ Trebuie să credem așadar în Biserica nevăzută și să rămânem în comuniune cu Biserica văzută. “Biserica invizibilă, care îi cuprinde pe toți cei aleși coincide cu Trupul lui Hristos, ceea ce nu este cazul cu Biserica văzută, cel puțin în măsura în care ea este obligată să-i admită în interiorul său pe cei păcătoși... Biserica ni se prezintă sub două aspecte bine distincte – una este obiectul credinței, cealaltă obiectul experienței sau una reprezintă Biserica pe care Dumnezeu a voit-o, cealaltă Biserica care ni se înfățișează... nu rezultă că există două Biserici”.²¹ Marele reformator se situează, în această privință, în deplin accord cu predecesorul său Zwingli.

În ultimii ani ai activității sale vorbește despre o apropiere tot mai mare între Biserica văzută, căreia îi acordă o importanță tot mai mare și cea nevăzută – fără a le identifica însă. “El n-a identificat real Biserica nevăzută cu Biserica văzută, dar a recunoscut tot mai mult legăturile reale care unesc Biserica văzută cu cea nevăzută”.²²

În edițiile succesive ale *Instituției* discuția despre Biserica vizibilă a lui Calvin este din ce în ce mai lărgită, dar acest lucru nu este în favoarea Bisericii vizibile. “În plus, față de *communio sanctorum*, Calvin folosește după 1536 expresiile: *numerus electorum*, (sau *predestinatorum*) și *coetus fidelium*, ca echivalente cu *ecclesia*.”²³ Biserica văzută rămâne un *corpus permixtum*, “în această Biserică sunt amestecați mulți ipocriți care nu au nimic din Hristos în afară de nume și înfățișare”.²⁴ Calvin utilizează ca echivalente conceptele de *communio sanctorum*, *numerus electorum*, *numerus predestinatorum*, *coetus fidelium* și *ecclesia*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 187.

¹⁸ *Ibidem*, p. 188.

¹⁹ G.S. M. Walker – „Calvin and the Church” *Articles on Calvin and Calvinism, Calvin’s Ecclesiology*, p. 127.

²⁰ Jean Calvin – *Institutio christianae religionis*, p. 194.

²¹ François Wandel – *Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Ed. Labor et Fides, Genève, 1985, p. 225.

²² Henri Strohl – *La pensée de la Réforme*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, Paris, 1951, p. 312.

²³ John T. Mc. Neill – *art. cit.*, p. 25.

²⁴ Jean Calvin – *op. cit.*, p. 194.

Biserica Reformată până astăzi este legată de formulele *Instituției calvine*, această *Summa Theologiae* a Protestantismului. *Catechismus genevensis*, compus de Jean Calvin în 1536, un rezumat al scrierii *Institutio religionis Christianae*, cuprinde învățătura despre Biserică în întrebările 307 și 308 sub titlul *Des pasteurs ecclésiastiques*, precum și întrebările 366 și 367 sub titlul *À qui appartient de baptiser et administrer la cène* din capitolul IV *Des sacraments*. De asemenea în *Confessio Gallicana* sau *Confession de foi des Eglises réformées de France*, compusă de Calvin, în 40 de articole, confirmată de sinodul de la Saint Germain (25 mai 1559), recunoscută de sinodul de la Rochelle, numită și Mărturisirea *de la Rochelle* regăsim elemente de elcesiologie în articolele 25-31. Dorința tuturor reformatorilor a fost de a dovedi că doctrina lor coincide cu cea a Bisericii universale, prezentând sensul cuvântului lui Dumnezeu, aflat în Scriptură, pe baza principiilor lor, evidențiind devierile catolice. Mănat de aceeași năzuință, Calvin însuși a compus mărturisirea și catehismul menționate, urmat fiind de adepții săi, cărora se datorează cărțile simbolice reformate de mai târziu.

Se poate constata o atitudine mai pozitivă a lui Calvin față de Biserica văzută, sub influența teologului luteran Martin Bucer (1491-1551) din Strasbourg.

Elemente ale teoriei clasice protestante a preoției generale, pricipiul social-eclesial al Reformei, pot fi întâlnite, evident și în opera lui Calvin. El vorbește despre Apostoli, proroci, evangheliști, pastori și învățători. Acestea nu au fost instituite ca slujbe permanente. Dumnezeu le-a creat și funcționează în Biserică: răspund de disciplină, de administrarea sacramentelor și de interpretarea Scripturii.

Tributar curentului augustinian și platonician, Jean Calvin afirmă că funcția de episcop este rezultată din necesitatea unui mediator, “termenii episcop și preot sunt interschimbabili”²⁵, pentru că ar desemna aceeași funcție. Punerea mâinilor înseamnă vot prin ridicarea mâinilor, iar textul I Tim 4, 14 se referă la ordinarea efectuată de presbiteri. Prin acord omenesc, pentru a răspunde nevoilor vremii și necesității menținerii disciplinei în fiecare oraș unul dintre presbiteri a fost ales episcop, “la fel cum presbiterii știu că potrivit obiceiului Bisericii, ei trebuie să se supună celui care prezidează, tot așa episcopii recunosc faptul că ei le sunt superiori presbiterilor, doar datorită obiceiului Bisericii și nu a unei hotărâri reale a Domnului și că ei ar trebui să conducă Biserica în cooperare cu aceștia”²⁶.

Deși cuvântul *ierarhie* nu era folosit în Scriptură, treptele ierarhice au existat în structurile de conducere ale Bisericii, dar apoi au fost corupte și tot mai mult pervertite, decăderea urmând epocii papei Grigore cel Mare (†604); “episcopii se laudă că sunt succesorii Apostolilor... ei spun că dreptul de a ordina presbiteri le aparține numai lor... nu împuternicesc prin ordinarea lor presbiteri care să conducă și să hrănească poporul, ci preoți care să aducă jertfe”²⁷.

Calvin insistă asupra slujirii învățătoarești a pastorilor, care trebuie să prezinte ceea ce este vestit în Scriptură. “Avem nevoie de ajutoare pentru a naște și crește credința în noi și pentru a ajuta să înainteze spre obiectivul ei. Dumnezeu ne-a dat aceste ajutoare, ca să se poată îngriji de slăbiciunea noastră... El a instituit pastori și învățători (Efes 4, 11) prin buzele cărora să îi poată învăța pe ai Săi; El le-a dat autoritate”²⁸. În felul acesta Dumnezeu ne învață prin mijloace omenești.

²⁵ *Ibidem*, p. 234.

²⁶ *Ibidem*, p. 244.

²⁷ *Ibidem*, p. 262.

²⁸ *Ibidem*, p. 184.

Și Calvin acordă Bisericii o autoritate relativă, subordonând-o Scripturii. Ea este cadrul de transmitere a Cuvântului lui Dumnezeu, “Biserica este păstrătoarea credincioasă a adevărului lui Dumnezeu, ca acesta să nu dispară din lume... numai în cadrul Bisericii este păstrată în siguranță și în stare necoruptă acea doctrină care face ca pietatea să rămână intactă și sunt administrate sacramentele instituite de Domnul”²⁹. Biserica nu poate greși în lucrurile care țin de mântuire “în măsura în care lepădându-se de orice înțelepciune a ei îngăduie să fie învățată de Duhul Sfânt prin Cuvântul lui Dumnezeu”³⁰, care se găsește în Lege, profeți și scrierile Apostolilor. Trebuie remarcat însă că în Biserica Apuseană, în secolul al XIV-lea “scolastica nominalistă fundamentase întregul edificiu teologic pe baza autorității instituției Bisericii... confruntată dramatic cu decadența morală și cu destrămarea instituțională de la vârful Bisericii. Ca urmare a acestei duble crize, în condițiile grave ale crizei Marii Schisme a Occidentului (1378-1417) are loc deplasarea locului autorității în teologie: de la Biserică ea se mută pe Scriptură”³¹.

Hristos a încredințat Bisericii comoara Evangheliei. “Biserica este mijlocul prin care Hristos cel înălțat îndeplinește lucrarea Lui între oameni”³², este vorba despre lucrarea de propovăduire.

Dacă în romano-catolicism Biserica este definită ca *depositum gratiae* la Calvin ea apare ca depozit al cuvântului Evangheliei, ceea ce nu înseamnă că are autoritate infailibilă, căci “Biserica care realizează că prin Sfânta Scriptură Hristos acceptă slujirea ei este adevărata Biserică”³³.

Prin urmare “puterea doctrinară a Bisericii se mărginește la formularea și explicarea doctrinei scripturistice și apărarea ei împotriva adversarilor”³⁴.

Nu este nevoie, în concepția acestui reformator de o autoritate care să interpreteze Scriptura, deoarece “Scriptura expune complet, cu claritate, evidența adevărului său”³⁵, căci Dumnezeu vorbește personal în Scriptură. Calvin repudiază autoritatea Sf. Tradiții și respinge totodată autoritatea interpretativă a Bisericii, intitulându-și chiar o lucrare: *Despre respingerea autorității Bisericii*.

Autoritatea supremă și deplină este cea a Scripturii (In 5,39), ea este autoritatea profeților și a Apostolilor (Efes 2,20) care exista înainte de întemeierea Bisericii. “Că Biserica are autoritate asupra a toate este o idee a oamenilor, care vor să impună o tiranie fără margini sub auspiciile Bisericii... Cea mai dăunătoare eroare care predomină în mare măsură este că Scriptura are doar atâta importanță cât îi conferă consensul Bisericii... Biserica recunoaște Scriptura a fi adevărul însuși al lui Dumnezeu, ca o datorie pioasă, ea fără ezitare venerează Scriptura”³⁶. Autorul ignoră astfel faptul că Biserica este un organism divino-uman, care nu este creat și condus prin voința exclusivă a omului.

În acest sens Calvin afirmă: “Să hotărâm deci lucrul acesta: că cei pe care Duhul Sfânt i-a instruit în sufletul lor au pe deplin încrederea în Scriptură și că Scriptura, într-adevăr,

²⁹ *Ibidem*, p. 199.

³⁰ *Ibidem*, p. 338.

³¹ Pr. Adrian Carebia – *op. cit.*, p. 83.

³² Wilhelm Niesel – *The Theology of Calvin*, The Westminster Press, Philadelphia, f. a., p. 185.

³³ *Ibidem*, p. 193.

³⁴ François Wandel – *op. cit.*, p. 233.

³⁵ *Calvin Institutes of the Christian Religion*. Philadelphia, The Westminster Press, 1960, p. 76 (editor John T. Mc. Neill).

³⁶ *Ibidem*, p. 76.

se autentică pe sine (ἀυτόπιστον)... Iar certitudinea pe care merită să i-o acordăm și-o dobândește prin mărturia Duhului”.³⁷

Calvin respinge tot ceea ce nu contribuie la menținerea cinstirii lui Dumnezeu. În această categorie intră și tradiția Sf. Părinți, privitoare la cult și disciplină, deoarece acestea sunt deosebite de regula de credință apostolică. “Domnul a cuprins în așa fel în Legea Sa, tot ce ținea de regula desăvârșită de a trăi cum trebuie, încât n-a lăsat nimic oamenilor, ca să mai adauge la ea”.³⁸

Asemenea lui Luther, și Calvin, adept al predestinației absolute, neagă rațiunii orice contribuție în ce privește credința – este o influență a lui William Ockham (1285-1349), care făcea o separație netă între Dumnezeu și om, între Revelație și rațiune – afirmă deteriorarea totală a naturii umane, combate fideismul nativ, căci credința este dar al Duhului Sfânt și învață mântuirea numai prin credință, dedicând acestei doctrine cap. XI din cartea a III-a a Instituțiilor: “îndreptățit prin credință este cel care, separat de dreptatea faptelor, înțelege dreptatea lui Hristos prin credință, și îmbrăcat în ea, apare înaintea lui Dumnezeu, nu ca un păcătos, ci ca un drept”³⁹, “pentru că am fost îndreptați prin ascultarea lui Hristos” (Rom 5,19). Tot aici combate doctrina despre faptele bune ca mijloace ale îndreptării, ce ține de Scolastică. Credința este expresia alegerii de către Dumnezeu.

Calvin se ridică, revoltat, împotriva autorității Bisericii: “există o eroare mult mai periculoasă, care predomină în multe locuri, și anume că Scriptura nu are mai multă greutate decât i se acordă prin consimțământul Bisericii. Este ca și cum adevărul etern și inviolabil al lui Dumnezeu ar depinde de decizia oamenilor..., oameni nelegiuiți, care doresc să impună o tiranie fără frâu sub masca Bisericii”.⁴⁰

Cea mai delicată problemă a Protestantismului este cea a autorității bisericesti și se poate spune că ea constituie cauza problematicii protestante în general, problema raportului autoritate-libertate de conștiință între “mărturisirea de credință, dogmă și magisteriul bisericesc”.⁴¹ Fenomenul religios însă nu poate fi lipsit de principiul autorității, iar Biserica este așezământul ce posedă în mod concret autoritatea. În Protestantism autoritatea se reduce la autoritatea Scripturii (obiectivă) și a Duhului Sfânt (subiectivă). “Protestantismul este... principiul libertății și al individualității, aplicat la lucrurile religioase... Nu numai că Protestantismul este un omagiu adus principiului libertății religioase, dar Protestantismul nu este decât aceasta”.⁴²

Jean Calvin susține caracterul biblic și apostolic al punerii mâinilor, dar nu admite sacramentalitatea Tainei Preoției “deși folosim această practică, totuși dacă am crede că prin aceasta conferim darurile Duhului Sfânt ca Apostolilor ar fi o înșelare”.⁴³

Marele reformator consideră că durabilitatea Bisericii se datorează Capului ei, Hristos și nu succesiunii apostolice, episcop este acela care fiind chemat la ministeriul cuvântului și sacramentelor execută cu fidelitate mandatul. Reformatorul se pronunță categoric

³⁷ Jean Calvin – *Institutio christianae religionis*, Geneva, 1568, p. 26.

³⁸ *Ibidem*, cartea IV, cap. 10, 17, p. 766.

³⁹ Jean Calvin – *Institutio...*, vol. I, p. 852.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 174.

⁴¹ Hans Jürg Urban – *Bekennnis, Dogma, Kirchliches, Lehramt, Die Lehrautorität der Kirche in hertigen evangelischen Theologie*, Wiesbaden, 1972, p. 170.

⁴² Wilfried Monod – *Du protestantisme*, Paris, 1928, p. 183-184 cf. Prof. Nicolae Chițescu – “Ortodoxie și Protestantism” O nr. 3/1950, p. 390.

⁴³ Alexandre Ganocj – *Calvin, Theologien de l'Église et du Ministère*, Paris, 1964, p. 157.

împotriva harului transmis prin succesiune apostolică. “Dacă Apostolii au primit de la Dumnezeu puterea de a folosi darurile, noi nu am primit nici unul. Dacă Apostolii aveau o poruncă divină pentru practicarea acestui ritual, nouă nimic din acestea nu ni s-a poruncit de către Domnul să le plinim”.⁴⁴

În pofida importanței vitale pe care Calvin o dă disciplinei eclesiastice, el evită să facă din aceasta o notă a Bisericii celei adevărate, rămân doar cuvântul și sacramentele, cum vor accentua și teologii moderni: “Constituirea prin cuvânt și sacramente este absolut obligatorie pentru ordinea permanentă a Bisericii. Această constituție a Bisericii este de drept divin în sens strict, orice alte rânduieli ale Bisericii sunt de drept uman”.⁴⁵

Rolul formativ al comunității este ilustrat, Luther spune că “Biserica este cea care naște pe fiecare creștin și-l conduce prin cuvântul lui Dumnezeu”⁴⁶ și condamnă părăsirea ei spunând “Favoarea părintească fiind restrânsă la turma lui Dumnezeu, e un lucru mortal a se separa cineva de Biserică”⁴⁷ sau: “Este un păcat grav a se depărta de comunitatea adevăratei Biserici vizibile, chiar dacă doctrina ei ar fi imperfectă în punctele neesențiale... Biserica este un agent indispensabil în planul divin de mântuire”.⁴⁸ Calvin o numește “mamă și școală” iar *Confessio Helvetica* parafrazează formula patristică: “Extra ecclesiam Dei nulla salus”⁴⁹ enunțată de Sf. Ciprian al Cartaginei (+258).

Protestanții maximalizează Scriptura, care este *norma normans* și minimalizează Biserica, respingând orice autoritate extra-biblică. “Luther și Calvin plasează autoritatea în Cuvânt, căruia pastorii, învățătorii și conciliile sunt slujitori”.⁵⁰ Reforma, aceasta nu este un act istoric, ci o misiune permanentă a Bisericii, așa cum spunea în faza incipientă a Protestantismului marele reformator Jean Calvin.

Promotorii Reformei cunoscând prea puțin învățătura Sf. Părinți răsăriteni din primele opt secole, rămân în categoriile gândirii apusene. Reforma s-a dorit o restaurare a valorilor Bisericii din epoca apostolică, dar s-a eșuat lamentabil într-o nouă divizare. S-a spus că Reforma a fost evenimentul cel mai de seamă din viața Bisericii, după stabilirea canonului Scripturii, o deplasare de la idolatrie la slujirea lui Dumnezeu. “Reforma a fost într-adevăr mai ales o revoluție contra tradiționalismului, în formele și importanța ce luase în Apus la sfârșitul evului mediu. Primele scrieri și predici protestante arată aceasta în chip brutal și crud și ele dezvăluie motivele și caracterul Reformei mai bine ca teologia doctă și stilizată a protestanților de mai târziu, confundată în adânci rațiuni de ordin doctrinar – scolastic”.⁵¹

Este cunoscut faptul că “Reforma nu a dorit să înființeze o nouă Biserică. Ea a dorit să restaureze Biserica deja existentă potrivit măsurii pe care o dau Evanghelia redescoperită și justificarea omului păcătos prin harul mijlocit de Hristos. Părinții Reformei

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 320.

⁴⁵ Horst Georg Pöhlmann – *op. cit.*, p. 321.

⁴⁶ *Catehismul mare al lui Luther* II, III, 37 - *Die Symbolischen Bücher der evangelisch lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1929, p. 455.

⁴⁷ Henri Strohl – *art. cit.*, p. 313.

⁴⁸ John T. Mc. Neill – *op. cit.*, p. 215.

⁴⁹ *Confessio Helvetica Posterior*, art. XVII - *Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche* (BSRK), editor E.F. Karl Müller, Leipzig, 1903, p. 198.

⁵⁰ David C. Steinmetz – “Luther and Calvin on Church and Tradition” – *Articles on Calvin and Calvinism Calvin’s Ecclesiology*, p. 13.

⁵¹ Prof. Teodor M. Popescu – “Sfânta Tradiție în Biserica Ortodoxă spre deosebire de celelalte Biserici” S.T. 7-8/1952, p. 405.

se vedeau pe sine în continuitate cu mărturia creștină originală”.⁵² Însă, greșeala fundamentală a lui Martin Luther și a lui Jean Calvin, autorul celebrei ziceri: *ecclesia semper reformanda*, în egală măsură, a fost aceea că el a vrut reforma în structura Bisericii (doctrinară). Biserica are însă învățătura de la Mântuitorul, dată prin Revelația supranaturală. Nu ne putem atinge de adevărul revelat, nu putem adăuga nimic la aceasta, dar nici schimba sau înlătura anumite articole de credință.

Reforma în Biserică poate fi făcută numai asupra elementului uman, care este perfectibil (Efes 4,13). De asemenea strategia misionară a Bisericii se poate reforma sau îmbunătăți. Pe de altă parte înnoirea lăuntrică a credinciosului trebuie să se petreacă mereu, prin colaborarea cu harul sporind în credință, nădejde și dragoste “nu se oprește deloc în urcușul său, nici nu-și fixează limite în mișcarea sa spre înălțimi, ci, odată ce a pus piciorul pe scară el nu încetează de a urca treptele acesteia și continuă să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând, spre una superioară”.⁵³

⁵² Gunther Wenz – *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch – lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, Band 1 Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1996, p. 552.

⁵³ Sf. Grigorie de Nyssa – *Scrieri, partea I* (Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute), EdIBMBOR, București, 1982, p. 91.

COSMOGONIA CATHARĂ DUPĂ *INTERROGATIO JOHANNIS*

LIVIU VIDICAN-MANCI

ABSTRACT. *The Cathar Cosmogony according to "Interrogatio Johannis"*. The issue of the cosmogonies has always been a very complex matter of study and reflection. The cosmogony belonging to the Cathar system is not, as one might assume, unified, despite the fact that scholars employ the term "Cathar heresy" and not "Cathar heresies". This is why this study aims at presenting one of these cosmogonies, namely that of the moderate Cathars, whose major book seems to have been *Interrogatio Johannis*. The contemporary historians have considered this book to be a Bogomilic apocryphon brought by the Cathar bishop Nazarius in the 12th century. Through this study we intend to draw attention to this exceptional source which allows us to put forward the hypotheses of a transfer of ideas from the Bogomils towards the moderate Cathars.

Keywords: Cosmogony, Cathar, Creation, Heresy, Sathan.

Preliminarii

Probabil că una dintre întrebările existențiale care a frământat mințile a generații și generații de oameni a fost: *Cine suntem și de unde venim?* De aici și derivatele: *Cine ne-a creat? De ce ne-a creat? Ce scop avem pe acest pământ?* ș. a. m. d. Întrebări chinuitoare, la care mulți nu au găsit răspunsul vreodată; la care alții au încercat să dea răspunsuri în timpul vieții, și în parte au reușit; la care alții nu s-au mulțumit să dea numai răspunsuri, ci au creat adevărate sisteme religioase pe baza acestora.

Creștinismul¹ susține că lumea a fost creată de Dumnezeu, a fost creată bună: *Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte.* (Fc. 1, 30); doar proasta administrare a libertății de către om a întinat-o și a pervertit-o, astfel apărând și răul. În timp ce creștinismul susținea asemenea poziții, un grup de oameni, nemulțumiți cu un asemenea răspuns și chinuți de întrebarea: *de unde vine răul (unde malum), dacă Dumnezeu e Atotbun?*, inspirați de filosofia lui Platon sau Aristotel și, probabil, de miturile cosmogonice orientale (persane și indiene, în special) au socotit de cuviință să creeze ei înșiși istorisiri proprii cu privire la crearea Universului. Printre aceștia au fost și gnosticii Basilide, Valentinian sau Mani, iar după ei, și sub influența lor, mulți au adoptat sau creat cosmogonii luxuriante cu tentă mitologică.

Dacă ar fi să trecem frontiera istorică, adică din Antichitate în Evul Mediu, nu am fi surprinși să observăm că omul medieval a manifestat același interes pentru această chestiune existențială, ca de altfel, și omul modern și contemporan (darwinism, big-bang sau neo-creaționism sunt doar câteva exemple pentru cel din urmă). Evul Mediu creștin a fost inundat, și insist asupra cuvântului inundat, de idei gnostice manifestate în erezii

¹ În acest caz, cu riscul unui subiectivism asumat, ma refer la Ortodoxie și Catholicism.

condamnate atât de Biserica orientală cât și de cea Apuseană. Printre aceste erezii amintim pe bogomili, pavlicieni și cathari, cei din urmă constituind și obiectul studiului de față.

Scopul acestui studiu nu este de a face un tratat de istoria religiilor și nici măcar, prin mijlocirea vreunei metode comparatiste, să evidențieze diferențele și asemănările dintre cosmogonia cathară și cea ortodoxă sau dintre cosmogonia cathară și miturile cosmogonice românești, cu toate că mici comparații sunt inevitabile. Scopul este unul simplu și precis: prezentarea poziției cosmogonice a catharilor moderați așa cum rezultă din ceea ce istoricii medievali consideră a fi fost cartea lor de căpătâi: *Interrogatio Johannis*². Totodată prin acest studiu încercăm să aducem la cunoștința publicului românesc un subiect care a fost, după cunoștința noastră, în Istoria Religiilor atins doar tangențial de Mircea Eliade³ sau Ioan P. Culiănu⁴, iar în Istoria Bisericii Universale, aproape deloc.

Totuși, înainte de a trece la tratarea problemei anunțate, trebuie să recunoaștem faptul că, o abordare exhaustivă, chiar dintr-o perspectivă atât de restrânsă ne este imposibil de realizat în stadiul actual al cecetării. De aceea, completările ulterioare nu vor leza în nici un fel scopului propus.

Studiul de față va fi prezentat sub forma unor episoade, care vor oglindi, în fapt, etapele creației așa cum ne sunt ele prezentate în *Interrogatio Johannis*. Fiecare va primi un subtitlu care va constitui ideea întregului episod. Astfel, prima secțiune va fi dedicată unei scurte introduceri în gândirea cathară fiind urmată de: *De la căderea lui Satan la primele acte ale creației*; *Omul fruct al păcatului demonului*; *Lupanarul paradisiac și inocența șarpelui*; *Concluzii*.

Catharismul a fost și a rămas erezia care fascinează prin tot ceea ce a lăsat în urma sa: arhitectură, scrieri, cimitire, toponimie, etc; în același timp, aceasta, este una dintre numeroasele erezii ale Evului Mediu care au fost eliminate de Inchiziție după ce o lungă perioadă de timp au fost hăituite și agresate de susținătorul Bisericii Romane, *le bras séculier*. Catharismul a constituit unul din numeroasele semne care atrăgeau atenția asupra unei iminente rupturi în Biserica Romană și după cum o spuneam și cu altă ocazie, caracterul acesteia a fost unul socio-religios.

Această mișcare religioasă a fost specifică sec. XI-XIV, *erezii* care a făcut cu adevărat istorie, membrii ei desfășurându-și activitatea, cu precădere, în Sudul Franței și Nordul Italiei. Are o istorie, dacă nu interesantă, cel puțin tragică, ea reușind să declanșeze singura cruciadă dusă pe pământ european – *Cruciada împotriva albigenzilor* (1209-1229)⁵; și să ajute, într-o măsură destul de mare, la punerea în funcțiune a celei mai temute instituții eclesiastice medievale: Inchiziția.

² *Interrogatio Johannis, le livre secret des cathares*, Édition critique, traduction, commentaire par Edina BOZOKY, préface de Emil TURDEANU, Ed. Beauchesne, Paris, 1980.

³ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000.

⁴ Ion P. CULIANU, *Arborele gnozei*, trad. Corina Popescu, Ed. Polirom, Iași, 2005.

⁵ Pentru mai multe detalii a se vedea : Michel BALARD, *Croisades et Orient latin (11^e-14^e siècle)*, Ed. Armand Colin, Paris, 2003 ; Alain DEMURGER, *Croisades et croisés au Moyen Age*, Ed. Champs/Flamarion, Paris, 2006 ; Monique ZERNER-CHARDAVOINE, *La croisade albigeoise*, Ed. Archives Gaillmard/Julliard, Paris, 1979; Walter L. WEKEFIELD, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*, Ed. All&Unwin, London, 1974.

Pe cât de zdruncinată și fascinantă i-a fost istoria, pe atât de încurcată și neclară i-a fost doctrina. Trecând peste faptul că în catharism înregistrăm o mulțime de curente, rămânem în ton cu cei mai importanți ereziologi și afirmăm două forme de catharism: moderat și radical⁶.

Se pare că între aceste două fracțiuni existau diferențe majore, mai ales în ce privește raportarea la cele două principii: al Binelui și al Răului. Ambele credeau că lumea și lucrurile vizibile nu au fost create de Dumnezeu, însă maniera în care o mărturiseau și o înțelegeau era total diferită.

Se cunoaște faptul că această erezie a lăsat foarte puține urme în ceea ce privește învățătura sa de credință. În acest sens, pot fi raportate, două scrieri deosebit de importante: *Interrogatio Johannis* și *Liber de duobus principiis*, fiind singurele care ni s-au păstrat⁷. Ambele au o valoare deosebită, prin faptul că schițează învățătura de credință proprie catharismului și, în special, prin faptul că ele par a reprezenta cele două școli cathare, cea moderată și cea radicală. Mai trebuie precizat că *Liber de duobus principiis* este singura scriere care a fost scrisă de un cathar.

Păstrând anumite crâmpie sau influențe din cosmogonia creștină, scrierile cathare prezintă originile lumii într-o manieră tragică, într-o notă pesimistă, ca fiind începutul unei rupturi în lumea spirituală, cauză a unui dezechilibru al acestei lumi.

Interrogatio Johannis este considerată cartea de căpătâi a ramurii moderate și se pare că a fost adusă din Bulgaria de Nazarie, episcopul catharilor italieni. Aceasta s-a întâmplat undeva în jurul anului 1190, după cum reiese din Ranieri Sacconi, citat de Edina Bozoky⁸. Această scriere constituie cea mai puternică dovadă a faptului că între bogomiliile Orientului și cathari exista un schimb de idei, cei din urmă fiind puternic influențați de bogomili⁹.

Cosmogonia cathară moderată

a. De la căderea lui Satan la primele acte ale creației

Lucrarea *Interrogatio Johannis* este scrisă sub forma unui dialog, iar interlocutorii sunt Apostolul Ioan și Iisus Hristos participând la *cena secreta*, (cina cea de taină, sau cina secretă) ceea ce i-a făcut pe editorii francezi să o numească: *Le livre secret des cathares* (*Cartea secretă a catharilor*). Cum este și de așteptat, prima parte a cărții este dedicată creației: crearea universului, a lumii și a omului, însă într-o manieră diferită de cea cu care ne-a obișnuit creștinismul ortodox, catolic sau protestant.

⁶ Iată o parte dintre cele mai importante cercetări, de dată mai nouă, pe tema catharismului: Jean DUVERNOY, *L'Histoire des cathares*, Ed. Privat, coll. Bibliothèque historique, Toulouse, 1989; Idem, *La religion des cathares*, Ed. Privat, coll. Bibliothèque historique, Toulouse, 1989; Michel ROQUEBERT, *Les cathares et le Graal*, Ed. Privat, Toulouse, 1994; Idem, *Histoire des Cathares, Hérésie, Croisade, Inquisition du XIe au XIVe siècle*, Ed. Perrin, Paris, 1999; Idem, *Saint Dominique. La légende noire*, Ed. Perrin, Paris, 2003; Idem, *Simon de Montfort, bourreau et martyr*, Ed. Perrin, Paris, 2005; Idem, *L'Épopée cathare, I. L'Invasion 1198-1212*, Ed. Perrin, Paris, 2006; Anne BRENON, *Les Cathares, vie et morts d'une Eglise chrétienne*, Ed. Jacques Grancher, coll. Ouverture, Paris, 1996; Idem, *Le vrai visage du catharisme*, Ed. Loubatierres, Toulouse, 1995; Idem, *Les femmes cathares*, Ed. Perrin, Paris, 2004; Idem, *Le choix hérétique, dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*, Ed. La Louve, Cahors, 2006.

⁷ Singurele care abordează sistemul doctrinar cathar. Scrieri cathare mai pot fi considerate și ritualurile de la Lyon, Florența sau Dublin, dar asupra lor nu vom insista, dat fiind obiectivul studiului nostru.

⁸ *Interrogatio Johannis...*, p. 27.

⁹ *Ibidem*, p. 26-27.

Prima întrebare a lui Ioan se referă la Sathan, autorul dorind de la început să clarifice problema ridicată de existența răului. Astfel, acesta îl întreabă pe Iisus: *Doamne, înainte ca Sathan să cadă, în ce slavă se afla în fața tatălui tău?*¹⁰. Se pare că Ioan nu este interesat de crearea lui Sathan, ci de locul pe care acesta îl ocupa în împărăția cerească. Am putea să ne întrebăm de ce nu se ridică problema creării lui Sathan? Probabil că autorul ne lasă să subînțelegem că Sathan fiind înger, a fost creat de Dumnezeu. Aici apare o neconcordanță, denunțată de altfel, de autorul lui *Liber de duobus principiis* și care va fi obiectul unei polemici¹¹. Am spus neconcordanță făcând o paralelă între cosmogonia *garatensilor* sau a catharilor moderați și a *albanensilor* sau a catharilor radicali. Dacă Sathan a fost creat de Cel ce a făcut toate lucrurile văzute și nevăzute Dumnezeu, *creatorem unum et factorem omnium* (unicul creator și făcătorul tuturor), cum se mai poate explica, se întreabă catharul radical, faptul că trupul este considerat spurcat și că ei nu mănâncă nimic de origine animală? De fapt, aici este cea mai mare diferență și piatra de poticnire între cele două grupuri. Răspunsul nu ni-l oferă nici una din scrieri, el trebuie presupus¹².

Cu toate că nu se insistă asupra creării lui Sathan și nici a celorlalți îngeri, *Interrogatio Johannis* pare a da mai multă atenție acestuia decât referatul biblic din cartea *Facere. Ioan Apostolul*¹³ se arată foarte interesat de starea pe care diavolul o avea înaintea căderii, de funcția pe care o îndeplinea. Nu mică ne va fi mirarea să vedem că, la fel ca în referatul biblic, Sathan a avut un rol de frunte între îngeri: *Între puterile cerești și pe lângă tronul Tatălui el era intendent peste toate lucrurile*¹⁴. Reminiscențele unui fond creștin sunt observabile. Și în ortodoxie și catolicism se afirmă că Lucifer, pe care catharii moderați, *garatenses*, îl numesc simplu Sathan a avut un rol deosebit între îngeri, căzând doar din mândrie. Și aici, este afirmată poziția lui de întâi-stătător peste *anghelos*, de superintendent.

În mintea lui Sathan se naște dorința de putere, de a fi asemenea lui Dumnezeu. Nu avem nici un indiciu care să ducă la motivul pentru care își dorea o asemănare cu Dumnezeu, în schimb ni se spune că îndată ce i-a venit acest gând, Sathan a început să colinde sferele celeste și a coborât până în infern. Se petrece același lucru ca în episodul biblic redat în Iov 1, 7, când Sathan mărturisește: *Am dat târcoale pe pământ și m-am plimbat în sus și în jos*. Și în *Interrogatio Johannis* ni se spune că a urcat și a coborât și, astfel, i-a venit ideea de mărire¹⁵. El ne este înfățișat ca un excelent strateg, pentru că intră în contact cu doi dintre cei mai importanți îngeri: *îngerul aerului și îngerul apei* – aerul și apa, două dintre cele patru elemente primordiale. Sathan, după acest tur, realizează că pământul care era acoperit de ape, ar putea fi un loc perfect pentru ca el (Sathan) să-și întemeieze o împărăție. Cu acest gând, dar și plin de ură, urcă înspre tronul ceresc: *implens se de malitiis*¹⁶.

¹⁰ *Domine, antequam Sathanas caderet, in qua gloria persistebat apud patrem tuum. Interrogatio Johannis...*, D. 8-9, V. 10, p. 42. Dat fiind faptul că dispunem atât de textul prezent în ms. Doat, numit și versiunea de la Carcassone, cât și de cel venețian, vom folosi prescurtarea D. – Doat și V. – Veneția..

¹¹ *Livre des deux principes, Contra Garatenses*, ed. Ch. Thouzellier, pp. 362 – 389.

¹² *Ibidem*, p. 367.

¹³ Aici mă refer la Ioan Apostolul, cel din *Interrogatio Johannis*, care-l interviează pe Iisus Hristos.

¹⁴ *In virtutibus celorum et in trono patris invisibilis et ordinator erat omnium. Interrogatio Johannis*, ed. Edina Bozoky, V. 12, D. 10, p. 44.

¹⁵ *Ibidem*, V. 15-16, D. 12-14, p. 44.

¹⁶ *Ibidem*, V. 33, D. 31, p. 46.

Ajuns în ceruri este descoperit și blestemat de Dumnezeu cel Prea Înalt. În momentul izgonirii lui Sathan din Împărăția lui Dumnezeu, acesta suferă o modificare morfologică. Golit de slavă și de elementul divin: lumina, răul devine parte a ontologiei sale, rațiunea de a trăi, iar chipul său *se făcu în întregime asemeni fierului trecut prin foc și întregul său chip deveni asemeni celui al omului, avea și șapte cozi cu care trăgea a treia ceată a îngerilor lui Dumnezeu*¹⁷. În versiunea Doat chipul diavolului este redat mai plastic *sicut ferrum calefactum*, adică *asemeni fierului înroșit*¹⁸. Acest paragraf este deosebit de important cel puțin dintr-o rațiune, aceea a comparării chipului diavolului cu cel al omului *et tota species faciei eius fuit sicut hominis*. Din acest moment ni se dă de înțeles cu cine seamănă omul, ce este omul și ce îl așteaptă pe om. Aici este momentul în care se anticipează, într-o oarecare măsură, cine este creatorul omului. Dar să lăsăm această problemă pentru mai târziu.

Trecând de la lumea spirituală guvernată, în referatul cathar, de imaginea îngerului căzut, ne oprim la cea materială guvernată de chipul omului, *coroana creației*, în creștinismul patristic. După cum afirmam mai sus, chiar dacă în această cosmogonie există reminiscențe creștine, ea pare a fi specifică gândirii gnostice și nu celei creștine.

Diavolul este izgonit din Împărăția lui Dumnezeu, împreună cu toți cei care l-au ascultat, aproape o treime dintre îngeri. Pedepșa lor constă într-un fel de sleire a puterilor și o neliniște permanentă care-i macină¹⁹. Până aici nimic deosebit, a greșit și a început ispășirea pedepsei, dar autorul aduce un element de noutate, definitoriu am spune. Diavolul se căiește de ceea ce a făcut. Se gândește că ar fi bine să îl roage pe Dumnezeu pentru a mai primi o șansă. Dar el a greșit, el este diavolul și este plin de mândrie, ce ar putea să-i spună Celui Prea Înalt pentru a-l îndulci? *Peccavi!*²⁰. Diavolul face ceea ce, probabil, dacă ar fi făcut Adam și Eva după căderea în păcat, i-ar fi ținut departe de blestemul lui Dumnezeu: își recunoaște vina: *Am păcătuit! Ai milă de mine și-ți voi înapoia tot*²¹. Cererea lui este ascultată și i se acordă un termen limită de șapte zile în care el poate să facă ce dorește²². Dar oare la ce *tot* se referă?

Practic în momentul în care diavolul își recunoaște vina și primește acceptul lui Dumnezeu începe crearea. Cum ar fi și firesc apare o întrebare: Cine este artizanul? În nici un caz Dumnezeu Tatăl, cel care în creștinism are funcția personală, ipostatică de Creator, ci Sathan. El nu are la dispoziție decât șapte zile, șapte zile în care trebuie să construiască o împărăție care să rivalizeze cu cea a Împăratului Ceresc. Și cu ce să înceapă?, dacă nu cu despărțirea apelor de pământ, aspect care nu este foarte explicit afirmat. Din *Interrogatio Johannis* rezultă că îngerul aerului și cel al apei au ridicat două treimi din apă în văzduhuri, iar cealaltă parte au lăsat-o pe pământ pentru a crea mările și oceanele. Pământul este separat de ape la intervenția îngerului apelor, care pentru a îndeplini ordinul lui Pater, al Tatălui, se sprijini pe cei doi pești întinși și ridică pământul:

¹⁷ *Facies eius sicut ferrum fuit fervens ab igne et tota species faciei eius fuit sicut hominis, habuit VII caudas trahentes tertiam partem agelorum dei*. Ibidem, V. 61, p. 52.

¹⁸ *Ibidem*, D. 55, p. 52.

¹⁹ *Interrogatio Johannis...*, V. 65-66, p. 54.

²⁰ *Ibidem*, V. 67, p. 54. În versiunea Doat aceste cuvinte nu apar, ci doar continuarea lor : *ai milă de mine și-ți voi înapoia tot*.

²¹ *Patientiam habe in me et omnia reddam tibi*. Ibidem, D. 61, p. 54.

²² *Pater misertus est eius et dedit ei requiem facere quod vult usque ad diem septiem, Interrogatio Johannis...*, V, 68-69, D, 62-63, p. 54.

Și atunci se așeză deasupra firmamentului și poruncește îngerului care stăpânește aerul și celui care stăpânește apele, și ridică două părți din izvoarele apelor în aer, iar din a treia au făcut marea. Și, astfel, fură despărțite apele după porunca Tatălui invizibil. Și, din nou, poruncește îngerului care stăpânește apele: Stai pe doi pești. Și a ridicat cu capul său pământul și s-a ivit pământul uscat²³.

După citirea acestui fragment ne-am putea întreba, fără să exagerăm, cine a creat lumea, Dumnezeu sau Sathan? Ce vrea să spună expresia *per preceptum patris invisibilis*? Despre ce tată invizibil este vorba? Dacă e să luăm textul în ansamblu, vom observa că apelativul *pater* este folosit pentru Tatăl-Dumnezeu. Din acest scurt pasaj rezultă faptul că pământul era acoperit de ape, dar și că Sathan și Dumnezeu se fac co-creatori. Apele sunt separate după dorința Tatălui și nu a lui Sathan. Așadar, încă o dilemă se conturează. În contextul ambiguității textuale un răspuns e foarte greu de dat.

Creația continuă prin apariția zilei și a nopții, a luminătorilor mici și mari. Autorul cathar creează un tablou deosebit, relativ la această scenă, însă nu-i dă prea mare importanță. Rușește să dea o altă dinamică evenimentelor. Sathan primește de la îngerul aerului coroana, probabil ca semn de recunoștință din partea îngerilor care l-au urmat²⁴. Această coroană a fost ruptă în două, din jumătate și-a făcut tronul, (*tronum suum*), iar din cealaltă jumătate lumina soarelui. Din coroana îngerului apelor făcu lumina lunii și lumina zilei. Din pietre a făcut focul, din foc toată armata (*militam*) și stelele; din acestea a făcut îngerii, vânturile, zăpada, grindina și tunetele, și a pus pe slujitorii săi să stăpâni peste ele²⁵. Pământul la fel ca în referatul biblic este personificat, lui i se poruncește să producă toate vietățile: *a poruncit pământului să facă să răsară toate ființele vii, animalele, arborii și ierburile, iar mării i-a poruncit să facă să răsară peștii și păsările cerurilor*²⁶. Cu această ultimă poruncă, lucrurile vizibile sunt create. Toate vor purta, de aici înainte, stigmata Sathanei.

b. Omul - fruct al păcatului demonului

Dacă în scrierile patristice omul este coroana creației, este *creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu* (Fc. 1, 26 – 27), în *Interrogatio Johannis* avem un altfel de om. El este creat de Sathana pentru a-i servi intereselor sale, și pentru a se răzbuna pe Dumnezeu. Cum se putea răzbuna pe Dumnezeu creându-l pe om? Vom vedea în cele care urmează.

La fel ca în cartea *Facere*, omul este creat la urmă. Apogeul creației, omul este făcut din *limon*, adică din pământ roditor, omul nu este făcut, așadar, nici din nisip nici din altceva care ar putea să ne ducă cu gândul la neproductiv, sterp sau arid, la ceva fără putere. *Și se gândi să-l facă pe om pentru serviciul său (folosul său) și luă țărână [argilă] din pământ și făcu pe om asemenea lui*²⁷, afirmă textul venețian, iar în versiunea de la Carcassone:

²³ *Et tunc sedit super firmamentum precepitque angelo qui erat super aerem et illi qui erat super aquas et elevaverunt duas partes aquarum sursum in aerem et tertia parte fecerunt maria. Et fuit divisio aquarum per preceptum patris invisibilis. Et precepit iterum angelo qui erat super aquas: Sta super duos pisces. Et elevavit capite suo terram et apparuit arida. Ibidem, V, 70-75, p. 54.*

²⁴ *Ab angelo qui erat super aerem. Ibidem, V, 75, D. 70-72, p. 56.*

²⁵ *Interrogatio Iohannis...*, Ibidem, V, 75-85, p. 56.

²⁶ *Precipitque terre ut educeret omne vivens, animalia, arbores et erbas et mari precepit ut educeret pisces et aves celorum. Ibidem, V, 84-85, p. 56.*

²⁷ *Et cogitavit facere hominem in servitio sibi et tulit limum de terra et fecit hominem similem sibi. Ibidem, V, 86, p. 58.*

și după aceea reflectă și făcu pe om pentru a-l sluji²⁸. De ce am pus în paralel cele două texte? Pentru că e de remarcat diferența între *cogitavit* și *excogitavit*, adică între *a se gândi* și *a reflecta*. Oare a vrut autorul să atragă atenția asupra unui aspect anume? Sau e doar o diferență creată de neatenția scribilor? Desigur în ambele cazuri Sathana înclină spre o creare a omului pentru a-i servi intereselor sale malefice, dornic de slavă și preamărire.

Mai departe, prințul întunericii porunci îngerului celui de-al doilea cer să intre în corpul de lut și luând [o parte] din el a făcut un alt corp în chip de femeie, și porunci îngerului primului cer să intre în el²⁹. Femeia a fost creată după ce demiurgul a luat o parte din Adam; nu mai este specificat că s-a luat o coastă. Un lucru ne atrage atenția: în momentul în care Sathan ia o parte din om, acesta era habitat al îngerului celui de-al doilea cer. În corpul femeii va intra îngerul primului cer (*angeli primi celi*). Oare de ce este atât de important pentru Sathan să închidă în bărbat și femeie, un înger al apei și unul al aerului? Știm, în același timp, că Sathan a creat din stelele cerului pe îngeri, propriile creații. De ce nu a închis pe acești îngeri în trupurile de lut? Care era rolul acestora? În ce măsură se poate oare explica prezența unui înger în fiecare om, de vreme ce era doar un înger al apei și unul al aerului? Probabil cu timpul vom avea răspuns și la aceste întrebări, însă în acest moment cred că este dificil, chiar de opinat.

Îngeri se simt nefericiți și încep să se lamenteze. Autorul textului nu omite o mențiune cu conotații majore pentru *gnosticismul medieval*, dar nu numai, faptul că îngerii plângeau *vident super se formam mortalem esse in divisim formis*³⁰. Și pentru a înțelege și mai bine condiția mizeră în care ne aflăm noi oamenii, și damnarea la care suntem predestinați, textul mai aduce un amănunt important: *Și le-a poruncit să facă faptele trupului în corpurile din lut, și ei nu știau să facă păcatul*³¹. Le poruncește să săvârșească păcatul – nu vrea să îi ademenească ca în referatul biblic; raportul dintre diavol și om este acela dintre stăpân și sclav, reflectând într-o oarecare măsură imaginea unei lumi feudale, transmutate într-o sferă spirituală. Autorul ne face să înțelegem foarte clar că omul este damnat, omul constituit din materie și spirit, din pământ și înger, este într-o oarecare măsură câmpul de bătălie dintre Bine și Rău. Aceasta vrea autorul să ne facă să înțelegem. Diavolul este stăpânul omului. El a creat un trup în care a închis un înger, a creat un trup fără viață și a avut nevoie de viață. Dar el nu era și nici nu este sursa vieții, și atunci își manifestă puterea înșelând pe înger, obligându-l să intre într-o închisoare făurită de el. Aceasta este motivul pentru care în lume este o luptă continuă între Bine și Rău. Această dihotomie cosmogonică stă la baza tuturor dihotomiilor de mai târziu. Aspirația continuă a îngerului de a se alipi din nou cetelor cerești din care a fost odinioară răpit.

c. Lupanarul paradisiac și inocența șarpelui

Paradisul, locul cântat în toate textele patristice, *limanul creștinilor*, tărâmul făgăduinței, în catharism pare a fi altceva. Paradisul nu este decât o altă creație a Sathanei, o altă găselniță în care îi va pune pe cei doi oameni să săvârșească păcatul. Nu este locul în care sufletele se odihnesc și se bucură de *vederea lui Dumnezeu*. Devine mediul ideal

²⁸ *Et postea excogitavit et fecit hominem ad serviendum ei vel sibi*. Ibidem, D. 79, p. 58.

²⁹ *Precipt angelo secundi celi introire in corpus luti et tulit de eo et fecit alium corpus in forma mulieris precepitque angelo primi celi introire in illum*. Ibidem, V, 85-89, p. 57-58.

³⁰ *Ibidem*, V, 90-91; D 83-84, p. 59.

³¹ *Precipiebatque eis carnalia opera facere in corporibus luti, et illi nesciebant facere peccatum*. Ibidem, V. 92-93, p. 58.

săvârșirii lui *peccatum mortale*. Totul e realizat cu premeditare, după planuri sigure și bine conturate, totul este diabolic de bine pus la punct. *Atunci, făuritorul păcatului prin șiretenia sa făcu astfel: sădi paradisul și puse pe oameni în el și le porunci să nu mănânce din el*³². Diavolul obligă pe îngerii închiși în corpurile de lut să săvârșescă păcatul, dar aceștia *nesciebant facere peccatum*³³ (nu știau să păcătuiască) sau *non intellexerunt facere peccatum*³⁴ (nu înțelegeau cum să facă păcatul). Indiferent de nuanța pe care o implică cele două verbe, *a ști* și *a înțelege*, un lucru devine clar: Paradisul nu apare ca loc al binelui, al frumosului, al serenității, ci, ca loc al minciunii și al înșelăciunii, habitatul ideal al transformării neputinței de a păcătui, a neștiinței de a păcătui în practică obligatorie.

Cum paradisul ar fi fost gol fără mult pomenitul șarpe, simbol al atâtor virtuți dar și vicii, diavolul a făcut unul din propria salivă. Dar această viețuitoare față de care manifestăm atât de multă repulsie, nu avea nici o vină că era acolo, și ea, ca omul, a servit Diavolului în vederea realizării scopurilor prestabilite. Diavolul a intrat în el și a început ademenirea credulei femei. În mijlocul grădinii a plantat o *trestie*. Oare de ce o trestie? Șarpele se face părtaș la înșelarea primilor oameni, nevoit, printr-o iscusită înșelătorie a lui Sathan: *et sic diabolus ascondebat sapientiam sue fraudis ut non viderent deceptionem suam*³⁵. Dar atenție, trestia nu este arborele cu *fructu iniquitatis*, din care se poruncește să nu mănânce. Trestia are un rol primordial prin faptul că devine tainic al șarpelui demonofor. Ispita fu exercitată asupra femeii, căreia, abia în această fază, îi aflăm numele: Eva. Aceasta intră sub vraja viciului carnal, al concupiscentei, așa încât: *concupiscentia Evei era ca un cuptor aprins*³⁶. Sub imperiul concupiscentei, femeia devine prada ușoară a lui Sathan, care cu ajutorul cozii șarpelui reușește să o insemineze în vederea înmulțirii speciei umane, de pe atunci damnată³⁷.

De aici lucrurile s-au simplificat pentru neliniștitul *daemon*, iar atragerea lui Adam în cursă fu doar o simplă formalitate. Ambele creaturi erau acum slugi ale propriilor dorințe carnale. Blestemul s-a declanșat! De acum, înmulțirea speciei este asigurată de cele două exponate, create după chipul lui Sathan. Acest blestem se va perpetua atâta timp cât omul nu-și va birui propriile-i porniri. Referatul cosmogonic cathar se încheie cu următoarele cuvinte: *Ideo non vocantur filii Dei sed filii diaboli, et filii serpentis voluntates patris facientes diabolicas usque ad seculi finem*³⁸, adică *De aceea nu se numesc [oamenii] fiii lui Dumnezeu ci fiii diavolului, și fiii șarpelui care împlinesc voia diabolicului tată până la sfârșitul veacurilor*.

³² *Initiator autem peccati cum sua seductione ita fecit: plantavit paradisum et misit homines intus et precepit eis ne comederent ex eo. Ibidem, V. 93-94, p. 58.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem, D. 86-87, p. 58.*

³⁵ *Ibidem, V, 98, p. 60*

³⁶ *Fuit concupiscentia Eve sicut fornax ardens. Ibidem, V. 104, p. 60.*

³⁷ *Statimque diabolus exiens de arundine in forma serpentis fecit concupiscentiam suam cum Eva cum cauda serpentis. Ideo non vocantur filii dei sed filii diaboli et filii serpentis voluntates patris facientes diabolicas usque ad seculi finem. Ibidem, V. 104 – 108, p. 60.*

³⁸ *Ibidem, V. 105-108, p. 60.*

CONCLUZII

După cum anunțam încă de la începutul studiului, cercetarea de față nu și-a propus decât să pună înaintea cititorului o prezentare cât mai detaliată posibil a celei mai cunoscute și accesibile doctrine cathare. Cu toate acestea unele concluzii se impun.

Observăm o cosmogonie primitivă, căreia elementele veritabil spirituale îi lipsesc cu desăvârșire. Valențele date creației sunt înlănțuite și limitate de o gândire înspăimântată și pesimistă. Omul cathar știa că nu are nici o șansă, dacă nu trece prin moarte, de aceea *endura*, acea modalitate de scurtare a vieții avea conotații sacre, fiind adesea folosită în speranța câștigării mântuirii.

Un alt aspect trebuie neapărat considerat: catharismul prin această carte arată cât de tributar era unor elemente gnostice, și cât de supus superstiției și mitului la fel ca ruda sa bogomilismul, care dacă e să dăm crezare cercetărilor de până acum i-ar fi transmis această carte. Practic lumea, după modelul gnostic, este un rău, o problemă a cărei singură rezolvare este asceza, distrugerea.

Pământul devine spațiul belic prin excelență. Forțele Binelui cu cele ale Răului sunt într-o permanentă dispută, din care singurul perdant, pare a fi, omul. Principiul Binelui, așa cum afirmă scrierile cathare, este supus presiunilor Principiului Răului. Nimic mai trist decât această cosmogonie cathară, al cărei pesimism dăunător ne transpune într-o lume a haosului și a catastrofelor. Cei care suferă mai mult sunt îngerii și oamenii. Practic îngerii sunt singurii care suferă, dacă privim mai profund această problemă observăm că fără înger omul este doar o bucată de humă. Sufletul omului este, în fapt, unul dintre numeroșii îngeri închiși în închisoarea de *limon*, pentru că au îndrăznit să completeze împotriva Tatălui. În fapt, este o luptă care privește doar lumea spirituală, creația materială, în ansamblul ei devine arma sau instrumentul prin care cele două principii își duc războiul. Locul binecuvântat de Dumnezeu și despre care, prin cuvintele lui Moise, poruncește omului: *Umpleți pământul și îl stăpâniți...* pentru cathar nu este decât o închisoare, blestem și suferință.

Paradisul, în care de la început omul își află liniștea, locul ideal pentru comuniunea cu Dumnezeu, creat special pentru om ca un dar, în doctrina cathară apare ca fiind special creat pentru ca omul să poată păcătui. Deformarea sensului cuvântului paradis șochează cititorul neinițiat și îl face să își pună cel puțin o întrebare: De ce mai era nevoie de Paradis, de vreme ce totul era creat de Sathan, totul fiind potențial spațiu probator păcatului?

Un alt aspect deosebit de interesant pe care îl observăm în catharism este o inversare parțială a rolurilor, adică Sathan, diavolul recunoaște în fața Superiorului său că a păcătuit, *Peccavi!*, expresie la care, în mod normal ar fi trebuit să apeleze omul, Adam din referatul Facerii. Suntem martorii unei inversări a rolurilor om – diavol, ambii culpabili în fața lui Dumnezeu. Și aici apare un paradox, acela al smereniei Sathanei. Se cunoaște faptul că din dorința de a avea puterea Creatorului, Sathan a căzut din mândrie, și așa cum mărturisește Apocalipsa, acesta ar avea o singură șansă să fie iertat de către Dumnezeu, să se pocăiască, să se smerească. Ei bine, în cosmogonia cathară aici este paradoxul, el se smerește, dar într-un mod fals, se smerește pentru a obține ceva, pentru a putea să-și manifeste puterea demonică. Aproape că suntem tentați să spunem că Dumnezeu cosmogoniei cathare, a acestui sistem dualist, este păcălit, înșelat, mințit, și ca argument ne

vin toate cele invocate mai sus. Fără a lungi prea mult prezentarea, un aspect a devenit foarte clar: catharismul moderat este cel mai probabil o formă de gnosticism adaptat perioadei medievale.

Așadar, fără a pretinde o epuizare a subiectului, fiind atinse doar parțial puncte care ar putea constitui teme de profundă reflexie, și de zeci de pagini de note, sperăm că în ceea ce am prezentat am fost cât se poate de clari. Subiectul catharismului nu va înceta să suscite interesul cititorului nici atunci când totul va părea a fi lămurit și descifrat. Ceea ce am surprins aici, îndeosebi în concluzii, sperăm să fie un aport original și benefic în studiul ereziilor și al dizidențelor religioase.

FIRUL ROȘU DIN ICOANA BUNEI VESTIRI

ANIELA ASTĂLUȘ

ABSTRACT. The Red Thread of the Icon of the Annunciation. Modern day Christians have long forgotten the meaning of many of the symbols and images used in both sacred art images and icons. One of the reasons may be the fact that large parts of the Christian tradition have fallen into oblivion. Furthermore, even when tradition is rediscovered, certain sections are regarded with fear or disdain, as they bare the uneasy name of "apocrypha". The texts published in the past decades which have shone light on the forgotten texts of the first centuries of Christian life have stirred quite a reaction. The aim of the present article is to explore these two fields, namely the Christian imagery - and more precisely, the scene of the Annunciation - and the apocryphal New Testament, and to identify the connections that can provide us with a better understanding of the elements that give meaning and theological depth to this scene. This apparently well-known scene still holds unanswered questions and elements of visual morphology which can only be explained when the apocryphal texts, such as the Protoevangelium Jacobi, are re-examined. Reading both image and text together, allowing them to communicate and clarify each other enables us to re-assert the terms "canonical" and "apocryphal", and gain a more profound knowledge of the theology underlying a small detail such as the red thread from the icon of the Annunciation.

Keywords: *Annunciation, icon, canonical Gospels, apocryphal tradition, Protoevangelium Jacobi*

Icoana Bunei Vestiri transmite în imagine textul tradiției apocrife și pe cel al Evangheliilor canonice. Iconografiile au ales elementele textului care pot traduce vizual teologia evenimentului, teologia Întrupării lui Hristos în pântecele Fecioarei Maria. Dacă textul evanghelic și apocrifele figurează prin cuvânt această taină, icoana trebuie să facă vizibil invizibilul, să ofere piste de înțelegere și indicii privitorului, folosind un limbaj al semnificației și reprezentării.

Pe lângă Evanghelia după Luca (1, 26-38), episodul Bunei Vestiri este redat și în paginile Protoevangeliei lui Iacov (capitolul XI), în aceasta găsindu-se o serie de elemente cruciale pentru înțelegerea reprezentării picturale. Trimiterea Arhanghelului Gavriil la Fecioara este contextualizată diferit de cele două scrieri; icoana este aceea care le armonizează.

Scopul acestui articol este acela de a repera câteva tipologii ale icoanei Bunei Vestiri în funcție de elementele de morfologie care diferă, a le analiza și a interpreta în final motivul cheie al scenei – firul roșu din punct de vedere teologic.

Erminia lui Dionisie din Furna trasează următoarele reguli de reprezentare:

„Case, și Prea Sfânta Fecioară stând înaintea unui scaun, cu capul puțin plecat, și cu o mână ținând mătase înfășurată pe un fus, iar mâna dreaptă având-o întinsă către îngerul [Gavriil], care, stând înaintea ei, cu dreapta o binecuvântează, iar cu stânga ține [un toiag sau] un crin. Și deasupra casei [este] cerul, și din cer vine jos Sfântul Duh cu o rază

peste capul Prea Sfintei Fecioare.”¹ Majoritatea reprezentărilor din spațiul ortodox se pliază pe această rețetă, fie că este vorba de pictură pe panou mobil, pictură murală sau mozaic. Elementele precizate de erminie reflectă relecturile succesive operate asupra tradițiilor referitoare la acest pasaj biblic.



Însă sintaxa propusă de erminie nu este, bineînțeles, singura posibilă. Pe lângă elementele de recuzită și decor menționate aici, iconografia scenei prezintă variații care propun și alte obiecte: Fecioara citește o carte, pavimentul e înlocuit de pământ, de un mal de apă, de un plan care se deschide într-o mică grotă, Sfântul Duh coboară dintr-un nimb în care e figurat fie Hristos, fie Dumnezeu Tatăl, arhitectura se articulează în formele unui templu, scaunul (tronul) dispăre. Aceste morfologii particulare sunt la rândul lor purtătoare de sens și dovezi ale unei interpretări specifice a temei.

Să analizăm în primul rând datele oferite de erminie, aplecându-ne asupra unei icoane a Bunei Vestiri de la mijlocul secolului al XVI-lea, provenind din Nord-Vestul Greciei, păstrată azi la Muzeul Bizantin din Kastoria.

Tipul iconografic prezentat de eriminie este ilustrat cu fidelitate de această icoană². Fecioara Maria, cu capul plecat către Arhanghel primește vestirea acestuia prin gestul mâinii drepte, cu palma deschisă³ în timp ce cu mâna stângă ține un fus cu fir roșu. Gavriil o binecuvântează cu mâna dreaptă, cu stânga ținând toiagul, semn al trimiterii lui de către Dumnezeu. Din înaltul cerului o rază purtând în nimb pe Sfântul Duh, se pogoară deasupra Fecioarei. Casele decorate în tonuri reci delimitează fundalul.

Sub raport stilistic, rezolvarea rafinată a carnației în tonuri subtile de ocră trădează influența cretană, pe când roșul vermion saturat, în contrast tonal cu griurile colorate virând înspre verde ale decorului amintesc de moștenirea școlii macedonene.

¹ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Editura Sofia, București, 2000, pag. 101.

² Erminia lui Dionisie din Furna, deși întocmită între anii 1701-1733, reia și sistematizează modelele anterioare care ajunseseră la o clarificare compozițională și care își definiseră deja liniile tipologice în secolele anterioare.

³ Acest gest al palmei deschise spre privitor este interpretat de unii istorici de artă ca fiind semnul consacării într-o fecioare. Vezi Tradigo, Alfredo, *Icones et saints de l'Orient*, traduit de l'italien par Dominique Férault, Éditions Hazan, Paris, 2005, pag. 238.

Un exemplu care preia tipologia Bunei Vestiri dar îi modifică anumite elemente este scena redată pe pomelnicul-triptic din anul 1752 păstrate la Muzeul Bisericii Sfântul Nicolae din Șcheii Brașovului.



Fecioara Maria ține o carte deschisă pe scaun, cu mâna dreaptă, iar cu cea stângă primește salutul mesagerului divin. Cadrul arhitectural care o circumscrie este tratat în aceleași nuanțe de roz cald și albastru ceruleum grizat ca și scaunul, continuându-l oarecum pe acesta, și creând impresia de interior. Gavriil poartă de această dată un crin înflorit cu trei flori. În ultimul plan este figurat un copac înfrunzit, iar Sfântul Duh nu mai este reprezentat.

În cartea deschisă se pot citi fragmente din episodul Bunei Vestiri din Evanghelia după Luca: „Fie mie după cuvântul tău. Și vei naște fiu” (Lc. 1, 38b; 1,31b). Reprezentarea de față ne plasează imediat după momentul în care Preacurata acceptă să devină purtătoarea Fiului lui Dumnezeu, imediat după Întrupare. Textul cărții explică așadar absența imaginii Sfântului Duh.

Ochii migdalați ai personajelor, precum și valorația rezolvată mai mult grafic decât pictural a veșmintelor denotă legăturile cu Țara Românească a atelierului transilvan în care a fost realizată această piesă⁴.

Motivul cărții este prezent mai cu seamă în reprezentările apusene ale scenei. Pentru Creștinismul răsăritean cartea pe care Fecioara o ține în față este fie o Evanghelie, fie o profeție din Vechiul Testament

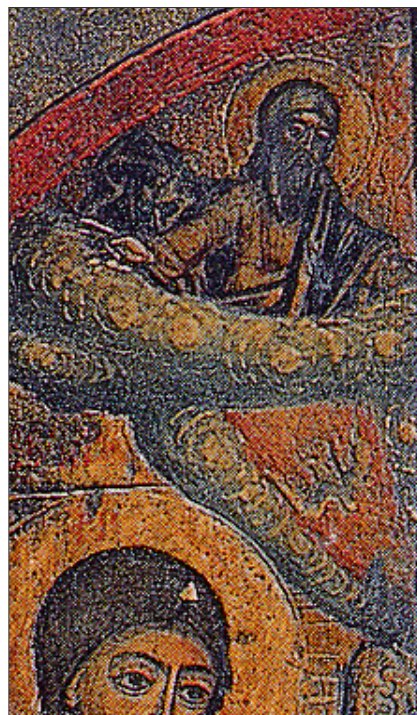
referitoare la Întrupare sau la persoana sa. Conform tradiției Bisericii „Maica Domnului citea cartea proorociei lui Isaia și adăsta cu gândul chiar asupra acesteia, cugetând la ea, atunci când a venit Arhanghelul Gavriil cu Vestea cea Bună.”⁵ Alteori, în special pe porțile împărătești, deasupra scenei se găsesc figurați prooroci cu filactere conținând texte cu conținut mariologic.

O altă variație o regăsim în scena redată pe velleurile unui alt pomelnic-triptic păstrat tot la Muzeul Bisericii Sfântul Nicolae din Șcheii Brașovului, datând din 1734⁶.

⁴ Efremov, Alexandru, *Icoane românești*, Editura Meridiane, București, 2003, pag. 137.

⁵ Krug, Grigorie monah, *Cugetările unui iconograf despre sensul și menirea icoanelor*, traducere de Carmen și Florin Caragiu și Adrian Tănăsescu-Vlas, Editura Sofia, București, 2002, pag. 131.

⁶ Efremov, Alexandru, *op. cit.*, pag. 138.



Fecioara nu mai are de data aceasta nici fusul, nici cartea; ambele mâini sunt redată în gesturi de caldă reverență. Stânga îi traduce tulburarea la vederea îngerului și la auzul salutării acestuia, în timp ce cu dreapta își arată supunerea față de voia dumnezeiască. Arhanghelul Gavriil ține crinul înflorit cu mâna dreaptă, cea stângă fiind mascată de îmbinarea voleurilor. Veșmintele ambelor personaje sunt deosebit de somptuoase, bogat și rafinat decorate. Spațiul este unul de interior: Maria stă sub un baldachin roșu cu perdele ultramarin, alături de o masă (sau poate un divan) acoperită cu o țesătură în aceleași culori. Interesant este faptul că în nimb Îl vedem reprezentat și pe Dumnezeu Tatăl, Care Îl trimite pe Duhul Sfânt.

Acest exemplu nu este singular: aceeași reprezentare a Tatălui, de data aceasta pe un tron de heruvimi de foc o găsim cu un secol și jumătate înainte într-o Bună Vestire cu scene din viața Fecioarei Maria (1580-1590), aparținând școlii ruse. Icoana este păstrată în prezent la Muzeul de Artă din Solvytchegodsk⁷.

⁷ Tradigo, Alfredo, *op. cit.*, pag. 103.
258



Deși figura este de dimensiuni mici, se poate observa nimbul în patru colțuri, element care îl desemnează pe Dumnezeu Tatăl. Acesta, îmbrăcat în alb, Se întoarce către Maria și o binecuvântează. Globul de foc în care tronează apleacă cerurile, le deschide, pentru ca Sfântul Duh să fie trimis. Spațiul citadin din fundal, porticul roșu la capătul căruia se înalță un turn ce o încadrează pe Fecioara Maria, este juxtapus unui sol frământat.

Între cele două personaje se află o mică grotă, un vid care în loc să rupă compoziția, o dinamizează. Această deschizătură poate fi metafora umilinței celei mai adânci pe care Mântuitorul Și-o asumă prin întrupare. Dar, în iconografie elemen-

tele de morfologie cum este acela al peșterii nu sunt independente ci comunicante. Grota din icoana aceasta este peștera Nașterii, albia Iordanului din icoana Botezului, grota în care odihnește craniul lui Adam la Răstignire, abisul iadului din icoana Pogorârii la iad. Pătrunderea lui Hristos în lume se face în taină; Lumina pătrunde în întuneric pentru a-l îndepărta⁸.

Firul de purpură este din nou prezent, ieșind puternic în evidență prin contrastul de intensitate cu maforionul tern. Același roșu puternic mărginește aripile îngerului și dă consistență sferei de foc în care apare Tatăl, punctând un itinerariu al privirii și unul al sensului, asupra căruia vom reveni.

Arhanghelul Gavriil are în mâna stângă pe lângă un toiag abia schițat, o sferă transparentă, pe care o acoperă cu brațul drept. Celelalte reprezentări ale arhanghelilor ne dau însă cheia de lectură a acestei imagini: căpeteniile cetelor îngerești sunt redați uneori ținând o sferă cu monograma lui Hristos, „pecetea viului Dumnezeu”⁹, sau chiar cu efigia Acestuia.

⁸ Quénot, Michel, *Sfidările icoanei. O altă viziune asupra lumii*, traducere din limba franceză de Dora Mezdrea, Editura Sofia, București, 2004, pag. 62.

⁹ Dionisie din Furna, *op. cit.*, pag. 273.



O reprezentare rarisimă pentru scena Bunei Vestiri se întâlnește în icoana de sfârșit de secol XII, păstrată în Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Muntele Sinai.

Noutatea o constituie secțiunea inferioară a scenei, care este ocupată de imaginea unui râu animat de pești și păsări. Acest detaliu pitoresc, preluat din repertoriul elenistic, simbol al fertilității și al abundenței, amintește de Apa Vieții pomenită în Apocalipsă (22,1). În ecou, pe vârful terasei care o adăpostește pe Maica Domnului se află un cuib cu doi pui de pelican, aluzie la așteptarea Mântuitorului, a jertfei Sale pe Cruce (pelicanul hrănindu-și puii cu propria sa carne apare reprezentat adeseori în compozițiile Răstignirii sau pe Cruci de altar). Același element al firului roșu apare redat și aici, cu un deosebit rafinament.

Somptuozitatea cromatică, perfecțiunea și eleganța liniei, trăsăturile nobile ale figurilor și grația gesticii demonstrează proveniența constantinopolitană a acestei mici capodopere¹⁰.

Ca un ultim exemplu al inventarului de elemente variabile¹¹ în icoana Bunei Vestiri, vom analiza celebra icoană de la Ustyug de la începutul secolului al XII-lea (circa 1120¹²). Compoziția este spațială, proiectată pe un fundal auriu (în mare parte pierdut), suspendată într-un calm nepământean, într-o armonie cromatică subtilă, a gamelor reduse la esențial. Singurele elemente care ne fac să intuim cadrul terestru sunt podiumul rectangular pe care stă Fecioara Maria și albastrul verzui al veșmântului ei, contrabalansat de cearcănul străveziu din partea superioară în care Îl vedem pe Dumnezeu pe tronul de heruvimi. Gesturile și mai ales privirile au o deosebită blândețe, o expresivitate delicată, tainică.

Înțelesul firului roșu pe care l-am reperat în atâtea reprezentări ni se dezvăluie aici în totalitate. Mâna stângă a Maicii Domnului ține fusul din care firul urcă, printre degetele celeilalte mâini până în dreptul pieptului, unde, ocrotit de brațul Fecioarei Îl vedem pe Hristos prinzând ființă¹³. Transparent, redat într-un roșu doar cu un ton mai palid decât firul de porfiră, El devine, se face văzut încetul cu încetul în sânul mai încăpător decât cerurile¹⁴ al Mariei.

¹⁰ *Icônes*, volume paru sous la coordination de Patrick Michel-Dansac, Bookmarker, Sélection du Reader's Digest S. A., Paris, 2001, pag. 104.

¹¹ Nu pretind a face o inventariere exhaustivă a acestora.

¹² Tradigo, Alfredo, *op. cit.*, pag. 102.

¹³ „La Bunavestire începe să se țasă porfira trupului lui Hristos”, Grigorie Krug, *op. cit.*, pag. 129.

¹⁴ Quénot, Michel, *De la icoană la ospățul nupțial. Chipul, Cuvântul și Trupul lui Dumnezeu*, Ediție îngrijită de Ștefan Ionescu-Berechet și Adriana Tănăsescu-Vlas, Editura Sofia, București, 2007, pag. 51.

FIRUL ROȘU DIN ICOANA BUNEI VESTIRI



Prezența constantă¹⁵ a acestui motiv în iconografia acestei sărbători îl certifică drept simbol al Întrupării Mântuitorului și element central în procesul de înțelegere a scenei.

Dar de unde vine acest element? Nu este atestat de Evanghelia după Luca, în schimb, apare în Protoevanghelia lui Iacob¹⁶ (capitolele X-XI), în care se menționează că preoții „au hotărât să facă o nouă catapeteasmă pentru Templul Domnului”¹⁷. Pentru aceasta au fost aduse șapte fecioare din tribul lui David, între care și Fecioara Maria. Trăgându-se la sorți, „Mariei i-au picat porfira și purpura”. Textul apocrif menționează două vestiri ale Arhanghelului, prima la fântână¹⁸, iar a doua în casă, în timp ce Maria țesea (XI, 1).

¹⁵ Baggley, John, *Porți spre veșnicie. Icoanele și semnificația lor duhovnicească*, cu o anexă de Richard Temple, traducere din limba engleză de Ioana și Florin Caragiu, Editura Sofia, București, 2004, pag. 224.

¹⁶ Este reluat și interpretat pe larg în viețile Maicii Domnului care au circulat în Bizanț după secolul al VII-lea.

¹⁷ Protoevanghelia lui Iacob, X,1, *Evanghelii apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și prezentări de Cristian Bădiliță, ediția a III-a revăzută, Editura Polirom, Iași, 2000, pag. 39.

¹⁸ O găsim reprezentată pe un pandantiv la Kariye Djami (1315) spre exemplu.

Legătura dintre Întrupare și țeserea catapetesmei o putem percepe parcurgând drumul invers: în momentul morții pe Cruce a Mântuitorului aceeași catapetesmă se sfâșie de sus până jos (Matei 27,51, Marcu 15,38, Luca 23,45). Țeserea trupului Său se petrece în același timp cu țeserea catapetesmei, sfâșierea ei survine în clipa morții. În planul vizual firul purpuriu va evoca sângele și carnea pe care Hristos le asumă, supunându-se devenirii, fiind zămislit în „sângiurile Fecioarei”.

Iată cum privirea este ghidată de la sfera de foc, prin liniile de forță trasate de aripile Arhanghelului înspre trupul Fecioarei în care se petrece devenirea Mântuitorului (itinerariul privirii și al sensului despre care vorbeam la Buna Vestire de la Solvychegodsk), amintind prin translație, de rugul lui Moise și de tipologia Fecioarei Semnului: focul dumnezeirii este primit de Fecioară, fără ca acesta să o mistuie.

Buna Vestire ca icoană a Întrupării își justifică prezența pe ușile împărătești, în spatele cărora, pe Sfânta Masă se află chiar trupul și Sângele lui Hristos. Icoana este chipul altarului pe care îl ascunde: „Sânul tău, Născătoare de Dumnezeu s-a făcut masă sfântă pe care a odihnit Pâinea cea cerească, Hristos Dumnezeu nostru, din care cel care va mânca nu va vedea moartea, după cum a făgăduit Cel Care hrănește întreaga făptură.”¹⁹

Acest motiv apocrif, nu poate fi totuși considerat „necanonic”, din moment ce atât iconografia cât și imnografia sărbătorii demonstrează că a fost receptat de Biserică, înțeles teologic și valorizat. Hristos Se întrupează, Se zidește cum spun unele stihuri, deci coborând cerurile, Se alcătuiește în trup treptat, așa precum catapetesma se țese treptat. Moartea Sa pe Cruce este și momentul sfâșierii catapetesmei: moartea își găsește oglindirea în sfâșiere, ambele „trupuri” țesute de Fecioara Maria se sfâșie în același timp, rupând despărțitura dintre om și Dumnezeu.

Tensiunea dintre cele două personaje, comunicarea dintre ele, făcută manifestă în schema compozițională a scenei Bunei Vestiri prin gesturi și mimică, sunt potențate de unul dintre cele mai complexe elemente de morfologie: firul de purpură. Simbol al Întrupării și imagine văzută a ceea ce se petrece în taină în ființa Fecioarei el străbate nu doar câmpul pictural al icoanei, dar și istoria evoluției acestei scene.

BIBLIOGRAFIE

- Baggley, John, *Porți spre veșnicie. Icoanele și semnificația lor duhovnicească*, cu o anexă de Richard Temple, traducere din limba engleză de Ioana și Florin Caragiu, Editura Sofia, București, 2004.
- Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Editura Sofia, București, 2000.
- Efremov, Alexandru, *Icoane românești*, Editura Meridiane, București, 2003.
- Evangheliile apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și prezentări de Cristian Bădiliță, ediția a III-a revăzută, Editura Polirom, Iași, 2000.
- Icônes*, volume paru sous la coordination de Patrick Michel-Dansac, Bookmarker, Sélection du Reader's Digest S. A., Paris, 2001.
- Icoane*, traducere din limba engleză de Mihaela Tocuț, Editura Aquila '93, Oradea, 2007.
- Krug, Grigorie monah, *Cugetările unui iconograf despre sensul și menirea icoanelor*, traducere de Carmen și Florin Caragiu și Adrian Tănăsescu-Vlas, Editura Sofia, București, 2002.

¹⁹ Quenot, Michel, *op. cit.*, pag. 77.

FIRUL ROȘU DIN ICOANA BUNEI VESTIRI

- Lossky, Vladimir, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere de V. Răducă, Editura Humanitas, București, 1998.
- Idem, *Introducere în teologia ortodoxă*, în românește de Lidia și Remus Rus, prefață de Pr. Prof. D. Gh. Popescu, Editura Sofia, București, 2006.
- Quénot, Michel, *De la icoană la ospățul nupțial. Chipul, Cuvântul și Trupul lui Dumnezeu*, Ediție îngrijită de Ștefan Ionescu-Berechet și Adriana Tănăsescu-Vlas, Editura Sofia, București, 2007.
- Idem, *Sfidările icoanei. O altă viziune asupra lumii*, traducere din limba franceză de Dora Mezdrea, Editura Sofia, București, 2004.
- Špidlík, Tomáš; Rupnik, Marko Ivan, *Credință și icoană*, traducerea din limba italiană de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2002.
- Tradigo, Alfredo, *Icônes et saints de l'Orient*, traduit de l'italien par Dominique Férault, Éditions Hazan, Paris, 2005.

REPERE CULTURAL-MUZICALE ÎN ISTORIA MĂNĂSTIRII SINAIA

MIHAIL HARBUZARU

ABSTRACT. Cultural-Musical Marks in Sinaia Monastery's History. In this study I present the short history of Sinaia Monastery, which begins in XVth century as a small church for heremites, then it develops as an important place for spiritual and cultural activity. Its monks, like Naum Râmniceanu, Varlaam Barancescu and others, were chroniclers and musicians amongs the most important in XIXth century, and some of their manuscripts have been only recently discovered. Last part is about Sinaia Monastery's relations with other cultural centers from Romania, and with Mount Athos.

Keywords: Sinaia Monastery, Naum Râmniceanu, Varlaam Barancescu, chronics, bizantine music, royal residence, Peleş.

Mănăstirea Sinaia este situată pe valea superioară a râului Prahova, în cadrul Masivului Bucegi, la poalele Muntelui Furnica, la altitudinea de 860 de metri, aproape de confluența râului Prahova cu pârâul Peleş, la intersecția paralelei 45° 21' 30" latitudine nordică cu meridianul 25° 32' 56" longitudine estică, la 122 km nord de București, capitala țării, și 49 km sud de Brașov¹. Face parte din orașul Sinaia și are în imediata vecinătate vestitul Castel Peleş, reședința de vară a familiei regale române între anii 1883-1947.

De când Mănăstirea Sinaia a devenit un important obiectiv turistic, de la sfârșitul secolului al XIX-lea, i-au fost dedicate numeroase monografii, realizate de stareții și călugării mănăstirii, dar și de istorici importanți: Arhim. Ghenadie Enăceanu, *Sinaea – Istoria Santei Monastiri*, București, 1881; St. Constantin Bilciurescu, *Monastirile și Bisericile din România*, București, 1890; Ioan G. Babeș, *Din Plaiul Peleşului*, București, 1893; Protos. Dorotei Bertescu, *Tradiție de știință*, Sinaia, 1895; D. Stăncescu, *Schiță istorică a Monastirei Sinaia*, București, 1895; A.G. Gălășescu, *Sinaia*, Tipografia G. A. Lăzăreanu, București, 1895; Idem, *Sinaia – scurtă privire retrospectivă*, București, f.a.; Arhim. Nifon Popescu, *Monastirea Sinaia*, Tipografia Gutenberg, București, 1895; Idem, *Preumblările la Sinaia*, Ploiești, 1895; Idem, *Sfânta Ana*, Tipografia Unirea, Sinaia, 1899; Pr. Marin Dumitrescu, *Istoricul a 40 de biserici din România*, vol. II, București, 1902; Monahul Petru Pavlov, *Călăuză istorică despre sfintele Mănăstiri și Schituri ale județului Prahova*, Ploiești, 1925; Arhim. Serafim Georgescu, *Sfânta Mănăstire Sinaia, Monografie*, Tipografia Miricescu, Ploiești, 1936. În 1949, preotul Dumitru D. Bădiceanu din Ploiești a susținut lucrarea sa de doctorat în ramura Istoriei Bisericii Române, la Institutul Teologic Universitar din București, cu titlul *Mănăstirea Sinaia*, folosind un bogat material inedit, din Arhivele statului și cele ale Eforiei Spitalelor Civile. Alte studii și articole referitoare la mănăstire au mai scris Prof. diac. Gh. I. Moiescu, *Mănăstirea Sinaia*, în BOR, nr. 2-3, 1954; V. Brătulescu, *Elemente de artă sculpturală și picturală la biserica mănăstirii Sinaia*, în GB, 1962, nr. 1-2; Constantin Bușe, *Mănăstirea Sinaia*, Editura Meridiane, București, 1967; Protos. Irineu Pop, *Mănăstirea Sinaia*, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1984; Gh.

¹ Radu Ghica Moise, *Sinaia, Perla Carpaților*, Editura Fundației România de Măine, București, 1998, p. 11.

Nistorescu, *Din Plaiul Prahovei la Sinaia, istorie și contemporaneitate*, Editura Arhimeede, 1995; Harpur, James, *Locuri sacre*, Editura Șchei, Brașov, 1998; Radu Ghica Moise, *Sinaia, Perla Carpaților*, Editura Fundației România de Măine, București, 1998; Ierom. Nectarie Măgureanu, *Mănăstirea Sinaia*, Editura Athena, București, 2000 (cea mai recentă monografie a Mănăstirii Sinaia, în 208 pagini).

Pe locul Sinaiei de azi au existat așezări omenești încă din epoca bronzului timpuriu, existând vestigii de la păstorii din triburile proto-trace. Dovada ne-o face descoperirea în 1980 a unui depozit cu douăzeci și șase de topoare de bronz, având gura mânerului transversală și mărimea de cca. 14-16 cm, apreciat ca datând din anii 1800-1700 înainte de Hristos².

Valea superioară a Prahovei, străbătută zi și noapte de călători și mărfuri, de zeci de trenuri și nesfârșite coloane de mașini, este de fapt cea mai recentă trecătoare peste Carpați, iar localitățile sale abia au depășit o sută și ceva de ani de ființare. Aceasta datorită strămtorilor Orășiiilor la sud și ale Timișului la nord, care împiedicau accesul cu carul cu boi, iar case de gospodari au apărut abia către 1800. Aici erau doar stânila ciobanilor din Prahova și Bârsa.

Drumul principal între Țara Românească și Transilvania era cel pe la Bran, însă negustorii brașoveni erau nevoiți adeseori să ocolească garnizoana ungurească de acolo, astfel că încercau drumul Timișului pe la Predeal și în jos pe Prahova, cu mărfurile încărcate pe cai. Vladislav al II-lea, Domnul Țării Românești, le scria în 1452 brașovenilor: „*Cât despre drumul Prahovei să vă fie slobod pe unde poftiți și să ne ținem de așezământul cel vechi, le la Domnii de mai înainte și voi și noi... Și dacă se va face oamenilor vostri stricăciune, ei să vie la mine...*”³. După mutarea capitalei Țării Românești de la Târgoviște la București, drumul Prahovei devine calea cea mai scurtă către Brașov, dar era deseori ocolit, datorită bandelor de tâlhari și drumului accidentat, care era de fapt o simplă potecă ce suia și cobora când pe coaste, când pe râpe, când prin vadul apei plin de bolovani și de copaci căzuți.

Denumirile așezării ce s-a dezvoltat cu timpul aici nu ni s-au păstrat. Știm doar că din sec. al XIII-lea era aici un sat cu numele de Izvor, apoi Podu Neagului, acesta din urmă devenit oraș în 1880, cu numele Sinaia, de la numele mănăstirii în jurul căreia s-a dezvoltat.

Cât privește așezările monahale, după legendă - împletită cu istoria - au existat aici, încă din a doua jumătate a secolului al XV-lea, două mici schituri de lemn, care au pierit cu vremea. Primul, la stâncă Sfânta Ana, situată la vreo 5 km mai sus de actualul oraș, a fost înființat de călugări athoniți, refugiați din calea turcilor, care i-au dat acest nume după cel al fostului lor schit athonit, așezat tot în coasta muntelui⁴. Despre Schitul Sf. Ana a scris pentru prima dată Arhim. Nifon Popescu, starețul Mănăstirii Sinaia între anii 1888-1909, în lucrările sale monografice *Monastirea Sinaia* (Tipografia Gutenberg, București, 1895), *Preumblările la Sinaia* (Ploiești, 1895) și *Sfânta Ana* (Tipografia Unirea, Sinaia, 1899). Ultimul pustnic care a viețuit la acest schit a fost Inochentie, care a murit în 1877. Cunoștea germana și greaca și era căutat de mulți, pentru sfaturile sale înțelepte. Pustnicul își pregătise mormântul săpat în piatră, cu inscripția : „*Aceasta este odihna mea în veacul veacului, aicea voi locui*”, iar mai sus, pe peretele stâncii, a scris: „*Adio de acum. O! stâncă seculară, lângă care petrecui o scurtă viață dulce și amară*”⁵.

² Gh. Nistorescu, *Din Plaiul Prahovei la Sinaia, istorie și contemporaneitate*, Editura Arhimeede, 1995, p. 3.

³ *Ibidem*, p. 4.

⁴ Ierom. Nectarie Măgureanu, *Mănăstirea Sinaia*, Editura Athena, București, 2000, p. 20.

⁵ Arhim. Nifon Popescu, *Sfânta Ana*, Tipografia Unirea, Sinaia, 1899, p. 60. Inscripțiile nu se mai păstrează astăzi.

În anii 90 ai secolului trecut, un viețuitor de la Mănăstirea Sinaia, Protos. Ioanichie Șoncutean, a reînființat vechiul schit, la mică distanță de vechiul amplasament. Schitul fost sfințit pe 6 august 2008, în prezența Prea Fericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

Cel de-al doilea schit, Sf. Nicolae, era amplasat la 1 km de actuala mănăstire, în spatele actualului Hotel Furnica, unde, până la a doua jumătate a secolului al XIX-lea, era un vârf muntos, numit Molomăț, dispărut odată cu ridicarea Castelului Peleş. Nu se știe când a fost construit, dar în 1581 Domnitorul Mihnea Voievod îi făcea danie Schitului de la Molomăț două vaduri de moară, iar în 1626 se confirmă schitului alte danii, de către Ioan Alexandru, fiul lui Radu Voievod. Haiducul Nicolae Grozea din satul Brebu, dobândind iertare de la Domn, s-a retras la bătrânețe în aceste locuri, a reconstruit biserica, tot de lemn, dar mai solid, și călugărindu-se, a trăit acolo până la sfârșitul vieții sale⁶.

În anul 1858 a fost ridicată acolo o cruce masivă din piatră, amintind împrejurările în care a pierit schitul, în anul 1788, în timpul celui de-al IV-lea război austro-ruso-turc. Pe cruce se putea încă citi inscripția, pe la 1895: „*Pentru veșnica pomenire s-a înălțat acum această Sfântă cruce, în locul Sfintei și Dumnezeieșcii Biserici cu hramul Sfântului Nicolae, ce s-a ruinat în respirița anului 1788. Iar la 1858, septembrie 1 luni s'au sfințit. Iar ca să nu rămâe în viitor necunoscut acest locaș, s'a înălțat aci acest sfânt monument, de smeritul Victor Skimonahul, din Monastirea Sinaia*”⁷.

Modul de viețuire a monahilor de la cele două schituri era pusnicesc: șase zile ei trăiau risipiți prin văile sălbatice ale munților (care le păstrează până astăzi numele) și numai duminica se adunau la biserică, pentru Sfânta Liturghie⁸.

Unul din pusnicii de la Sf. Nicolae avea să aibă un rol important în apariția Mănăstirii Sinaia. Într-o noapte de august a anului 1683 el a auzit în poiana mai jos de schit glasuri îngerești care o preamăreau pe Maica Domnului⁹. Vestea despre această vedenie a ajuns la mitropolit, care a vorbit cu Spătarul Mihail Cantacuzino, care deja dorea să fie de folos călugărilor din Bucegi, pentru ajutorul ce-l primise când scăpase cu ajutorul lor de asasinii lui Gheorghe Duca (1674-1679)¹⁰.

Între 1690-1695, Spătarul Mihail Cantacuzino¹¹ a ridicat mai jos de Schitul Sf. Nicolae o mănăstire din piatră și cărămidă, pe care a numit-o Sinaia, „după asemenarea Sinaiei cei mari”¹² (Mănăstirea Sf. Ecaterina de pe muntele biblic Sinai), pe care o vizitase în 1681. El a construit o biserică, având hramul Adormirea Maicii Domnului (numită și „biserica veche” sau „mică”) și un patralater înconjurător de chilii, în formă de cetate, cu dimensiunile 30/40 m, cu

⁶ Arhim. Serafim Georgescu, *Sfânta Mănăstire Sinaia, Monografie*, Tipografia de artă Miricescu, Ploiești, 1936, p. 9; Arhim. Nifon Popescu, *Monastirea Sinaia*, Tipografia Gutenberg, București, 1895, p. 9.

⁷ Al. Gh. Gălășescu, *Sinaia*, București, 1895, p. 96. Actualmente pe locul vechiului schit se află o unitate militară, iar crucea nu se mai păstrează.

⁸ Arhim. Serafim Georgescu, *op. cit.*, p. 10.

⁹ Protos. Dorotei Bertescu, *Tradiție de știință*, în, *Sinaia*, de Al. Gh. Gălășescu, București, 1895, p. 14-15.

¹⁰ Stăncescu, D., *Schiță istorică a Monastirei Sinaia*, București, 1895, p. 4.

¹¹ A. G. Gălășescu, *Spătarul Mihail Cantacuzino*, București, 1906; Nicolae Iorga, *Despre Cantacuzini*, București, 1902.

¹² Vezi *Cititoricescul Așezământ*, 1715, în Biblioteca Academiei Române, ms. Rom. nr. 1055, f. 1-3, publicat în lucrările privitoare la istoria acestei mănăstiri, și anume: Arhim. Ghenadie Enăceanu, *Sinaia, Istoria monastirei*, București 1881, Al. Gh. Gălășescu, *Sinaia*, București, 1895, pp. 34-35; Arhim. Nifon, *Monastirea Sinaia*, București, 1895, pp. 17-20; Al. Gh. Gălășescu, *Eforia Spitalelor Civile din București*, București, 1900, pp. 819-821; Ierom. Nectarie Măgureanu, *op. cit.*, p. 135-137.

ziduri groase și înalte, în care se încadrează și paraclisul Schimbarea la Față. Schitul Sf. Nicolae a devenit bolniță a mănăstirii¹³, unii călugări mutându-se la adăpostul cetății de piatră și adoptând viața de obște, alții rămânând în continuare pustnici¹⁴.

Biserica veche este construită în stilul specific epocii din Țara Românească, cel brâncovenesc. Are 15 m lungime, 15 m înălțime și 6 m lățime și a fost zidită din piatră și cărămidă cu pereți groși, pe unele locuri depășind 1 m.¹⁵ Forma exteriorului bisericii, în cruce latină (absidele în contur rectangular), este neobișnuită în epocă¹⁶. Pridvorul este deschis și are coloane frumos ornate în piatră. Portalul intrării în pronaos este sculptat în piatră, având reprezentări pe Moise și pe fratele lui, Arhiereul Aaron. Moise ține în mâini tablele legii cu cele zece porunci, iar Aaron, toiagul înfrunzit. La mijlocul portalului se găsește stema familiei Cantacuzino, vulturul bicefal, ținând în gheare semnele imperiale ale puterii: crucea și sceptrul.

Pictura din pridvor și pronaos (Pantocratorul) este în cea mai mare parte cea originală, realizată de Pârvu Mutu Zugravul¹⁷, pictorul preferat al Cantacuzinilor. Cupola pridvorului este pictată cu scene din viața Sfintei Ecaterina (ocrotitoarea Mănăstirii de la Muntele Sinai), a Sfântului Gheorghe (protectorul Moldovei și al militarilor) și a Sfântului Dimitrie (ocrotitorul Țării Românești).

Tabloul votiv îl reprezintă pe fondatorul mănăstirii, Mihail Cantacuzino, înconjurat de optsprezece copii (din care 12 adoptați), de prima soție (Maria) și de cea de a doua (Teodora), precum și de alți membri ai familiei Cantacuzino, la loc de frunte fiind fratele ctitorului, stolnicul Constantin Cantacuzino. Sunt pictați cinci voievozi ai Țării Românești, cu care ctitorul era înrudit: prin mama sa, Elena, se trăgea din Constantin Șerban (1654-1658), Radu Șerban (1601-1611) și Neagoe Basarab (1512-1521); domnitorul Șerban Cantacuzino (1679-1688) era fratele său, iar Ștefan Vodă Cantacuzino (1713-1716) îi era nepot de frate. Mihail Cantacuzino era fiul Postelnicului Constantin Cantacuzino și al Doamnei Elena, fiica lui Șerban Basarab Voievodul¹⁸.

Mihail Cantacuzino este cel care a construit primul spital în Țara Românească – Spitalul Colțea (București), în incinta mănăstirii Colțea, zidită tot de el. Dintre ctitoriile lui Mihail Cantacuzino mai amintim: Biserica Fundeniei Doamnei din București, Schitul Titireciu din Oltenia și o biserică la Râmnicul Sărat.

Biserica veche a fost incendiată în 1791, în timpul războiului ruso-austro-turc și a fost rezugrăvită parțial în 1795 de un pictor necunoscut, astfel că din pictura originală se mai păstrează doar scenele din pridvor, tabloul votiv și turla de pe naos (afară de Pantocrator).

Paraclisul «Schimbarea la Față» a fost construit în anul 1695. Arhitectura sa joasă și pictura sa veche de mai bine de 300 de ani, înnegrită de trecerea timpului, creează

¹³ Gh. Nistorescu, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴ După *Ctitoricescul Așezământ*, unii țineau obiceiul îndătinat „a locui prin păduri, în pustie afară, alții în mănăstire spre paza și poslușania schitului”.

¹⁵ Arhiva Mănăstirii Sinaia (AMS), *Dosar nr. 1 cuprinzând clasificarea și catalogarea bunurilor mobile și imobile la data 1 Noembrie 1969*, f. 1.

¹⁶ V. Brătulescu, *Elemente de artă sculpturală și picturală la biserica mănăstirii Sinaia*, în GB, 1962, nr. 1-2.

¹⁷ C. Bobulescu, *Vieți de zugrăvi și autobiografia lui Ghenadie Pârvulescu*, București, 1940; Teodora Voinescu, *Pârvu Mutu zugravul*, București, 1968.

¹⁸ Arhim. Serafim Georgescu, *op. cit.*, p. 8.

fiorul religios al catacumbelor primelor secole ale creștinismului. Cu toate că o parte din pictura naosului conține foarte multe asemănări cu pictura lui Pârvu Mutu Zugravu aflată în Biserica Veche, totuși nu putem susține afirmația că tot Pârvu ar fi lucrat și pictura Paraclisului. Probabil a fost un ucenic de-al său, care a lucrat sub directa supraveghere a maestrului, ori a fost un pictor localnic sau un călugăr talentat în arta picturii bisericești, a cărui identitate s-a pierdut în negura timpurilor.

În ceea ce privește mesajul dogmatic și istoric al picturii, se cuvine menționată originalitatea sa, mai ales în pronaos unde, asemenea unor clișee de film foto, avem reprezentată Săptămâna Patimilor. În medalionul aflat pe bolta pronaosului, Întruparea Mântuitorului din Fecioara Maria, este reprezentată cu o culoare dominant albă (puritatea divină a Mântuitorului), pruncul Iisus ținând în mâna stângă simbolul globului pământesc pictat cu culoare neagră, deoarece sensul Întrupării lui Hristos a fost de a ridica din mocirla păcatului întregul neam omenesc ce căzuse prin neascultarea primilor oameni, Adam și Eva. De remarcat faptul că toți cei care-i vor răul Mântuitorului sunt pictați cu culoarea neagră sau dominant închisă.

În prelungirea Paraclisului se găsește cavoul lui Take Ionescu, bărbat de stat și mare orator, născut în Ploiești în 1858 și decedat la Roma în 1922. A fost amenajat în 1923 și împodobit cu fresce de Costin Petrescu. Fragmente din discursurile sale, rostite în Parlament, între 1908-1916, sunt reproduse de jur împrejurul criptei funerare¹⁹.

Partea zisă „nouă” a mănăstirii a fost ridicată între anii 1843-1846, și cuprinde două corpuri de chilii și Biserica mare. Este lipită de partea veche a mănăstirii, și formează un patruleter de aproximativ două ori mai mare decât cetatea veche.

Biserica mare, cu hramul «Sfânta Treime», a fost construită într-o primă formă, mai modestă decât cea de astăzi, în perioada anilor 1842-1846, în timpul stareților Ioasaf și Paisie, din fondurile mănăstirii. Pictura a fost realizată de D. Cătulescu. Este în plan triconc, având 30 m lungime, 15 m lățime și peste 25 m înălțime²⁰.

Sub administrația Eforiei Spitalelor Civile, care patrona averile mănăstirii, între anii 1897-1903 au avut loc mari lucrări de refacere²¹, care au dat bisericii înfățișarea actuală. Arhitectul George Mandrea, cel care a condus aceste lucrări, a îmbinat stilul brâncovenesc cu cel moldovenesc.

Pictura lui Cătulescu a fost înlocuită de una nouă, în stil neo-bizantin, în ulei mat pe fond aurit în imitație de mozaic, a danezului Aage Exner. În pronaos, este pictat întâistătorul Bisericii Ortodoxe Române din acea vreme, mitropolitul primat Iosif Gheorghian, apoi regele Carol I (1866-1914), lângă o coloană din piatră ciobită care simbolizează regatul încă neîntregit al României; în partea cealaltă a ușii, regina Elisabeta (cunoscută și sub pseudonimul literar de Carmen Silva) este pictată lângă singurul ei copil, prințesa Maria, moartă în fragedă copilărie. Ultimul personaj este Mihail Cantacuzino, ctitorul părții vechi a Mănăstirii Sinaia.

Mobilierul bisericii a fost sculptat în lemn de paltin și stejar de Constantin Babic, ajutat de elevii săi de la Școala de Arte și Meserii din București. Iconostasul, mobilierul naosului, inclusiv tronurile regale, sunt aurite. Pe peretele din dreapta putem admira epitaful brodat în mătase și fir de aur între 1897-1900 de Anna Roth. Cele două icoane rusești din pronaos, “Sf. Serghe” și “Sf. Nicolae”, sunt darul făcut de Țarul Nicolae II starețului Mănăstirii Sinaia, Nifon Arhimandritul, în 1903, cu ocazia botezului prințului Nicolae, fiul Regelui Ferdinand (1914-1927).

¹⁹ Milton F. Lehier, *Sinaia*, (în limba franceză), *Editions Meridiene*, București, 1967, p. 29.

²⁰ AMS, *Dosar nr. 1 cuprinzând clasificarea ... 1969*, f. 2.

²¹ Arhiva Comisiei Monumentelor Istorice (ACMI), dosarul 3094/1921, f. 26.

Pe vremea stareșului Nifon Popescu, în 1892, pe latura sudică a incintei noi a fost adăugată clopotnița, unde avea să fie instalat clopotul de 1700 kg, adus de la o altă ctitorie cantacuzină, Mănăstirea Colțea din București. Are 15 m înălțime și baza cu laturile de 6 m.

Clădirea care adăpostește în prezent **muzeul** Mănăstirii Sinaia a fost construită în anul 1847 prin grija viețuitorilor mănăstirii aflați sub îndrumarea stareșului Paisie. Are 45 m lungime și a fost inițial casă de oaspeți. În perioada construcției Castelului Peleş (1872-1883), arhondaricul Mănăstirii Sinaia devine gazda familiei regale timp de aproape 11 ani, loc din care erau supravegheate și lucrările de la castel.

Mai târziu, în anul 1895, cu ocazia aniversării a 200 de ani de când fusese construită biserica veche (în anul 1695, cu hramul «Adormirea Maicii Domnului», prin osteneala spătarului Mihail Cantacuzino), în vechea reședință regală a fost deschis publicului spre vizitare muzeul Mănăstirii Sinaia. Realizat sub îndrumarea arhimandritului Nifon, stareșul mănăstirii din acea perioadă, acesta avea să fie primul muzeu religios din țara noastră, funcționând neîntrerupt până astăzi. La început, alături de icoanele bisericești erau expuse și alte obiecte, amintind de prezența familiei regale, cum ar fi desenele Reginei Elisabeta de pe pereții uneia dintre încăperi. Odată cu venirea comuniștilor la putere, muzeul a fost reorganizat și tot ceea ce amintea de familia regală, scos. Camera cu desenele reginei, conservate destul de bine, este până astăzi închisă vizitării, servind drept depozit pentru muzeu.

Pe fațada muzeului au fost fixate în perete mai multe mozaicuri, unele cu subiect religios, lucrate în perioada interbelică de artista Nora Steriade.

Printre cele mai reprezentative obiecte expuse aici se numără Biblia de la București (1688), cinci icoane de Pârnu Mutu (aproximativ 1693), cruci de altar din secolele XVII-XIX, primele cărți de muzică tipărite în limba română (*Anastasimatarul și Catavasierul*, Ierom. Macarie, Viena, 1823)²². Despre Icoana Sfintei Treimi a lui Pârnu Mutu, Nicolae Iorga spunea: „*Un mare pictor a lucrat aici și va trebui ca opera lui, bine reprodusă, să se găsească în toate casele noastre*”²³.

Mănăstirea Sinaia a fost multă vreme izolată, fiind situată secole de-a rândul în locuri aproape inaccesibile din cauza drumurilor de munte accidentate, cu prăpăstii și păduri virgine în jur. De aceea, nu a putut avea un rol cultural deosebit în trecut, ci, alături de rolul religios pe care-l are orice mănăstire, ca locaș de viețuire a monahilor nevoitori, a jucat un rol mai ales filantropic, prin grija cu care a primit pe toți călătorii ce se abăteau cu diferite nevoi pe aici, precum și pe băjenarii veniți dinspre București sau Ardeal. Pe toată perioada fanariotă, care a durat mai bine de o sută de ani, peregrinările fugarilor nu au conținut, iar ospitalitatea mănăstirii era întotdeauna lăudată: „*În acele vremuri de persecuții cumplite, valea Prahovei era mai tot timpul plină de boieri fugind cu familiile și avuții lor. De la București și până la Brașov era ziua și noaptea un lanț de fugari. Mânia fanariotului și iataganul turcului băgase fiori în oase și fiecare se gândea cum să scape mai de grabă... Numai după ce treceau de Posada și de Orășii... respirau mai ușurați*”²⁴.

²² Despre Colecția de obiecte bisericești de la Mănăstirea Sinaia au scris pe larg Nicolae Iorga, *Icoanele de la Muzeul Sinaia*, în BCMI, XXIV (1931), fasc. 68 (aprilie-iunie), pp. 61-65; Pr. Ștefan-Vlăduț Vasiliu, *Icoane vechi mai importante din muzeul Mănăstirii Sinaia*, în GB, anul XXXII, nr. 11-12, noiembrie-decembrie, 1973, pp. 1246-1258; Protos. Irineu Pop, *Colecția de obiecte bisericești a Mănăstirii Sinaia*, în GB, anul XLIII, nr. 7-9, iulie-septembrie, 1984, pp. 584-592.

²³ Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 63.

²⁴ Gh. Nistorescu, *op. cit.*, p. 13.

În timpul războiului ruso-austro-turc din 1787-1791, turcii au dat foc mănăstirii și au spart zidul înconjurător în două locuri, iar călugării au fost alungați în Transilvania²⁵. „Fostau poruncă să se risipească de tot”, dar vătaful de plai le-a spus turcilor că o va dărâma el în urmă, ceea ce nu s-a îndurat să facă, și așa s-a întâmplat că a scăpat mănăstirea de la pieire²⁶. Întorcându-se călugării după război, au reparat stricăciunile, sub conducerea starețului Iustin și a egumenului Damaschin²⁷.

În 1821, pe vremea revoluției lui Tudor Vladimirescu, mănăstirea ajunge din nou pustie, doar doi călugări, Roman și Bogoslov, rămân paznici, dar după potolirea revoluției și restaurarea domnilor pământeni, obștea ajunge la peste 70 de călugări²⁸.

În anii 1840-1842 au fost construite case pentru călugări, în afara zidurilor mănăstirii, în 1842-1846 este ridicată biserica mare, iar în 1847 un arhondaric cu 11 camere. Inițiativa a aparținut starețului Ioasaf, care, murind în 1843, a fost urmat de Paisie Arhimandritul²⁹.

Dar în 1848 au mai rămas aici doar 4 călugări, deoarece mănăstirea a fost ocupată de armata rusă, trimisă spre Transilvania, după ce a potolit Revoluția din Țara Românească. Abia în 1850 au putut toți călugării să se întoarcă la mănăstire. Mai mult, în 1849, din porunca Domnitorului Știrbei, averile mănăstirii au fost vândute la licitație, ceea ce a provocat mare tulburare, risipirea călugărilor și îmbolnăvirea de inimă a starețului Paisie³⁰.

În anii 1853-1854, în timpul Războiului Crimeii, Mănăstirea devine iar, pentru un an și mai bine, garnizoană militară austriacă și cartierul general al generalului Hess, timp în care ofițerii topografi austrieci au lucrat pe toată granița Carpaților, pentru a stabili exact planul frontierelor imperiale³¹. Era pentru ultima oară când o armată ocupa mănăstirea.

În perioada regalității, mănăstirea a crescut în importanță, datorită vecinătății Castelului Peleș, reședința regală de vară. Stareții erau arhimandriți mitrofori și exarhi, iar familia regală participa deseori la slujbe. Aici a săvârșit botezul prințului Nicolae, fiul principelui Carol al II-lea și tot aici se țineau te-deum-urile, legate de diferite aniversări ale familiei regale.

Dintre **evenimentele** importante de care mănăstirea noastră este legată amintim Conferința de la Sinaia (12-15 iunie 1919), în care o comisie alcătuită din reprezentanții eparhiilor României întregite, sub conducerea mitropolitului Pimen Georgescu al Moldovei (1909-1934), a început preparativele pentru revenirea Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal, Banat și părțile românești din Ungaria în sânul Bisericii Ortodoxe Române, după Unirea de la 1918.

Conferința de la Sinaia (22-23 septembrie 1924) a Ligii pentru înfrățirea popoarelor prin Biserici, a fost un preludeu al întăririi ecumenismului în formare, cât și a lărgirii orizontului pentru viitoarele organizații bisericesti sau creștine mondiale.

²⁵ Pr. D. Bădiceanu, *Mănăstirea Sinaia*, lucrare de doctorat, București, 1949, p. 71.

²⁶ Arhim. Ghenadie Enăceanu, *Sinaia*, p. 99.

²⁷ Ierom. Nectarie Măgureanu, *op. cit.*, pp. 44-46

²⁸ Protos. Doroftei Bertescu, *Tradiție de știință*, Sinaia, 1895, p.

²⁹ Pr. D. Bădiceanu, *op. cit.*, p. 82.

³⁰ *Ibidem*, p. 135.

³¹ Gh. Nistorescu, *op. cit.*, p. 23.

MONAHI DE LA SINAIĂ ÎN CULTURA TEOLOGICĂ ROMÂNEASCĂ

Mănăstirile s-au distins în secolele trecute mai ales prin activitatea culturală desfășurată între zidurile lor de monahii iubitori de Dumnezeu. Mănăstirea Sinaia nu face excepție, din rândul viețuitorilor de aici remarcându-se Protosinghelii Naum Râmnicianu și Varlaam Barancescu.

Una dintre cele mai interesante figuri ale monahismului românesc de la cumpăna veacurilor al XVIII-lea și al XIX-lea, **Protosinghelul Naum Râmnicianu**³² a fost dascăl de psaltichie, psalt, teoretician, istoric, teolog și filolog. După Dionisie Eclesiarhul, reprezentant de frunte al cronicarilor memorialiști de după 1800, Naum Râmnicianu încheie lista cronicarilor din Țara Românească³³.

S-a născut în comuna Corbi, jud. Muscel (actualmente Argeș), într-o familie care de trei generații fusese nevoită să părăsească Transilvania și să treacă munții în Valahia, în timpul Mariei Tereza, din motive confesionale³⁴. A fost adus de tatăl său în București pentru a urma cursurile școlii de la Sf. Gheorghe Vechi. Din 1776, la 12 ani, devine elev și ucenic al profesorului emerit Filaret al Mirelor, care va deveni din 1780 episcop al Râmnicului. La 15 ani este rasoforit și diaconit³⁵. Se specializează în studiul istoriei, al teologiei și al filologiei (în limbile greacă și română), apoi îl urmează pe protectorul său, Filaret, la Râmnic și se călugărește, în 1784, la mănăstirea Horezu (pe atunci de călugări). S-a ocupat de secretariatul mănăstirii, copiind documente și traducând totodată din grecește o seamă de lucrări teologice³⁶. Hrisoavele îl vor ajuta să înțeleagă trecutul și-i vor dezvolta gustul pentru cercetarea istoriei, făcându-l un pasionat colecționar de acte vechi, fără de care, după cum afirma, nu se poate scrie o istorie temeinică³⁷.

În 1778, datorită războiului turco-austro-rus, pribegeste în Transilvania, la mănăstirea Hodoș-Bodrog, apoi la Lipova (1789) și în satul Cunța, jud. Caraș-Severin, unde predă limba greacă și muzica bisericească.

În 1795 revine la Râmnic, unde află de moartea starețului și protectorului său, Filaret. Rămas fără sprijin, Naum se îndreaptă către studiu, și urmează cursurile Academiei

³² Despre Protosinghelul Naum Râmnicianu au scris: Constantin Erbiceanu, *Cronicarii greci care au scris despre români în epoca fanariotă*, București, 1888, p. XLI-XLII, Idem, *Viața și scrierile Protosinghelului Naum Râmnicianu*, în BOR, București, an. XIII (1889), nr. 10-12, p. 657-676, Ibidem, an. XIV (1890), nr. 1, p. 1-17, Idem, *Viața și activitatea literară a Protosinghelului Naum Râmnicianu*, Academia Română, Discursuri de recepțiune, XXII, București, 1900, Idem, în BOR, București, an. XXIV (1900), nr. 2, (mai), p. 121-146, Ibidem, nr. 3, (iunie), p. 248-263, Ioan F. Stănculescu, *Două sute de ani de la nașterea protosinghelului Naum Râmnicianu*, în GB, București, an. XXIII (1964), nr. 11-12, (nov.-dec.), p. 1171-1179, Sebastian Barbu-Bucur, *Naum Râmnicianu*, în. Studii Muzicale, vol. IX, București, Editura muzicală, p. 146-194, Octavian-Lazăr Cosma, *Hronicul Muzicii Românești*, vol. I, București, Editura Muzicală, 1973, p. 374, Gheorghe C. Ionescu, *Lexicon al celor care, de-a lungul veacurilor, s-au ocupat cu muzica de tradiție bizantină în România*, Editura Diogene, București, 1994, p. 313-315.

³³ Al. Piru, *Literatura română premodernă*, Editura pentru literatură, 1964, p. 167 și 179.

³⁴ C-tin Erbiceanu, *Viața și activitatea literară...*, p. 8.

³⁵ Ioan F. Stănculescu, *op. cit.*, p. 1172.

³⁶ Gheorghe C. Ionescu, *op. cit.*, p. 313.

³⁷ Ioan F. Stănculescu, *op. cit.*, p. 1172.

Domnești de la Sfântul Sava, școală care a format mulți oameni de cultură români, ca Ienăchiță Văcărescu, episcopul Chesarie al Râmnicului, Dinicu și Iordache Golescu ș.a.³⁸.

Plecă apoi la mănăstirile Mărgineni și Sinaia. Ms. Nr. 1412 din Biblioteca Academiei Române, care cuprinde un Hronograf, este datat „1810, martie 13, în sfințita mănăstire Sinaia din Prahova” (f. 19 v.), și a fost scris de către Naum Râmniceanu³⁹.

Se duce apoi la Episcopia Buzăului⁴⁰, unde a predat psaltichia.

În 1802 este hirotonit preot și hirotesit protosinghel de Costandie, episcopul Buzăului.

În 1805, însuși Mitropolitul Ungrovlahiei, Dositei Filliti, îi scria: „Toți suntem vremelnici și trecători, dar pentru aceasta nu și nestatornici, schimbându-ne din loc în loc, pentru că în aceasta residă mult rău. Stai dar de acum în locul ce ți-ai ales, spre a nu te găsi sfârșitul vieții pe drumuri, ceea ce displăcându-mi mie, nici ție nu-ți doresc. Aș pofti să aud că de acum înainte ai încetat de a fi un rătăcitor”⁴¹. Sfaturi părintești, pe care însă Naum n-a putut să le urmeze, căci peregrinările sale au continuat.

Este chemat la București pentru a organiza școala de la mănăstirea Sf. Ecaterina, la care predă până în 1814, după care devine cântăreț la biserica Sf. Nicolae – Șelari⁴², unde, probabil, învață sistemul psaltic hrisantic, în școala deschisă la acea biserică de grecul Petru Efesiul.

În 1818 este chemat la Ploiești să predea câtorva odrasle boierești, iar în 1821 revine la Buzău, unde este numit psalt al Episcopiei. În 1825 era dascăl în casa lui Scarlat Grădișteanu⁴³.

Când egumenii greci au fost scoși prin decret din funcții și înlocuiți de români, Naum a primit stăreția Mănăstirii Sfinții Apostoli din București. A dat la iveală datoriiile făcute de fostul egumen, și văzând că nu i se face dreptate, a demisionat în 1827⁴⁴.

În legătură cu mersul treburilor în biserica valahă din acea vreme, Naum avea să consemneze: „Din vreme în vreme atâta s-au schimbat cele vechi bune obiceiuri ale patriei, încât se vindea pe bani tot felul de cuviințe și de laudă și de vrednicie și de cinste și de chiverniseală și de alegere și de dreptate. Așa că eu, împreună cu alții, fii ai patriei, am rămas în spatele unor cumpărători ca aceștia...”⁴⁵. Mâhnit, intenționează să se facă sihastru la Călugăreni, dar renunță⁴⁶.

În 1828 predă citirea și psaltichia celor patru copii ai boierului Pană Conțescu, în satul Conțeștii de Jos, jud. Dâmbovița.

Ultimii ani din viață și-i petrece la Mănăstirea Cernica, unde stăreția Sfântul Calinic, care-l prețuia și l-a invitat în obștea sa, din 1832⁴⁷. Aici a tradus Naum din grecește în românește *Istoria bisericască* a lui Meletie al Atenei, din încredințarea sfântului stareț. Naum cina împreună cu Sfântul Calinic și chiar împărțeau aceeași chilie⁴⁸.

³⁸ George Ivașcu, *Centenar*, în *Contemporanul*, nr. 42 (940), 16 oct. 1964, p. 1.

³⁹ Constantin Erbiceanu, *Viața și activitatea literară a Protosinghelului Naum...* p. 81-82.

⁴⁰ Corneliu Buescu, *Școala de cântări de la Buzău*, în *Studii Muzicale*, 1984, p. 189.

⁴¹ Constantin Erbiceanu, *Viața și activitatea...*, p. 11.

⁴² N. Iorga, *Istoria Literaturii române în secolul al XVIII-lea*, vol. II, București, 1902, p. 343.

⁴³ *Ibidem*, p. 344.

⁴⁴ Ioan F. Stănculescu, *op. cit.*, p. 1173.

⁴⁵ Constantin Erbiceanu, *Viața și activitatea...*, p. 17.

⁴⁶ N. Iorga, *op. cit.*, p. 344.

⁴⁷ Arhim Atanasie Gladovschi, *Monahi cronicari din mănăstirea Cernica*, în GB, an. XVI, 1957, nr. 4-5, aprilie-mai, p. 253.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 255.

Înainte de sfârșitul vieții a primit marea schimă, cu numele Nichita. A trecut la Domnul în anul 1838, în vârstă de 74 de ani, fiind înmormântat în cimitirul Mănăstirii Cernica, sub numele de Naum Nichita⁴⁹.

„Om de înaltă cultură, personalitate proeminentă în galeria marilor valori naționale”⁵⁰, Protosinghelul Naum Râmniceanu a desfășurat o rodnică activitate culturală, didactică și științifică. A fost dascăl de psaltichie, psalt, istoric și cronicar, teolog și umanist, traducător din grecește, poet și prozator, copist-caligraf. Informațiile sale privind revoluția lui Tudor Vladimirescu sunt unice, iar concepția sa despre originea limbii române este ilustrată de porecla de Dac, pe care o purta cu mândrie. El susținea, împotriva școlii ardeleni, că dacii nu au fost exterminați și că au jucat un rol deosebit de important la formarea nației românești⁵¹.

Un alt viețuitor de la Sinaia important pentru cultura românească este **Protosinghelul Varlaam Barancescu**: orator, prozator și versificator talentat, dar mai ales compozitor de muzică psaltică, unul din cei mai importanți slujitori ai muzicii bisericești românești din secolul al XIX-lea⁵².

Născut la 29 ianuarie 1808 la Cotingeni, jud. Hotin, a intrat în monahism la Mănăstirea Sinaia, jud. Prahova, în 1836 și a învățat psaltichia la mănăstirea de metanie și la Seminarul de la Buzău, deschis chiar în acel an. A avut profesor de psaltichie pe Matache Cântărețul, unul din cei mai buni psalți ai vremii și a fost coleg și prieten apropiat cu ierod. Iosif Naniescu, viitorul mitropolit al Moldovei, un alt psalt valoros al secolului al XIX-lea.

La Mănăstirea Sinaia nu a rămas mult, căci îl întâlnim în 1839 la Brașov, unde a fost angajat timp de 10 ani cântăreț și profesor de muzică psaltică la biserica Sf. Nicolae Șchei (1839-1849). Între elevii săi cei mai străluciți se numără George Ucenescu, psalt și compozitor brașovean, considerat cel mai mare protopsalt ardelean. Fire nestatornică, Varlaam peregrinează prin multe mănăstiri: Episcopul Filotei îl hirotesește protosinghel al Episcopiei Buzăului (1851-1853)⁵³, ajunge apoi la Mănăstirea Neamțu (1853), la Bogdana (1857-1859), din nou la Buzău (1859-60), la Sinaia (1862-1863), la Ghighiu (1864-1869), la Brezoi (1871) și în final la Mănăstirea Ciolanu (1872-1894), unde și-a dat obștescul sfârșit, pe data de 12 ianuarie 1894⁵⁴.

A participat activ la Revoluția de la 1848, fiind numit Comisar extraordinar pentru propagandă al Guvernului Provizoriu. În această calitate, a publicat manifestul „*Să trăiască românii și țara lor*”⁵⁵, tipărit pe o singură foaie, redactat pe un fond teologic, deosebit de combativ și cu o mare putere mobilizatoare. După înăbușirea revoluției a fost prins și eliberat

⁴⁹ Constantin Erbiceanu, *Viața și activitatea...*, p. 29-30.

⁵⁰ Gheorghe C. Ionescu, *op. cit.*, p. 314.

⁵¹ Ioan F. Stănculescu, *op. cit.*, p. 1179.

⁵² Ierom. Drd. Mihail Harbuzaru, *Protopsaltul Varlaam Bărăncescu - 200 de ani de la nașterea sa*, în Glasul Adevărului, publicație religioasă editată de Episcopia Buzăului și Vrancei, anul XIX, nr. 152, aprilie-iunie 2008, p. 90.

⁵³ Diac. Dr. Nicu Moldoveanu, *Muzica bisericească în secolul al XIX-lea*, în Glasul Bisericii, anul XLI (1982), nr. 11-12, p. 901.

⁵⁴ Gheorghe C. Ionescu, *op. cit.*, p. 354.

⁵⁵ Bibiloteca Academiei Române, mss. rom. 970, f. 100, *apud* Pr. Gabriel Cocora, *Protosinghelul Varlaam, contribuții la istoria muzicii bisericești*, în GB, anul XVII (1958), nr. 5, p. 461.

provizoriu de Fuad Paşa, în septembrie 1848, trecând apoi „cu mare grăbire” peste graniţă în Transilvania⁵⁶.

Pe când era la Mănăstirea Neamţu (1855), a fost numit de domnitorul Moldovei, Gr. Al. Ghica (1849-1856), confesor al închisorii din Târgu Ocna şi inspector eclesial cu atribuţiuni în numirea de preoţi duhovnici la toate închisorile moldave, pentru remontarea moralului condamnaţilor şi reintegrarea acestora în societate⁵⁷. A funcţionat în acest post până la schimbarea domnitorului, adică doar un an.

Varlaam Protosinghelul a fost şi un orator deosebit de apreciat, însă nu se păstrează de la el decât o singură cuvântare⁵⁸, la instalarea arhim. Dionisie Roman ca stareţ la Mănăstirea Neamţu, suficientă însă pentru a demonstra talentul cu care era înzestrat în mânuirea cuvântului.

De la Protosinghelul Varlaam au rămas 5 manuscrise muzicale, păstrate în Biblioteca Mănăstirii Ciolanu, în cea a Episcopiei Buzăului şi la Mănăstirea Neamţu, cuprinzând cu preponderenţă heruvice şi axioane⁵⁹. Cel mai cunoscut axion al sau este *Îngerul a strigat*, glasul 3.

Într-o statistică a Mănăstirii Ciolanu din 1877 se arată că era blond cu ochii albaştri, iar într-o fotografie a soborului mănăstirii, Varlaam apare ca un bătrân înalt, bine făcut, cu o barbă impozantă, albă⁶⁰.

Varlaam Protosinghelul a fost un inspirat compozitor de muzică bisericească, participant activ la Revoluţia din 1848 şi contemporan cu Războiul de Independenţă de la 1877, şi a rămas în istoria muzicii româneşti prin contribuţia sa la românirea cântărilor bisericeşti, fiind, după aprecierea lui Gheorghe C. Ionescu, „unul din principalii muzicieni psalţi ai secolului XIX”⁶¹.

Studii recente au scos la iveală alte trei nume de monahi sinaiţi iubitori de cultură, **Monahul Neofit Ivanovici**, protopsalt si compozitor, de la care au rămas peste 1600 de pagini de muzică în trei manuscrise, **Ierom. Silvestru**, autor la 1736 al manuscriselor 1330 şi 2143⁶² (ambele astăzi în Biblioteca Academiei Române) şi **Monahul Dometie**, care în 1820 a realizat Manuscrisul 9, precum şi Manuscrisul 26, ambele păstrate în Biblioteca Mănăstirii Sinaia.

M. 1330 şi 9, realizate de Ieromonahul Silvestru şi monahul Dometie, conţin o lucrare teologică foarte populară în Evul Mediu, dar căzută în uitare din secolul al XIX-lea, odată cu trecerea la grafia latină, *Albina*.

În manuscrisul nr. 3572 din Biblioteca Academiei Române, un miscelaneu în care găsim *Albina*, după *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, există o

⁵⁶ Arhiva Sf. Mitropolii a Ungro-Vlahiei, Dos. 76/1848, vol. I, f. 176, 180, *apud* Pr. Nicolae Şerbănescu, *Atitudinea preoţimii ortodoxe faţă de dreptele năzuinţe ale poporului*, în BOR, anul LXXV (1957), nr. 3-4, p. 239.

⁵⁷ Pr. Gabriel Cocora, *art. cit.*, p. 463.

⁵⁸ Biblioteca Academiei Române, mss. rom. 3133, ff. 70-81; *Predicatorul*, an. II (1859), nr. 47, p. 373, *apud* Pr. Gabriel Cocora, *art. cit.*, p. 464.

⁵⁹ Manuscrisele sunt prezentate pe larg de Pr. Gabriel Cocora în articolele *Protosinghelul Varlaam...*, pp. 471-473 şi *Şcoala de psaltichie de la Buzău*, pp. 867-868.

⁶⁰ Pr. Gabriel Cocora, *Protosinghelul Varlaam...*, p. 473.

⁶¹ Gheorghe C. Ionescu, *op. cit.*, p. 354.

⁶² Ms. 2143 din Biblioteca Academiei Române cuprinde *Învăţăturile celui dintre sfinţi părintelui nostru Theodor Studitul*, are 243 f, 21,5x17 cm, şi a fost scris de Silvestru ieromonah ot Sinaia în anul 1725 (f. 59 v.), *apud* Gabriel Ştrempele, *Catalogul manuscriselor româneşti*, vol. III, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1987, p. 188.

inscripție, la foile 436v-437, pe care o redăm fragmentar: „Sfârșitul [...] cărții aceștia care să chiamă grecește *Melissa*, iar rumânește *Albină* [...] pentru că această carte, *Albină*, care să află rumânește acum la sf. Mănăstire a Cozii, în țara Rumânească și la alte mănăstiri, pentru învățătura pravoslavno credinții a sf. Bisereci a răsăritului, o au scos prealuminatul domn Io Neagoe voevod, tipărită grecește”⁶³.

Rezultă că *Albina* este o traducere după o tipăritură grecească. Nu reiese clar dacă *Melissa* a fost tipărită de Neagoe Basarab, sau doar adusă de el în țară. Prima variantă pare puțin veridică, căci nu cunoaștem ca vreo carte în limba greacă să fi fost tipărită atât de devreme (începutul secolului al XVI-lea) în Țările Române.

În Biblioteca Academiei Române se află șapte manuscrise românești care cuprind, integral (3) și parțial (4), *Albina*⁶⁴. Cel mai vechi manuscris, **Ms. 1357**, datează de la 1689. Cuprinde trei „cărți”, toate numite *Albina*, din care primele două a lui Antonie Monahul și ultima a lui Maxim Filosoful (Maxim Mărturisitorul), în 75 de capitole, aceasta din urmă fiind cea mai veche *Melissa*⁶⁵ cunoscută, alcătuită în secolul al VII-lea⁶⁶.

Manuscrisele nr. 1337 și 484 sunt primele manuscrise ale *Albinei*, în limba română, fiind scrise de Nicola Copistul, în anul 1689, după traducerea lui Mitrofan, episcopul Buzăului, unul din cei mai cunoscuți tipografi ai secolului al XVII-lea, cel care a diortosit cea mai importantă carte a Evului Mediu românesc, Biblia de la București (1688).

Celelalte manuscrise (nr. 1330, 2126, 2338, 3572, 3607), sunt din secolul al XVIII-lea. Manuscrisul nr. 9 din Biblioteca Mănăstirii Sinaia, este singurul din secolul al XIX-lea și poartă semnele evoluției limbii române din secolele XVII-XIX.

Autorul *Albinei* este Antonie Monahul, cărturar bizantin care a trăit în perioada cuprinsă între secolele X-XIII⁶⁷. În Ms. nr. 1357, din anul 1689, Mitrofan al Buzăului, în *Povestire pentru Antonie și Maxim, Călugării*, spune doar că acest Antonie este cu siguranță o altă persoană decât Sfântul Antonie cel Mare.

În *Declarația pentru Patrimoniul Cultural Național a Sfintei Mănăstiri Sinaia*, 1978, la poziția 624, apare o tipăritură de la 1830, *Mâna lui Damaschin*, de Antonie Monahul, cu dimensiunile 18x11x 05, nr. inv. 1097, stare de conservare mediocră. Probabil este vorba de autorul *Albinei*, dar, din nefericire, cartea nu se mai află în bibliotecă.

⁶³ Ms. 3572 BAR, apud ibidem, p. 177.

⁶⁴ În Biblioteca Academiei Române se găsesc următoarele manuscrise ale *Albinei*: **Ms. nr. 484**, datat sf. sec. XVII, 321 f. + f. 38 bis; 19x14 cm; **Ms. nr. 1330**, datat 1737 (f. 167v); 263 f., 19,5x15,5 cm; **Ms. nr. 1357**, datat 1689 (f. 2), 315 f.; 21x15 cm; **Ms. nr. 2126**, miscelaneu, datat mijloc. sec. XVIII, 315 f.; 21x15,5 cm. *Albina* se găsește după *Floarea Darurilor*, la f. 11-302v; **Ms. nr. 2338**, miscelaneu, datat 1751 (f. 122v); 354 f.; 21x15,5 cm. *Albina* se găsește la f. 75v-90; **Ms. nr. 3607**, miscelaneu, datat încep. sec. XVIII, 220 f.; 20x14,5 cm. *Albina* se găsește la f. 214-219, în text fragmentar; **Ms. nr. 3572**, miscelaneu, datat 1781 (f. 4); 437 f.; 23x18 cm. *Albina* se găsește la f. 326-378v.

⁶⁵ *Melissa* lui Maxim Mărturisitorul este cunoscută în două redacții. Cele mai vechi manuscrise conservate ce includ prima redacție sunt din secolul X (*Codex Coisl. Paris. Gr. Nr. 371*, pergament, in-octavo). Există și alte manuscrise ce conțin această redacție (*Codex Coisl. Paris. Gr. Nr. 372*, pergament, in-octavo; *Codex Vaticanus Gr. Nr. 741*, sec. XI-XII; *Codex Vaticanus Gr. Nr. 740*, sec. XII; *Codex Vaticanus Gr. Nr. 385*, sec. XIV; *Codex Vaticanus Gr. Nr. 847*, sec. XIV-XV ș.a.) A doua redacție a acestei *Melissa* este reprezentată de manuscrisele: *Codex Laurentianus Nr. IX*, sec. XIII; *Codex Paris. Gr. Nr. 1169*, sec. XIV; *Codex Laurentianus LIX*, sec. XV; *Codex Nanius Class. II, Nr. 171*; *Codex Nanius Class. XI, Nr. 25* și *Codex Barberini, V, nr. 18* (apud. Ciobanu Constantin, *Sursele literare ale programelor iconografice din pictura murală medievală moldavă*, teză de doctorat, Chișinău, 2005, p. 252).

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

Copistul Manuscrisului nr. 9 din Biblioteca Mănăstirii Sinaia este Dometie monahul. El a copiat Manuscrisul nr. 1330, astăzi în Biblioteca Academiei Române, care se găsea pe atunci în Biblioteca Mănăstirii Sinaia, realizat de Silvestru „ieromonah ot Sinaia”⁶⁸.

În biblioteca Mănăstirii Sinaia se găsește un manuscris, nr. 26, având 68 de foi, format 23/17,5, copiat tot de Dometie monahul, în anul 1825, ce cuprinde: *Cuvântul Sfântului Nil, în 153 de capete, despre rugăciune* (f. 1-25v), *Capetele duhovnicești ale preacuviosului Marcu Pusnicul, iarăși de rugăciune învățături dumnezești* (f. 25v-29), *A celui întru Sfinți părintelui nostru Ioan Scărarul. Adunare și cuprindere în scurt a tuturor celor mai sus zise cuvinte ale Scării* (f. 29-38v), *Învățături pusnicești de la mulți sfinți părinți [...] tâlcuire a lui Talasie* (f. 38v-47), *Graiuri din Pateric* (f. 47-51), *Pilde filosofești* (f. 51v-62), precum și un scurt fragment din Psaltire, prima catismă plus Psalmul al IX-lea⁶⁹. Este același scris cu cel din *Albina*, iar manuscrisul este de același gen, filocalic.

Pe verso foi 103 a *Albinei* este pomenit starețul din acea vreme al Mănăstirii Sinaia, Arhim. Iustin (1802-1829), ucenic al Sfântului Paisie Velicicovski. De numele lui se leagă înflorirea vieții duhovnicești din Sinaia, care a făcut ca numărul viețuitorilor să crească până la 70-80. Iustin a fost primul stareț al Sinaiei cu rang de arhimandrit. Era de metanie din Mănăstirea Neamț, venind în Sinaia cândva între 1781-1791, în timpul starețului Isidor, după moartea marelui său dascăl, Paisie⁷⁰.

Tot în acea vreme viețuia la Mănăstirea Sinaia un alt „adevărat paisian”, arhimandritul Gherasim Rătescu, devenit în 1821 episcop al Buzăului⁷¹.

Manuscrisul 9 a apărut în contextul „renașterii monastice paisiene”, atât de rodnică și în alte mănăstiri ale Valahiei, ca Cernica sau Căldărușani. De altfel, Gabriel Ștrempel, în *Catalogul manuscriselor românești* (volumul IV, Postfață), așează numele Mănăstirii Sinaia în rândul celor mai importante surse de manuscrise de literatură monahală pentru Biblioteca Academiei Române, alături de nume importante, ca Cernica, Bistrița sau Neamț⁷².

⁶⁸ Ms. nr. 1330, BAR, F. 167v: „Scrisu-se-au această carte prin multa osteneală și cheltuiala robului lui Dumnezeu, Silvestru, ieromonah ot Sinaia. Leat 7245”. Numele Silvestru apare în *Pomelnicul Părinților răposați la Sfânta Mănăstire Sinaia, 1695-1982*, secțiunea „ieroschimonahi și ieromonahi”, la poziția a 18-a.

⁶⁹ Manuscrisul nr. 26 din Biblioteca Mănăstirii Sinaia, *Cuvântul Sfântului Nil, în 153 de capete, despre rugăciune*.

⁷⁰ Ierom. Nectarie Măgureanu, *op. cit.*, pp. 65-66.

⁷¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 435.

⁷² Gabriel Ștrempel, *op. cit.*, vol. IV, p. 477. În Biblioteca Academiei Române se găsesc următoarele manuscrise provenite de la Mănăstirea Sinaia: **Ms. nr. 475**, *Psaltichie*, mijl. sec. al XIX-lea; **Ms. nr. 472**, *Miscelaneu religios*, sf. sec. al XVII-lea; **Ms. nr. 480**, *Pateric*, anul 1700, dăruit Mănăstirii Sinaia de ctitorul Mihail Cantacuzino Spătarul; **Ms. nr. 489**, *Miscelaneu teologic*, sf. sec. al XVIII; **Ms. nr. 502**, *Învățăturile Sf. Theodor Studitul*, încep. sec. al XIX-lea; **Ms. nr. 507**, *Carte a avvei Varsanufie*, 1788. Toate acestea au fost dăruite Bibliotecii Academiei Române de Eforia Spitalelor Civile, care administra averile Mănăstirii Sinaia, la 30 nov. 1887. **Ms. nr. 569**, Dorothei ieromonahul, *Istoricul și avutul mănăstirii Sinaia*, 1881; **Ms. nr. 784**, *Învățăturile Sf. Theodor Studitul*, încep. sec. al XVIII-lea; **Ms. nr. 1371**, *Miscelaneu*, 1795; **Ms. nr. 2143**, *Învățăturile Sf. Theodor Studitul*, 1725; **Ms. nr. 1412**, *Miscelaneu*, 1827; **Ms. nr. 3460**, *Didahii*, Antim Ivireanul, 1722-1724; **Ms. nr. 3507**, *Miscelaneu*, (*Crinii Țarinii, Floarea Darurilor*), prima jum. a sec. al XIX-lea; **Ms. nr. 3567**, *Miscelaneu*, 1813; **Ms. nr. 4014**, *Omilii, discursuri și cuvântări funebre*, 1838-1870, ale unui Varlaam monahul (probabil viitorul protosinghel, protopsalt); **Ms. nr. 4266**, *Psaltichie româno-grecescă*, compoziții de Gavriil ieromonah și Varlaam de la Mănăstirea Sinaia, cca. 1868; **Ms. nr. 4831**, *Miscelaneu*, sfârșitul sec. al XVIII-lea.

Albina este o culegere de citate scripturistice, patristice și filosofice pe teme date, aceasta fiind și ordinea citatelor într-un capitol. Citatele scripturistice sunt din toată Biblia, din Pentateuh, Prooroci, cu o mențiune specială pentru Pildele lui Solomon (numite „prici”), Iisus Sirah și Psalmi. Sunt și multe citate din Evanghелиi și din Epistolele Apostolilor.

Autorii patristici citați sunt toți orientali: Sfântul Ioan Gură de Aur - numit Zlatou, Sfântul Vasile cel Mare, Diodor, Procopie Ritorul, Sfântul Chiril al Alexandriei, Sinesie, Nil, Sfântul Grigore Teologul - numit Bogoslov⁷³, Teofil, Ioan Scărarul, Severian, Atanasie al Alexandriei, Grigorie de Nisa.

Urmează apoi sentințele filosofilor de limbă greacă: Aristotel, Solon, Isocrat, Socrate, Euripid, Pitagora, Teognid, Plutarh și Filon.

Cercetând evoluția textului *Albinei*, de la 1689, în Ms. 1357 și 484, trecând prin manuscrisele din secolul al XVIII-lea, până la 1820, cu Ms. 9, și comparând câteva versete biblice din *Albina* cu cele din edițiile Sfintei Scripturi ale timpului: Noul Testament de la Bălgrad (1648), Biblia de la București (1688), Biblia de la Blaj (1795), Noul Testament de la Sankt Peterburg (1817) și Biblia de la Sankt Peterburg (1819), se observă că citatele scripturistice din Ms. 1330 sunt aproape identice cu edițiile Sfintei Scripturi de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, diferind destul de mult de textul din Noul Testament de la 1648 și Biblia de la 1688. Vom vedea și forma lor actuală, din Biblia diortosită de Î.P.S. Bartolomeu Anania (2001)⁷⁴ și din Biblia Sinodală din 2002⁷⁵.

Ps 5, 11 :

Biblia de la București: „...Și se vor fâli întru tine toți cei ce iubesc numele tău”.

Biblia de la Blaj și Biblia de Sankt Peterburg: „...Și să vor lăuda întru tine cei ce iubesc numele tău”.

Albina: „Lăudasevor de tine ceia ce iubesc numele tău”, în Ms. 1357, Ms. 484 și Ms. 2126, devine „Lăudasevor întru tine cei ce iubesc numele tău”, în Ms. 1330 și Ms. 9.

Biblia 2001: „...Și toți cei ce iubesc numele Tău întru Tine se vor lăuda”.

Biblia 2002: „...Și se vor lăuda cu Tine toți cei ce iubesc numele Tău”.

I Cor 14, 20 :

Noul Testament de la Bălgrad: „Fraților, nu fireți coconi cu înțelegătura, ce în răutate fiți coconi, iară cu mintea, deplin fiți”.

Biblia de la București: „Fraților, nu vă faceți copii, cu crierii, ce cu răutatea fiți prunci, iară cu crierii deplini vă faceți”.

Biblia de la Blaj, Biblia de la Sankt Peterburg și Noul Testament de la Sankt Peterburg : „Fraților, nu fiți prunci cu mintea: ci cu răutatea fiți prunci, iară cu mintea fiți de săvârșit”.

Albina : „Nu fiți coconi cu mintea, ci la mânie să fiți tinerei, iar cu mintea să fiți desăvârșit” este identic în Ms. 1357, Ms. 484 și Ms. 2126, dar diferă în Ms. 1330 și Ms. 9: „Nu fiți copii cu mintea, ci la mânie să fiți copii, iară cu mintea desăvârșit” (F. 23).

⁷³ Sfântul Grigore Teologul este numit în scrierile timpului *Grigore Bogoslovul*, vezi *Cuvinte puține oarecare, din cele multe ale celor întru sfinți părinților noștri Vasile celui Mare și Grigorie Cuvântătorul de Dumnezeu*, București, 1826.

⁷⁴ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

⁷⁵ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Cuvânt înainte de P.F. Teoctist, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002.

Biblia 2001: „*Fraților, nu fiți copii în gândire; în răutate, da, fiți prunci, dar în gândire fiți desăvârșiți*”.

Biblia 2002: „*Fraților, nu fiți copii la minte. Fiți copii când e vorba de răutate. La minte însă, fiți desăvârșiți*”.

Este interesant că Mitrofan nu a folosit în traducerea textelor biblice din *Albina* Noul Testament de la Bălgrad, tipărit cu 41 de ani mai înainte, și nici măcar Biblia de la București, la care a lucrat probabil în paralel cu traducerea *Albinei* din Ms. 1357. Mai apoi, în 1737, Ierom. Silvestru de la Sinaia, în manuscrisul său, nr. 1330, revizuieste textul biblic al *Albinei*, făcându-l diferit de textul *Albinei* din manuscrisele anterioare, dar și de edițiile Sfintei Scripturi ale vremii.

Textul revizuit de Silvestru are o importanță surprinzătoare pentru edițiile biblice de după el, căci acestea nu urmează textul Noului Testament de la Bălgrad sau Biblia de la București, primele tipăriri integrale ale Sfintei Scripturi în limba română, ci tocmai textul lui Silvestru din Ms. 1330. Acest text este folosit adoma și de Ms. nr. 9, din 1820.

Această influență a *Albinei* asupra evoluției traducerii Sfintei Scripturi în limba română demonstrează importanța deosebită pe care a avut-o această operă în cultura teologică a secolelor trecute.

În ceea ce privește citatele patristice și filosofice, Silvestru ieromonahul nu a mai avut cum realiza același lucru, neavând traduceri noi de care să se folosească⁷⁶. De aceea există o discrepanță dintre textul biblic, pe de o parte, și citatele patristice și filosofice, pe de altă parte, în ceea ce privește claritatea frazei. Dacă textul scripturistic folosit de Silvestru și Dometie este foarte apropiat de cel utilizat în zilele noastre, citatele patristice și filosofice au forma greoaie a secolului al XVII-lea⁷⁷.

⁷⁶ Din 1689, de la *Albina* lui Mitrofan, apăruseră următoarele tipăriri filocalice sau filosofice: *Mărgăritarele Sf. Ioan Gură de Aur*, 1689; *Învățăture, Floarea Darurilor, Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului*, 1700; *Pilde Filosofești*, 1713; *Învățăture preoțești despre cele 7 taine*, 1732; *Floarea Adevărului*, 1750; *Omiliile Sf. Macarie cel Mare*, 1775; *Cuvintele Sf. Teodor Studitul*, 1784; *Mărgăritarele Sf. Ioan Gură de Aur și a altor Sf. Părinți*, 1799; *Învățăture creștinești despre deșertăciunea lumii*, Blaj, 1805; *Învățăture*, Sibiu 1811; *Fabule filosofești și moralicești*, Buda, 1814; *Tâlcuirea antifoanelor celor 8 glasuri*, M-rea Neamțu, 1817; *Cuvinte și învățăture ale lui Efrem Sirul*, 3 vol., M-rea Neamțu, 1818; *6 cuvinte ale Sf. Ion Gură de Aur, pentru preoți*, București, 1820. Silvestru sau Dometie puteau utiliza doar traduceri din Sf. Ioan Gură de Aur și din pildele filosofilor. Scrieri ale Sf. Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Atanasie etc. apar abia în anii următori: *Întrebări teologice ale Sf. Atanasie*, București, 1821; *Cuvintele Sf. Grigorie Nazianz și Ioan Gură de Aur, pentru preoți*, București, 1821; *Cuvintele Sf. Vasilie și Grigorie*, București, 1826. Apud Dimitrie Iarcu, *Repertoriu biblio-chronologicu sau Catalogu Generalu de cărțile române, 1550-1865*, București, Imprimeria Statului, 1865, p. 18-34.

⁷⁷ Sfântul Vasile cel Mare, cuvânt pentru credință: „Credința iaste întocmire nesemuită, decele ce să aud întru plinirea credinții cei adevărate ce sau propoveduit; cu al lui dmnezeu bun dar. Care arată Avraam fiind mărturisit că nici cum nusau îndoit cu credința; ci sau întărit cu credința, dând mărire lui dmnezeu. Și crezând cum că ce sau făgăduit dmnezeu, putearnic iaste și aface” (Ms. nr. 9, p. 4).

LEGĂTURILE CULTURAL-MUZICALE CU ALTE CENTRE IMPORTANTE DE MUZICĂ BISERICESCĂ

Viața monahală în Munții Bucegi are o vechime care se pierde în negurile istoriei. Legendele privitoare la apariția unor schituri menționează venirea pe aceste meleaguri a unor călugări athoniți, pe la 1453, după căderea Constantinopolului, care au ridicat o bisericuță de lemn la Stâncă Sfânta Ana. Din nefericire, schitul s-a risipit în decursul vremii și nu s-au păstrat mărturii despre călugării de aici din prima perioadă, însă cu siguranță au adus cu ei rânduiala bisericească athonită, cărți de slujbă, inclusiv manuscrise muzicale, psaltica fiind mereu nelipsită de la rugăciunile de obște.

Până în secolul al XIX-lea, aceste locuri erau aproape inaccesibile, astfel că cele două schituri, Sf. Ana și Sf. Nicolae, precum și Mănăstirea Sinaia, erau izolate de lume, de aceea nu au jucat un rol cultural deosebit. Abia după construirea șoselei București - Brașov, terminată în 1860⁷⁸, după inaugurarea căii ferate, la 10 iunie 1879⁷⁹ și mai ales după construirea Castelului Peleş și dezvoltarea orașului Sinaia, mănăstirea a devenit accesibilă lumii, pustietățile Sinaiei devenind în câțiva ani capitala de vară a țării.

Legăturile cu Muntele Athos au fost întotdeauna deosebit de strânse, căci mulți monahi plecau la Athos sau veneau de acolo, Sfântul Munte fiind mereu o atracție irezistibilă pentru orice călugăr. În secolul al XVIII-lea, doi stareți au fost greci, impuși de fanarioți, iar în muzeul mănăstirii se păstrează o icoană grecească, reprezentând Marea Lavră din Muntele Athos, de la mijlocul secolului al XVIII-lea. Biblioteca adăpostește numeroase tipărituri grecești.

Legăturile culturale și mai ales muzicale se realizează prin schimbul de oameni, călugării români care plecau la Athos sau în alte locuri învățau acolo arta bizantină și o practicau apoi la întoarcerea în mănăstire, fie ca e vorba de pictură, sculptură sau muzică, ocupații de bază ale monahilor dintotdeauna.

Mutările care priveau personalul angajat erau anunțate Eforiei Spitalelor Civile, pentru a se face înlocuirile necesare în Statul de plată, ceea ce înseamnă că nu avem decât o parte din date, cele referitoare la cei angajați. Cel mai vechi dosar din arhiva mănăstirii poartă numărul 22 și este din 1871, deci au mai fost cel puțin 21 de dosare înaintea lui, care nu se mai păstrează.

Ierom. Casian pleca la Prodromu, metania sa, în octombrie 1903⁸⁰. În 10 noiembrie 1903 monahul Evloghie Athanasiu primește permisiunea de a merge la Muntele Athos pentru 40 de zile⁸¹. În 21 noiembrie Protos. Eftimie Fărcașiu cerea de asemenea aprobare să meargă la Athos, unde să-și petreacă bătrânețile⁸².

Anul următor, pe 2 ianuarie 1904, părintele Stelian Ionescu pleca la Sfântul Munte⁸³, iar pe 6 aprilie fratele Gheorghe D. Ionescu îl urma⁸⁴.

În toamna aceluiași ani, în 6 octombrie, monahul Evloghie lua calea Athosului⁸⁵.

⁷⁸ Gh. Nistorescu, *op. cit.*, p. 31.

⁷⁹ Radu Ghica Moise, *op. cit.*, p. 47.

⁸⁰ AMS, *Dosarul 123/102*, 1903, f. 255.

⁸¹ AMS, *Dosarul 123/102*, 1903, f. 292.

⁸² AMS, *Dosarul 123/102*, 1903, f. 310.

⁸³ AMS, *Dosarul 124/103*, 1904, f. 11

⁸⁴ AMS, *Dosarul 124/103*, 1904, f. 76.

În ianuarie 1906 ierod. Dositei Constantinescu se întorcea la metania sa, Prodromu⁸⁶.

În octombrie 1907 ierom. Varahiil Râșnovan pleca la Athos⁸⁷, iar despre ieromonahul Rafail Davidescu de la Sinaia se menționa că a stat 4 ani la Sfântul Munte⁸⁸.

Cei care mergeau la Ierusalim treceau și prin Sfântul Munte, după cum arată un bilet de voie dat de stareț unuia dintre monahi⁸⁹.

Starețul Nifon era în cele mai cordiale relații cu Comunitatea Fraților Români de la Provata, cu care coresponda regulat de câteva ori pe an⁹⁰. Primea felicitări cu ocazia Sărbătorilor de iarnă⁹¹ și era invitat la hram (26 septembrie, Adormirea Sf. Ioan Evanghelistul)⁹².

Succesorul lui Nifon, Dionisie, a păstrat bunele relații cu athoniții, menținând corespondența regulată și legăturile comerciale (icoane, mătăanii)⁹³.

Și după Primul Război Mondial Athosul a rămas o țință predilectă a monahilor, iar athoniții se pare că veneau la Sinaia la băi. Schimonahul David de la Prodromu a decedat la Spitalul din Sinaia, unde era însoțit de un ucenic⁹⁴. În Mănăstirea Sinaia a viețuit în anii 1920 un grec, Ierom. Ghenadie Amaxopulos⁹⁵.

Este posibil ca unele din manuscrisele de muzică de la Mănăstirea Sinaia să provină de la Athos. Ms. 38, „*Tomos al Antologhiei de cântările utreniei și ale liturghii*”, de la jumătatea sec. al XIX-lea, scris în grecește și românește, precum și ms. 45, tot grecesc-românesc, provin probabil de la Athos. Unul din indicii este modalitatea de împodobire a manuscrisului și forma literelor, dar și prezența *Binecuvântărilor Învierii* pe mare, o variantă care se cântă doar în muntele Athos.

Bucureștiul a fost, de la jumătatea secolului al XVIII-lea, sediul Mitropoliei Ungro-Vlahiei, de care a ținut întotdeauna Mănăstirea Sinaia, precum și capitala țării și principalul centru cultural al acesteia. Biblia de la 1688, care a fost dăruită mănăstirii de ctitor, a fost tipărită la București, precum și alte multe tipărituri bisericești. În domeniul muzical, remarcăm influența covârșitoare a școlii bucureștene de psaltică, mai ales după reforma hrisantică. *Irmologhionul* și *Anastasimatarul* lui Macarie Ieromonahul de la București au fost multă vreme utilizate la Sinaia, iar astăzi sunt expuse la loc de cinste în muzeu, ca primele tipărituri psaltice în limba română.

George Ucenescu, de la care se păstrează șase manuscrise psaltice în Biblioteca Mănăstirii Sinaia, a scris patru dintre ele pe când studia psaltichia la București cu Anton Pann, în anii 1850-1853.

Manuscrisul 35 din Biblioteca Mănăstirii Sinaia (jumătatea sec. al XIX-lea) a aparținut foarte probabil lui Anton Pann sau lui Ucenescu și cuprinde cântări de Anton Pann și Manuil Efesiul, profesorul acestuia. A fost scris probabil în București.

⁸⁵ AMS, *Dosarul 124/103*, 1904, f. 247.

⁸⁶ AMS, *Dosarul 127/106*, 1906, f. 5.

⁸⁷ AMS, *Dosarul 128/107*, 1907, f. 244.

⁸⁸ AMS, *Dosarul 128/107*, 1907, f. 258.

⁸⁹ AMS, *Dosarul 128/107*, 1907, f. 195.

⁹⁰ AMS, *Dosarul 122/101*, 1902, f. 245, *Dosarul 123/102*, 1903, f. 11, 74, 82.

⁹¹ AMS, *Dosarul 124/103*, 1904, f. 306.

⁹² AMS, *Dosarul 127/106*, 1906, f. 237.

⁹³ AMS, *Dosarul 135/141*, 1914, f. 14, 20.

⁹⁴ AMS, *Dosarul 141*, 1919, f. 133.

⁹⁵ AMS, *Dosarul 143/182*, 1921, f. 202.

Decizia de înființare a Coralei Mănăstirii a venit tot de la București, de la Eforia Spitalelor Civile⁹⁶, iar mulți dintre călugării de la Sinaia proveneau cu siguranță din capitală, cum este cazul și în zilele noastre.

Brașovul a fost multă vreme un important centru de muzică bizantină, prin școala sa de la Șchei. Unii preoții de la Șcheii Brașovului se călugăreau la bătrânețe la Mănăstirea Sinaia. Foști profesori de la școala românească brașoveană, ei își continuau cu siguranță activitatea didactică și în mănăstire, în școala monahală.

Protosinghelul Varlaam de la Sinaia a predat muzica la Șcheii Brașovului după ce a plecat de la mănăstirea de metanie, împreună cu Monahul Dioclețian, cu care cânta la strana de la Șchei.

Protopsaltul brașovean George Ucenescu a învățat psaltica de la Protosinghelul Varlaam de la Sinaia, iar șase manuscrise psaltice de Ucenescu sunt în Biblioteca Mănăstirii Sinaia.

Reședința de județ, Ploieștiul, este locul în care au fost realizate câteva din manuscrisele psaltice de la Sinaia, în secolul al XIX-lea. Ms. rom. nr. 33, a lui Ilie Cântărețul, din 1827, a fost scris se pare în Ploiești. Ms. rom. nr. 49, din Biblioteca Mănăstirii Sinaia, a fost realizat de cântărețul Ioniță Stoicescu, în Ploiești, în 1832.

Neofit Ivanovici semnează cântări din Ploiești între 13 octombrie 1878 și 27 aprilie 1884, în ms. 36 și 37.

Ieromonahul Dionisie Simionescu din Mănăstirea Sinaia cere la 12 octombrie 1886 să meargă în orașul Gladova din Regatul Serbiei pentru interese familiale⁹⁷. De la el au rămas probabil cele două tipărituri cuprinzând muzică bisericească sârbească din Biblioteca Mănăstirea Sinaia. Tot el este pomenit într-o însemnare pe un manuscris psaltic de la mijlocul secolului al XIX-lea, ms. nr. 475 din Biblioteca Academiei Române: „*Am copiat aceste versuri în Sinaia, la 20 august 1886, împreună cu părintele Dionisie Simionescu ieromonahul. G. Dem. Teodorescu, profesor la liceul Mateiu Basarab din București*”⁹⁸.

Buzăul este locul de proveniență a ms. gr. nr. 51 din Biblioteca Mănăstirii Sinaia, realizat de Dionisie Romano, episcopul Buzăului. Tot acolo a făcut seminarul Varlaam Barancescu și a fost coleg cu viitorul mitropolit al Moldovei, Iosif Naniescu, cu care a rămas prieten toată viața.

De la Mănăstirea Dintr-un Lemn provine ms. rom. nr. 53, semnat „*maica Glafira*”.

Cu siguranță, legăturile cultural-muzicale ale Mănăstirii Sinaia, mai ales din sec. al XIX-lea, au fost mai bogate și mai variate decât lasă să se vadă puținele mărturii rămase. Odată cu înființarea Coralei Mănăstirii, în 1892⁹⁹, psaltica decade în importanță la Sinaia, înfrumusețând doar slujbele zilelor de rând, astfel că poate mulți psalți deosebiți au rămas anonimi până în zilele noastre.

Mănăstirea Sinaia este o chinovie cu o istorie remarcabilă, care a debutat încă din anul 1453, odată cu revenirea călugărilor rămâni din Imperiul Bizantin cucerit de otomani. De aceea, arta bizantină, și mai ales muzica psaltică, și-a găsit aici teren propice, dând Bisericii Românești călugări ca Protosinghelii Naum Râmnicianu și Varlaam Barancescu și păstrând în bibliotecă sa manuscrisele psaltice ale lui George Ucenescu și Neofit Ivanovici, precum și *Albina* lui Antonie Monahul.

⁹⁶ AMS, *Dosarul 114/93*, 1890, f. 44.

⁹⁷ AMS, *Dosarul 86/65*, 1886, f. 75.

⁹⁸ Gabriel Ștrempel, *op. cit.*, vol. I, p. 120.

⁹⁹ AMS, *Dosarul 107/86*, 1892, f. 63.

RECENZII – BOOK REVIEWS

Pr. Prof. Dr. **Vasile Muntean**, *Istoria Creștină Generală*, vol. I (ab initio – 1054), 327 p. + 30 p. il.; vol. II (1054 – până azi), 455 p. + 28 p. il., București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008.

Cunoscut Preot de mir, Profesor universitar și specialist în Bizantinologie, Părintele Vasile Muntean a îmbogățit și prin această lucrare istoriografia ecleziastică românească; vrednicia științifică a Prea Cucerniciei Sale a fost remarcată încă de mult nu numai de către personalități bisericești (ceea ce ar fi un lucru firesc), ci, mai cu seamă, de către distinși oameni de cultură din țară și din străinătate, dovedindu-se un vrednic urmaș al distinsului său magistru, regretatul Prof. Univ. Dr. Alexandru Elian, membru al Academiei Române (printre ai cărui ucenici s-a numărat și autorul acestor rânduri).

Dacă până acum, Prea Cucernicia Sa a fost preocupat de probleme de spiritualitate românească și bizantină, îndeosebi, acum ne pune în față o Istorie Creștină Generală, de fapt, o Istorie Bisericească Universală; chiar prin acest titlu „sparge” oarecum „tipicul” prezentării unei astfel de istorii (cum, a făcut, de altfel și Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr de la Sibiu, cu câțiva ani în urmă).

Remarcăm la început faptul că autorul s-a învrednicit de un Cuvânt înainte laudativ din partea Prea Fericitului Părinte dr. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

Ucenic, în același timp, și al distinsului și meticolosului Pr. Prof. Ioan Rămureanu, bun cunosător al Izvoarelor Istoriei bisericești, dar și al metodologiei de cercetare, Pr. Prof. Vasile Muntean și-a început discursul în vol. I, în partea introductivă (p. 9-44), prin prezentarea izvoarelor reprezentative (precum și critica acestora) de Istorie bisericească, pe baza cărora și-a „croit” o interesantă Istorie a Bisericii Creștine, în două volume de la începuturi și până astăzi, care, deși a avut ca model „manualul universitar de Istorie Bisericească Universală din 1956 și de cel din anii 1987/1993”, - după cum însuși mărturisește -, i-a imprimat o personalitate proprie; cu toate că păstrează „izul” unui curs

universitar, bibliografia serioasă în mai multe limbi străine (dintre care amintim: greaca, latina, germana, engleza, franceza, rusa etc.), în afară de cea românească, dar și lucrările citate în „corpul” volumelor, îi dau caracterul de lucrare științifică, de ținută academică.

La vol. I (ab initio – 1054), Partea I (de la începuturi până în 313), găsim capitole precum: 1. Originile și extinderea creștinătății; 2. Biserica luptătoare – prigoane – polemici – erezii; 3. Mistagogie, noi evanghelizări, debutul vieții monahale; Partea a II-a (anii 313-787), cu următoarele capitole: 1. Relații cu conducerea creștină și cu necreștinii; 2. Sinoadele Ecumenice. Ortodoxie – Catolicitate și Kakodoxie; 3. Alte devieri dogmatice. Structurarea așezămintelor ecleziale și mănăstirești; Partea a III-a (anii 787-1054), cu două capitole: 1. Tactica statală și noi convertiri și 2. Înflorirea Teologiei. Schisma cea Mare; toate capitolele au mai multe subcapitole; Considerații finale; Tabele cronologice (cu conducători bisericești și laici); Lista ilustrațiilor; Proveniența materialului ilustrativ; Indice tematic; Indice onomastic și Indice toponimic.

Volumul al II-lea (1050-până azi) este „construit” după aceeași metodologie ca și cel dintâi, fiind compus din șase părți și mai multe capitole: Partea IV (1054-1517), cu două capitole și mai multe subcapitole; vom aminti numai capitolele: 1. Cruciadele. Isihasmul. Inchiziția. „Roma aeterna”?; 2. Antereformatori. Post-Bizant - Scolastica. Renașterea; Partea a V-a, cu următoarele capitole: 1. Vremea sciziunilor. Reforma protestantă și Antireforma catolică; 2. De la un război spre o revoluție. Raporturile cu statul; spiritualitate și artă sacră occidentală; 3. Patriarhiile ortodoxe: vechi și noi; 4. Ofensiva romano – catolică. Contacte ortodoxe cu protestanții (și anglicanii). Cultura – cultul ortodox. Spiritualitate și arta bisericească; Partea a VI-a (după anul

1789 și până astăzi), cu patru capitole: 1. Evoluția religiei catolice pe glob. Conciliile I și II Vatican; 2. Protestanți și neoprotestanți; 3. Situația Bisericilor răsăritene în lume. Viața bisericească în vechea tetrarhie patriarhală și la ceilalți dreptcredincioși și eterodocși; relații interbisericești. Diaspora; 4. Spre „homodoxie” (consens doctrinar). Mișcarea ecumenică. Umanitate creștină și irenologie; Aprecieri finale; Tabele cronologice; Lista ilustrațiilor; Proveniența materialului ilustrativ; Indice tematic; Indice onomastic și Indice toponimic.

Scrisă într-un limbaj academic, stil plăcut și ușor de lecturat, lucrarea Pr. Prof.

Dr. Vasile Muntean se evidențiază prin echilibru și spirit apologetic creștin, se remarcă prin acuratețe și temeinicie, prin fină analiză și reușită sinteză, prin originalitate (nu numai prin titlurile capitolelor și subcapitolelor, ci și prin însuși textul lucrării), ceea ce îl onorează și de această dată pe autor.

Este o lucrare de mare folos nu numai pentru teologi, ci și pentru cei interesați în probleme de Istorie bisericească.

ALEXANDRU MORARU

Ethos și etnos, Aspecte teologice și sociale ale mărturiei creștine,
volum coordonat de **Ștefan Iloaie**, Presa Universitară Clujeană, 2008, 507 p.

Între 3 și 6 decembrie 2007 are loc la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj Conferința națională cu tema *etică-Etnie-Confesiune*. Manifestarea s-a bucurat de participarea unui mare număr de teologi, care au deschis orizontul întâlnirii spre cele trei realități religioase și sociale tematizate. Referatele susținute aici au fost adunate între copertile volumului pe care tocmai îl analizăm, volum de a cărui apariție s-a îngrijit Pr. Prof. Ștefan Iloaie.

Tematica în sine este una de maximă actualitate. Mutațiile istorice, sociale și religioase din ultimele decenii, dar și mai nou-resimțitul la noi fenomen al globalizării, implică multiplicarea, dar și modificarea fundamentală a relațiilor interumane. Procesul provoacă schimbări axiologice rapide, care creează noi valori cu care omul se confruntă, trăind, uneori în mod dramatic, devalorizarea a ceea ce fusese cândva sigur și descoperind degringolada morală manifestată în corupție, intoleranță religioasă, socială sau etnică. Policromia Europei revendică fixarea reperelor de interrelaționare la nivelul credințelor, al mentalităților și al culturilor. De aceea tratarea în cadrul unui simpozion și apoi a unui volum a acestei teme sprijină efortul de înțelegere a conceptelor, depășește asperitățile și se propune ca reper pentru reveniri ulterioare asupra subiectului.

Studiile din volum acoperă zone foarte variate ale cercetării celor trei elemente: etica, etnia și confesiunea, subliniind interrelaționările dintre cele trei realități. Materialul a fost împărțit în trei secțiuni: I. *etică-Etnie-Confesiune. Fundamente teologice*; II. *Credință, morală și misiune în societatea actuală* și III. *etică-Etnie-Confesiune. Istorie și actualitate*. Arealul tematic poate fi sintetizat în teme precum: relevanțele biblice ale etniei, eticii și confesiunii; perspectiva confesională unificatoare – dar și distinctivă – a termenilor; semnificațiile noțiunilor-pilon ale temei în Europa de azi; acțiunile cu rol misionar ale etniei; diferențierea etnică și confesională: recunoașterea specificului, dar și a diversității lumii noastre; exemple istorice referitoare la raportul dintre morala creștină și confesiune, dintre cele două și etnie; fundamentele toleranței religioase; memoria colectivă și „vindecarea” acesteia; relația Biserică-stat.

Este cât se poate de justificată preocuparea teologilor și a factorilor laici față de problemele teoretice și practice legate de (in)toleranță, dar și a celor privitoare la recuperarea ori restabilirea fundamentelor etice prin care întâlnirea cu celălalt să se producă firesc, identitatea lui și a grupului fiind acceptată prin păstrarea propriului specific religios și de mentalitate, iar soluțiile teoretice susținându-le pe cele practice.

Într-o lume care, fără a da dreptate teoriei lui Huntington despre ciocnirea civilizațiilor, continuă totuși să găsescă în diferențele culturale și religioase o sursă de antagonism și de conflict, pozițiile exprimate de teologii care au participat la alcătuirea acestui volum aduc contribuții importante la înțelegerea problemelor

și la întrezărirea soluțiilor. Este o încercare ce trebuie salutată și mai ales continuată, iar în România cel puțin, orice repunere viitoare a problemei în discuție va trebui să țină seama de această carte apărută la Cluj-Napoca.

CIPRIAN VIDICAN

**Nazăru, Sebastian, *Sfântul Teodor Studitul sau despre datoria de a mărturisi*,
Edit. Omonia, București, 2008.**

Sfântul Teodor Studitul a fost cunoscut la noi, în general, prin intermediul catehezelor sale foarte prețuite, mai ales în mediul monahal. O parte din ele au fost traduse și publicate în limba română la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Alte scrieri ale Sfântului Teodor Studitul au circulat în spațiul teologic românesc sub formă de manuscrise, dar ele nu au avut șansa de a vedea lumina tiparului. Cel care a dat prima monografie a Sfântului Teodor în limba română - e adevărat, foarte sumară - a fost profesorul N. Bănescu, în anul 1927. În anii patruzeci ai secolului trecut, A. Dincă a scris o monografie mai detaliată a Sfântului și a reeditat *Cuvintele sale duhovnicești* (catehezele). Rămânând, preț de decenii, abordat doar la nivelul unor studii ocazionale, Sfântul Teodor Studitul va fi readus în atenția noastră în ultima decadă a secolului douăzeci de către profesorul Ioan I. Ică jr., care a tradus în românește una din cele mai importante scrieri studite, și anume, cele trei *Tratate contra iconomahilor*, prefațând totodată traducerea cu un vast și foarte valoros studiu introductiv. După anul 2000, ne rețin atenția două studii asupra universului de gândire teodorian: cel al pr. M. Bratu (*Les notions de circonscriptible et d'incirconscriptible*, 2003) și cel, mai recent, al pr. prof. N. Chifăr (*Combaterea iconoclasmului reflectată în scrierile Sfântului Teodor Studitul*, 2007).

Acestea fiind spuse, vedem că Sfântul Teodor Studitul a fost destul de puțin abordat în teologia românească, ceea ce înseamnă o lipsă a teologiei noastre și, poate, chiar o oarecare nedreptate făcută Sfântului Teodor, cel puțin dacă avem în vedere personalitatea sa remarcabilă și importanța deosebită pe care o au scrierile și

faptele sale, atât pentru Ortodoxie, cât și pentru întregul creștinism. Cartea domnului Sebastian Nazăru este menită să umple o parte din acest gol existent și să-l readucă în atenția noastră pe Sfântul Teodor Studitul, a cărui personalitate nu arareori, la o simplă privire de ansamblu, ne apare ca fiind tulburătoare, provocatoare și deloc simplu de înțeles. Prin acest demers științific, universul teodorian și Sfântul Teodor ca atare, vin mai aproape de iubitorul de sfințenie și de sfinți, iar căutătorul de adevăr istoric poate avea la îndemână o lectură utilă, serioasă și nu lipsită de provocări.

Domnul S. Nazăru își structurează studiul său în două părți: prima este dedicată prezentării rezumative a problematicii iconoclaste (de la începutul ereziei și până la biruința definitivă a Ortodoxiei), iar cea de-a doua creionării personalității, învățăturii și spiritualității Sfântului Teodor Studitul. Trasarea unui fir roșu al iconoclasmului este foarte binevenită, deoarece aspectele legate de persoana și controversele în care a fost implicat Sfântul Teodor Studitul nu pot fi bine înțelese dacă ele nu sunt plasate într-un context istoric mai larg, și anume, acela al disputelor prilejuite de erezia iconoclastă. Desigur, demersul domnului S. Nazăru de a face, în prima parte a lucrării sale, o prezentare generală a iconoclasmului (accentuez această expresie deoarece o istorie amănunțită a iconoclasmului nu se poate realiza pe parcursul a doar câtorva zeci de pagini, problematica fiind extrem de vastă și de delicată) nu este, nici pe departe, unul nou. Cu toate acestea, el își găsește justificarea atât în necesitatea actualizării problemelor discutate în vasta literatură de specialitate cu privire la iconoclasm din cele trei spații teologice creștine

(ortodox, catolic și protestant), cât mai ales în faptul că avem de-a face aici cu o istorie rezumată bazată, în cea mai mare parte, pe cercetarea celor mai importante izvoare bizantine care ne oferă informații despre perioada iconoclastă. Așadar, regula de bază pe parcursul întregii lucrări de față este folosirea izvoarelor și a unei părți reprezentative a literaturii de specialitate (de la cele mai vechi, până la cele mai noi lucrări în domeniu). După cum autorul însuși mărturisește în prima notă explicativă a studiului său, el a fost puternic influențat în realizarea primului capitol, *Iconoclasmul bizantin – perspectivă istorică*, de o serie de lucrări - de limbă franceză și engleză - ale unor personalități remarcante în domeniul bizantinologiei cum ar fi: H. D. Leclercq, L. Bréhier, P. J. Alexander, J. M. Hussey, G. Dagron, M.- F. Auzépy. Aceasta, alături de folosirea și citarea abundentă a izvoarelor, dă un caracter de seriozitate și rigurozitate științifică aparte studiului de față. Surprinde însă faptul că două dintre lucrările menționate de autor în nota mai sus amintită - cele mai recente - ca având o influență deosebită asupra alcătuirii primei părți a cărții sale (G. Dagron, *L'iconoclasm et l'établissement de l'Orthodoxie (726-747)*, în *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.- M. Mayeur et alii, tome IV: *Évêques, Moines et Empereurs (610-1054)*, sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché et André Vauchez, Paris, Desclée, 1993 și M.-F. Auzépy, *L'iconoclasm*, Paris, PUF, 2006), nu se regăsesc menționate și în aparatul critic într-o măsură în care să ne convingă de faptul că ele au constituit cu adevărat o puternică influență asupra autorului în alcătuirea primei părți a studiului de față, deși ideile de bază ale acestor scrieri, cum foarte ușor se poate observa, se regăsesc într-adevăr în text. Așadar, e surprinzător că referințele bibliografice din prima lucrare (din cele două amintite) sunt foarte puține, iar din cea de-a doua aproape că lipsesc cu desăvârșire: ea este citată doar în două rânduri. Utilă în special prin caracterul sintetic și prin modul limpede în care sunt expuse problemele discutate (ceea ce dovedește seriozitatea cercetării), această sinteză iconoclastă realizată de domnul Nazăru în prima parte a lucrării sale, *Sfântul Teodor Studitul sau despre datoria de a mărturisi*, are, ca de altfel orice sinteză, și insuficiențele și slăbiciunile ei. Am aminti în acest sens acceptarea opiniilor clasice (fără o minimă discuție a lor) referitoare la unele pro-

bleme prezentate (să facem referire doar la persoana, rolul și influența împărătesei Irina, mai ales, implicarea ei în orbirea împăratului Constantin al VI-lea) deși acestea, în literatura de specialitate recentă (P. Speck și, foarte recent, R.-Johanes Lilie și Ilse Rochov, ca să amintim doar trei dintre bizantinologii occidentali marcanți, au analizat amănunțit aceste aspecte în lucrările lor dedicate împărătesei Irinei sau timpului și problematicilor perioadei în care aceasta a stat în prim planul vieții politice bizantine) nu mai sunt acceptate așa cum ele au fost expuse în trecut, chiar dacă ele aparțin unor foarte importanți bizantinologi cum ar fi, spre exemplu, C. Diehl. Aceasta, cu atât mai mult cu cât imaginea Irinei rezultată din respectivele cercetări, e foarte importantă pentru spațiul creștin ortodox, Irina fiind absolută de mai multe acuze care pe nedrept au fost aruncate asupra ei. Apoi, un al doilea aspect ce ne surprinde puțin este totala ignorare a literaturii române cu privire la iconoclasm, deși unele studii sunt destul de recente, echilibrate în judecățile exprimate, așadar, nu lipsite de valoare (am aminti aici doar studiile sau teza de doctorat a pr. prof. N. Chifăr). În mod firesc, literatura românească privitoare la iconoclasm are insuficiențele ei - cercetările occidentale nu sunt scutite nici ele de acest lucru -, dar ea are și aspecte pozitive ce nu trebuie ignorate, chiar și numai pentru a fi ajutați să ne formăm o imagine mai complexă asupra problematicilor, diverse și nu simple de rezolvat, ridicate de erezia iconoclastă.

Partea a doua a studiului domnului Sebastian Nazăru, ceva mai extinsă decât prima, este dedicată în întregime Sfântului Teodor Studitul. În primul capitol, *Sfântul Teodor sau despre datoria de a mărturisi*, este creionat un tablou biografic al Sfântului Teodor Studitul (naștere, educație, intrare în mănăstire, opera studită...) și sunt analizate aspectele legate de cearta michiană (cearta provocată de adulterul împăratului Constantin al VI-lea, fiul Irinei) sau de implicarea Sfântului Teodor Studitul în disputele provocate de această problemă. Toate acestea sunt făcute cu o atentă cercetare a izvoarelor și a literaturii de specialitate din domeniu, ceea ce dă o importanță deosebită demersului domnului Nazăru. Există însă și cateva afirmații ale autorului cu privire la persoana Sfântului Teodor Studitul care se pretează unor comentarii lămuritoare. Amintim doar una dintre ele: *în timpul iconofilului Mihail I Rangabe (811-*

813), *Teodor, liderul zeloților, a devenit consilier la curte* (p. 107). Într-adevăr, Teodor Studitul a influențat unele decizii ale împăratului, dar el niciodată nu a fost consilierul acestuia și nici a vreunuia dintre ceilalți împărați în timpul cărora a viețuit. Corespondența lui Teodor cu împăratul ne dovedește aceasta. El a scris împăratului cu privire la pedepsirea capitală a ereticilor, rugându-l să înceteze o astfel de practică, însă nu a făcut aceasta din poziția unui consilier imperial, ci din aceea a unui om al Bisericii (stareț la cea mai importantă, pe atunci, mănăstire din capitală) conștient de datoria sa de a lua atitudine împotriva unei măsuri care privea viața religioasă, dar care nu era conformă cu preceptele evanghelice, chiar dacă împăratul avea acceptul patriarhului pentru acțiunea sa, iar la prima vedere, pedepsirea ereticilor ar fi putut fi lesne înțeleasă ca o măsură de susținere a Ortodoxiei. Faptul că împăratul l-a ascultat și a oprit pedeapsa capitală pentru pauliceni și atingani, nu îl transformă automat pe Teodor în consilierul personal al împăratului Mihail I. După cum se poate observa dintr-o analiză complexă a vieții și reacțiilor Sfântului Teodor, el a păstrat mereu convenita distanță chiar și față de împărații care l-au favorizat în credința și atitudinile sale, și căroră, în virtutea unei obișnuite logici omenești, într-un fel sau altul, el ar fi trebuit să le arate recunoștința sa personală (este vorba aici de împărăteasa Irina și de împăratul Mihail I), poate chiar, așa cum s-a sugerat mai sus, prin acceptarea unui post de consilier la curtea imperială. Apoi, cu siguranță, în ipoteza că Teodor ar fi fost consilierul personal al împăratului Mihail I Rangabe, el nu ar fi așteptat în nici un caz ca împăratul să dea un decret de pedepsire cu moartea a ereticilor și abia apoi să redacteze scrisorile sale în care să-l roage anularea respectivului decret (ceea ce ar fi putut însemna, în acest timp, posibila moarte a unor eretici) ci ar fi intervenit direct, prin viu grai, chiar înainte ca un astfel de decret să fie publicat.

Capitolul secund al celei de-a doua părți a cărții domnului Sebastian Nazăru ne prezintă spiritualitatea Sfântului Teodor Studitul și reforma monahală, făcută de el. Astfel sunt abordate

aspecte ale vieții creștine și monahale foarte dragi Sfântului Teodor cum ar fi: viețuirea monahală de obște, diaconia, părintele duhovnicesc, lepădarea de lume, ascultarea, sărăcia, fecioria și altele asemenea lor. Vedem de aici că spiritualitatea Sfântului Teodor Studitul nu este altceva decât spiritualitatea ortodoxă autentică filtrată prin inima și sufletul acestui mare trăitor al Ortodoxiei și al monahismului răsăritean, iar reforma monahală studită „o întoarcere la izvoare, la origini”.

În ultimul capitol, *Iconologia Sfântului Teodor Studitul*, ne este prezentată în mod sistematic învățătura Sfântului Teodor Studitul despre icoane, domeniu în care, starețul studit și-a adus o contribuție deosebită, accentuând-se relația existentă între icoană și persoana reprezentată în ea. Autorul se folosește în demersul său din acest capitol de traducerea în românește a *Tratatelor Sfântului Teodor Studitul împotriva iconomahilor*, făcută de părintele I. Ică jr (Deisis, 1994), fiind evidentă și influența, cel puțin din punct de vedere structural, a sistematizării învățaturii despre icoană a Sfântului Teodor făcută de C. Schönborn în *Icoana lui Hristos...* (traducere în limba română de pr. V. Răducă Edit. Anastasia, București, 1996). Așadar, pe scurt și într-o expunere sistematizată, luăm contact în acest ultim capitol cu iconologia Sfântului Teodor Studitul, unul dintre cei mai importanți apărători și teologi ai Sfințelor Icoane.

În ansamblu și, în special, în cea de-a doua parte a ei, cartea domnului Sebastian Nazăru se constituie într-o lectură patristică și istorică foarte folositoare și de bună calitate, deoarece ea are la bază nu numai un subiect extrem de interesant, ci și o cercetare serioasă, de amploare și bine făcută. Astfel, prin acest studiu, în candela Sfântului Teodor Studitul s-a pus încă o cupă prețioasă de untdelemn spre luminarea celor ce se închină lui și a celor ce caută cu râvnă spre izvoarele creștinătății pentru a se adăpa de aici cu apă limpede, răcoritoare și mult binefăcătoare.

MIRCEA DINU BIDIAN