

# S T U D I A

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### THEOLOGIA ORTHODOXA

#### 1

---

EDITORIAL OFFICE: Republicii no. 24, 400015 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

---

#### SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

##### TEOLOGIE BIBLICĂ

- I. CHIRILĂ, La contribution de l'exegese roumaine dans les recherches sur le pentateque \* *Primele "tradiții" despre Biblie, despre constituirea textului Sfintei Scripturi*.....1

##### TEOLOGIE ISTORICĂ

- A. MORARU, Clerici și monahi ortodocși români în Primul Război Mondial \* *Romanian Orthodox clerks and monks during the First World War* .....13
- I. - V. LEB, Orthodoxie et multiculturalité. Europe. Les frontières de l'autrui \* *Ortodoxie și multiculturalitate. Europa. Granițele celuilalt* .....21

##### TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- V. BEL, La Sainte Trinite, structure de l'amour supreme et fondement de notre salut \* *Sfânta Treime, structura supremei iubiri și baza mântuirii noastre* .....29
- ȘT. ILOAIE, Neue Missionstheologische entwürfe der orthodoxen Kirche in Rumänien \* *Proiecte noi ale Teologiei misionare ale Bisericii Ortodoxe în România*..... 41
- A. BACIU, Argumente misionare la apologetii creștini din secolul al II-lea \* *Missionary arguments regarding Christian Apologetics in the II<sup>nd</sup> century*.....47

##### TEOLOGIE PRACTICĂ

- V. STANCIU, Teologie und hymnographie in der Byzantinischen Liturgie \* *Teologie și imnografie în Liturghia bizantină* .....77

I. BIZĂU, Altarul euharistic în mistica sacramentală și liturgică a sfântului Nicolae Cabasila * <i>L'Autel eucharistique dans la mystique sacramentelle et liturgique de Saint Nicolas Cabasilas</i> .....	93
GH. ȘANTA, Împărăția lui Dumnezeu, scopul și finalitatea educației religioase și spirituale * <i>Le Royaume de Dieu, le but et la fin de l'éducation religieuse et spirituelle</i> ..	121
I. TOADER, Structura predicii * <i>La structure de prédication</i> .....	127
P. D. VLAICU, La reconnaissance et la personnalité juridique des cultes en Roumanie * <i>Recunoașterea și personalitatea juridică a cultelor în România</i> .....	139

### THEOLOGIA EUROPEA

A. VLETSIS, Was ist der Mensch denn Du ihm gedenckst? Einführung in die Anthropologie (in der Perspektive der Orthodoxen Theologie) * <i>Ce este omul, ca să-ți aduci aminte de el? Introducere în Antropologie (în perspectiva Teologiei Ortodoxe)</i> .....	145
H. SCHWARZ, Developing a Christian Understanding of Creation * <i>Dezvoltarea unei înțelegeri creștine a creației</i> .....	157
Y. - M. BLANCHARD, Hilaire de Poitiers: La conversion d'un theologien * <i>Ilarie de Poitier. Convertirea unui teolog</i> .....	167
B. CASEAU, La place des enfants dans les églises d'orient (3 <sup>E</sup> -10 <sup>E</sup> siècles) * <i>Locul copiilor în Bisericile Orientului (sec. III-X)</i> .....	175
C. B. SCOUTERIS, Orthodoxy and Europe a Critical Approach Based on History and Reality * <i>Ortodoxia și Europa. O Abordare critică bazată pe istorie și realitate</i> .....	185
P. DE CLERCK, Liturgie et Cultures * <i>Liturgie și culturi</i> .....	193

### MISCELANEEA

D. BUT-CĂPUȘAN, Aspecte ecclesiologice în gândirea teologilor ruși Serghei Bulgakov și George Florovski * <i>Ecclesiologic Aspects in Serghei Bulgakov and George Florovski Russian Theologians' Thinking</i> .....	197
P.-I. ILEA, Recapitularea tuturor în Hristos în teologia Sf. Irineu de Lyon * <i>Recapitulation of all in Christ in St. Irenaeus's Theology</i> .....	205
M. M. DRĂGOI, Implicarea Bisericii românești din Transilvania în mișcarea națională la mijlocul secolului al XIX-lea (1849-1867) * <i>The Role of the Romanian Church in Transylvania in the Mid-Nineteenth Century National Movement</i> .....	223
G.-V. GÂRDAN, Între conflict și unitate - situația actuală a românilor ortodocși din America de Nord * <i>Between Conflict and Unity - the Present Situation of the Orthodox Romanian from North America</i> .....	231
B.-P. IVANOV, Ortodoxia transilvană în fața contrareforme în a doua jumătate a secolului al XVI-lea * <i>The Orthodoxy of Transylvania confronting with Counterreformation in the second half of the sixteenth century</i> .....	247

### RECENZII - BOOK REVIEWS - COMPTES RENDUS - BUCHBECHESPRUNGEN

Valer Bel, <i>Misiunea Bisericii în lumea contemporană</i> (GABRIEL-VIOREL GÂRDAN) .....	255
--	-----

**TEOLOGIE BIBLICĂ**

**LA CONTRIBUTION DE L'EXEGESE ROUMAINE  
DANS LES RECHERCHES SUR LE PENTATEUQUE**

**IOAN CHIRILĂ**

**REZUMAT. Primele „tradiții” despre Biblie, despre constituirea textului Sfintei Scripturi.**

Exegeza istorico-critică și exegeza tradițională iudaică au o presupuziție comună: pentru ambele tipuri de abordare exegetică Tora (Pentateuhul) constituie piatra unghiulară de care depinde înțelegerea „restului”, a celorlalte părți ale Scripturii, sau a celei de a doua și a celei de a treia părți ale Bibliei ebraice (Profeții și Celelalte scrieri). Concepția despre istoria Revelației, unde, pentru a vorbi cu o terminologie a exegezei critice, evoluția concepțiilor religioase în Israelul cel vechi este în dezbateră, este divers exprimată. Pentru exegeza istorico-critică este imperios necesar, chiar indispensabil, să se stabilească o teorie clară cu privire la procesul de devenire a celor cinci scrieri ale Pentateuhului. La începutul secolului trecut s-a elaborat o asemenea teorie, ce părea să se fi învrednicit de statutul de certitudine. Însă, după douăzeci de ani mulți dintre exegeți au început să o respingă. În aceeași situație s-a găsit și teologia biblică românească. Pentru a avea o comprehensiune clară a poziției românești am considerat a fi necesară o prezentare a lucrărilor și a atitudinilor exprimate în acest sens de rectorul martir Pr. prof. univ. dr. Liviu Galaction Munteanu. În materialul de față am expus câteva principii orientative elaborate de către noi în urma plonjării serioase în această tematică, iar după aceasta am prezentat poziția ilustrului biblist din care reiese clar geneza acestor scrieri, timpul de la care ele nu au mai putut fi influențate prin introduceri de text și modul în care ele trebuie lecturate. Studiul a fost prezentat în limba franceză deoarece este sinteza conferințelor expuse de noi în cadrul Programului Socrates desfășurat în Institutul Catolic din Paris.

**Exposé des raisons:**

1. J'ai choisi ce sujet pour le présenter au cours de cette mission Erasmus-Socrates parce qu'à l'intérieur de l'école biblique française j'ai rencontré une diversité des directions d'étude. J'ai observé qu'on met un accent particulier sur la méthode historique critique, sur celle philologique et certains théologiens même osent attirer l'attention sur l'exposé théologique aussi. La diversité méthodologique est bénéfique au cas où celle-ci se complémente avec l'unité théologique du méta texte. Je ne veux pas faire des qualifications concernant cette situation. Il m'a charmé, par exemple, l'œuvre de A. De Pury ed. *Le Pentateuque en question*, 1989, mais j'ai parcouru aussi les œuvres d'Olivier Artus, Th. Romer, Hermann Gunkel, Albrecht Alt, Gerhard Von Rad, Martin Noth, R. Rendtor.

2. Comme contrepoids la théologie biblique roumaine est considérée étant une théologie pas scientifique, restée dans les marques de l'exégèse patristique et rétrograde aux positions logiques de la méthode historique critique. Même pas dans ce cas je ne veux faire des qualifications. Au plus, dans l'introduction, je vais parler sur l'hiatus réalisé par la période de l'athéisme scientifique dans le champ de la recherche théologique.

3. Le point de séparation est saisi dans la théologie roumaine par le théologien Tarnavski, ancien professeur à Cernăuți, lorsqu'il affirme: «celui qui attente à l'unité et au fondement du Pentateuque, attente aussi au fondement théologique même du christianisme». Le théologien, dans son œuvre d'Introduction dans les livres de l'Ancien Testament n'offre

pas d'explications détaillées. Il se résume à énoncer le fait que le fondement de la pensée chrétienne se réalise dès le Pentateuque: la théorie créationniste, l'anthropologie, l'étape primordiale de l'humanité et la chute dans le péché.

Je considère suffisantes ces prémisses pour réaliser un exposé d'ordre isagogique.

#### **Le Pentateuque dans les recherches bibliques roumaines.**

**Le pr. prof. univ. dr. Nicolas Neaga** (né le 26 juillet 1902) a été le titulaire de la chaire d'Études d'Ancien Testament, Archéologie Biblique et Langue Hébraïque de la Faculté de Théologie Orthodoxe de Sibiu entre 1936-1980; il a été aussi le Recteur de l'Institut Théologique de degré universitaire de Sibiu entre 1946-1952. Il est co-auteur de *L'Étude de l'Ancien Testament*- manuel pour les instituts théologiques: I-ère édition 1956, II-ème éd. (révisée) 1985.

Il a traduit et il a commenté tous les écrits canoniques d'Ancien Testament, il a abordé dans des études séparées le problème des écrits anaginoscomena et celui de la littérature intertestamentaire.

Aujourd'hui il est professeur honorifique mais actif dans le cadre de la Faculté de Théologie Orthodoxe de l'Université de Timisoara.

Brièvement je vais présenter l'élément de nouveauté et de supériorité des traités théologiques élaborés par lui vis-à-vis de ceux existants dans le cadre de l'enseignement roumain de l'époque.

Il a été préoccupé particulièrement du thème. Christ dans l'Ancien Testament" sur lequel il a élaboré les ouvrages suivants: *Les prophéties messianiques dans l'Ancien Testament*, Sibiu 1929; *Contributions à l'éclaircissement des textes messianiques du Livre de la Genèse*, Sibiu 1930; *Le prophète Daniel du Christ*, Sibiu 1933; *Christ dans l'Ancien Testament Notes sur les textes messianiques*, Sibiu 1944. Un regard sur le thème est réalisé de la perspective de l'exégèse patristique, le père ayant accès à P. G. et à P. L., avec les corroborations nécessaires imposées par la mise de ses ouvrages dans le cadre des traités de spécialité occidentaux.

Il a dirigé son attention vers la valeur sociale de l'Ancien Testament, vers les connexions existantes entre l'Ancien Testament et le Coran, vers l'étude de l'archéologie, de la géographie et du culte judaïque, en utilisant aussi dans les ouvrages exégétiques cités en haut la position de la critique la plus récente, concernant certaines écritures bibliques. Son activité comporte 17 livres, 406 études de spécialité et 267 éditions critiques. La dernière section reflète de manière objective son importante ouverture théologique et culturelle. Il analyse les ouvrages des grands théologiens occidentaux comme: L. Dennenfeld, I. Goettsberger, Eissfeldt, W. F. Allbright, Oessterley, Bratitot, Lods e. a., en faisant la preuve que la théologie roumaine suivait sérieusement les ouvrages contemporains de spécialité en démontrant aussi que la théologie roumaine compte dans le contexte de la théologie et de la spiritualité européennes.

#### **Le pr. prof. univ. dr. Liviu Galaction Munteanu**

(16 mai 1898 - 8 mars 1961). Il obtient son doctorat en théologie à Cernauti en 1924, et il a été professeur à l'Académie Théologique Orthodoxe, respectivement à l'Institut Théologique Orthodoxe de Cluj-Napoca entre 1924 et 1952, Panée quand cette institution d'enseignement théologique fût supprimée par le régime communiste. À la suite de la création d'un programme analytique pour l'enseignement de la religion dans les écoles laïques il a été mis en état d'arrestation et condamné à prison. Privé de l'aide de la direction de l'église qui lui avait demandé de réaliser ce programme scolaire, après des affreuses souffrances physiques et psychiques, il meurt dans la prison d'Aiud comme un digne témoin de l'orthodoxie. Durant le régime

communiste ses ouvrages ont été mis à l'index, il n'était pas possible de les citer, bien qu'une grande partie de ses études se retrouvent dans les éditions du manuel d'étude d'Ancien Testament de 1956 et de 1985. Son oeuvre sera éditée, les ouvrages déjà parus et les manuscrits aussi.

Bien qu'il fût spécialiste dans le Nouveau Testament, il avait développé une recherche particulièrement importante dans l'étude de l'Ancien Testament. Ses ouvrages cherchent à faire remarquer l'importance de l'Ancien Testament pour le christianisme et à *préciser* la position orthodoxe sur la critique biblique la plus récente. Ici nous allons insister sur les ouvrages les plus représentatifs pour l'argumentation des deux directions d'étude énoncées.

Il élabore une ample étude intitulée *L'Ancien Testament et le christianisme*, Cluj 1937, où il soutient la fonction typique de l'annonce ancien testamentaire pour la théologie nouveau testamentaire. Dans le développement de l'étude il combat «les opinions selon lesquelles il serait nécessaire de renoncer à l'Ancien Testament, opinions prononcées par les adeptes de l'athéisme théorique et mises en application par les adeptes de l'athéisme pratique qui est dans une continue ascension.»<sup>1</sup> «Sous la forme du libéralisme moderne on observe une action d'affaiblissement de plus en plus prononcée des sources dont le christianisme s'engrène.»<sup>2</sup> La démonstration du libéralisme est combattue point par point, et après on conclut: L'Ancien Testament ne se confonde pas avec la littérature du peuple juif, mais reste une histoire de la révélation divine, dans la manière dont il a été vu par le Sauveur.<sup>3</sup> L'ouvrage peut être considéré comme la première étude roumaine d'apologie de l'Ancien Testament réalisé d'une manière moderne, extrêmement scientifique.

La position auprès de la critique biblique moderne est précisée dans les ouvrages: *L'histoire de la création dans la lumière des recherches bibliques*, Cluj 1929; *Le Pentateuque devant la critique moderne*, Cluj 1937; *Le paradis biblique. La chute protoparents dans le péché. Étude exégétique*, Cluj 1939. En utilisant des techniques exégétiques modernes, en faisant recours à la théologie patristique, l'auteur établit quels sont les points dogmatiques orthodoxes et la manière dont ceux-ci répondent aux interrogations des critiques modernes. La position des théologiens orthodoxes sur ces théories, par exemple sur la théorie des sources ou sur celle weilhausienne est réservée. Elles comptent seulement comme objet d'étude.<sup>4</sup>

L. G. Munteanu se faisait mettre en évidence dans le monde des études bibliques comme un véritable modèle de théologien inscrit par le style de travail et par l'objectivité analytique dans le corpus des théologiens européens modernes. C'est regrettable qu'il ait rendu l'âme si vite et si tristement.

Pour la présentation synthétique du stade des études bibliques ancien testamentaires à l'entrée de la Roumanie dans la nuit rouge, j'ai choisi ces quelques repères fondamentaux de la théologie transylvaine. Il est de notre devoir, du désir de faire refléter une objectivité maximum, d'énoncer de manière nominale les autres représentants de la sphère biblique de notre pays. Dans le domaine de l'Ancien Testament ont déployé une importante activité scientifique les illustres professeurs: I. Popescu Mălăești, Vl. Prelipceanu, Mircea Chialda, N. Ciudin, Atanasie Negoită, Ion I. Georgescu, Gh. F. Ciușeanu e. a. Leurs ouvrages ont resté comme principales sources pour une cinquantaine d'années dans l'enseignement théologique orthodoxe.

<sup>1</sup> Dr. L.G. Munteanu, *Vechiul Testament si creștinismul*, Cluj 1937, p.5.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p.6.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.67.

<sup>4</sup> *Idem*, *Pentateuhul în fața criticii moderne*, p.47.

Les lignes d'étude développées dans les décennies 3-6 de ce siècle reflètent le fait que la théologie roumaine était dans un processus de cristallisation, processus partiellement stoppé par le pouvoir communiste. Il faut tout de même remarquer le fait que dans la sphère de la recherche biblique ancien testamentaire ont été abordées les directions d'étude suivantes: la réalisation des compendiums d'introduction dans les écritures de l'Ancien Testament;<sup>5</sup> des études exégétiques et des révisions des traductions existantes à des livres canoniques;<sup>6</sup> la «Ration des compendiums d'archéologie biblique, de géographie et d'histoire du Pays Saint;<sup>7</sup> la réalisation des compendiums de grammaire de la langue hébraïque classique<sup>8</sup>. Plusieurs de ces ouvrages ne sont pas parus, comme c'est le cas du traité de théologie d'Ancien Testament du professeur Popescu-Mălăești, ou bien celui d'Atanasie Negoită, qui sont restés en manuscrit. Le compendium de théologie biblique d'Atanasie Negoită est paru seulement en 1992, bien qu'il avait été réalisé dans la quatrième décennie.

**La situation des études bibliques ancien testamentaires dans la période communiste.** Cette période qu'on a appelée la nuit rouge a déterminé une diminution de l'activité de recherche sur le territoire des études bibliques. On nous a permis la formation du personnel de culte dans un nombre limité d'écoles théologiques, mais l'activité de recherche et de publication s'était trouvée sous un sévère contrôle. Cela a fait que le nombre des ouvrages décroisse et qu'il soit limité à des études de spécialité publiée dans les périodiques théologiques où l'accès était très limité. À cette époque-là il n'y avait qu'un seul centre de coordination des études de doctorat,<sup>9</sup> centre qui préparait un très petit nombre de candidats. C'est à cause de ça que la sphère des études bibliques anciens testamentaires ont parus en ce temps-là (entre 1950 et 1989) seulement trois thèses de doctorat<sup>10</sup>, plusieurs étudiants étant forcés à ne plus finaliser leur études. L'école d'études philologiques classiques a baissé considérablement, le nombre des cours de langue Hébraïque et de langue Grecque étant réduit, fait qui a limité l'accès aux sources. La bibliographie de spécialité de l'occident était inaccessible à la plupart des étudiants. En dépit de tout cela, entre 1956 et 1964 a été publiés beaucoup d'études concernant les découvertes de Qumran, et puis des études qui ne lésaient pas la doctrine politique de l'État.

<sup>5</sup> V. Tarnavski, *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Vechiu*, Cernăuți 1928; pr. prof. V. Prelipceanu et collaborateurs, *Studiul Vechiului Testament*, manuel pour les étudiants des Instituts Théologiques, Bucarest, 1955, 1985; N. Ciudin, *Studiul Vechiului Testament* pour les Séminaires Théologiques, Bucarest 1978. Il existe un cours manuscrit réalisé par L. G. Munteanu, *Studiul Vechiului Testament*, qui sera publié prochainement.

<sup>6</sup> Ici je vais seulement citer les auteurs les plus récents: pr. prof. dr. N. Neaga a des commentaires et des traductions à toutes les écritures canoniques; V. Prelipceanu, *Cartea Profetului Avacum*, Cernăuți, 1930; M. Basarab, *Cartea Profetului Amos*, Bucarest, 1980.

<sup>7</sup> De tels ouvrages ont été réalisés par: V. Tarnavski, *Arheologie biblică*, Cernăuți, 1930; M. Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941 et ont été élaborés beaucoup d'études de spécialité dans nos revues théologiques.

<sup>8</sup> Un seul compendium est paru, celui d'At. Negoită, *Elemente de gramatică ebraică*, Bucarest, 1946. Nous avons pourtant en manuscrit les compendiums de Popescu-Mălăești, Ștefan Munteanu et M. Chialda.

<sup>9</sup> Le nombre des facultés théologiques a été restreint à deux: Bucarest et Sibiu. Les séminaires ont été limités à six: Bucarest Cluj, Craiova, Caransebeș, Buzău, Neamț. Droit de coordination des études de doctorat avait seulement la Faculté de Théologie Orthodoxe de Bucarest.

<sup>10</sup> Pr. Lect. D. Abrudan, *Creștinismul și mozaismul în perspectivă didogului interreligios*, dans la Revue Mitropolia Ardealului, no. 1-3, 1979; diac. lect. E. Cornișescu, *Descoperiri arheologice în Țara Sfântă în ulimii 50 de ani (1920-1970) și raportul lor cu Vechiul Testament*, dans la Revue Studii Teologice, no. 7-8, 1984; pr. M. Basarab, *Cartea Profetului Amos*, Bucarest, 1980.

**Décembre 1989 signifie la renaissance des études bibliques.** Dans les conditions de la démocratie post décembriste, les anciennes Facultés de Théologie Orthodoxe ont été rouvertes. Nous en avons 16 maintenant. Les anciens candidats au doctorat ont pu définitivement leurs études, chose qui a fait que dans le spectre de la théologie apparaissent des nouvelles voix qui possèdent un grade universitaire. On a publié une série d'ouvrages de spécialité requis par les rigueurs de l'éducation théologique. Ainsi, sous l'égide de l'Institut Biblique et de Mission de l'Église Orthodoxe Roumaine apparaissent les ouvrages: pr. prof. univ. dr. D. Abrudan et diac. prof. univ. dr. E. Cornătescu, *L'Archéologie Biblique*, Bucarest, 1994; idem, *La Langue Hébraïque Biblique*, Bucarest, 1996. Par des initiatives privées apparaissent les ouvrages: At. Negoită, *La Théologie de l'Ancien Testament*, Bucarest 1992; pr. dr. Petru Semen, *Saint et sainteté dans l'Ancien Testament*, Iasi, 1993; idem, *Archéologie Biblique*, Iasi, 1994; idem, *Cours de Langue Hébraïque*, Iasi, 1993; pr. lect. univ. dr. Ioan Chirilă, *Le Hure du Prophète Osée - bréviaire de sa gnoseologie de l'Ancien Testament*, Cluj-Napoca 1999; idem, *Messianisme et apocalypse dans les Écritures de Qumran*, Cluj-Napoca 1999. Plusieurs thèses de doctorat ont été soutenues; les candidats ont pris en discussion avec prédilection des thèmes qui visent le groupe des écritures prophétiques et de celles savantes, ouvrages qui réaliseront l'alignement des études exégétiques ancien testamentaires roumaines au niveau des études bibliques de spécialité de l'Occident. La bibliographie prise en discussion certifie le fait que les théologiens roumains sont disposés au dialogue et de celui-ci, ils décantent les éléments propres à la norme de croyance orientale, et dans le territoire isagogique et herméneutique admet les résultats de la recherche moderne, même si ceux-ci contreviennent à une tradition déjà consacrée.

**Les lignes majeures de recherche développées actuellement par les théologiens bibliques roumains dans le cadre des études bibliques ancien testamentaires.** L'enseignement théologique orthodoxe roumain se trouve à l'étape de reformation de la programme universitaire selon les structures de l'enseignement européen. Ainsi, nous allons mentionner le fait que les quatre dernières années ont été organisés des cours de master dans l'Étude de l'Ancien Testament, dans le cadre des quatre facultés (Bucarest, Sibiu, Oradea et Cluj-Napoca) et des études de doctorat se réalisent dans trois de nos facultés (Bucarest, Sibiu et Oradea). Outre les facultés de théologie orthodoxe, déploient aussi des activités de recherche bibliques les facultés de théologie catholique de Bucarest, Iasi et Alba Iulia, les facultés de théologie greco-catholique, les facultés de théologie protestante et celles de théologie baptiste. Il y a des centres d'étude du Judaïsme et de l'histoire des Juifs dans trois universités roumaines: Bucarest, Iasi et Cluj-Napoca, centres où l'on étudie systématiquement la Langue Hébraïque classique et moderne.

Des initiatives de recherche biblique d'intérêt majeur ont été lancées par l'Institut Biblique et de Mission de l'Église Orthodoxe Roumaine qui, en 1992, a lancé l'action de réalisation d'une traduction œcuménique roumaine des Saintes Écritures. Dans cette action sont impliqués des théologiens de toutes les institutions d'enseignement théologique roumain.

Dans le cadre des cours de doctorat on préconise la réalisation de nouvelles traductions et de nouveaux commentaires de toutes les écritures de l'Ancien Testament. Cela permettra l'alignement de l'école biblique roumaine au niveau européen moderne de recherche.

L'activité de traduction des compendiums représentatifs de théologie des écoles bibliques catholiques et protestantes a été initiée, mais elle n'a pas encore donné de résultat. La principale difficulté est celle d'ordre matériel.

Un secteur à part dans le spectre des études bibliques roumaines est constitué des ouvrages à spécificité interreligieuse. Ce type d'études a été lancé par le pr. prof. univ. dr. Nicolae Neaga et a été continué d'une manière magistrale par le pr. prof. univ. dr. D. Abrudan. Le premier a fixé les points de convergence entre le Coran et l'Ancien Testament, et le deuxième a fixé les éléments communs entre le christianisme et le judaïsme, en offrant en même temps une présentation de l'histoire du dialogue interreligieux chrétien-mosaïque. Par la suite, l'école biblique roumaine se propose l'approfondissement de ce type d'études, chose facilitée par l'existence des centres d'études juives et par le dialogue œcuménique objectif existant dans notre pays.

Depuis Décembre 1989 une initiative extraordinaire de l'archimandrite écrivain et archevêque de Cluj (depuis 1993) Bartolomeu Anania a été mise en évidence. Le très révérend père a démarré l'action de traduction des Saintes Écritures. Dans le cadre du canon de l'Ancien Testament sont déjà parus: Le Pentateuque de Moïse, La Poésie de l'Ancien Testament (Le Psautier, La Cantique des Cantiques, Le Livre Job, L'Ecclésiaste, Les Proverbes de Salomon, Les Lamentations de Jérémie) et les Livres prophétiques d'Isaïe et de Jérémie. Cette traduction est très proche de la forme des éditions critiques occidentales. L'auteur offre trois niveaux de discussion du texte sacré: le niveau isagogique, la traduction du texte sur l'édition de la Septante, en faisant référence au TM et le niveau théologique-exégétique réalisé dans ses notes explicatives au bas de chaque page. La valeur de l'édition consiste dans le spectre large d'informations pris en compte dans ces notes. Elles contiennent des notions d'archéologie biblique, de géographie et d'histoire du Pays Saint, d'exégèse patristique et de lexicologie biblique hébreu et grec. L'auteur fait appel aux versions occidentales les plus représentatives de la Bible, aux dictionnaires bibliques et aux concordances textuelles les plus vraies, ce qui fait que l'ouvrage soit un réel progrès dans le monde de la théologie biblique ancien testamentaire dans sa composition pédagogique missionnaire. Je voudrais aussi remarquer le rapprochement du texte réalisé par le très *révérend* père au texte hébraïque, fait qui indique nettement le passage d'un registre d'expression narratif à celui lyrique, en créant ainsi la possibilité au lecteur de comprendre le contenu doxologique du texte révélé comme une extension liturgique continue qui exige de plus la participation spirituelle que l'observation scientifique.

#### **Les nécessités immédiates exigées par les études bibliques ancien testamentaires.**

En ce moment je voudrais marquer le fait que dans l'école biblique ancien testamentaire roumaine est ressenti le besoin de l'organisation d'un programme spécial d'étude des langues classiques. Le programme universitaire est très flexible en ce sens, mais pas d'une manière satisfaisante. La base didactique nécessaire existe, il en reste seulement qu'elle soit fructifiée en ce sens. Le contenu analytique philologique de nos études est encore en état de développement, dû à l'absence d'une édition critique roumaine. C'est à cause de ça que les thèmes de théologie bibliques sont abordés avec prédilection. Un fond bibliographique actuel est nécessaire maintenant; l'acquisition des sources originaires; des éditions critiques hébraïques, grecques, latines et modernes; l'acquisition des collections PG, PL et SC; l'obtention du droit de traduction en roumain des ouvrages occidentaux les plus représentatifs et la réalisation d'un échange de publications avec les universités européennes, avec leur segment théologique, en vue de la mise au point des informations et du développement des études bibliques.

#### **Les traits actuels des études bibliques roumaines comparatif à ceux occidentaux.**

De préférence, dans la sphère des études bibliques ont été développées des recherches qui visaient la mise en évidence du fond messianique de l'Ancien Testament, de sa fonction typique pour le Nouveau Testament, des connexions thématiques entre les deux testaments, de la

dimension humanitaire déclarée par l'Ancienne Loi et de son fond d'enseignement irénique. Ce fait a déterminé pourtant que dans la section exégétique des études soit abordée surtout l'interprétation allégorique mystique, et que le contenu historique positif du texte passe sur un plan secondaire. Maintenant on essaye la récupération de ces manques par l'utilisation commune des deux directions exégétiques. Les thèmes théologiques ont fait soit que l'élément d'analyse philologique soit très pauvre, soit qu'il manque entièrement, étant considéré comme «invention protestante» par un certain segment de théologiens. On essaye sa récupération par la voie de la structure des ouvrages de recherche selon les matrices modernes consacrées: le regard critique auprès du texte, de la perspective du vocabulaire reflété par les sources et par d'autres commentaires de spécialité; la fixation d'une forme actuelle très proche de l'original de l'édition critique roumaine; la décantation des thèmes théologiques du texte et leur mise dans le contexte des deux idées théologiques de *référence*, celle judaïque et celle chrétienne (avec les nuances confessionnelles de rigueur demandées par la période moderne); l'intégration de la théologie du Livre dans l'ensemble doctrinaire oriental et des éléments de dialogue Orient-Occident déterminés par le thème en discussion.

L'école roumaine d'études bibliques ancien testamentaires est très ouverte au dialogue théologique avec la théologie biblique occidentale. Nous sommes maintenant au stade de la récupération des différences déterminées par le vide de la nuit rouge.

#### **Le Pentateuque dans la recherche réalisée par L. G. Munteanu.**

La problématique du Pentateuque est beaucoup plus ample que la discussion des questions qui apparemment sont liées à la critique textuelle ou à l'isagogie, de la perspective d'un théologien orthodoxe la complexité du sujet réside dans le fait que le Pentateuque offre le background théologique de toute Sainte Écriture. Au moment où le prophète Jérémie parle d'une nouvelle Alliance le texte de 31, 31-33 ne parle pas d'un nouveau contenu, mais d'un nouveau support, or l'alliance ne doit pas être réduite aux dix mots ou aux dix signes, mais à la somme totale des préceptes de la Torah et des torothes. Essayer d'identifier les essences théologiques de la Torah c'est-à-dire passer au-delà de la forme, passer au-delà du texte, d'entrer dans le méta-texte ou dans l'expression transcendante de celui-ci, aspect qui n'est plus déterminé par Moïse, Josué ou un autre, mais par l'auteur principal de la révélation, par Dieu. Bien que Dieu soit la plus simple existence notre essai d'entrer dans la sphère de la gnoseologie de la foi est très complexe. Animé par ces connaissances Prof. dr. L. G. Munteanu a étudié le Pentateuque non pas du point de vue du registre polémique mais de celui de l'expression de la foi unique. D'ailleurs celui-ci disait que l'opposition envers le Pentateuque des orthodoxes et des catholiques est unitaire, bien que dernièrement beaucoup de théologiens occidentaux se sont laissés impressionner par les nouvelles théories concernant l'origine du Pentateuque<sup>11</sup>.

«Le Pentateuque», dans le texte originaire hébreu, n'a ni de titre, même pas une notice où on parle sur l'auteur. C'est pour cela que la question concernant son origine est un des plus importants problèmes bibliques actuelle. On discute sur lui avec beaucoup d'ardeur aussi bien dans le camp des adeptes de la méthode historique critique, que par les représentants de la critique négative. Les derniers, en renversant la pensée traditionnelle et essayant de diminuer sa valeur, ont provoqué dans le camp orthodoxe un travail de renforcement des positions attaquées. Ainsi nous avons aujourd'hui deux solutions principales. Une considère comme auteur à Moïse, c'est-à-dire qu'elle reste au point de vue traditionnel, l'autre le réduit à une compilation des documents historiques et législatifs, ayant une date plus récente. Évidemment, entre ces

<sup>11</sup> Voir Fr. Kaulen, *Einleitung in die Heilige Schrift*, vol. II, ed. 5, Freiburg im Breisgau, 1913, p. 6.

extrêmes il y a une multitude de nuances. Dans le premier camp nous avons les théologiens orthodoxes et catholiques, dans le deuxième ceux protestants. À vrai dire, on rencontre des exégètes de l'église occidentale qui sympathisent avec les recherches critiques littéraires.<sup>12</sup> Ils sont mêmes prêts à faire beaucoup de concessions concernant le point de vue traditionnel. Par ce fait ils ne commettent encore aucune erreur, mais ils sont menacés de passer sans s'en rendre compte au-delà du point névralgique du problème, point qui sépare les deux camps.

Si est ou non Moïse l'auteur du Pentateuque, ce n'est pas si important, peut en être un autre. Mais ayant en vue que Moïse apparaît comme instrument de la révélation divine alors ce n'est pas indifférent si c'est lui qui écrit cette révélation ou non.

Le point névralgique c'est alors la révélation divine. En réduisant le *Pentateuque* à Moïse, même si pas intégralement, il garde son caractère de livre inspiré dans lequel sont déposées les vérités révélées; on le réduit à un compilateur de beaucoup plus tard de quelques documents anonymes apparus pendant quelques siècles, nous cohabitons avec le principe de l'évolution et nous excluons la découverte divine.

#### **Arguments internes, concernant la paternité mosaïque du Pentateuque**

Bien que dans le texte originaire manque le titre, où on dit quelque chose sur l'auteur, pourtant nous avons des données sur lui à l'intérieur du livre. Ainsi dans l'*Exode* 17, 14, on dit que Dieu a ordonné à Moïse d'écrire dans «le livre» sur la victoire contre les amalécites. Alors Moïse avait «un livre» dans lequel il décrivait les événements plus importants.

Selon l'information d'*Exode* 24, 4, le même Moïse avait écrit toutes les paroles de Dieu. Combien ample est le contenu de l'expression «toutes» on voit du v. 7, c'est-à-dire des paroles concernant les lois données – lois exposées dans le chap. 20-23 (le Décalogue et le Livre de l'alliance).

L'*Ex.* 34, 27 est un nouveau ordre de Dieu pour Moïse d'écrire «ces paroles» - paroles qui portent sur ce qu'on a écrit dans les versets antérieurs, l'*Ex.* 34, 10-26, la nouvelle découverte du mont Sinaï.

*Nom.* 33, 2 constate que Moïse a écrit sur toutes les voies et les arrêts du peuple pendant son égarement dans le désert. Certes, cette description ne se résume pas seulement à ce qu'il suit dans le chapitre 33, 3-49. Ce serait quelque chose de trop sommaire et d'incomplet.<sup>13</sup>

*Dt.* 31, 9 nous fait connaître le fait que Moïse a écrit toutes les paroles «de cette loi» dans un livre et qu'il l'avait donné aux prêtres, aux fils de Lévi qui mènent le cercueil de la loi de Dieu... Et en 31, 11 on recommande que ce livre soit lu devant le peuple lorsqu'il se réunit devant la vue du Seigneur.

La majorité des anciens exégètes voient dans ces deux citations un argument qui plaide pour Moïse, comme auteur de tout le *Pentateuque*.

Aujourd'hui quelques-uns, par les expressions: «les paroles de cette loi» ou «cette loi», comprennent la même chose que les anciens exégètes – d'autres, la loi Deutéronomique – finalement une troisième groupe, seulement un complexe de lois deutéronomiques.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Voir Sanda, *Moses u. der Pentateuch*, 1924 G. Hoberg, *Moses u. Pentateuch*, 1905; Heinrich, *Das Buch Genesis*, 1930; A. Allgeier, *Über Doppelberichte in Der Genesis*, 1911; Nikel, *Die Pentateuch Frage*, 1921.

<sup>13</sup> Voir Nikel, *Grundriss der Einleitung in das A.T.*, 1924, p. 32; P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn, 1930, p. 2.

<sup>14</sup> Voir R. Cornely, *Compend. Introd. In Sacr. Script. Ed. II*, Paris, 1891, p. 197.

Des citations énumérées résultent que Moïse a développé une belle activité biblique, en fixant en écrit par ordre divin certains événements historiques vécus mais aussi quelques lois révélées. Certes nous ne sommes pas encore en mesure de réduire tout le *Pentateuque*, tel comme il se montre aujourd'hui, à Moïse – mais non plus anticiper, d'autre part, que seulement une partie insignifiante, telle: «Le Décalogue» - «le livre de l'alliance» et quelques événements historiques nous pourrions les lui attribuer. Et indirectement on parle dans le *Pentateuque* de la composition de plusieurs parties de celui-ci, à l'époque de Moïse. Ainsi: dans *Lev.* 4, 12 et *Nomb.* 2,2 nous avons deux dispositions qui supposent la vie du peuple hébreu dans le camp, ce que ne s'accord qu'au temps des 40 années d'égarement dans le désert.

Par l'intermédiaire d'une analyse infatigable et bien dirigée la critique constructive met en évidence aussi d'autres particularités du *Pentateuque*, qui plaident pour la composition d'une partie importante de cette œuvre pendant la période de l'exode du peuple hébreu de l'Égypte et l'occupation du Pays Saint. Et la personnalité la plus indiquée à laquelle il lie tout ce travail c'est Moïse, même si on parle sur lui dans certains lieux à la troisième personne, n'importent les certaines particularités linguistiques, n'importent les répétitions ou les contradictions.<sup>15</sup>

*Le Nouveau Testament* attribue à Moïse aussi certaines prophéties messianiques qu'il met en évidence chaque fois qu'il s'agisse du manque de la confiance des hébreux concernant la mission du Rédempteur. C'est un fort argument destiné à écraser (éliminer, détruire) la louange de ceux-ci concernant le fait qu'ils tiennent à ce que Dieu a révélé par Moïse. Ainsi: «Puisque Moïse a dit aux pères: prophète va élever à vous Dieu votre Seigneur des vos frères, comme il avait fait avec moi, pour que vous l'écoutez en tout ce qu'il va parler à vous» (*Actes*, 3, 23); «Car si vous aviez écouté Moïse, vous auriez cru à moi aussi; parce que c'est pour moi qu'il a écrit. Et si vous ne croyiez celui-ci, alors, comment croiriez vous mes paroles?» (*Jean* 5, 46-47).

Dans certains lieux le *Nouveau Testament* utilise certaines lois du *Pentateuque*, qu'il attribue à Moïse, telles: la loi concernant un lépreux après avoir guéri; «vas et montre-toi au prêtre et mène la grâce que Moïse a ordonné en vue de leur témoignage» (*Mc.* 1, 44; *Lc.* 5, 14 = *Lev.* 14, 2).

De cette sélection des citations en résulte que le Rédempteur et les apôtres attribuent à Moïse la partie la plus importante de l'*Ancien Testament*, la «Loi» qu'on lit dans des synagogues.

Tous ceux qui veulent trouver dans le *Pentateuque* à part la main de Moïse d'autres auteurs je leur dis: les citations du *Nouveau Testament* ne nous obligent pas à conclure que Jésus et les apôtres ont voulu réduire le *Pentateuque*, dans toutes ses parties composantes, à Moïse comme l'unique et direct auteur.<sup>16</sup>

Conformément aux indices compris dans le *Pentateuque* concernant l'auteur, selon les informations rassemblées des autres livres du canon de l'*Ancien Testament* concernant le même problème, en tenant compte de la tradition hébraïque unanime, de la tradition samaritaine, de l'attitude du Rédempteur et des apôtres, nous pouvons affirmer que Moïse est une personnalité historique, qu'il joue un rôle important dans la vie du peuple hébreu, qu'il a développé une fructueuse activité biblique, finalement que la «Loi» qui régleme toute l'activité religieuse et politique de son peuple est son œuvre. Il est presque sûr que, par la «Loi» tant de fois rappelée dans la littérature sacrée de l'*Ancien Testament*, nous devons comprendre le *Pentateuque* de nos

<sup>15</sup> LG Munteanu, *Pentateuhul în fața criticii moderne*, Cluj, 1927.

<sup>16</sup> Heinisch, *Op. cit.* p. 9.

jours. Certes, cette dernière conclusion nous ne pouvons pas la recevoir (accepter) sans certaines réserves. Il serait risquant d'affirmer que cette œuvre s'est conservée intacte, copie identique, jusqu'aux moindres détails, de l'original sorti de la main de l'auteur. Le temps qu'ils soient évidentes les transformations, du point de vue du rapport final inhérentes aux transcriptions, mais aussi l'intercalation çà et là des gloses dans le texte. Avec une précision mathématique, faute du matériel documentaire, aujourd'hui nous ne sommes pas en mesure de rétablir le texte original.

Par opposition à ces conclusions la théologie protestante nie toute contribution de Moïse dans la composition de cette œuvre. Et, même si quelques-uns, ne voulant pas s'éloigner de toute relation à la pensée traditionnelle, admettent çà et là une contribution de Moïse, mais celle-ci est extrêmement réduite.

Contre notre conclusion, qui suit la ligne de la vérité traditionnelle, elle élève une série d'objections.

Pour l'établissement du point de vue correct il faut une réflexion de la profondeur critique sur laquelle est fondée la position adverse.

En résumant toutes les conclusions spéciales tirées par la recherche objective, scientifique, entreprise sur les neuf groupes d'objections critiques élevées contre l'origine mosaïque du *Pentateuque*, nous constatons l'inutilité de l'essai du libéralisme théologique de mettre une base solide à l'opinion émise avec tant d'orgueil au nom de la science, à savoir que le *Pentateuque* c'est l'œuvre de l'évolution religieuse du peuple hébreu, voulant ainsi la dépouiller de tout son caractère surnaturel, de toute son autorité. Par la chute des neuf arguments il choit la construction critique elle-même. Il reste debout, partiellement, trois seulement. Oui, dans le *Pentateuque* on a introduit des gloses ultérieures qui n'appartiennent pas au texte original. Nous pouvons les identifier dans des passages, mots et nombres – dans des répétitions – dans des additions et des changements de lois, déterminés par les circonstances de la vie toute changée du peuple, pour lequel cette œuvre représente tout. Ceux-ci, au plus, peuvent démontrer l'inexactitude d'une pensée très ancienne, soutenue par peu de représentants de l'église chrétienne, selon laquelle le *Pentateuque*, tel comme nous l'avons aujourd'hui, jusqu'aux moindres détails, c'est l'œuvre de Moïse, révélée par Dieu.

En connaissant les données internes et externes sur l'origine du *Pentateuque*, en connaissant aussi la valeur des objections contre l'opinion traditionnelle, il reste à résoudre le problème: Qui est-ce qui l'auteur du *Pentateuque*, de quelles sources s'est inspiré et quelle est la différence que présente l'original par rapport au texte de nos jours?

Et pourtant il y a des exégètes contemporains qui doutent cette collaboration. Elle résultera de la différence de style et de la circonstance que Moïse, lui-même, au conseil de son beau-père, choisit des collaborateurs. Ceux-ci l'auraient aidé soit comme des écrivains (tel comme Baruch a aidé Jérémie), soit comme rédacteurs, selon les indications générales de Moïse (tel serait le cas des lois liturgiques).

Serait-ce le *Pentateuque* actuel identique à l'original sorti de la main de Moïse? Non. En faisant abstraction des plusieurs transformations des mots, faites d'une manière intentionnelle par ceux qui l'ont transcrit, par quelques omissions pour des raisons techniques, nous rencontrons des intercalations de gloses explicatives, des données historiques. Pendant des siècles les lois anciennes ont été adaptées par les commentateurs aux circonstances de vie. Ce processus a duré intensivement jusqu'à la fin du canon.

Depuis Esdras les possibilités de transformation sont plus réduites.

L'église elle-même, comme autorité suprême, continue à admettre des transformations et des additions dans le *Pentateuque*, sans que celles-ci amoindrissent l'intégrité dogmatique.

Alors, nous pouvons parler, concernant cette œuvre, de son authenticité mosaïque et de son intégrité du point de vue de son rapport existentiel, mais non pas aussi formel.

Par conséquent, notre conclusion c'est: Moïse c'est l'auteur du *Pentateuque*, qu'il a écrit pendant les 40 années, depuis la libération de l'esclavage égyptien, jusqu'à l'entrée en Canaan.

«Les supposés de Wellhausen, ayant à la base certains faits indiscutables, sont aujourd'hui refusés même par les érudits qui croient que dans le Pentateuque nous avons la fusion de plusieurs écritures».<sup>17</sup>

L'attitude des théologiens orthodoxes envers la théorie des sources, soit sous la forme générale, soit sous la forme wellhausienne, est réservée. Elle compte seulement comme objet d'étude.

«Le rationalisme, en général, nie absolument la révélation surnaturelle sous toute forme, mais sans celle-ci la religion est impossible du point de vue psychologique. Car l'homme, même s'il était arrivé par l'intermédiaire de la révélation naturelle à connaître Dieu d'une mesure satisfaisante, même alors une telle connaissance n'aurait pas été suffisante pour la relation religieuse entre Dieu et l'homme si Dieu lui-même n'aidait pas celui-ci à découvrir la vérité, à entrer avec lui dans une relation vive... Sans celle-ci, Dieu serait l'objet de notre connaissance seulement par la raison et la relation entre l'homme et Dieu aurait un caractère abstraite-idéal; en un mot la religion ne serait pas une relation entre Dieu et l'homme, mais seulement une science...

Sans la supposition de la révélation surnaturelle, comme une source de la religion, elle est inexplicable aussi comme fait historique...»<sup>18</sup>.

«Par la négation de la révélation surnaturelle n'importe sous quelle forme, le rationalisme réduit la Bible à une œuvre littéraire commune, du domaine de la pensée religieuse naturelle, égale aux sphères sacrées des autres religions... Celui-ci la dépouille totalement de l'élément divin. Ainsi le rationalisme se combat lui seul par le fait qu'il nous sert comme fondement de notre foi à savoir la révélation de Dieu, surnaturelle en général et surtout la foi dans la Bible comme parole écrite de Dieu. (...) Le libéralisme est considéré indigne à cause de trop de préoccupations envers celui-ci. Il n'apporte dans la théologie rien d'autre que la négation de tout ce que constitue le fondement de la foi chrétienne.»<sup>19</sup>

Le dépouillement de la Sainte Écriture de l'élément surnaturel signifie réduire le christianisme à la condition de religion naturelle, signifie, dans une dernière analyse, démolir le fondement sur lequel il est construit. Un christianisme sans la révélation divine, déposée dans l'*Ancien Testament* et le *Nouveau Testament*, sans des merveilles, ce n'est plus christianisme. Un christianisme dont la doctrine ne représente pas la vérité découverte par Dieu par l'intermédiaire des prophètes et, à l'accomplissement du temps, par son propre fils, ne s'impose pas avec nécessité, n'oblige pas.

La découverte divine lui imprime toute la puissance, toute la supériorité. Celle-ci vient à l'aide de la raison humaine qui s'est avérée être impuissante dans la connaissance de la vérité absolue. De cette façon, elle empêche la raison de s'aventurer dans des domaines qui dépassent ses pouvoirs, étant menacée à tous pas de se tromper. Oui, liberté de la raison jusqu'où peut-elle arriver, mais non pas dans des sphères qui dépassent ses pouvoirs. Le pouvoir même limité de la raison réclame avec nécessité la découverte divine.

---

<sup>17</sup> Heinisch, *Op. cit.*, p. 55.

<sup>18</sup> P. Svetlov, *Învățătura creștină*, vol. I, Chișinău, 1935, p. 25.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 57, 58.

La raison seule ne peut pas satisfaire la profondeur de l'aspiration humaine concernant la connaissance de la vérité absolue, concernant le bonheur qui en résulte. Il y a seulement une voie unique de cette connaissance: la découverte divine et seulement un bonheur unique éternel: le ciel chrétien. Du ciel on répand sur la Terre une lumière éclatante qui remplit de la lumière de la connaissance supérieure l'âme humaine.

La religion de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament* n'est pas un produit naturel de l'esprit humain, mais elle n'est descendue non plus du ciel comme un météorite.

Dans les livres des *St. Écritures* se reflète l'évolution historique religieuse vive des plusieurs siècles...

L'évolutionnisme et l'histoire de la religion ne doivent pas être conçu aprioriquement dans le sens athéiste. Tel comme dans les sciences naturelles il y a longtemps on a mis le problème: création et évolution sans création, ici aussi le dilemme doit être: révélation et évolution ou évolution sans révélation.

Par la découverte divine en Israël il en découle de nouvelles forces. Les idées pleines des forces créatrice, donc, ne naissent pas par évolution, mais elles sont semées comme les germes vifs par la révélation divine dans la terreur du peuple d'Israël et multipliées au cours de l'histoire de la révélation.

#### ***Inspiration et vérité unique dans l'Ancien Testament***

L'*Ancien Testament*, comme dépositaire des vérités révélées par Dieu en réalité se montre d'une autre façon que l'athéisme moderne essaye de le présenter. Il est plus difficile d'être déchiffré, étant écrit pour un autre monde que le nôtre. La vérité, quelle que fût l'époque où elle est donnée, quelles que fussent les circonstances et pour qui que ce fût, est unique et la même, sans transformation et ayant une valeur permanente.

Dans le christianisme celui-ci a sa place très bien déterminée. A côté du *Nouveau Testament*, dans la *St. Écriture* (dans laquelle est comprise toute la révélation divine, à partir des premiers temps (du commencement) de l'existence du monde jusqu'au Rédempteur), c'est la source principale de laquelle s'alimente notre doctrine. De cette manière l'envisage, en premier lieu Jésus: «Je ne suis pas venu pour détruire la loi et les prophètes, mais pour l'accomplir», répond à ceux qui croient pouvoir l'accuser d'hostilité contre les écritures sacrées. Et il dit encore: *On vérité, en vérité je vous le dis...* (Jean 5, 24)

C'est sur la «Loi» qu'il fonde toutes ses accusations dirigées contre les pharisiens. Sur les prophéties toute sa mission dans le monde.

Les apôtres, les saints pères, l'Église restent fidèles à cette attitude.

Il est impossible une déviation la plus petite qu'elle soit, sans que le christianisme en souffre. Qu'est-ce que celui-ci serait sans la révélation de l'*Ancien Testament*? C'est difficile le dire. Une religion sans des fondements profonds dans la vie de l'humanité.

Les conséquences de la condamnation de l'*Ancien Testament* nous les voyons dans quelques cercles du chaos du modernisme de nos jours. Le christianisme est remplacé avec le paganisme.

Tant pour soi-même, comme pour le christianisme, est-ce que la valeur éternelle de l'*Ancien Testament* doit-elle être acceptée?

Nous ne pouvons pas faire des concessions sans nuire l'être même de notre foi.

Et surtout on ne doit pas oublier que l'*Ancien Testament* ne se confond pas avec la littérature du peuple hébreu, mais il reste une histoire de la révélation divine, tel comme l'a envisagé le Rédempteur.

## CLERICI ȘI MONAHI ORTODOCȘI ROMÂNI ÎN PRIMUL RĂZBOI MONDIAL

ALEXANDRU MORARU

**ABSTRACT. Romanian Orthodox clerks and monks during the First World War.** In the First World War whirl, there were, among others, many Romanian Orthodox clerks, whose main role was both providing religious assistance on the front and also helping the Romanian Army's sanitary services.

On the other hand, the Romanian Orthodox Church, in its entirety has been involved in collecting material aids for the Romanian Army, for the wounded men, for the war widows and orphans. At the same time, numerous monasteries countrywide were transformed in hospitals (for the wounded soldiers), also being materially supported by the servants of the Romanian Orthodox Church.

For the way they accomplished their duties on the battlefield, in hospitals or in the sanitary services, many servants of our Church were decorated or were given different distinctions as a reward for their contribution in the Romanian people service.

Still, others were killed on the battlefield, becoming, thus our nation's heroes and martyrs.

La începutul veacului al XX-lea Marile Puteri din Europa "urmăreau acoperirea unor sfere de influență, lărgirea piețelor de desfacere a mărfurilor și întăritate în lume"<sup>1</sup>. Atentatul de la Sarajevo, din 28 iunie 1914, a fost un prilej nimerit de împlinire a acestor idei imperialiste și care, a dus, de fapt la izbucnirea primului război mondial, la 15 iulie 1914<sup>2</sup>.

De precizat că "România deși avea cu Germania și Austro-Ungaria [Puterile Centrale] un tratat secret de alianță, încheiat în 1883, cu toate acestea ea a hotărât, la 3 august 1914, să păstreze *neutralitatea armată*"<sup>3</sup>.

Cu toate acestea, după doi ani de expectativă, sub presiunea "forțelor patriotice românești", care cereau intrarea în război pentru eliberarea românilor transilvăneni, conducătorii țării au ajuns la încheierea (la 4/17 august 1916) unui tratat de alianță și a unei Convenții militare între România, de o parte și Rusia, Franța, [Anglia] și Italia, [Antanta], de altă parte, în care se prevedeau -pe lângă obligațiile cu caracter militar: linia viitoarelor granițe ale României și garantarea drepturilor țării noastre de a participa la conferința de pace alături de aliați"<sup>4</sup>. În același timp, masele populare dar și conducerea statului de atunci au dorit ca la

<sup>1</sup> Pr. Scarlat Porcescu, *Contribuții aduse de slujitorii bisericești din Arhiepiscopia Iașilor în anii 1916-1918 pentru făurirea statului național unitar român*, în "MMS", LIV (1978) nr. 9-12, p. 687; vezi și: Gheorghe Nicolescu, Gheorghe Dobrescu, Andrei Nicolescu, *Preoți în lupta pentru Marea Unire 1916-1918*, București, 2000, 488 p.

<sup>2</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, Pr. Prof. Ion Ionescu, Asist. Mircea Păcurariu și colaboratorii, *Cincizeci de ani de la unirea Transilvaniei cu România. Contribuția clerului român la luptele poporului român pentru libertate națională și unitate*, în "BOR", LXXXVI, (1968), nr. 11-12, p. 1329.

<sup>3</sup> Pr. Scarlat Porcescu, *Contribuții aduse...*, p. 687.

<sup>4</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, Pr. Prof. Ion Ionescu, Asist. Mircea Păcurariu și colaboratorii, *op. cit.*, p. 1330; *Tratatul și Convenția au fost semnate din partea română de către Ioan I. C. Brătianu. - Cf. D. Vitcu, 70 de ani de la eroicele lupte de la Mărășești. Reverberații istorice: Mărăști-Mărășești-Oituz*, în "MMS", LXIII (1987), nr. 4, p. 12.

încheierea războiului să se realizeze *înfăptuirea statului național român*, ca "o necesitate istorică, o expresie a cerințelor legilor obiective ale evoluției sociale"<sup>5</sup>.

Realizarea acestui măreț vis al românilor trebuia însă câștigat prin jertfă, prin martiri. Astfel că în ziua de 14/27 august 1916, Consiliul de Coroană întâlnit în Palatul de la Cotroceni (la care au participat în afară de membrii guvernului, șefi de partide, foști demnitari de stat ș.a.) a "ratificat - după aprinse dezbateri care au relevat poziții rezervate față de natura deciziei - cele două acte fundamentale care reglementau condițiile participării României în război"<sup>6</sup>. După ratificare, în seara aceleiași zile (14/27 august 1916), ministrul român de la Viena a prezentat Ministerului de Externe al Austro-Ungariei declarația de război. Încheiate fiind aceste acte oficiale, în 15/28 august 1916 România a intrat în război, împotriva Puterilor Centrale, iar în câteva zile Armata română pătrunzând adânc în Transilvania, a eliberat orașele Brașov, Sf. Gheorghe, Gheorgheni, Miercurea Ciuc, Orșova, cuceririle ei, aducând deosebit entuziasm în inimile transilvănenilor. La acea vreme Armata română a acoperit linia de-a lungul sudului Carpaților, precum și granița Dunării "cu un sfert din efective", până când a sosit în Dobrogea un "corp de armată rus, cu care urma să treacă la ofensivă concomitent cu atacul aliaților în Balcani"<sup>7</sup>. La scurtă vreme, însă, dotarea deosebită a Armatei germane, numărul mare al militarilor germani, dar și "presiunile Bulgare la Dunăre și Dobrogea... au făcut ca Armata română... să se retragă în condiții dramatice în Moldova..., lăsând descoperite cuceririle din Transilvania"<sup>8</sup>. După ce Armata română a fost refăcută într-o măsură oarecare și "înzestrată cu arme și muniții de aliați"<sup>9</sup>, a făcut acte de eroism pe câmpurile de bătălie de la *Mărăști*, *Mărășești* și *Oituz*, precum și în alte localități din Moldova, până la victoria finală, victorii care au intrat în istoria neamului românesc.

În vârtoarea acestor evenimente s-au aflat, ca de obicei, și slujitorii ai Bisericii Ortodoxe Române.

În cele de mai jos, vom prezenta, pe scurt, aportul slujitorilor Bisericii noastre la evenimentele din primul război mondial, lupta și jertfele acestora pentru libertate și unitate națională.

### 1) Slujitorii ai Bisericii pe câmpurile de luptă

Înainte ca România să intre în război, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române l-a numit pe preotul *Constantin Nazarie*, cadru didactic (profesor) la Facultatea de Teologie din cadrul Universității din București, în funcția de protopop pentru preoții militari, precum și pentru cei mobilizați în armată. Prin intermediul unor conferințe, el a făcut pregătiri cu preoții în caz de război.

În 15 august 1916 (la intrarea României în război) *Constantin Nazarie* a fost numit, șef al Serviciului religios, de pe lângă Marele Cartier general al Armatei Române<sup>10</sup>; ca ajutor a fost numit *Vasile Pocitan*, (profesor de religie în București), ajuns, mai apoi, arhiepiscop vicar (Veniamin Pocitan)<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Pr. Scarlat Porcescu, *Contribuții aduse...*, p. 687.

<sup>6</sup> D. Vițcu, *op. cit.*, p. 13.

<sup>7</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, Pr. Prof. Ion Ionescu, Asist. Mircea Păcurariu și colaboratorii, *op. cit.*, p. 1330.

<sup>8</sup> Pr. Scarlat Porcescu, *Contribuții aduse...*, p. 688.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 688.

<sup>10</sup> Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Contribuția Bisericii la realizarea actului unirii de la 1 Decembrie 1918*, în "BOR", CXVI, (1978), nr. 11-12, p. 1251.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 1251.

De arătat că, în acest război au slujit ca preoți militari (confesori) aproximativ 250 de preoți ortodocși, din diferite ținuturi ale patriei. Unii dintre aceștia și-au jertfit viața pe câmpurile de luptă. Între aceștia amintim pe: preotul *Ștefan Ionescu-Cazacu*, din Piatra Olt (regimentul 3 Olt) căzut în luptele de la Mărășești (și ale cărui oseminte se află în Mausoleul din Mărășești); preotul *Nicolae Armășescu* (Regimentul 2 Vânători), în urma rănilor decedat în Spitalul Colțea din București și înmormântat în cimitirul Ghencea; preotul *Nicolae Furnică* din Urziceni-Ialomîța (Regimentul 75 Infanterie), a luptat la Turtucaia, străpuns de baionete a căzut în luptă<sup>12</sup>.

Alți preoți militari ortodocși au fost răniți în bătălii: preotul *I. Grigorescu*, preotul *C. Constantinescu* ș.a.; dintr-un document din 8 martie 1917, aflăm că între 14 august 1916 -16 februarie 1918, un număr de 28 de preoți mobilizați au fost răniți sau au dispărut; preotul *Gheorghe Pasat* (rănit), mai târziu duhovnicul Seminarului Teologic Ortodox din Cluj, soldatul *Ștefan Ciopron*, mai târziu episcop al Armatei și apoi al Eparhiei Romanului și Hușilor<sup>13</sup>.

Unii dintre preoții militari fiind luați prizonieri au fost deportați în Bulgaria sau în Germania și anume: preotul *Ioan Florescu-Dâmbovița* (profesor de religie, precum și duhovnic al Facultății de Teologie din București, din Regimentul 2 Grăniceri), internat în lagărul din Kârdjali (Bulgaria), aproape 2 ani; preotul *Vasile Ionescu* din Groșerea-Gorj (Regimentul 12 Tg. Jiu), în lagărul din Turkel-Germania; preot *Gheorghe Jugureanu* din Mizil (Regimentul 72 Infanterie), în Stralsund-Germania; preotul *Emanuil Mărculescu* din Corabia (Regimentul 59 Infanterie), în Lamsdorf-Germania ș.a.<sup>14</sup>, de asemenea, alți preoți din județul Tulcea sau anumiți călugări de la Mănăstirea Cocoș (Dobrogea) au fost deportați în Bulgaria sau în Germania: preotul *Dumitru Danielescu*, din Gemenele-Brăila; preotul *Atanasie Popescu*, din Agighiol; preotul *G. Dumitrescu*, din Niculițel; preotul *Marin Popescu*, din Telița; preotul *Constantin Ghinescu*, din Măcin; preotul *Petru Arbore*, din Sarinasuf; preotul *Ioan Popoiu*, din Făgărașul-Nou, toți din județul Tulcea; preotul *Manole Poenaru*, din Buești și fiul său *Nicolae Poenaru*, din Perieți; preotul *Alecu Ștefănescu*, din Poiana; preotul *Ioan Teodorescu*, din Grivița; preotul *Nicolae Nedelcu*, din Gura Ialomîței; preotul *Stelian Popescu*, din Dragoș Vodă, toți din județul Teleorman; preotul *Gheorghe Săndulescu*, Băneasa-Teleorman; din Vlașca: preotul *Stanciu Petrescu*, din Slobozia-Vlașca ș.a.<sup>15</sup>

Mulți preoți militari au fost apreciați de către comandanți ai Armatei Române pentru actele lor de vitejie: protosinghelul *Iustinian Șerbănescu* de la Mănăstirea Cernica (rănit, căzut prizonier, apoi evadat); preotul *Ioan Gheorghiu*, din Sulina (Regimul 73 Infanterie); preotul *Cicerone Iordăchescu*, din Iași (Regimentul 4 Vânători), mai apoi profesor la Facultatea de Teologie din Iași; preotul *M. Marinescu*, din București (Regimentul 74/80 Infanterie); preotul *N. Oniceanu*, din Heci, județul Iași (Regimenul 32 Mircea); preotul *Petre Pieptu*, din Tăcuta, județul Vaslui (Regimentul 3 Vânători); preotul *Gheorghe N. Popescu*, din București; preotul *Gheorghe N. Tomescu*, din Rătești, jud. Argeș (Brigada 6 Artilerie); preotul *Gheorghe Tudorache*, din Tg. Ocna (Regimentul 55/69 Infanterie); preotul *Iordache Tudorache*, din Gologanu, jud. Vrancea (Regimentul 10 Vânători); preotul *Ilie Turcu*, din Rast, jud. Dolj (Regimentul 41/71 Infanterie); preotul *V. Cernăianu*, din Racofi, jud. Gorj (Regimentul 18 Gorj); preotul *D. Elian*, din Piscoiu, jud. Gorj (Regimentul 3 Vânători); preotul *Gheorghe Bujor*, din Letea Nouă, Bacău (Brigada 8 Artilerie); preotul

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 1251.

<sup>13</sup> Pr. Scarlat Porcescu, *Contribuții aduse...*, p. 702; Pr. Partenie Pop, *Clericii ortodocși alături de poporul român în lupta pentru unitate națională*, în "MA", XXIII (1978), nr. 10-12, p. 778.

<sup>14</sup> Pr. Prof. M. Păcurariu, *Contribuția Bisericii...*, p. 1251.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 1255.

*Gheorghe Cioșu*, din Bârsănești-Bacău (Regimentul 55/67 Infanterie apoi la Evacuare nr. 19); preotul *Gheorghe Marcu*, din Cașin-Bacău (Regimentul 14 Infanterie); preotul *Gheorghe Popovici*, din Trifești-Roman (Regimentul 3 Dâmbovița); preotul *Tănăsescu Dobrotă*, din Roman (Spitalul nr. 4 contagioși); preotul *Gheorghe Ionescu*, din Roșiori-Roman (Regimentul 16 Infanterie); preotul *Ilie Gavrileșu*, din Roman (la Ambulanța Diviziei 7); preotul *Gheorghe Nițu*, din Roman (Brigada 7 artilerie și Regimentul 8 artilerie); preotul *Constantin Moisiu*, din Muntenii de Jos-Vaslui (Regimentul 7 Rahova); preotul *Ioan Gâdei*, din Bârlad (Evacuare 19); preotul *Ioan Bundiu*, din Negriștea-Tecuci (în mai multe Unități militare); preotul *Ilarion Dodu*, din Bacani-Tutova (Regimentul 6 Tecuci); preotul *Petru Popa*, din Dogița, Iași (Regimentul 57 Infanterie), preotul *Sandu Stoian* din Tg. Ocna (Regimentul 27 Infanterie); amintim de asemenea și câțiva cântăreți bisericești: *Florian Simion*, *Gheorghe N. Filimon*, *Gheorghe Rotaru*, *Gheorghe N. Nistor*, *Dumitru Mititelu*, *Ioan Vlad* ș.a.<sup>16</sup>

În același timp, câțiva preoți ortodocși din Transilvania, care s-au retras cu armatele române peste Carpați au slujit ca preoți militari: preotul *Ioan Namu*, din Râșnov-Brașov (Sectorul I Fortificații, apoi Regimentul 3 Vânători); preotul *Andrei Gălea*, din Turnu Roșu, Sibiu, mai apoi consilier la Arhiepiscopia Sibiului; preot *Ilarie Reit*, din Turda; preot *Iosif Comănescu*, din Codlea-Brașov; preot *Ioan Rafiroiu*, din Poiana Sărată (atunci jud. Trei Scaune); preot *Zenovie Popovici*, din Satulung, Brașov; preot *Ioan Agârbiceanu*, din Orlet (Regimentul de voluntari transilvăneni)<sup>17</sup>.

## 2) Slujitori ai Bisericii ostentori ai serviciilor sanitare ale Armatei române

Unii preoți, au primit misiuni de confesori militari în diferite spitale din țară (cu răniți de război); preot *Nicolae Provinceanu*, din Andalchioi, jud. Constanța; preot *Ilie Niculescu*, din Gonța, jud. Vâlcea; preot *M. Lindulescu*, din Căciulești, jud. Dolj, la spitalele de răniți din Iași; preotul *Nicolae Popa*, din Vulturul, jud. Putna (de atunci) și preotul *V. Meretan*, refugiat din Transilvania, la Spitalul din Tg. Frumos; preotul *D.I. Dumitrescu*, din Poienari Burchi, jud. Prahova, la Spitalul Galata; preotul *I. Teodorescu*, din Brăila, la un spital din Iași; preotul *I.Șt. Popescu*, din Târgoviște, administrator la Spitalul din Mănăstirea Râșca; preotul *Gh. Enescu*, din Transilvania, la spitalul din Iași; preotul *Iosif Comănescu*, junior, din Transilvania, la un spital din Iași; preotul *I. Bălănescu*, din Răstoaca, fostul jud. Putna, la spitalul din Mănăstirea Văratec; preot *C. Popescu*, din Buzău; preot *V.T. Popescu*, din jud. Dâmbovița; preotul *N. Clonța* și preotul *P. Borza* (ultimii doi transilvăneni), au ținut conferințe răniților din spitalele de la Mănăstirile din ținuturile Neamțului; preotul *L. Tatu*, din Țichindeal, fostul jud. Târnava Mare, la Tabăra de prizonieri din Șipote-Iași; preotul *I. Murariu*, din Voetin, fostul jud. Râmnicu Sărat, la Spitalul din Mănăstirea Agafton; preotul *Ilie Câmpianu*, din Transilvania, administrator la Spitalul din Tg. Neamț; preotul *P. Partenie*, la un spital din Iași; preotul *Aurel Grigorescu*, la Spitalul din Mănăstirea Râșca; preotul *D. Popescu Smereanu*, la un spital din Iași; preotul *I. Rafiroiu*, din Poiana Sărată-Transilvania, în anumite Unități militare, apoi la Spitalul din Onești; preotul *Marin Pretorian*, din jud. Dolj, la un spital din Iași; preotul *M. Vasilescu*, din Ploiești, (Trenul sanitar nr. 11); preotul *Alexandru*

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 1252-1253, Pr. Prof. D. Stăniloae, Pr. Prof. Ion Ionescu, Asist. Mircea Păcurariu și colaboratorii, *op. cit.*, p. 1333-1334; Pr. C. Cazan, *Slujitorii ortodocși din eparhia Romanului și Hușilor în lupta pentru reîntregirea pământului străbun*, în "MMS", LIV (1978); nr. 9-12, p. 715-721; Eftimie Luca, *Clerici ortodocși din Eparhia Romanului și Hușilor în războiul din 1916-1918*, în "BOR", CXVI (1978), nr. 11-12, p. 1264-1273.

<sup>17</sup> Pr. Prof. M. Păcurariu, *Contribuția Bisericii...*, p. 1253.

*Popescu*, din Hăbeni, jud. Dâmbovița (Spitalul de contagioși nr. 2); preotul *Grigore Lascu*, din Vâlcea (Serviciul 3 Evacuare); preotul *Vasile Vasilescu*, din Hârșova (Spitalul mobil nr.9) ș.a.<sup>18</sup>

Conform unui tabel înaintat de Serviciul religios al armatei române, Centrului Mitropolitan Iași, la sfârșitul anului 1917 (cu raportul nr. 1668/1917), până atunci au ostenit ca preoți militari (confesori) în anumite Unități militare din țară aproximativ 173 de clerici.<sup>19</sup> Dintre aceștia, din Arhiepiscopia Iașilor pomenim pe preotul *Mihail Diaconescu*, de la Biserica "Adormirea Maicii Domnului" din Tg. Neamț, în grad de locotenent (Regimentul 11 Infanterie); preotul *C. Roșescu*, de la Biserica "Sf. Atanasie și Chiril" din Iași (locotenent și propus căpitan) - la Regimentul 13 Infanterie; preotul *Gheorghe Bârliba*, Vânători-Tg. Neamț (locotenent și propus căpitan) - Regimentul 13 Infanterie; preotul *N. Oniceanu*, Heci-Suceava (locotenent și propus căpitan) - Regimentul 32 Infanterie; preotul *N. Hodoroabă*, Poieni-Dorohoi (locotenent și propus căpitan) - Brigada 10 Artilerie; preotul *M. Cărlănescu*, Bogdănești-Suceava (locotenent și propus căpitan) - Brigada 14 Artilerie; preotul *I. Dănălache*, Dersca-Dorohoi (locotenent), la Spitalul nr. 10, Iași; preotul *Ștefan Vasilescu*, Biserica "Sf. Dumitru", Balș-Iași (locotenent și propus căpitan), la Spitalul nr. 11, Iași; preotul *Al. Posmoșanu*, Holda, Suceava (locotenent) - la Spitalul nr. 14, Iași; preotul *Victor Gervescu*, Roznov, Suceava (locotenent), la Spitalul nr. 7, Iași; preotul *Ioan A. Parfenie*, Valea Glodului-Suceava (locotenent și propus căpitan), la Spitalul nr. 10 din Iași; preotul *Sava Popovici*, Focuri, Iași (locotenent), la Spitalul nr. 14; preotul *Gheorghe Petrovanu*, de la Biserica "Sf. Teodori", Iași (căpitan), la Trenul sanitar nr.1; preotul *N. Drângă*, Tg. Frumos (locotenent și propus căpitan) la Trenul sanitar nr. 6; preotul *Gheorghe Popovici*, Ruginoasa, Suceava (locotenent și propus căpitan), la Trenul sanitar nr. 14; preotul *C. Mîtru*, de la Catedrala Mitropolitană, Iași (locotenent) la Trenul sanitar nr. 18; preotul *Fabian Bodnărescu*, de la Galata-Iași (locotenent), la Fortificații sectorul III; preotul *C. Matasă*, de la Biserica "Adormirea"-Piatra Neamț (locotenent), la Sanatoriul "În Carpați"; preotul *N. Donose*, Dobrovăț, Iași (căpitan), la Regimentul 1 Vânători; preotul *C. Constantinescu*, de la Biserica "Sf. Gheorghe"-Hârlău (căpitan) la Regimentul 69/77 Infanterie; preotul *Teodor Popovici*, Dagăța-Roman (locotenent) - la Trenul sanitar nr. 10; preotul *Petre Pieptu*, de la Protopopești Vechi-Iași (locotenent și propus căpitan), la Regimentul 3 Vânători; preotul *Teodor Sîmedrea* (mai apoi mitropolit, sub numele Tit), duhovnic la Seminarul "Nifon Mitropolitul"-București (locotenent), la Regimentul 36 Infanterie; preot *Gheorghe Leu* (mai târziu episcopul Grigorie Leu), duhovnic la Seminarul Central din București (căpitan), la Regimentul 53/65 Infanterie; preotul *I.D. Petrescu*, de la Biserica Visarion-București (căpitan)-la Regimentul 5 Roșiori; preotul *Toma Chiricuță* din Bârlad (căpitan), la Fortificații, sectorul II; în afară de preoți, amintim cântăreți bisericestți mobilizați; 27 de la oraș și 67 de la sate, majoritatea jertfindu-se pe câmpurile de bătălie.

Încă înainte de începerea războiului călugări și călugărițe din diferite mănăstiri din Moldova au făcut pregătire pentru serviciile Societății "Crucea Roșie", dar în același timp, prin intermediul mănăstirilor li s-au dat anumite îndrumări privitoare la modul lor de acțiune pe câmpurile de luptă.

Astfel că, în vremea războiului, un însemnat rol l-au avut un mare număr de călugări și călugărițe îndeosebi în serviciile sanitare (în spitale, pe ambulanțe, pe front, ș.a.).

<sup>18</sup> Pr. Scarlat Porcescu, *Contribuții aduse...*, p. 700; Pr. Prof. D. Stăniloae, Pr. Prof. Ion Ionescu, Asist. Mircea Păcurariu și colaboratorii, *op. cit.*, p. 1334.

<sup>19</sup> Pr. Prof. Scarlat Porcescu, *Contribuții aduse...*, p. 701.

De pildă, la două zile după intrarea României în Război (în 17 august 1916), 50 de călugări din Arhiepiscopia Iașilor, sub îndrumarea arhimandritului *Teoctist Stupcanu*, au plecat la București, pentru a fi de folos răniților din spitale.

De asemenea, în mănăstirile *Agafon* și *Agapia*, au fost create condiții pentru confecționarea pansamentelor sau a albiturilor necesare celor răniți.

În multe mănăstiri au fost apoi amenajate *orfelinate* sau *spitale*, pentru cei în suferință; în toate acțiunile amintite un mare rol l-a avut mitropolitul *Pimen* al Moldovei.

Dintr-un tabel înaintat (în noiembrie 1917) de către arhimandritul Teoctist Stupcanu (îndrumătorul călugărilor din Societatea "Crucea Roșie") mitropolitului Pimen, aflăm numele călugărilor care au fost activi în cadrul societății respective, pe care i-a propus și pentru decorații și anume: arhimandritul *Teoctist Stupcanu* (Catedrala Mitropolitană Iași); arhimandritul *Grigorie Popa*, Spitalul 1; arhimandritul *Partenie Antohie* (Neamț), Spitalul 2; protosinghelul *Trifon Sturza* (Neamț), Spitalul 4; protosinghelul *Pimen Gheorghiu* (Horiața), Spitalul 3; protosinghelul *Galerie Mihalcea*, (Neamț) Spitalul 5; protosinghelul *Epifanie Dumitrescu* (Bucium), Spitalul 1; ierodiaconul *Diomid Ursulescu* (Neamț), Spitalul 1; *Paisie Salciuc* (Metocul "Sf. Ioan" Iași), Spitalul 1; fratele *Onofrei Maxim* (Catedrala Mitropolitană din Iași), Spitalul 1; ieromonahul *Ilarie Pantelimon* (Cetățuia, Iași), Spitalul 1; ieromonahul *Damaschin Trofin* (Mănăstirea Secu), Spitalul 1; monahul *Filaret Buliga* (Catedrala Mitropolitană din Iași); Spitalul 1; ieromonahul *Nazarie Lupu* (Catedrala Mitropolitană Iași); Spitalul 1; monahul *Filaret Toma* (Catedrala Mitropolitană Iași), Spitalul 1; ierodiaconul *Ghenadie Honciuc* (Cetățuia, Iași), Spitalul 1; protosinghelul *Teofan Angheloa* (Neamț), Spitalul 2; ieromonahul *Teodosie Harcotă* (Neamț), Spitalul 2; ieromonahul *Chiril Popa* (Neamț), Spitalul 2; ierodiaconul *Cosma Bere* (Neamț), Spitalul 2; monahul *Dionisie Sângeorzan* (Neamț), Spitalul 2; monahul *Zosima Georgescu* (Neamț), Spitalul 2; protosinghelul *Gamaliil Papil* (Neamț), Spitalul 2; ieromonahul *Vichentie Zalău* (Secu), Spitalul 2; ierodiaconul *David Bidașcu* (Neamț), Spitalul 2; ieromonahul *Veniamin Teșulescu* (Cetățuia), Spitalul 3; ieromonahul *Hristofor Popescu* (Cetățuia) Spitalul 5; fratele *Gheorghe Savin* (Secu), Spitalul 5; fratele *Neculai Vlădoianu* (Râșca), Spitalul 5; ieromonahul *Mina Prodan* (Neamț), Spitalul 5; monahul *Claudie Donisă* (Neamț), Spitalul 5; fratele *Anania Popescu* (Neamț), Spitalul 5; ierodiaconul *Gherasim Obreja* (Neamț), Spitalul 5; monahul *Antipa David* (Secu), Spitalul 4; ierodiaconul *Epifanie Acatrinei* (Secu) și monahul *Vasian Rusu* (Neamț), Spitalul 3; monahul *Ifrim Axintescu* (Neamț), Spitalul 3; protosinghelul *Daniil Ciubotaru* (Neamț), Spitalul 3; monahul *Anania Mursă* (Neamț), Spitalul 3; ierodiaconul *Climent Aonofreesei* (Secu) și ieromonahul *Ghermano Părău* Spitalul 3; ieromonahul *Gorgonie Mocanu* (Secu), Spitalul 3; *Iacob Fecioru* (Cetățuia), Spitalul 3; fratele *Vasile Teodorescu* (Neamț), Spitalul 3; seminaristul *Haralambie Lostun* (Neamț), Spitalul 3; seminaristul *Gheorghe Dolinescu* (Neamț), Spitalul 3; ieromonahul *Ghenadie Ailincăi* (Secu), Spitalul 4; ierodiaconul *Inochentie Moroi* (Secu), Spitalul 4; ierodiaconul *Leontie Chiruță* (Râșca), Spitalul 4; ierodiaconul *Ilarion Filip* (Durău), Spitalul 4; ierodiaconul *Ghenadie Verenciuc* (Vorona), Spitalul 4; monahul *Pangratie Dumbrăveanu* (Vorona), Spitalul 4; ieromonahul *Isaia Malaimic* (Vorona), Spitalul 4; monahul *Valentie Crăciun* (Neamț) Spitalul 4, ieromonahul *Gherasim Antonoaie* (Vorona), Spitalul 4; ierodiaconul *Gherontie Visarion* (Boureni), Spitalul 5, ierodiaconul *Varlaam Popescu* (Durău), Spitalul 5; ieromonahul *Iosif Țaranu* (Horiața), spitalul 5; ierodiaconul *Dosoftei Popovici* (Preutești), Spitalul 5; ieromonahul *Ghelasie Pascaru* (Neamț), Spitalul 5; ieromonahul *Isaia Dragomirescu* (Gorovei), Spitalul 5<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p 704-705.

În mănăstirea *Agafon* au fost confecționați ciorapi și albituri pentru soldați și unde au fost găzduiți 115 refugiați; în cadrul Societății "Crucea Roșie" de aici au lucrat 12 călugărițe: *Asinefta Benia, Calistina Zaharia, Nazaria Visoschi, Serafima Roman, Varvara Ivanof, Capitolina Neagu, Tecla Gafencu, Nimfodora Păvăloaie, Veronica Talpău, Tavefta Corhan, Suzana Vieru și Elpidia Samsou*<sup>21</sup>.

La Mănăstirea *Văratec* a fost organizat un spital pentru răniții de război, iar în orfelinatul de acolo au fost adăpostite 168 de fete orfane; tot aici au fost confecționate "albituri și tifon pentru pansamente"; s-au donat animale și pământ pentru armată; în spitalele cu răniți de război au ostenit 60 de călugărițe de aici: *Olimpia Senciuc, Evghenia Giosanu, Serafima Bădău, Platonida Hrețcu, Evlampia Borșoae, Leontina Joimir, Tomaida Căprioară, Chesaria Bou, Epraxia Neagu, Ecaterina Statachim, Ermiona Ionescu, Agafia Huțanu, Eufrosina Dimitriu, Iustina Stanciu, Filofteia Cășăriu, Calipso Epure, Eufrosina Pancu, Olimpiada Neculau, Epifania Gâdei, Emilia Racliș, Agafia Manoliu, Luchia Hudici, Calinica Popa, Amfilohia Marcu, Evghenia Cărăuș, Paisia Terchene, Cleopatra Vițelaru, Stratonica Vasiliu, Evghenia Constantinescu, Eleonora Ciobanu, Asinefta Vadanei, Evghenia Zugrăvescu, Epraxia Irimescu, Olimpia Ionescu, Petrina Dascălu Ilie, Veronica Petrei, Miropia Gheorghiu, Anatolia Zugrăvescu, Epraxia Gheață, Miropia Zugrăvescu, Agafia Roșca, Xantiția Scutaru, Epraxia Verdescu, Maftidia Cârjă, Antuza Iacob, Sofia Buga, Zosima Chioariu, Marina (Mina) Hociotă, Eleonora Hangamu, Mina Anghela, Agafia Petroae, Ruxandra Nicolae, Achilina Bordeianu, Eliseia Nestor, Macrina Bodescu, Ștefania Cheoariu, Sofia Partene, Olimpiada Aramă, Evloghia Dascălu, Ilie și Olimpiada Andronic*<sup>22</sup>.

În Mănăstirea *Agapia*, călugărițele au confecționat cearceafuri, perne, plapome, ciorapi, mănuși pentru soldații răniți; de asemenea aici a fost organizat și un orfelinat, la care au muncit următoarele călugărițe: *Epraxia Macri, Olimpiada Fluture, Elefteria Țugui*, iar la Societatea "Crucea Roșie", *Agapia Garoiu, Evghenia Dumbravă, Magdalena Galeș, Tatiana Matasariu, Pulheria Andrieș, Evlampia Porcuțanu, Eufrosina Rusu, Galinia Pătrăcescu, Elisabeta Chindea, Agnia Popovici, Agripina Bârsan, Iulia Chirilă, Agafia Boroian, Xenia Sasu, Augusta Crezantu, Veronica Dospinescu, Elena Scobai, Agafia Valase, Glicheria Tata, Glicheria Gavrilă, Elena Chilu, Maria Luca, Elefteria Țugui, Ștefanida Ormen, Iunia Ianoș, Maria Breja, Catinca Vătafu, Mariamia Ungureanu, Amfilohia Teleanu, Maria Vicovanu și Rahila Boureamu*<sup>23</sup>.

Din partea Mănăstirii *Secu* s-au oferit armatei alimente, animale, furaje iar în chiliile acestea organizându-se un spital; Starețul mănăstirii, *Ilarion Bălăiță*, a fost și administratorul acestuia. De asemenea, în spitalele de campanie au ostenit și călugări de la *Secu* și anume: ieromonahul *Vichentie Malău*, ierodiaconul *Gorgonie Mocanu*, ieromonahul *Damaschin Trofin*, ieromonahul *Ghenadie Ailincăi*, ieromonahul *Epifanie Acatrinei*, ierodiaconul *Inochentie Moroi*, monahul *Antipa David* și frații *Gheorghe Savin, Vasile Iordache* și *Tudor Trandof*<sup>24</sup>.

De la Schitul *Războieni* și Mănăstirile *Gorovei, Vorona* și *Durău* s-au dăruit armatei pământ, alimente, vite, îmbrăcăminte ș.a.; în cadrul acestora au fost organizate spitale, orfelinate sau adăpost pentru refugiați. Tot din aceste mănăstiri au lucrat în cadrul

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 706.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 706; Vezi și Antonie Plămădeală, *Marina Hociotă-Maica Mina de la Săliștea Sibiului-o "nouă Ecaterina Teodoroiu" în războiul din 1916-1918*, în "BOR", CXVI (1978), nr. 11-12, p. 1274-1283.

<sup>23</sup> Pr. Scarlat Porcescu, *Contribuții aduse...*, p. 706-707.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 707.

Societății "Crucii Roșii" anumiți călugări: ieromonahul *Gherasim Antonoaie*, ieromonahul *Isaia Malaimic*, ierodiaconul *Ghenadie Verenciuc*, monahul *Pangratie Dumbrăveanu*, ierodiaconul *Ilarion Filip*, ierodiaconul *Varlaam Popescu* și Monahii *Valerian Sălăgeanu*, *Galaction a Lungulesei* și *Iacob Curcă*<sup>25</sup>.

La Mănăstirea *Neamț* a fost organizat un *spital militar, un spital pentru răniții în convalescență*, mai apoi, un *centru de infirmi*, iar din toamna anului 1917 "a fost cantonat Batalionul II din Regimentul Vânători de munte"; acestor instituții li s-au oferit alimente, animale, îmbrăcăminte, așternuturi ș.a. Toate acestea au fost administrate de starețul *Meletie*; au lucrat aici ca infirmieri anumiți seminariști: *Ioan Chirilă*, *Dragomir Palașanu* și *Vasile Teodorescu*, precum și alți călugări ca îngrijitori: *Claudie Donisă*, *Gudiil Toma*, *Eustatie Ionescu*, *Benedict Moroșanu*, *Calinic Hociung*, *Ioanichie Economu*, *Ghenadie Dimitrescu*, *Climent Iordăchescu*, *Inochentie Moisiu*, *Natanail Vartic* și *Chirilă Păvălucă*; pe postul de econom a ostenit *Gavriil Nicuță* iar pe cel de telefonist, *Ghedeon Hoge*. Tot de la această mănăstire au ostenit în spitalele din împrejurimi, în cadrul Societății "Crucii Roșii" și alți călugări: *Trifon Sturza*, *Galerie Mihalcea*, *Gamaliil Papi*, *Teofan Anghel*, *Ilarie Pantelimon*, *Teodosie Harcotă*, *Chiril Popa*, *Mina Prodan*, *Ghelasie Pescariu*, *Ghermano Părău*, *David Bidașcu*, *Diomid Ursulescu*, *Cosma Bere*, *Dosoftei Popovici*, *Gherontie Visarion*, *Dionisie Sângeorzan*, *Zosima Popescu*, *Vasian Rusu*, *Gaia Baghiu*, *Ifrim Axintescu*, *Anania Mursă*, *Valentin Crăciun*, *Veniamin Maloș* și *Silvestru Aramă*<sup>26</sup>.

În Mănăstirile *Bistrița*, *Râșca* și *Slatina* au fost organizate *spitale* și *orfelinate*, care au fost întreținute cu alimente, îmbrăcăminte, încălțăminte, așternuturi și la care au lucrat ca infirmieri sau îngrijitori diferiți călugări<sup>27</sup>.

În afara granițelor țării, la *Odesa*, funcționa ca preot confesor (pentru soldații români) arhimandridul *Valerie Moglan*, ajuns mai târziu vicar la Arhiepiscopia Iașilor<sup>28</sup>.

Amintim că anumiți călugări din Muntenia și Oltenia refugiați în Moldova au lucrat în diferite spitale de aici și anume: *Emilian Popescu* de la Mănăstirea Polovragi-Gorj, confesor la un spital din Iași; *Filotei Georgescu* din București, confesor la un spital din Iași; *Calistrat Popa*, de la Mănăstirea Govora-Vâlcea, confesor la un spital din Iași; *Atanasie Dincă* (?), confesor la un spital din Iași; *Nicodim Petrescu*, de la Mănăstirea Sinaia, confesor la un spital din Botoșani și *Varsamufie Ghibu*, de la Mănăstirea Cheia, confesor la spitalul din Podul Iloaiei<sup>29</sup>.

Pentru modul cum și-au îndeplinit îndatoririle pe câmpurile de luptă, în spitale sau în alte servicii sanitare, un mare număr de slujitori ai Bisericii noastre au fost decorați ori li s-au acordat diferite distincții, drept recunoștință pentru aportul adus în slujba Neamului românesc.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 707.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 707.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 707-708.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 708.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 704.

## ORTHODOXIE ET MULTICULTURALITE. EUROPE. LES FRONTIERES DE L'AUTRUI.

IOAN VASILE LEB

**REZUMAT.** *Ortodoxie și multiculturalitate. Europa. Granițele celuilalt.* Multă vreme prin Europa se înțelegea numai spațiul occidental al continentului, granițele lumii catolice și protestante fiind considerate a fi și granițele Europei. Nici astăzi nu s-a depășit complet această perspectivă. Tot mai mult însă Occidentul începe să descopere și europenitatea Orientului, în aceeași vreme în care Orientul însuși se simte tot mai european. Cele două mari spații geografice și culturale se află astăzi în căutarea unei identități noi, comune, care nu doar să tolereze identitățile locale, ci să le asume, să le facă ale sale. Este vorba inclusiv de identitățile religioase, pentru că, deși se vrea laică, Europa trebuie să respecte religiile și să admită că le este, într-un sens fundamental, îndatorată. Ortodoxia nu poate lipsi din configurația acestei noi identități. Iar pentru ortodocși experiența multiculturalității ar însemna păstrarea propriei identități, dar în egală măsură deschiderea către ceilalți, către o existență în comuniune.

Le thème proposé est très important dans le contexte des changements du monde entier qui se trouve dans un profond processus de globalisation ou de mondialisation. Ce phénomène social total qui est la globalisation, n'a pas d'analogies dans le passé et il représente une réalité qui dépasse toutes les paradigmes sociales et mentales connues jusqu'à présent. Il produit dans le monde une mutation gigantesque de civilisation qui provoque aussi des traumatismes aux sociétés et intimide les intelligences en provoquant une grande rupture avec la hiérarchie des valeurs des cultures traditionnelles non-occidentales mais aussi une rupture avec les valeurs de la modernité occidentale «classique». À cause du triomphe de l'ultraéconomisme libéral, globalisateur, on assiste aujourd'hui entre autres à un processus de dilution et fragmentation de la culture. L'instrument économique de la globalisation est le marché et l'instrument idéologique comprend le pluralisme et le multiculturalisme par lequel se réalise la dislocation des individus et des communautés dans une série de groupes minoritaires oppressifs, inspirés de différentes idéologies ou orientations religieuses.<sup>1</sup>

L'attaque des États Unis, du 11 septembre 2001, et la récente catastrophe ferroviaire de Madrid, constituent l'indice brutal d'une confrontation des cultures au plan global. Elle est très claire maintenant la différence entre les attaquants d'un côté qui vivaient dans la conviction que l'accès au Paradis est assuré par l'assassinat des gens d'une autre croyance et, d'autre côté les gens qui sont convaincus de la valeur unique de la vie humaine. Par cela est prouvé la vérité que les religions viennent à motiver des comportements sociaux significatifs dans une mesure plus ample qu'on a accepté jusqu'à présent.<sup>2</sup> Mais, cela ne signifie pas que la religion comme telle en est responsable.

Sans aucun doute, les sociétés multiculturelles constituent une réalité qui a découlé du progrès des technologies modernes et de la globalisation du commerce. La communication est très vite, les distances ont diminué considérablement et le contact entre les cultures a grandi. La

<sup>1</sup> Ioan I. Ică jr., *Provocarea globalizării: mutația umanului*, chez Ioan Vasile Leb (coord.), *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 9-11.

<sup>2</sup> Andrei Marga, *Filosofie și teologie astăzi*, Cluj-Napoca, 2005, p. 7-5.

globalisation a aussi une dimension positive. Pourtant, les problèmes découverts à l'intérieur de ces sociétés multiculturelles résident dans une réalité très douloureuse qui réduit à minimum tout effort de cohésion dans ces sociétés et d'augmentation des rapports de coopération sociale.

Beaucoup de ces problèmes ont leur origine aussi dans la difficulté de communication avec «l'autrui», à cause des différences des coutumes sociales, commençant par les relations sociales et jusqu'à la manière différente de chanter où de s'habiller.

Finalement, quelques-uns des problèmes ont comme point de départ l'attitude initiale de peur qu'ont quelques parties de ces sociétés – parfois même des nations entières – envers d'autres parties de la sociétés ou envers d'autres nations ou groupes religieux, grâce à l'opposition/l'hostilité «historique» ouverte, qu'elles sentent par rapport à celles-ci. Ce phénomène, connu de l'histoire, se manifeste beaucoup de fois, même de nos jours. Quelques nations, vivant dans des entités d'État différentes, sentent les peuples des pays voisins, même si ceux-ci ont la même nationalité, comme étant des ennemis. Ce fait mène à la mise en danger et au trouble de la paix par l'intermédiaire des conflits armés.

Les chrétiens sont, par définition, méfiants envers les Musulmans. Les Grecs sont, par définition, méfiants envers les Turcs, les Serbes orthodoxes sont, par définition, méfiants envers les Croates catholiques ou envers les Albanais musulmans. Ceux-ci sont quelques exemples pris de la zone d'Europe.

N'oublions pas les attaques terroristes générées par ce phénomène, qui ont produit un grand nombre de victimes et qui se font percevoir avec une grande intensité dans la sphère des religions. À cause de la globalisation ce phénomène ne reste pas isolé, mais il a des conséquences dans tout le monde.

L'Europe, elle aussi, ne peut pas être exclue de ce processus mondial, mais, au contraire, elle est part constitutive de ce processus.<sup>3</sup> C'est pourquoi elle ne peut pas rester isolée, mais elle participe intensivement à celui-ci, avec les avantages et les inconvénients que la globalisation comporte. À ce point, nous devons nous poser la question fondamentale: de quelle Europe s'agit-il? Parce qu'on peut penser à une Europe géographique, politique, économique, sociale, culturelle, etc. Et si nous voulions construire une Europe *nouvelle* nous devrions accepter qu'il a existé une Europe ancienne. Je n'insiste plus sur la question de quelle Europe s'agit-il, parce qu'on a discuté déjà sur cela.

Du point de vue géographique se pose la question suivante: quelles sont les frontières de l'Europe? On sait que l'Europe est un continent avec beaucoup de nations, confessions et aujourd'hui avec une multitude de religions et directions culturelles et spirituelles. Elles s'étendent sur une cinquième de la superficie terrestre, entre l'Océan Atlantique, la Mer Noire, la Mer Caspienne et les Monts Urals. Elle comprend aussi les îles et les archipels de Novaia Zemlia, de l'Islande et les îles d'Angleterre, la Corse, la Sardaigne, la Malte, le Cypré.<sup>4</sup> Mais on sait aussi que l'unification européenne a commencé dans l'Europe Occidentale et le résultat fut la création de la «Petite Europe». La «Grande Europe» comprend, historiquement et géographiquement l'Europe Centrale et Orientale.

Je veux seulement dire que, malheureusement, pour beaucoup de politiciens, l'Europe signifie aujourd'hui encore, seulement la partie occidentale du continent. Pour Richard von Weizsäcker, par exemple, c'était très normal affirmer: «naturellement à mon avis l'Europe finit au Mur du Berlin».<sup>5</sup> On a aussi des théologiens qui parlent d'un «Occident chrétien» comme représentant le christianisme de l'Europe, sans poser la

<sup>3</sup> Ioan-Vasile Leb, *La responsabilité des Eglises pour la nouvelle Europe*, dans le vol. *Verso una Costituzione Europea* a cura di L. Leuzzi e C. Mirabelli, Marco Editore, Roma, 2003, p. 285-288.

<sup>4</sup> Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, Cluj, 2003, p. 20-21.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 22.

question du christianisme de l'Europe de l'Est.<sup>6</sup> Pire encore, il y a aussi des gens qui considèrent que là, où commence l'Orthodoxie, l'Europe finit, là commence un autre monde! Ils ignorent la réalité des racines communes, la culture hellénique et les principes chrétiens et aussi la contribution de l'Orthodoxie à l'histoire commune de l'Europe.<sup>7</sup>

En discutant cette question, le philosophe roumain Andrei Pleșu disait, à Vienne, en 1991: «Nous, européens, vivons ouvertement une Période de Schizophrénie. D'un côté on parle de la Maison Europe, des Sociétés internationales. D'autre côté, nous vivons une indépendance et une autodétermination nationale plus vive que jamais». Et il continuait: «Pendant que la moitié occidentale de l'Europe avait la conscience qu'elle appartient à l'Europe, la moitié orientale se trouvait exclue de cette appartenance. Mais une Europe qui est constituée de deux moitiés qui ne communiquent pas réciproquement, n'est pas européenne. Une moitié de cerveau ne peut pas être considérée comme tout le cerveau, même si l'autre moitié est malade. Seulement maintenant, après la chute des murs, le corps de l'Europe commence à vivre normalement, à respirer normalement et à retrouver son harmonie physiologique unitaire. Je veux dire par cela que nous n'assistons pas à l'incorporation d'un monde infirme dans un monde sain. Nous faisons l'expérience de deux infirmes en train de guérir».<sup>8</sup>

Plus profondément en ce sens s'exprimait le Pape Jean Paul II, en soutenant la thèse d'un monde à deux poumons: oriental et occidental comme parties organiques du même corps ecclésial et des Eglises sœurs.<sup>9</sup>

Plus récemment, dans un interview au quotidien «Le Figaro», M. Mario Soares, ancien président du Portugal, disait, à propos de l'extension territoriale de l'Europe comme concept unitaire: «où doivent s'arrêter les frontières de l'Europe selon vous?» «Si la Turquie est capable de résoudre les problèmes des droits de l'homme et les problèmes des Kurdes, je suis pour l'entrée de la Turquie dans l'Union Européenne. Car nous ne voulons pas une Europe chrétienne, nous voulons une Europe laïque, ouverte à toutes les religions.»

Cette réponse comporte une double interprétation: - ou bien on met l'accent sur «nous ne voulons pas une Europe chrétienne» et cela explique la volonté de refuser qu'il y ait quelques références que ce soit aux racines chrétiennes de l'Europe dans les derniers Traités relatifs à la construction européenne; - ou bien on souligne la volonté d'une Europe laïque, ouverte à toutes les religions, qui fait justice non seulement aux Eglises, mais aussi aux autres Communautés religieuses, comme celles de l'Islam et du Judaïsme, qu'il faut aussi compter parmi les racines spirituelles et culturelles de l'Europe.<sup>10</sup> C'est un problème qui doit être résolu en tenant compte des racines communes de l'Europe Occidentale et Orientale. Nous considérons que le manque des précisions concernant les racines chrétiennes dans la Constitution Européenne est un

<sup>6</sup> A. M. Ritter, *Vom Glauben der Christen und seiner Bewährung in Denken und Handeln*, Mandelbachtal-Cambridge, 2003, p. 6-9.

<sup>7</sup> Grigorios Larentzakis, *Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch*, dans le vol. *Orthodoxe Theologie zwischen Osten und Westen. Festschrift für prof. Theodor Nikolaou*, Lembeck, Frankfurt am Main, 2002, p. 551-572.

<sup>8</sup> Nikolaus Kleininger, *Rumänien und Deutschland. Aufgaben und Ziele kultureller Beziehungen*, dans: *Südosteuropa Aktuell, 12. Das vereinte Deutschland als Partner Ostmittel- und Südosteuropas*, Hrsg. Von Walter Althammer, München, 1991, p. 91-97; Ioan-Vasile Leb, *Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten*, PUC, Cluj-Napoca, 1998, p. 133-134.

<sup>9</sup> Irimie Marga, *In dragoste și adevăr. Dialogul oficial ortodoxo-catolic de la Rodos la Balamand*, Editura Paralela 45, 2000, p. 255 sq. Le Figaro, 19 mars 2002, p. 3, apud Mgr. Jean Claude Périsset, *Identitatea eclezială și construcția europeană*, dans le vol. *Culte și Statul în România*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 21-22.

<sup>10</sup> Le Figaro, 19 mars 2002, p. 3, apud Mgr. Jean Claude Périsset, *Identitatea eclezială și construcția europeană*, dans le vol. *Culte și Statul în România*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 21-22.

«minus» qui doit être corrigé. Je n'insiste pas ici sur ce problème qui a été déjà débattu, mais je veux seulement souligner le manque des précisions concernant les racines chrétiennes dans la Constitution Européenne.

Sans aucun doute, on vit aujourd'hui le démenti des prophètes en ce qui concerne la fin de la religion et l'entrée de l'humanité dans une époque sans religion. Par contre, la religion se manifeste fortement sur l'avant-scène de l'histoire et se caractérise comme le facteur le plus déterminant pour notre avenir. De ce revirement mondial de la religion, il semble que les églises chrétiennes de l'Europe ne profitèrent pas. L'éloignement des européens de l'Ouest de leurs églises continue, pendant que plusieurs cherchent un refuge métaphysique dans des différents mouvements néo-religieuses ou pseudo-religieuses, dans la philosophie ou dans l'astrologie. Le professeur des sciences religieuses Georg Schmid considère que dans l'Europe Centrale il y a des adeptes de la nouvelle époque – New Age et de l'ésotérisme, comme des chrétiens qui participent énergiquement à la vie de l'Église. Alors, il n'est pas hasardant le fait qu'il y a eu lieu des discussions sur l'Europe post-chrétienne et on souligne que l'Europe occidentale contemporaine de l'Ouest chrétien est devenue un continent mondain, un pays idolâtre avec un grand passé chrétien et quelques vestiges chrétiens.

En même temps Samuel Huntington<sup>11</sup> fait des différences entre la civilisation occidentale et celle slave-orthodoxe, surtout sur la religion, en dénommant comme caractéristique historique la plus importante de la première, le christianisme occidental et il assoit les limites de l'Europe là où se termine le christianisme occidental et où commence l'Islam et l'Orthodoxie. Parallèlement Eric Hoesli affirme qu'il y a des protestants considérant Bruxelles la Nouvelle Rome.<sup>12</sup> Le schisme entre l'Église Catholique Romaine et le Protestantisme continue à influencer, évidemment les évolutions européennes. L'idée de l'Europe chrétienne, d'une part, n'enthousiasme pas les Européens contemporains, mais le pape s'affirmait comme autorité morale et religieuse, et ses paroles ont eu beaucoup d'influence dans les décisions politiques. Le patriarche Bartholomeos, d'autre part, parle devant le Parlement de l'Europe post-chrétienne et il expose le point de vue orthodoxe sur la civilisation européenne.<sup>13</sup>

Mais, différemment qu'on voit le christianisme de l'Union Européenne, qu'il semble à ouvrir les portes vers la Turquie musulmane, on ne peut pas nier que la civilisation européenne porte le sceau du Christianisme. Fernand Braudel affirme que *dans l'histoire entière de l'Occident, le Christianisme se trouve dans son cœur, que celui-là l'anime encore même quand il se laisse d'être abattu ou dénaturé d'elle, et qu'il embrasse même quand celle-là fait tout possible pour l'éviter... L'Européen, encore même athée, ne cesse pas d'être lié d'une morale, des impératives psychiques qui donnent une définition à son comportement et sont profondément enracinées dans la tradition chrétienne. L'Européen est d'origine chrétienne.*<sup>14</sup>

Il est évident que le présent et l'avenir de l'Europe ne peuvent pas être déconnectés de son passé chrétien. C'est parce que le Christianisme représente l'élément fondamental de la civilisation européenne qu'on ne peut pas percevoir cette civilisation sans faire des références à ses racines chrétiennes, à son évolution liée indissolublement de ce Christianisme, et généralement parlant, sans l'évaluation de sa dimension chrétienne.

---

<sup>11</sup> Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996, Chap. 1-11.

<sup>12</sup> E. Hoesli, *das protestantische gegen das katholische Europa*, dans: *Süddeutsche Zeitung*, 12-01-1993.

<sup>13</sup> Konstantinos Delikostantis, *Dimensiunea europeană a Ortodoxiei – dimensiunea ortodoxă a Europei*, dans le vol. *Ortodoxia, parte integrantă din spiritualitatea și cultura europeană*, Mănăstirea Constantin Brâncoveanu, Sâmbăta de Sus, august 2004, p. 92-93.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

Une chose est sûre: l'idée que l'Europe n'appartient ni seulement aux occidentaux, ni seulement aux orientaux. On peut nommer le Byzance la *première Europe* ou *l'Europe avant Europe*, mais l'Union Européenne d'aujourd'hui a sa particularité. Dans cette Europe on est volontiers entré et surtout on ne peut pas oublier les responsabilités. Il faut essayer voir les racines et les liens historiques de la civilisation occidentale par les yeux des pays et pas seulement par une seule perspective, c'est-à-dire encadrés à l'intérieur de l'Europe et pas assis contre.<sup>15</sup>

Ce que l'Europe représente, ça ne tient pas seulement de la compétence des intellectuels occidentaux d'aujourd'hui et des citoyens européens modernes, l'Europe existait avant l'Union Européenne et on ne peut pas dire aujourd'hui, qu'elle se termine aux frontières de celle-ci. Mais, dans la «nouvelle» Europe, l'orthodoxie doit elle même apporter son propre témoignage. L'importance du témoignage orthodoxe pour l'Union Européenne nous est montrée par le patriarche Œcuménique Bartholomeos dans une conférence du Parlement Européen: *L'unification de l'Europe, à qui vous avez consacré vos forces, comme des représentants de la volonté de vos peuples, est aussi notre travail. Nous avons comme service une tradition de dix-sept siècles de soucis et des luttes pour le sauvetage et pour l'unité de cette civilisation européenne. Comme Patriarchie plus âgée de la Nouvelle Rome – Constantinople, avec l'autre vertèbre de l'Ancienne Rome, nous n'avons pas réussi à faire visible cette unité. Nous sentons profondément le malheur de ce fait. Mais, nous continuons, ensemble bien sûr, notre témoignage initial: l'unité politique, séparée par la civilisation, c'est-à-dire du sens fondamental des relations humaines, il est impossible de conduire à la réalisation de l'unité de l'Europe. L'unité voulue par les peuples de l'Europe ne peut pas se réaliser seulement comme une unité dans la communion du sens commun de la vie, d'un but unique des relations humaines. L'Europe unie ne peut pas être seulement une planification unitaire du développement économique, une programmation unitaire de la politique de défense. Du cours naturel des choses, la vision prétend aussi une politique sociale unitaire de collaboration tranquille et féconde des peuples européens. La demande est civilisatrice... Les Métropolies de la Patriarchie Œcuménique de tous les pays de l'Europe, les centaines des paroisses des fidèles orthodoxes, émigrés ou indigènes, de l'Europe Centrale et Occidentale, sont tous ce qui forme notre troupeau, mais aussi votre peuple, comme des pratiquants de la profession politique. Au-delà des frontières des douze nations de l'Union Européenne d'aujourd'hui, sur la voie européenne suit aussi d'autres nations, la majorité avec une tradition ecclésiastique orthodoxe. Permettez-nous d'exprimer l'espoir que ces peuples seront bientôt demandés à participer à la vie et aux institutions de l'Union Européenne.*<sup>16</sup>

Aujourd'hui nous sommes convaincus qu'il n'y a pas d'identité européenne sans l'Orthodoxie, et d'union européenne sans la présence des peuples orthodoxes.

Dans la nouvelle Europe caractérisée par le pluralisme et la multiculturalité, l'Orthodoxie voit une chance de pouvoir donner un témoignage vif et réel de la vraie foi en Christ. Elle doit tenir compte que sa théologie du progrès en Christ peut aider la société non seulement du point de vue spirituel mais aussi dans le domaine pratique, sociale ou politique. Car la montée spirituelle en Christ, spécifique à l'Orthodoxie, ne mène pas à la perte de ce qu'on a reçu mais, au contraire, à un accomplissement plénier des dons, retournés sous forme de soumission théocosmique vers Dieu et vers les semblables avec tout ce qu'ils ont. Le retournement vers la multiplicité des autrui signifie le retournement du don, un don qu'on leur a communiqué, dans lequel nous rencontrons le Christ. Mais signifie aussi la reçue de leur don: par la compréhension de la vérité dans laquelle Dieu les a créés j'apprends la découvrir aussi en

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 95.

moi-même, même si elle était cachée, pour la faire consolider et pour qu'elle rende plénière l'existence en Christ – la mienne et la leur également. Ma conviction de chrétien orthodoxe est que par l'intermédiaire du Baptême, par l'intermédiaire de tous les Sacrements, par l'intermédiaire de la participation à la vie sacramentelle de l'Église j'ai la possibilité de recevoir potentiellement tous les dons avec qui Dieu a doué l'homme, mais sachant que seulement quelques-uns de ceux-ci m'ont été donnés pour les utiliser évidemment dès le début, pendant que, en ce qui concerne les autres j'irai les découvrir par l'intermédiaire des autres et pour mon propre usage, tout en m'arrêtant à ceux que Dieu a décidé qu'ils me restent inconnus, ou que je ne puisse pas actualiser, même si je les connaît.

Rapportant maintenant ce qu'on a mentionné au-dessus à l'existence de l'homme entier, nous pourrions dire que dans l'Église la communion pleine d'humilité et de gloire avec la multiplicité spirituelle-culturelle du semblable, n'importe qui soit celui-ci, est en même temps but et contenu de l'effort spirituel, ce qui nous éloigne du triomphalisme et du désespoir, il nous qualifie l'existence comme existence en Christ par la recherche de l'autrui. En vivant dans l'Église nous comprenons en premier lieu la raison pour laquelle nous cherchons en permanence revendiquer la possession de la vérité absolue, aléthéria, par rapport aux vérités des autres, au lieu de vivre pleins d'humilité la vérité qui nous a été donnée et vers laquelle nous sommes appelés. Mais nous comprenons aussi que nous devons réaliser le passage de l'orgueil à l'humilité, que ce processus de consolidation dans l'expérience de la multiplicité des autres représente l'accomplissement de la vie en Christ à laquelle nous aspirons. Finalement, toujours dans l'Église nous apprenons que l'acceptation de la vérité donnée aux autres ne signifie pas l'abandon de ce que nous avons reçu nous-mêmes mais leur approfondissement, pour augmenter les dons que nous savions déjà présents en nous et redécouvrir ceux qui sont encore cachés, dont la présence est dévoilée en nous-mêmes seulement après les avoir perçus dans l'autrui.<sup>17</sup>

La pluralité culturelle a en premier lieu un caractère régional, que le croyant perçoit facilement par l'intermédiaire des chants ecclésiaux. Mais à côté de cela il y a d'autres sources de multiplication, de type social-économique et politique.

Il faut dire que l'expérience de la propre particularité dans une perspective supérieure de la culture nationale fait qu'on diminue du moins les tendances d'égoïsme et d'autarchie qu'on manifeste n'importe le contexte, d'une manière presque naturelle, comme des êtres soumis au péché, en générant ainsi une multiculturalité négative. Certes dans ce dernier exemple il y a toujours la tentation de l'isolement orgueilleux: en restant à la dimension religieuse-chrétienne de la culture, la majorité écrasante du point de vue numérique de la propre identité orthodoxe peut mener facilement à un tel sentiment de la superbe autarchie. Heureusement il y a une autre formule de multiculturalité qui a le don de tempérer de telles impulsions: j'ai en vue celle généralement orthodoxe, qui s'exprime par la présence de l'une et la même identité chrétienne orthodoxe dans une convaincante variété de contextes culturels.<sup>18</sup>

Nous savons qu'au passé les représentants de toutes les confessions, y compris la nôtre, se sont appropriés les point de vue *aléthico - existentiels* exclusivistes, en dénaturant la vérité donnée à eux par création, et que nous-mêmes nous cédon souvent aux mêmes tentations. Tout ceci représente un passif que non seulement que nous ne pouvons, mais que nous ne devons même pas perdre de vue, dans la mesure où nous voulons rester fidèles à notre propre identité confessée, à savoir celle des gens soumis invariablement au péché et pour qui le seul accomplissement réel résulte de l'existence en Christ.

<sup>17</sup> Dorin Oancea, *Biserica și multiculturalitatea europeană*, dans le vol. *Biserica și multiculturalitate...*, p. 33-35.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 38-39.

Mais c'est justement cette dernière perspective qui nous détermine saisir le Christ agissant en nous, voir nous-mêmes participant à son œuvre.<sup>19</sup>

On doit préciser que la situation présente est nouvelle parce que l'Église se voit confronter avec la nécessité d'abandonner son contexte culturel traditionnel, bien connu, à la faveur d'une nouvelle pluralité culturelle qui en premier lieu étonne, et puis inquiète. Et cela parce que la multiculturalité européenne renvoie à un ensemble extrêmement composite, qui permet, c'est vrai, de s'entrevoir une série de lignes définitives pour tous ses composants, mais aussi une multitude d'éléments particuliers, parfois irréductibles, précisément elles étant responsables pour la complexité presque surabondante de l'esprit européen du passé et surtout du présent.

Et saisissant cette situation nous nous demandons: ne sera-t-elle pas menacée, notre propre identité culturelle-confessionnelle par le contact avec cette complexité, elle aussi culturelle-confessionnelle, qui semble annuler toute particularité? Mais non seulement la découverte de la multiculturalité européenne comme telle est celle qui inquiète, bien que celle-ci représente, elle aussi, une provocation pour quelques uns d'entre nous, mais surtout la perspective qu'elle devienne le plus tôt possible une réalité concrète, perceptible comme telle au niveau de la plus commune d'entre nos existences. La perspective est que la provocation reçoive une dimension *aléthico – existentielle*.

En résumant, permettez-moi de souligner quelques idées que je considère très importantes:

1. Toutes les cultures européennes représentent des espaces théocosmiques légitimes et illégitimes en même temps, comme le nôtre. Elles sont légitimées par le fait que participent au double caractère de *homo religiosus* et *homo mundanus* de chacun d'entre nous, que l'existence théocosmique individuelle de chaque homme produit naturellement des espaces théocosmiques généraux, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans quelques-uns collectifs, et que notre naissance dans un espace ou un autre ne dépend pas de notre volonté mais de celle de Dieu. Ils sont illégitimes dans la mesure où ceux-ci procèdent d'une manière permanente à des partialités de la communion avec Dieu et à de fausses sacralisations par lesquelles celle-ci est beaucoup plus déformée.
2. L'appropriation aléthico – existentielle de cette perspective nous détermine à affirmer notre propre identité et accepter sans réticences celles qui s'offrent maintenant à la connaissance. Alors il s'agit premièrement de notre identité culturelle jusqu'à maintenant, qui se trouve elle-même dans une permanente évolution très évidente dans les derniers neuf décennies et d'aucune façon achevée. Le contact obligatoire avec la multiculturalité européenne nous oblige à assumer en permanence cette identité en mouvement, ancrée dans la spiritualité orthodoxe de la réalité théocosmique propre, dans le système de relations avec d'autres entités ethniques et confessionnelles spécifiques pour l'espace européen. Et cela signifie, d'une part, l'appropriation des partialités aussi bien du passé que du présent, et de l'autre l'ouverture vers l'horizon européen ayant la conscience que l'encluyant et nous laissant inclus en lui nous participons au devenir d'un nouveau espace théocosmique, constitué aussi par nous.
3. Nous savons en Christ que les autres espaces théocosmiques européens ne représentent pas un danger, mais un moyen de rencontrer Dieu en ceux-ci et de glorifier son œuvre. Par

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 38-39.

conséquent, vue d'une perspective théocosmique chrétienne, la multiculturalité européenne n'est pas un piège pour la réalisation de notre propre communion avec le Christ mais, par contre, c'est une nouvelle possibilité, et dans les circonstances actuelles même une condition de son accomplissement.

4. En vertu de cette perspective nous pouvons constater que nous nous trouvons dans la phase de constitution d'un nouvel espace culturel, d'un nouvel espace théocosmique, avec des éléments harmoniques ou discordants, et qui va présenter lui-même les mêmes aspects de légitimité et de illégitimité. La dimension aléthico – existentielle obligatoire dans laquelle on nous inscrit mène à l'appropriation par l'Église d'une responsabilité dont elle ne peut pas s'esquiver parce qu'il s'agit d'un espace théocosmique concret de sa propre, de notre propre communion avec Dieu.
5. Dans le processus de constitution synergique, par collaboration humaine, de cet espace théocosmique nouveau, représenté par l'Europe avec sa multiculturalité, la découverte de ses profondeurs dans la perspective de la spiritualité orthodoxe et l'expérience de ce sens dans la réalité spécifique, roumaine, grecque, russe, albanaise, etc. peut et doit représenter une ferment capable de conférer une identité à la nouvelle culture européenne. L'Église Orthodoxe a la capacité et le devoir de transmettre activement ce qu'elle a reçu elle-même comme don du Saint Esprit en ce sens, contribuant de cette façon au dessin de la nouvelle identité. Étant des possesseurs d'une culture révélatrice, nous, les chrétiens orthodoxes, nous sommes appelés à placer au centre du devenir européen, là où façonne le cœur spirituel de la nouvelle identité qui sera la nôtre aussi et dans laquelle nous devons nous reconnaître tous ensemble, sans abandonner d'aucune manière la permanence de notre identité orthodoxe. Nous restons orthodoxes et Roumains, nous devenons de plus en plus ouverts vers la multiculturalité européenne.<sup>20</sup>

Avant tout chacun d'entre nous doit rester fidèle à son identité chrétienne orthodoxe, qu'il est appelé expérimenter, mais non pas par fermeture et isolement, par fausse sacralisation, mais par communion avec le Christ dans l'altérité de l'autrui, qui se rend présente aujourd'hui sous forme de la pluralité culturelle européenne. Seulement ainsi on peut répondre à l'appel qu'il nous adresse d'une façon permanente de vivre la communion avec Dieu de plus en plus plénière dans Son Église.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 40-42.

<sup>21</sup> *Ibidem*. Voir aussi: Wolfgang Grycz et Johannes Oeldeman (ed.), *Säkularisierung und Pluralismus in Europa: Was wird aus der Kirche?*, Renovabis, 1998; *L'identità culturale europea. Nella tradizione e nella contemporaneità*. A cura di Annalisa Consentino, Forum, Udine, 2004; H. J.Luibl, Chr.R.Müller, H.Zeldies (Hrsgs.), *Unterwegs nach Europa. Perspektive evangelischer Kirchen*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2001; Bartolomeu Anania, *Atitudini*, Arhidiecesana, Cluj, 1999; Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, București, 1996; Ion Bria, *ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Trinitas, Iași, 1995.

**LA SAINTE TRINITE, STRUCTURE DE L'AMOUR SUPREME  
ET FONDEMENT DE NOTRE SALUT**

**VALER BEL**

**REZUMAT.** Sfânta Treime, structura supremei iubiri și baza mântuirii noastre. Dumnezeu S-a descoperit ca Treime încă din revelația Vechiului Testament. Deși accentul cade mereu acolo pe unitatea lui Dumnezeu, subliniată împotriva politeismului păgân, tradiția patristică a descoperit sub litera unor expresii sau întâmplări veterotestamentare taina Treimii. Descoperirea deplină s-a făcut însă în Noul Testament, prin actul întrupării Fiului, dar și prin mărturia expresă, atât a Lui cât și a Apostolilor. Biserica a crezut dintotdeauna în Dumnezeul treimic, iar sinoadele de la Niceea (325) și Constantinopol (381) n-au făcut decât să formuleze solemn ceea ce încă de la Apostoli s-a mărturisit. Treimea înseamnă distincție a celor trei persoane, dar totodată unitate desăvârșită, manifestată în raporturile perihoretice și în iubirea veșnică dintre cele trei persoane. Numai așa Dumnezeu poate fi și mântuitor, pentru că, întrupându-Se într-unul din ipostasurile Sale, ne cuprinde și pe noi în viața de comuniune și iubire a Sa ca Treime.

**1. Considérations introductives**

La nouveauté révélatrice et rédemptrice qu'apporte le christianisme réside dans la participation de tous ceux qui croient en Jésus Christ à la vie de communion de Dieu – la Sainte Trinité. Cette participation s'est découverte, s'est accomplie et elle est devenue possible pour nous en Jésus Christ, en et par Lequel nous avons la communion avec le Père et avec le Saint Esprit. L'Apôtre Jean écrit dans ce sens: «Car la vie s'est manifestée, et nous avons vu et nous rendons témoignage et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était tournée vers le Père et s'est manifestée à nous, ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous aussi, vous soyez en communion avec nous. Et notre communion est communion avec le Père et avec son Fils Jésus Christ» (1 Jean 1, 2-3).

La révélation chrétienne culmine dans l'affirmation johannique que «Dieu est amour» (1 Jean 4, 8), c'est-à-dire que Dieu est en Soi-Même vie de communion des personnes de la Sainte Trinité, car l'amour divin implique la trinité des personnes et la trinité des personnes implique l'amour en communion interpersonnel. L'Église a résumé l'enseignement chrétien sur Dieu, ayant à la base Son autorévélation, dans la formule classique: Dieu est unique dans Son être et dans Ses œuvres et en trois personnes, c'est-à-dire Dieu unique en être subsiste en trois personnes: le Père, le Fils et le Saint Esprit. Par cela on affirme concomitamment l'unité et l'unicité de Dieu mais aussi Son caractère personnel, car la personne implique la pluripersonnalité, la pluralité des sujets en communion. Le théologien russe Vladimir Lossky dit: «Dans la tradition orientale il n'y a pas de place pour une théologie ou une mystique de l'être divin. Pour la mystique orientale ce n'est pas la vue de l'être divin mais la participation à la vie de communion de la Sainte Trinité qui est le but de la vie chrétienne. On parle de la vue de Dieu comme personne et non pas comme être. Alors, la Trinité immanente et la Trinité iconomique c'est le contenu-même de la théologie chrétienne, car elle ne parle pas sur Dieu le Père, le Fils et le Saint Esprit dans leur être, mais dans leurs relations interpersonnelles et dans leurs œuvres extérieures. En même temps, la Trinité des personnes divines représente aussi le contenu, le but et le modèle de la vie spirituelle chrétienne, comme participation à la vie de communion de la Sainte Trinité

qui vient du Père par le Fils dans le Saint Esprit»<sup>1</sup>. Saint Grégoire de Nazians (330-389) disait: «Moi, quand je dit Dieu j'entends le Père, le Fils et le Saint Esprit. Lorsque nous chantons Dieu, c'est la Trinité que nous chantons, lorsque nous nous unions avec Dieu, c'est avec la Sainte Trinité entière que nous nous unions»<sup>2</sup>.

## 2. Dieu – la Sainte Trinité dans la révélation biblique

2.1. Dans la révélation de l'**Ancien Testament** on accentue l'unité de Dieu personnel et vif comme un contrepois envers le polithéisme: «Écoute, Israël! Le Seigneur notre Dieu est le Seigneur Un» (Deutéronome 6, 4). Mais il y en a des indices du mystère de Dieu Unique en Trinité par l'alternance entre singulier et pluriel quand on parle sur Dieu. La tradition patristique a compris ces expressions de l'Ancien Testament comme anticipation de la découverte du mystère de Dieu Unique en Trinité dans le Nouveau Testament. Ainsi, la création du monde offre l'occasion pour la découverte mystérieuse de l'iconomie trinitaire. Dieu (Père), le Créateur amène le monde à l'existence et l'organise par l'intermédiaire de l'«Esprit de Dieu» et par Son Verbe (cf. Genèse 1, 1-3; l'homme créé «à l'image de Dieu» est «pensé» dans le conseil interpersonnel divin: «Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance» et «Dieu créa l'homme à Son image, à l'image de Dieu Il le créa» (Genèse 1, 26-27); la chute de l'homme et l'histoire avec la tour de Babel donnent l'occasion pour de nouvelles manifestations de Dieu le pluripersonnel: «Adam est devenu comme l'un de nous» (Genèse 3, 22); «allons, descendons» (Genèse 11, 7); le Seigneur apparut à Abraham aux chênes de Mambré sous l'image de trois hommes auxquels Il s'adresse alternativement, au singulier et au pluriel: «Le Seigneur apparut à Abraham aux chênes de Mambré alors qu'il était assis à l'entrée de la tente dans la pleine chaleur du jour. Il leva les yeux et aperçut trois hommes debout près de lui. A leur vue il courut de l'entrée de la tente à leur rencontre, se prosterna à terre et dit: «Mon Seigneur, si j'ai pu trouver grâce à tes yeux, veuille ne pas passer loin de ton serviteur! ... Je vais apporter un morceau de pain pour vous reconforter avant que vous alliez plus loin, puisque vous êtes passés près de votre serviteur» (Genèse 18, 1-5); dans la bénédiction lévitique Dieu est invoqué trois fois: «Que le Seigneur te bénisse et te garde! Que le Seigneur fasse rayonner sur toi son regard et t'accorde sa grâce! Que le Seigneur porte sur toi, son regard et te donne la paix!» (Nombres 6, 24-26); dans la vision du prophète Esaïe, les anges chantent au Seigneur Unique un hymne trinitaire: «Saint, Saint, Saint le Seigneur, le tout-Puissant» (Esaïe 6, 1-3) et dans le texte messianique (Esaïe 61, 1-3), que Jésus cite comme s'accomplissant par Sa venue (Luc 4, 18), on parle de trois personnes: le Seigneur, l'Esprit du Seigneur et Celui qui apporte la guérison et le salut: «L'Esprit du Seigneur Deu est sur moi; le Seigneur, en effet, a fait de moi un messie, il m'a envoyé porter joyeux message aux humiliés...». Dans les Psaumes on parle aussi de Dieu, du Fils et du Verbe, de Son Esprit: «Tu es mon fils; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré» (Psaumes 2, 7); «Par Sa parole le Seigneur a fait les cieux, et toute leur armée par le souffle de Sa bouche» (Psaumes 33, 6); «Ne me rejette pas loin de toi, ne me reprends pas ton esprit saint» (Psaumes 51, 13). Messie, duquel parle l'Ancien Testament, c'est une personne appelée parfois Dieu ou le Fils de Dieu. Il va être enfanté par une jeune femme (cf. Esaïe 7, 14). Son nom va être «Dieu – Fort, Père à jamais, Prince de la paix» (Esaïe 9, 5). L'évangéliste Matthieu voit accomplies les prophéties d'Esaïe (7, 14) et celle de Michée (5, 1) en Jésus de Nazareth (Matthieu 1, 23; 2, 6).

<sup>1</sup> Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*.

<sup>2</sup> Grigoire de Nazians, *Cuvântări teologice (Discours théologiques)*, trad. rom., București, 1999.

2.2. Le mystère de Dieu comme l'Unique en Trinité s'est fait découvert par Son autorévélation en Jésus Christ, témoignée dans toutes les écritures du **Nouveau Testament**. Car «Personne n'a jamais vu Dieu: Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé. Car si la Loi fu donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ» écrit l'évangéliste Jean (1, 18, 17).

Dans le Nouveau Testament il est exprimé aussi l'unité de Dieu comme la trinité des personnes dans cette unité et les relations entre elles (ad intra) et en rapport avec le monde (ad extra).

a) Jésus Christ parle toujours du **Dieu – Père** qui est Son Père et notre Père, c'est pour cela qu'il exhorte: «De même que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux» (Matthieu 5, 16); Il nous renseigne la manière de faire la prière: «Notre Père celeste, fais-toi reconnaître comme Dieu, fais venir ton règne, fais réaliser ta volonté sur la terre à l'image du ciel» (Matthieu 6, 9) ou «Il sait bien, votre Père celeste, que vous avez besoin de toutes ces choses» (Matthieu 6, 32).

b) Jésus Christ se présente Soi-même comme étant **le Fils Unique né du Père**, envoyé dans le monde pour qu'Il le sauve; Il est le Fils de Dieu et le Fils de l'Homme. Avec des accents différents, toutes les écritures du Nouveau Testament témoignent ce fait. Mais spécialement dans l'Évangile selon Jean, Jésus insiste sur le fait qu'Il est le Fils propre de Dieu, ayant la même divinité que le Père (Jean 1, 1-3; 1, 14), la même œuvre et les mêmes attributs. Car «Dieu en effet a tant aimé le monde qu'Il a donné Son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui» (Jean 3, 16-17). En Jésus Christ il est présent et travaille Dieu, Celui qui L'y a envoyé: «Ce sont les œuvres que le Père m'a donné à accomplir; je les fais et ce sont elles qui portent à mon sujet témoignage que le Père m'a envoyé» (Jean 5, 36) «car je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma propre volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. Or la volonté de celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour» (Jean 6, 38-40). «Mon Père jusqu'à présent est à l'œuvre et moi aussi je suis à l'œuvre» (Jean 5, 17), «ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement» (Jean 5, 19). «Comme le Père, en effet relève les morts et les fait vivre, le Fils lui aussi fait vivre qui il veut. Le père ne juge personne, il a remis tout jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père» (Jean 5, 21-23). «Car, comme le Père possède la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils de posséder la vie en lui-même; il lui a donné le pouvoir d'exercer le jugement parce qu'il est le Fils de l'homme» (Jean 26-27). C'est pour cela que Jésus dit à ceux qui essaient de le tuer en raison du fait qu'Il se fait Lui-même le Fils de Dieu: «A celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde vous dites: Tu blasphèmes, parce que j'ai affirmé que je suis le Fils de Dieu» (Jean 10, 36). A la fin de la première partie de l'Évangile selon Jean, Jésus dit: «Qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit, mais en celui qui m'a envoyé, et celui qui me voit, voit aussi celui qui m'a envoyé dans le monde afin que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres» (Jean 12, 44-45). Puis, Il dit la même chose à l'apôtre Philippe; «Celui qui M'a vu, a vu aussi le Père» parce que «C'est le Père qui, demeurant en moi accomplit ses propres œuvres. Croyez-moi, je suis dans le Père et le Père est en moi et si vous ne croyez pas ma parole, croyez du moins à cause de ces œuvres» (Jean 14, 9-11).

En parlant de Messie, Jésus montre que Celui-ci est le Seigneur de David et non pas son fils: «Comment les scribes peuvent-ils dire que le Messie est le fils de David ? ... David lui-même l'appelle Seigneur: alors, de quelle façon est-il son fils ?» (Marc 12, 35-37). Car «avant qu'Abraham fût, Je suis» (Jean 8, 58). Dans la prière adressée au Père, à la veille de ses passions, Il dit: «Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de cette gloire que j'avais auprès de toi avant que tout le monde fût» (Jean 17, 5).

Même le titre de Fils de l'Homme, rencontré quatre-vingts fois dans les évangiles dans les discours de Jésus, exprime Son identité divine, car dans les discours de Jésus sur Lui comme Fils de l'Homme Il montre que: **1)** le Fils de l'Homme va mourir et il va ressusciter; **2)** le Fils de l'homme vient et apporte le salut et **3)** le Fils de l'homme a le pouvoir de pardonner les péchés. Jésus est le Fils de l'Homme qui vit éternellement parmi les gens, et à la fin des siècles va venir comme Juge et Rédempteur, ayant beaucoup de pouvoir et de gloire pour juger les vivants et les morts (Matthieu 24, 27-30). Bien que Lui, comme Fils de l'Homme ne vive pas dans la gloire sur la terre, Ses œuvres montrent déjà qui Il est. Le Fils de l'Homme est le Seigneur de la Loi (Marc 2, 28), Il peut juger et pardonner les péchés (Marc 2, 10), Il peut condamner et sauver. Selon l'évangile de Jean, Il accepte même que quelqu'un se prosterne devant Lui et que l'adore (Jean 9, 35-38). Bien que cette prosternation, strictement considérée, ait été apportée seulement à Dieu, Jésus en qualité de Fils de l'Homme permet qu'on Lui apporte une telle adoration. L'attitude des gens envers Lui comme Fils de l'Homme décide sur le future de ceux-ci. C'est pour cela que le temps présent est décisif car il est le temps du Fils de l'Homme.

La confession de Jésus qu'Il est le Fils et l'autorévélation complète et définitive de Dieu a atteint le point culminant et a mené à Sa condamnation quand Il a répondu à l'auditoire de grand prêtre: «Es-tu le Messie, le Fils du Dieu béni ?» employant les paroles suivantes: «Je le suis et vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite du Tout-Puissant et venant avec les nuées du ciel» (Marc 14, 61-62). Jésus a exprimé par «Je le suis» (ani hu, ego eimi) beaucoup plus qu'une confirmation. Il a employé cette formule pour Se révéler et pour exprimer Son identité avec Dieu<sup>3</sup>.

Les apôtres Le témoignent comme étant le Fils de Dieu, et Jésus confirme ce témoignage: «Tu es le Christ, le Fils de Dieu vivant. Reprenant alors la parole, Jésus lui déclara: Heureux es-tu, Simon fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux» (Matthieu 16, 16-17). Après la résurrection de Jésus, la confession de Thomas est d'autant plus précise: «Mon Seigneur et mon Dieu» (Jean 20, 28).

L'apôtre Paul L'appelle «l'image de Dieu» et égal de Lui (Philippiens 2, 6), «Dieu manifesté dans la chair» (1 Timothée 2, 6), «le Seigneur de gloire» (1 Corinthiens 2, 8), «notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ» (Tite 2, 13), «l'image du Dieu invisible» (Colossiens 1, 15), «Ce Fils est resplendissement de sa gloire et expression de son être», de Dieu (Hébreux 1, 3), «Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous» (Romains 8, 32), «il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et vers qui nous allons, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes» (1 Corinthiens 8, 6). Et l'apôtre Jean dit vers la fin de son évangile: «Ceux-ci l'ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom» (Jean 20, 31) parce qu'Il est «la vie éternelle qui était tournée vers le Père et s'est manifestée à nous» (1 Jean 1, 2).

<sup>3</sup> Hans Schwarz, *Jenseits von Utopie und Resignation*. Einführung in die christliche Eschatologie, Wuppertal – Zürich, 1991, p. 60-61.

c) Jésus Christ parle aussi d'une troisième personne en Dieu, **le Saint Esprit qui procède du Père**, c'est-à-dire qu'Il reste éternellement dans une relation spéciale avec Lui et participe à toute l'icônomie divine, tout ce qu'il y a s'achevant en Lui. Le Saint Esprit est envoyé par le Père et le Fils dans le monde pour qu'Il témoigne sur Christ et qu'Il conduise à toute vérité, Lui étant l'Esprit de Vérité qui s'identifie avec Christ: «le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit» (Jean 14, 26). «Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra lui-même témoignage de moi» (Jean 15, 26). Le Saint Esprit nous conduira vers la vérité toute entière parce qu'Il rendra présent le Christ et témoignera de Lui: «Lorsque viendra l'Esprit de vérité, il vous fera accéder à la vérité toute entière. Car il ne parlera pas de son propre chef, mais il dira ce qu'il entendra et il vous communiquera tout ce qui doit venir. Il me glorifiera car il recevra de ce qui est à moi et il vous le communiquera. Tout ce que possède mon Père est à moi; c'est pourquoi j'ai dit qu'il vous communiquera ce qu'il reçoit de moi» (Jean 16, 13-15). C'est pour cela que «Lorsqu'on vous amènera devant les synagogues, les chefs et les autorités, ne vous inquiétez pas de savoir comment vous défendre et que dire. Car le Saint Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faut dire» (Luc 12, 11-12).

d) Les témoignages du Nouveau Testament sur l'autorévéléation **pleine** de Dieu en Jésus Christ parlent concomitamment, aussi sur trois personnes (hypostaseis) distinctes en Dieu qui ont la même divinité et le même œuvre. La divinité (l'être) est unique de la même façon que l'œuvre est unique et que chacune d'elle rend active d'une manière tout à fait propre. La naissance de Jésus est expliquée à Marie de la manière suivante: «*L'Esprit Saint* viendra sur toi et la puissance du *Très Haut* te couvrira de son ombre: c'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé *Fils de Dieu*» (Luc 1, 35). Le texte indique, d'une manière différente les trois personnes mais aussi l'œuvre spécifique à chacune.

Le Baptême de Jésus dans le Jourdain offre l'occasion de «l'apparition» des personnes distinctes de la Sainte Trinité: le Fils incarné Se fait baptiser dans le Jourdain, le Saint Esprit descend sur Lui et le Père témoigne sur le Fils dans lequel il a plus choisi le salut du monde: «Dès qu'il fut baptisé, Jésus sortit de l'eau. Voici que les cieux s'ouvrirent et il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. Et voici qu'une voix venant des cieux disait: Celui-ci est mon Fils bien-aimé, celui qu'il a plu de choisir» (Matthieu 3, 16-17; Marc 1, 10-11).

La Trinité des personnes dans l'unité de l'être est exprimée à la suite plus exactement dans l'exhortation que Jésus Christ ressuscité donne aux apôtres: «Allez donc: de toutes les nations faites des disciples, les baptisant *au nom* (ta onoma) du *Père* et du *Fils* et du *Saint Esprit*» (Matthieu 28, 19). Dans ce texte il nous sont indiquées les trois personnes de la Sainte Trinité. *Père* et *Fils* signifie toujours des personnes. Les mots *le Saint Esprit* ajoutés à ces autres deux indiquent, aussi, une personne et l'expression *au nom* ne s'emploie que pour les personnes, employé ici au singulier ( εις τὸ ὄνομα ) montre que les trois personnes ont une seule autorité parce qu'elles ont une seule divinité (être).

D'autres textes des écritures des apôtres expriment l'unité des personnes et de leur œuvre mais aussi le spécifique personnel de cette œuvre: «La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu, et la communion du Saint Esprit soient avec vous tous» (2 Corinthiens 13, 13), «élus selon le dessein de Dieu le Père, par la sanctification de l'Esprit, pour obéir à Jésus Christ et avoir part à l'aspersion de son sang» (1 Pierre 1, 2).

### 3. La Sainte Trinité dans la foi de l'Église

#### 3.1. Témoignages sur la foi dans la Sainte Trinité pendant les premiers siècles chrétiens

L'entrée de Christ dans l'histoire de l'humanité, événement qui a marqué les siècles, constitue la révélation du mystère de Dieu Unique en Trinité. Mais ce fait ne signifie pas l'épuisement du mystère au-dessus de toute expérience et articulation ou expression du mystère comme tel. La Sainte Trinité se trouve dès le commencement dans l'expérience centrale de l'Église de Christ, vécue apophatiquement et exprimée dans un langage de piété, sans délimitations doctrinaires et précises. Sans que tout ceci signifie l'absence de l'approfondissement théologique, fidèle au principe de l'antériorité de l'expérience par rapport à toute formule, elle n'a dogmatisé que conformément aux conditions de l'affirmation des conceptions étrangères à son expérience.

La vérité de la révélation, vécue par l'Église dès le début et fixée ensuite dans les écritures du Nouveau Testament, a été formulée par l'Église ancienne dans des symboles de foi qui constituaient «*regula fidei*». Ces symboles n'étaient qu'une exposée plus détaillée des formules originaires d'expression de la foi, employées dans le culte divin et dans la prédication. Dans l'Église ancienne il y en avait plusieurs qui exprimaient la foi dans la Sainte Trinité et le salut en Christ. Puis il y a les confessions doxologiques de la foi dans la Sainte Trinité employées par l'Église, comme par exemple: «Gloire au Père, au Fils et au Saint Esprit», mais aussi la formule et la pratique du baptême chrétien «au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit». Les Pères apostoliques expriment cette foi, employant, avec de petits changements les expressions du Nouveau Testament. Par exemple, Clément de Rome écrit: «Est-ce que nous n'avons pas un seul Dieu, un seul Christ et un seul Esprit de la grâce, répandu sur nous?»<sup>4</sup>. Puis il y en a les confessions de foi des martyrs qui ont sacrifié leur vie témoignant la foi dans la Sainte Trinité. Ainsi on a les exemples du saint Polycarpe de Smyrne: «Dieu, Seigneur tout-puissant, Père de Ton Fils bien-aimé Jésus Christ, par l'intermédiaire duquel nous avons reçu la connaissance sur Toi. Je Te bénis pour que Tu m'aies permis de prendre part à côté des saints martyrs au verre de Ton Christ, pour la résurrection de la vie éternelle et incorruptibilité du Saint Esprit. C'est pour cela que je Te rends grâce, je Te bénis, je Te glorifie par l'intermédiaire de l'éternel grand prêtre Jésus Christ, Ton Fils aimé et avec Lui je glorifie le Saint Esprit par l'intermédiaire duquel il faut qu'on Te donne la gloire éternellement»<sup>5</sup>.

#### 3.2. La foi dans la Sainte Trinité exprimée dans la formule du premier (Nicée 325) et du deuxième (Constantinople 381) synode œcuménique

La centralité de l'expérience trinitaire dans l'Église a suscité de divers essais de compréhension du mystère. Cet effort de le comprendre se réduit en effet à deux directions principales: *la voie du raisonnement*, qui suppose la simplification ou la réduction du mystère divin et l'adaptation de celui-ci aux possibilités de compréhension de la raison humaine et *la voie de la dogmatisation*, qui suppose la synthèse des contraires, même si cette opération demande un passage au delà de la logique humaine commune et une conformation de celle-ci au mystère de Dieu. Dans le premier cas il s'agit de l'adaptation du mystère à la raison de l'homme, et dans le deuxième cas de l'adaptation de la raison de l'homme au mystère de Dieu.

Le raisonnement du mystère de Dieu en fonction de diverses influences philosophiques, à cause du manque de l'explication du contenu des termes employés par les théologiens des premiers siècles chrétiens, a toujours donné naissance à l'hérésie ou aux

<sup>4</sup> La deuxième épître aux Corinthiens, chapitre 46.

<sup>5</sup> Les actes martyriques, chapitre 14, trad. rom., București 1982, p. 32.

conceptions situées au bord de la révélation chrétienne, pendant que la direction dogmatique a fait des recherches et a approfondi avec de patience et persévérance la vérité, en fidélité par rapport à la révélation. L'Église s'est rendue compte de l'irréductibilité de ces deux méthodes dans le quatrième siècle. Par exemple, Athanasse d'Alexandrie faisait des reproches aux ariens parce qu'ils ont cessé de philosopher dans l'esprit apostolique et Basile le Grand attirait l'attention au fait que leurs spéculations cachaient un triomphalisme intellectuel qui ne cadrerait pas avec l'apophatisme et la piété de l'Église<sup>6</sup>.

La théologie chrétienne a réussi dans le quatrième siècle de dépasser tant les hérésies comme les influences philosophiques qui les ont influencées par une synthèse, dans l'esprit de la révélation nouvelle testamentaire et de l'expérience ecclésiale, entre unité et diversité en Dieu.

En combattant Arius et l'arianisme, qui niait la divinité de Jésus Christ, soutenant qu'il y avait un temps dans lequel le Fils de Dieu n'avait pas existé et qu'Il avait été créé de rien ou d'une substance étrangère à celle du Père, le synode de Nicée (325) affirme que le Fils est engendré du Père avant les siècles et consubstantiel au Père. Après avoir rédigé le premier article dans lequel on formule l'enseignement sur Dieu en général et sur Dieu Père en spécial, le synode rédige, dans le deuxième article du Crédo, l'enseignement sur le Fils incarné, né du Père avant les siècles et consubstantiel au Père (omoousios to Patri – ὁμοουσιος τῷ πατρὶ): Je crois «en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles. Et un seul Seigneur Jésus Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles. Lumière de lumière, Dieu véritable du Dieu véritable, né et non créé, consubstantiel au Père par qui tout a été fait». Dans le troisième article on confesse la vérité de l'incarnation du Fils de Dieu par l'opération du Saint Esprit de la Vierge Marie: «Qui pour nous autres hommes et pour notre salut, est descendu des Cieux, qui s'est incarné par l'opération du Saint Esprit dans le sein de la Vierge Marie et s'est fait homme», et dans les articles quatre jusqu'à sept on confesse la vérité sur les passions et la mort sur croix, la résurrection, l'élévation aux cieux, la deuxième venue et le jugement universel, c'est-à-dire il y est exposé brièvement la vérité sur l'œuvre rédemptrice de Jésus Christ.

Après leur condamnation au premier synode œcuménique, les ariens ayant en tête l'évêque Macédoine (déposé du siège au synode de Constantinople du 360 et déclaré hérétique) ont dirigé leur attaque contre le Saint Esprit, en lui niant la divinité et soutenant qu'Il est une créature du Père et du Fils et comme Esprit il est supérieur à la nature spirituelle des anges, ayant une position intermédiaire entre Dieu et les créatures. Ces affirmations ont constitué l'hérésie appelée l'hérésie des pnevatomaches, c'est-à-dire des combattants contre le Saint Esprit.

Bénéficiant de l'approfondissement théologique jusqu'alors, concernant l'enseignement sur la Sainte Trinité, les pères du deuxième synode œcuménique (Constantinople 381), après avoir confirmé la confession de la foi de Nicée concernant Dieu Père, créateur et prôneur de tout ce qu'il y a sur terre, concernant Dieu Fils incarné et Son œuvre rédemptrice, ils ont condamné l'hérésie des pnevatomaches en confessant d'une manière expresse la foi au Saint Esprit comme la troisième personne de la Sainte Trinité: Je crois «au Saint Esprit, le Seigneur, source de la vie, qui procède du Père, qui est adoré et glorifié conjointement au Père et au Fils et qui a parlé par les prophètes» (le huitième article).

<sup>6</sup> Dumitru Popescu, *Introducere în Dogmatica ortodoxă (Introduction dans la Dogmatique orthodoxe)*, Ed. Libra, București 1997, p. 67.

Dans la confession de la foi au Saint Esprit, les pères du deuxième synode œcuménique n'ont pas introduit les termes «Dieu» et «consubstantiel» (omoousios ὁμοουσιος) comme dans le deuxième article du Symbole de la Foi, dédiée à la divinité du Fils incarné en Jésus Christ, pour ménager les chrétiens qui étaient très réservés envers toute formule nouvelle. La prudence des pères synodaux s'est avérée être efficace, car l'hérésie des pneumatomaques a été abandonnée et la formule de la foi au Saint Esprit, comme troisième personne dans la Sainte Trinité, n'a pas été changée, étant confirmée ultérieurement aux autres synodes œcuméniques dans leurs confessions de foi, spécialement au troisième et au quatrième synodes œcuméniques, avec le texte entier du Symbole de la Foi rédigé à Nicée (325) et Constantinople (381).

La divinité et la consubstantialité du Saint Esprit au Père et, par cela au Fils, est exprimée employant l'expression de l'évangile selon Jean 15, 26 «l'Esprit de vérité qui procède du Père», par laquelle on montre que le Saint Esprit a son être et sa personne (hypostasis) par procession avant tous les siècles du Père, donc il a le même être avec le Père et le Fils. De même, on accentue l'idée biblique que le Saint Esprit est «adoré et glorifié conjointement au Père et au Fils», c'est-à-dire on Lui doit la même gloire, à savoir adoration, comme au Père et au Fils. Par l'expression «le Seigneur, source de la vie, qui a parlé par les prophètes» on montre que le Saint Esprit a les mêmes œuvres et les mêmes attributs divins que le Père et le Fils, car ils ont le même être.

Les pères du quatrième siècle, de la période des premiers deux synodes œcuméniques ont contribué à la rédaction de la doctrine sur la Sainte Trinité au cours des séances et des travaux synodaux, tel comme l'avait fait par exemple Athanasse le Grand qui a lutté pour l'introduction du terme d'«omoousios» pour qu'on exprime la divinité, la consubstantialité et l'égalité des personnes trinitaires. Mais les pères du quatrième siècle ont développé plus explicitement dans leurs écritures l'unité de l'être, de l'œuvre et d'attributs mais aussi la réalité et la distinction des personnes dans la Sainte Trinité. A ce fait ont contribué surtout Athanasse d'Alexandrie, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze appelé aussi le Théologien, Grégoire de Nysse, Didyme l'Aveugle, Ambroise de Milan et beaucoup d'autres.

A part l'immense difficulté d'exprimer d'une manière intelligible le mystère de la Sainte Trinité, c'est-à-dire l'unité de Dieu et la trinité des personnes en Lui, les pères se sont confrontés aussi avec la difficulté de trouver des termes adéquats pour exprimer l'unité de l'être et la trinité des personnes. Pour confesser la foi au Dieu Unique et en trois personnes, les pères ont adopté une série de termes de la philosophie grecque: être, hypostasis, personne, dont ils ont développé le sens et l'ont précisé mieux que la pensée antique. L'unité en Dieu est exprimée par l'unité de: l'être, l'essence, de la nature, de la substance, et la trinité par: subsistence, hypostasis, personne.

Par la manière dont ils ont employé ces notions, après beaucoup de débats et d'approfondissements, les pères ont produit une vraie «révolution culturelle» où le concept antique de l'essence pure a reçu une connotation dynamique et personnaliste et le concept de personne a reçu une connotation ontologique et un caractère irréductible. La place centrale dans cet exceptionnel approfondissement est occupée par la problématique de la personne. Dès lors, la personne n'a plus été interprétée comme un masque vide de tout contenu ou comme manière éphémère de se manifester de l'essence, mais elle a été comprise comme élément déterminant pour l'existence, structurant ou personnalisant la nature commune de l'intérieur. C'est-à-dire l'être divin n'existe comme tel mais c'est puisqu'il est structuré qu'il subsiste en ces trois personnes comme fond ontologique commun. Sans donner priorité logique au fait d'être Unique au lieu d'être en trois personnes ou d'être en trois personnes au lieu d'être l'Unique, la

tradition orthodoxe voit l'être de Dieu comme «contenu» des trois personnes en Dieu. Dans ce sens, le Saint Esprit n'est plus seulement une simple liaison de l'amour réciproque (*vinculum amoris*), entre Père et Fils, mais un troisième Tu en Dieu, un Tu avec Tu du Père et avec Tu du Fils. Ainsi, l'enseignement sur la Sainte Trinité a un caractère personnel-communitaire profond. Cette perspective personnaliste, définitoire pour le christianisme oriental part de la prémisse d'une relation interne entre l'être et les personnes divines. Les concepts clés par lequel les pères du quatrième siècle ont exprimé cette perspective sont: la consubstantialité des personnes, l'être – communion et les relations interpersonnelles. Les expressions employées sont très concluantes: «existence commune», «divinité commune», «coexistence par relation», etc. et montrent les personnes de la Sainte Trinité comme existences concrètes qui hypostasient communément l'être divin unique. Ainsi on est arrivé non seulement à une ontologie dynamique personnelle, mais aussi au dépassement de tout individualisme par l'affirmation de la personne en communion et de tout collectivisme qui ignore l'unicité irréductible de la personne<sup>7</sup>.

#### **4. La Sainte Trinité, le mystère de l'unité parfaite des personnes distinctes et la structure de l'amour suprême**

##### *4.1. Dieu-l'Amour éternel*

La révélation biblique affirme que «Dieu c'est l'amour» (1 Jean 1, 4, 8). L'amour suppose toujours un «je» qui aime et un autre qui reçoit l'amour dans une réciprocity continue. En même temps, l'amour unifie les deux «je» en proportion à l'amour entre ceux-ci, sans les confondre, en cas contraire, cela signifiera la fin de l'amour. La plénitude de l'amour inclue paradoxalement: d'une part, plusieurs sujets qui s'aiment, sans qu'on les confonde, et d'autre part une unité maxime entre les sujets. Sans l'existence d'un amour plein et éternel, on ne peut pas expliquer l'amour dans le monde et on ne voit aussi aucun sens ou but du monde. L'amour dans le monde suppose un amour éternel et plein entre les personnes divines comme cause et but du monde. Mais ce n'est pas l'amour qui donne naissance aux personnes divines, celui-ci seulement les suppose. La formule dogmatique Dieu unique en être et en trois personnes est une confession de foi. Les pères de l'Église ne voient pas l'être de Dieu faisant abstraction des personnes. Dieu – l'amour en Son être s'exprime dans les relations interpersonnelles. **Si Dieu est l'amour alors, ça veut dire que les relations interpersonnelles réciproques ont leur fondement dans l'être même de Dieu**, bien que chacune hypostasie l'être et manifeste les attributs et les œuvres de l'être de Sa position propre. C'est pour cela qu'en Dieu il existe Père, Fils et Saint Esprit<sup>8</sup>.

Les hérésies antitrinitaires ont attaqué tant l'aspect personnel (monarchianisme) comme la qualité divine des personnes de la Sainte Trinité (le subordinationisme). C'est la raison pour laquelle la triadologie de l'Église, exprimée synthétiquement dans le Symbole de la foi est d'ordre biblique et iconomique. Les pères de l'Église ont employé une logique qui s'impose impérieusement, faisant appel toujours à la perspective personnelle. Si Dieu travaille oiconomiquement: Père, Fils et Saint Esprit étant des personnes, et si l'oiconomie est commune, alors elles sont des personnes ayant un même être. Le fait d'avoir le même être, la même divinité, la même œuvre et les mêmes attributs n'exclue pas les distinctions entre leurs caractéristiques personnelles. Leur réalité personnelle est évidente surtout dans les caractéristiques

<sup>7</sup> Dumitru Popescu, *Introducere în Dogmatica ortodoxă (Introduction dans la Dogmatique orthodoxe)*, Ed. Libra, București, 1997, p. 69-71.

<sup>8</sup> Dumitru Staniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (La Théologie Dogmatique Orthodoxe)*, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 282, 285, 288-298.

propres à chacune d'elles, car le nom du Père, du Fils et du Saint Esprit indique trois personnes concrètes, trois altérités absolues et irréductibles<sup>9</sup>. Il s'agit de trois manières spéciales dans lesquelles les trois personnes existent et hypostasient la nature commune.

*Le Père* hypostasie tout l'être divin en qualité de Père, sans que nous comprenions comment ou ce que cela signifie, même si nous exprimons son spécifique par quatre propriétés: *inné, sans qu'Il procède de quelqu'un* (Il n'a pas de cause de Son existence), mais qui *donne naissance* au Fils et *duquel procède* le Saint Esprit (c'est Lui la cause de l'existence du Fils et du Saint Esprit).

*Le Fils* hypostasie tout l'être divin d'une manière propre ayant la qualité d'être né du Père avant tous les siècles. *Le Saint Esprit* hypostasie et détermine tout l'être divin en qualité d'être qui procède du Père avant tous les siècles. Les pères insistent apophasiquement sur le fait que nous ne savons pas ce que signifie inné, né et qui procède, ces termes montrant seulement le fait que le Père, le Fils et le Saint Esprit, sont trois sujets en Dieu<sup>10</sup>.

#### 4.2. Les relations interpersonnelles dans la Sainte Trinité

Cette compréhension dynamique de la Sainte Trinité est évidente dans la communion ou les relations interpersonnelles<sup>11</sup>.

Les relations interpersonnelles doivent être comprises comme manières différentes où les trois personnes divines communiquent réciproquement l'être commun, comme manières dans lesquelles existent les unes par rapport aux autres (cf. Jean 1, 1) et les unes dans les autres (cf. Jean 17, 21). Ainsi, il y a une façon spécifique de la relation entre le Père et le Fils, appelée «naissance»; une façon spécifique de la relation entre le Père et le Saint Esprit, appelée «la procession»; une façon spécifique de la relation entre le Fils et le Saint Esprit, que Basile le Grand, la considérant infabule, refuse de la nommer, mais que Jean le Damaschène appelle «repos»: «Le Saint Esprit procède du Père et repose dans le Fils»<sup>12</sup>.

Le mystère des relations, au delà de ces distinctions, reste impénétrable. Jean le Damaschène dit à la suite: «Nous savons qu'il y a une différence entre la naissance et la procession, mais en quoi précisément réside la différence, nous ne savons rien». Mais nous savons que «la naissance du Fils et la procession du Saint Esprit sont simultanées», sans commencement, sans fin, sans cesse.

La consubstantialité de la Sainte Trinité s'exprime par le fait que deux personnes (le Fils et le Saint Esprit) ont leur origine dans une seule personne (le Père). Par rapport au discours modaliste, la théologie orientale insiste sur le fait que dans la Sainte Trinité le principe est une seule personne: le Père. Seulement ayant en considération que l'origine est personnelle (la monarchie du Père) s'explique le fait que la Trinité existe éternellement; si l'origine était impersonnelle, la Trinité serait relative et soumise aux transformations, les personnes étant secondaires par rapport à l'être divin. En même temps, la monarchie du Père, le fait que le Père

<sup>9</sup> Selon Basile le Grand, «le Père est personne d'une manière propre, le Fils est personne d'une manière propre et le Saint Esprit est personne d'une manière propre», *L'Épître 125, 1*.

<sup>10</sup> Grégoire de Nazians, *Le troisième discours théologique*, 2 ; Jean le Damaschène, *L'exposé exacte de la foi orthodoxe*, I, 8.

<sup>11</sup> Grégoire de Nazians montre que : «Le Père n'est ni un nom d'être, ni d'œuvre, sinon de relation, un nom qui montre comment est-il, le Père, par rapport au Fils et comment est-il, le Fils, par rapport au Père». *Le troisième discours théologique*, 16. Selon Basile le Grand, le Nom montre la personne comme réalité en relation, comme existence relationnelle, «comme référence d'une réalité envers une autre réalité», *L'Épître 52, 3*.

<sup>12</sup> *L'exposé exacte de la foi orthodoxe*, I, 8.

en est l'origine, n'implique pas Son antériorité et Sa supériorité par rapport au Fils et le Saint Esprit (cf. Matthieu 28, 19; 2 Corinthiens 13, 13; 1 Pierre 1,2). Aussi, la monarchie du Père explique la communion périchorétique, puisque le Fils et le Saint Esprit provenant du Père, restent en Lui et le Père en eux, l'être divin ne se divise pas en trois personnes. Le fait que la monarchie ne signifie pas une supériorité du Père il est évident ayant en vue que le Fils et l'Esprit ne proviennent pas seulement de Dieu mais Ceux-ci déterminent eux-mêmes d'une manière personnelle l'existence avec Lui. Le Fils n'est pas seulement né du Père mais Il naît vraiment; le Saint Esprit n'est seulement procédé, mais Il procède aussi du Père (cf. Jean 15, 26).

#### 4.3. La périchorèse et l'intersubjectivité divine

La théologie de l'Église a essayé d'approfondir sans cesse la foi dans la communion de la Sainte Trinité. Un aspect de cet approfondissement est constitué par l'introduction de Maxime le Confesseur dans la triadologie du terme **perichoresis** (ce qui signifie «l'une dans l'autre», «cohabitation»). En ce qui concerne la foi dans la Sainte Trinité, le terme a l'avantage de soutenir concomitamment les caractéristiques et les relations interpersonnelles. Puis, le concept de périchorèse a été accentué par Jean le Damaschène.

La conception périchorétique a un fondement biblique (surtout dans l'Évangile selon Jean 10, 30; 14, 11; 16, 32; 17, 21) et il veut éviter toute idée de confusion des personnes par communion ou une division de l'être divin par les distinctions personnelles. Ayant le même être, les personnes de la Sainte Trinité «sont restées les unes dans les autres», d'une manière réciproque cet état des personnes étant sans contraction et sans mélange». Brièvement, «les hypostases sont unies sans confusion et sont distinctes sans division, ce qui semble même absurde» dit Jean le Damaschène<sup>13</sup>.

Si l'aspect des relations interpersonnelles a plutôt un sens ontologique, montrant les personnes divines comme déterminant communément l'être, la périchorèse accentue l'intériorité des personnes: le Père est dans le Fils et dans le Saint Esprit; le Fils est dans le Père et dans l'Esprit; l'Esprit est dans le Père et dans le Fils, dit Maxime le Confesseur<sup>14</sup>, en prenant soin de montrer la présence intégrale de chaque personne dans les autres deux sans aucune diminution ou confusion de celles-ci.

Le Père Dumitru Stăniloae a essayé d'approfondir le mystère de la périchorèse trinitaire dans le concept d'*intersubjectivité*. Comme personnes absolues ou sujets (les «Je») purs, les personnes divines ayant chacune l'être divin pleinement et chacune vivant d'une manière spécifique la même vie de la divinité, elles sont capables d'une maxime promotion de soi ou d'une conservation de l'altérité propre, mais aussi d'une maxime transparence, disponibilité ou communication par rapport aux autres. Ainsi, chaque personne vit consciemment la vie mystérieuse des autres deux et de Sa perspective, mais aussi de Leur perspective, avec Soi et comme Elles. Par exemple, le Père vit le mystère du Fils comme Père mais aussi comme Fils, sans qu'Il se confonde avec le Fils et sans qu'Il annule l'identité du Fils.

C'est une seule vie de la divinité, mais vécue spécifiquement par chaque personne. Dans ce sens, André de Crète, dans *Le grand Canon*, parle de Dieu comme «vie et vies». C'est un circuit de l'amour dans lequel vit chaque personne non seulement en soi et pour soi, mais aussi en *pour* et *vres* les autres. La théorie du Père Stăniloae dévoile la réalité de la périchorèse interpersonnelle non pas dans le sens d'un système de relations statiques, sinon

<sup>13</sup> *L'exposé exacte de la foi chrétienne*, I, 8.

<sup>14</sup> *Chapitres théologiques et oiconomiques*, II, 1.

dans le sens d'un mouvement de la vie dans l'amour. Ayant ce fondement, le Père Stăniloae affirme que la Sainte Trinité est le mystère et la structure de l'amour suprême<sup>15</sup>.

### **5. La Sainte Trinité, fondement de notre salut**

Seulement puisque Dieu est un dans Son être et en trois personnes, dans une communion de vie et d'amour éternel Il est vraiment Dieu rédempteur. Un Dieu monopersonnel n'aurait pas en Soi l'amour et la communion qu'Il nous offre à nous aussi. Car la rédemption comme délivrance de la servitude du péché et de la mort a comme but final l'élévation des gens dans la communion de vie et d'amour éternel avec Dieu. Cela signifie l'extention des relations entre les personnes de la Sainte Trinité vers les gens. C'est pour cela que Dieu se révèle pleinement dans l'œuvre du salut et c'est pour cela que la Sainte Trinité est le fondement de notre salut.

Seulement existant un Dieu en trois personnes, l'une des personnes divines, à savoir Celle qui se trouve en relation de Fils par rapport au Père, reste dans cette relation affectueuse de fils aussi comme homme et par l'intermédiaire de l'incarnation, croix et résurrection, Il élève tous Ses frères de l'humanité dans cette relation de fils par rapport au Père, tel comme on montre dans l'Évangile selon Jean: «Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi» (Jean 17, 21). Par l'incarnation du Fils, l'amour éternel du Père envers le Fils devient amour éternel pour l'homme «afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi en eux» (Jean 17, 26). «Moi en eux comme toi en moi, pour qu'ils parviennent à l'unité parfaite et qu'ainsi le monde puisse connaître que c'est toi qui m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé» (Jean 17, 23).

Par l'intermédiaire du Fils incarné, nous entrons en communion avec le Père, et par l'intermédiaire du Saint Esprit nous prions au Père ou nous parlons avec Lui comme des fils. L'Esprit s'identifie par grâce avec nous, pour que nous nous identifions par la grâce avec Lui, créant par grâce, entre nous et le Père, la même relation qu'Il a conformément à son être avec le Père et le Fils. Si dans le Fils incarné nous devenons des fils de Dieu par grâce, en Esprit nous recevons la conscience et l'audace des fils.

Par son Incarnation, le Fils exprime en qualité d'homme, le même amour envers le Père qu'Il a aussi comme Fils propre de Père avant tous les siècles, un amour obéissant et sacrificatoire et par l'intermédiaire duquel Il révèle le Père aux gens, pour que ceux-ci L'aiment comme «fils dans le Fils». Concomitamment, le Père témoigne au Fils, comme Fils incarné, et par Lui à nous tous, Son amour de Père. Et le Saint Esprit spiritualise l'humanité assumée par le Fils, «en la déifiant», c'est-à-dire qu'Il la rend capable de recevoir l'amour du Fils envers son Père. C'est pour cela que la révélation de la Sainte Trinité par Jésus Christ et dans Son œuvre rédemptrice n'est qu'un fait concret de nous attirer par la grâce du Saint Esprit dans la relation fidèle du Fils par rapport au Père pour que nous participions à la vie et à l'amour éternel de Dieu – la Sainte Trinité<sup>16</sup>.

Ainsi, la Sainte Trinité se découvre par l'envoi et l'œuvre rédemptrice du Fils incarné et du Saint Esprit comme source de la vie et de la rédemption, mais aussi du modèle et du but suprême de la vie ecclésiale et des relations interhumaines.

---

<sup>15</sup> Dumitru Stăniloae, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, vol. I, p. 300-306.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 285-287.

## NEUE MISSIONSTHEOLOGISCHE ENTWÜRFE DER ORTHODOXEN KIRCHE IN RUMÄNIEN

ȘTEFAN ILOAIE

### **REZUMAT. Proiecte noi ale Teologiei misionare ale Bisericii Ortodoxe în România.**

Referatul a fost prezentat la a IX-a Întâlnire de dialog a tinerilor din Biserica Evanghelică din Germania și Biserica Ortodoxă Română – “Gehet hin in alle Welt...”, desfășurată la Edemissen/Germania, între 19-26 septembrie 2002 și prezintă caracterul intern și extern al misiunii creștine așa cum este ea înțeleasă în Ortodoxie. Misiunea interioară privește pregătirea credinciosului, prin demersul duhovnicesc făcut asupra sa, pentru a da mărturie în exterior, semenilor și creației în întregul ei, despre prezența lui Hristos în lume și despre viața nouă pe care El a adus-o și care este vie. Astfel, misiunea internă este temelie pentru cea externă, cea din urmă esențializându-se pe cea dintâi. Exemplul Ortodoxiei românești de după căderea comunismului este exemplificator cu privire la aceste aspecte, dimensiunea socială, caritativă și filantropică a Bisericii fiind redescoperită și aplicată după anumite modele ale altor Biserici care nu au experimentat comunismul, astfel încât mărturia Ortodoxiei responsabilizează nu doar instituția ci și pe fiecare credincios în parte.

Der neuen Lehre nach, die Jesus Christus in die Welt brachte, wird sich die von ihm gegründete Kirche über die ganze Welt erstrecken, durch das Verbreiten der Worte seines Evangeliums: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matthäus 28, 18-20). Die wahrhaftige Erkenntnis der von Jesus gebrachten Wahrheit wird damit zum ersten Ziel der Jünger, aber auch zu dem ihrer Nachkommen und der Christen aller Zeiten bis ans Ende der Welt; es ist das Testament, das gleichzeitig alle die in eine unsichtbare Verbindung bindet, die Christus als Retter der Schöpfung betrachten; es stellt die Kommunion<sup>1</sup> dar, die durch den Glauben ermöglicht und genährt wird, und der ihr die Chance zum Überleben bietet, in der Welt deren Werte so veränderlich sind. Kurz gefasst: die Vervielfältigung dieses christlichen Wunsches, die Erhaltung seiner Reinheit, die Verbreitung des Volkes das Gott dient betrifft uns alle und schreibt uns damit eine Rolle zu, in dem was wir so einfach, jedoch so ernst, **Mission** nennen, ein Begriff mit einer Valenzladung die wir nie vollkommen klären werden können, denn die Worte sind zu arm um die Kraft seines Geheimnisses zu deuten.

### **Die Sphäre der christlichen Mission**

Die Mission der christlichen Kirche hat als Fundament das Senden des Sohnes durch den Vater in die Welt, um die Rettung des Menschen zu vollbringen, sie stellt die Teilnahme der ganzen Menschheit an diese Sendung dar, durch die Annahme der von Christus in die Welt gebrachten Lehre, ihre Verinnerlichung, ihr Erleben und ihre Weiterführung

---

<sup>1</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band II, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1991, S. 509.

zu denen die die Lehre nicht kennen wollen oder keine Möglichkeit dazu haben. Wegen der geistigen Kraft die durch das Wort Gottes vermittelt wird, hat die Mission zuerst einen Character der inneren Veränderung, in einem Prozess welcher ein ganzes Leben lang dauert, sie verändert den alten Menschen zu einem neuen Menschen, sie verändert den Zustand der Sünde mit dem der Heiligkeit, indem sie die nötige Seelenreinheit hervorruft, die notwendig ist damit Christus im Menschen leben kann. In diesem Sinne ist die Mission der Weg durch den sich der Mensch darauf vorbereitet, Christus in sich aufzunehmen und darauf, dass Gott in der von ihm geschaffenen Seele wohnt<sup>2</sup>.

Die zweite Dimension der Sendung ist die Äussere, mit einem sichtbaren, der Welt mitgeteiltem Charakter, den weltlichen Augen offenbart, aber ihr Grund ist dennoch die innere Sendung ohne die sie nicht existieren könnte und woraus sie ihre ganze Kraft zieht: wenn du kein inneres Erlebnis Christi kennst, wie solltest du den weiter bekannt machen, den du nicht in dir hast? Denn der äussere Charakter der Sendung gehört der Kirche in ihrer Ganzheit und es umfasst alle Gebiete und Vorgänge des religiösen Lebens in der Welt in die Christus kam und in der es nötig wird ihn zu kennen: Evangelisierung, Geständnis und den Dienst an den Nächsten<sup>3</sup>. Die Mission gehört also der Kirche in ihrer Totalität: Klerus und Gläubige als Offenbarung der Anwesenheit Christi in der Menschheit zu der und für die er gekommen ist, als Beweis dafür, dass der Mensch an Wichtigkeit ihm gleich folgt – und als Folge dessen – der Mensch ihn den anderen als einzige transzendente Wirklichkeit offenbart. Falls sich aber der innerliche Aspekt der Mission in dem intimsten geistlichen Zustand verbraucht und oft seine Transparenz ausserhalb der Person unbemerkt bleibt, benötigt der äusserliche Aspekt sichtbare Ergebnisse um ihm einen Grad an Wirklichkeit und somit die sichtbare Kraft der Kirche Christi zu verleihen und um denen, die in ihr leben, die Sicherheit der authentischen Präsenz Christi in ihnen und in der Gemeinschaft, die sie bilden, zu geben.

Die Offenbarung Christi in der Welt geschieht immer unter Berücksichtigung des kulturellen, philosophischen und gesellschaftlichen Rahmens in dem sich die Menschheit zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt befindet. Weil dieser Kontext immer ein neuer ist und in der Zeit nicht vorausgesehen werden kann, verändert sich auch die Form der Mission, auch wenn ihr Grund derselbe bleibt. Man bemerkt also ein Anpassen der Mission an die gesellschaftlichen Forderungen. Aus orthodoxem Gesichtspunkt ist diese Flexibilität nicht identisch mit einem „aggiornamento“ in dem Sinne, wie der Begriff im katholischen Occident verstanden wird: sie ist vielmehr das Beibehalten der selben Quellen der Lehre; das nicht Aufgeben der von Christi gegebenen Daten für die Gunst der Gesellschaft die meistens Ergebnisse der Flucht des christlichen Geistes aus der Welt sind, das Ergebnis der Tatsache, dass man den Menschen in den Mittelpunkt stellt und der Beseitigung Gottes aus den christlichen Fundamenten der Auferstehung: diese Flexibilität steht eher für die Anwesenheit Gottes in einer Welt mit der er sich aber nicht in pantheistischem Sinne identifiziert, sondern die er durchläuft.

### **Die Mission der Orthodoxen Kirche in der postkommunistischen Zeit**

Im zwanzigsten Jahrhundert standen die osteuropäischen Länder für einige Jahrzehnte einem gesellschaftlich-religiösem Kontext gegenüber, der in der Weltgeschichte so noch nie

---

<sup>2</sup> Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2: Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, S. 130.

<sup>3</sup> Pr. Conf. Dr. Valer Bel, *Temeiurile teologice ale misiunii creștine*, in vol. *Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă*, Verlag Editura Epsicopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, S. 15.

existiert hatte: der Kommunismus. Die Starrheit des sozialen Systems, die Regeln aller Art die er für hunderte Tausend Menschen durchsetzte, die Entindividuation, das Durchsetzen des Unvertrauens, die Kontrolle über das ganze persönliche und gemeinschaftliche Leben führten zu einer modernen Sklaverei, dessen Ernstheit nur die wirklich kennen, die sie erlebten. Mit kleineren oder größeren Unterschieden, in Bezug auf die Art den Kommunismus zu verstehen, wurde die Kirche einem unvorstellbaren Terror ausgesetzt: in manche Länder wurde sie offiziell untersagt und hat nur durch das Praktizieren des Glaubens in kleinen Kreisen überlebt, in anderen wurde sie dazu gedrungen ihre Tätigkeit einzuschränken, Messen wurden verboten, tausende und abertausende Priester wurden eingesperrt und sind in Gefangenschaft gestorben, Gläubige wurden oft verfolgt falls sie an der Messe oder an Treffen mit religiösem Charakter teilgenommen hatten. Für den rumänischen Raum jedenfalls war es die missionarische Strategie der orthodoxen Kirche für mehr als 40 Jahre, die Religiosität zu erhalten, die Kirchen offen zu behalten und das Volk durch das Geheimnis der Eucharistie an Christi Offenbarung teilhaben zu lassen<sup>4</sup>. Und wenn sich Christi dem gläubigen Volk offenbart, dann wird ihm nicht nur geglaubt sondern er offenbart sich in der Gesellschaft die ihn durch die vom Staat durchgesetzten atheistischen Formen verneint und jeder Gläubige wird Held seines Glaubens. Es war die Möglichkeit zum Überleben der Kirche und der minimalen aber vollständigen Äusserung des Glaubens in einem Kontext politischer Einschränkungen, eine Form von Missionarismus die die Kirche seit dem Zeitalter der Pogrome, als sich die Christen in den Katakomben unterbringen mussten, nicht mehr angetroffen hatte.

Für die Rumänisch-Orthodoxe Kirche hat die Zeitspanne von zwölf Jahren seit dem Fall des Kommunismus Ende 1989 bis heute eine schnelle Umgestaltung des Konzeptes der Mission, der Sendung, hervorgerufen, mit ganz neuen Elementen für die Generation die sie anwenden sollte. So brachte die Idee der Freiheit viele der Mitglieder der Kirche zu einer zu großen Freizügigkeit weil sie ihre Äusserungsform als einseitig ansahen und den Fehler begangen, die Freiheit der anderen nicht zu respektieren, nach dem Motto: alle haben wir Rechte, niemand hat Verpflichtungen; das Auseinanderbrechen der Gesellschaft und der sozialen Gruppen fand schnell und auf vielen Ebenen statt, nun da der einzige Feind, der Kommunismus aus dem Weg war, der doch die Menschen in einer stillen Opposition geeinigt hatte; es erschienen Zeichen des Konfliktes zwischen der jungen Generation, die eine andere Einstellung zum Leben hat, zu der Art wie es verstanden ist und zum Wert der Tradition, der Bräuche und der Geschichte, und den älteren Generationen, die mit einem größeren Respekt gegenüber der Identität des eigenen Lebens sowie den religiösen und nationalen Idealen aufgewachsen waren; die Prinzipien der christlichen Moral wurden als überholt eingestuft, die Einheit der Familie nahm ab und die sozialen Bewegungen stellten ein Wachstum der Arbeitslosigkeit dar. Mit all diesen Aspekten sah sich die Orthodoxe Kirche konfrontiert und sie muss sich immer noch damit auseinandersetzen, denn die missionarischen Lösungen sind gar nicht leicht zu ermitteln, vor allem wenn wir zu diesem Kontext auch die Unmöglichkeit der Kirche aus finanziellem Gesichtspunkt schnell zu reagieren zählen, wegen der Inflation, sowie auch wegen dem Mangel an angebrachten Verwaltungsstrukturen für schnelle missionarische Einsätze, das Aufkommen neuer moralen und gesellschaftlichen Aspekte, die nicht vorausgesehen werden konnten und für welche die Kirche keine schnellen Lösungen finden konnte.

---

<sup>4</sup> Bartolomeu Anania, Erzbischoff von Cluj, *Amintiri despre Patriarhul Justinian*, in vol. *Atitudini*, Renașterea Verlag, Cluj-Napoca, 1999, S. 14.

Dasselbe Evangelium beibehaltend, dieselbe Glaubenslehre und denselben Kultus, musste die orthodoxe Kirche die neue Konjunktur analysieren und neue Ziele für die Aufstellung einer konkreten Mission setzen, Ziele die für die neue Situation prompt wirken konnten und gültig sein sollten. Vor allem steht der Dynamik der Mission eine sehr wichtige Rolle zu. Als Ziel hat sie die innere Einheit der kirchlichen Gemeinschaften und der Kirche überhaupt, eine Handlung, die ohne die Berücksichtigung der Widerspiegelung des Spezifischen an jeder Person nicht durchgeführt werden kann. Das ist auch ein Grund warum sowie der Gläubige das Bild der Parochie widerspiegelt, so auch die Parochie, das der Kirche. Deswegen setzt die Mission ein Akzent zuerst auf die geistige Seite: Die Beichte und die Kommunion stärken das Geheimnis der Verbindung mit Christus, durch die das innere Licht auch nach Aussen strahlen wird, für die, die Ihn nicht kennen, oder die die Übung des direkten Treffens mit Ihm nicht oft genug praktizieren; erst jetzt gibt es die Chance für die erfolgreiche Vervielfältigung des Zustandes der Vereinigung mit Christus auf der Ebene der Gemeinschaft, die konkrete Vorbilder braucht. Deswegen, als eine erste Maßnahme zur Entfaltung der Mission der Orthodoxen Kirche, ist der geistige Beistand durch Religionslehrer in Schulen gesichert, durch Priester in Krankenhäuser, Armee, Gefängnissen, speziellen Schulen, Altersheime. Allgemein muss die Tatsache unterstrichen werden, dass die Orthodoxe Kirche nicht jetzt und auch nicht vorher einen proseliten missionarischen Plan entworfen hat, der auf die mehr oder weniger gewollte Anziehung Menschen anderer Konfessionen zur Orthodoxie gezielt hätte. Die Mission die angewandt wurde war eine relativ passive, das Erhalten der existenten Zahl an Gläubige, was manchmal zu Verlusten zu Gunsten verschiedener Sekten führte.

In ihrer Mehrheit sind es die klassischen, die des Einverständnisses der Orthodoxie mit der Verlängerung der spezifischen Aktivität hat: das Durchführen der religiösen Dienste von Christi durchleuchtet und durch die ihn der Gläubige wirklich erlebt, das Ausbreiten des Evangeliums durch die Predigt oder in persönlichen Gesprächen, die Anwesenheit der Kirche in der Gesellschaft durch Klerus und Theologen. Andere Möglichkeiten mussten erneut ins Leben gerufen werden, Möglichkeiten die aus dem Bewusstsein der rumänischen Gläubigen verschwunden waren, oder es mussten sogar von anderen Institutionen ausgeliehen werden und dem kirchlichen Spezifikum angepasst werden. Ein viel größeres Mitwirken der Gläubigen im aktiven Leben der Gemeinschaft wird notwendig durch die entfaltung einer großen und langanhaltender Mission, mit konkreten Ergebnissen.

Der wichtigste neue Aspekt der aktuellen Mission ist und bleibt der Dienst an dem Nächsten, oder „das Geheimnis des Bruders“<sup>5</sup>: das Hilffsystem für die Armen, für die denen es unmöglich ist sich selbst und ihre Familien zu erhalten, behinderte Kinder, Alte, usw. In kommunistischen Teiten in der Hand des States wird diese System jetzt wieder von der Kirche übernommen, indem mehrere Varianten versucht werden, denn der Mangel an Erfahrung spricht hier mit. In diesem Kontext sind die Vorbilder der Kirchen aus dem Westen Europas willkommen, Vorbilder die sich ungestört mit Hilfe des Staates ein soziales Hilfsprogramm entwickelt haben. Das von der Deutschen Evangelischen Kirche entwickelte Modell wird in dem Erzbistum Klausenburg-Cluj, die seit acht Jahren eine sehr fruchtbare Beziehung zu der Evangelischen Kirche in Württemberg führt, maximal ausgenützt; die Versuche die in diesem Gebiet mit Schwäbisch Hall und in Stuttgart am Ende des XIX. Jahrhunderts unternommen

---

<sup>5</sup> Daniel Ciobotea, Metropolit der Moldau und der Bukovina, *Taina fratelui*, in „Candela Moldovei“, 1995, S. 1.

wurden sind in Cluj durch den Austausch von Erfahrung und Information zwischen den beiden Erzdiözesen weitergeführt. Es ist erwähnenswert, dass die Erzdiözese in Cluj die erste Einheit dieser Art aus der Struktur der Rumänisch-Orthodoxen Kirche ist, die 1996 eine missionarisch-soziale Abteilung eingerichtet hat, in der Abteilung der Fakultät für Theologie und sozialem Beistand der Theologischen Fakultät mit einbezogen wurden. In den klausenburger orthodoxen Strukturen erschienen somit Einheiten für sozialen Beistand, von der Kirche verwaltet und finanziert: eine Schule für die Reintegration der Kinder, die die Schule aus finanziellen oder gesellschaftlichen Gründen aufgegeben hatten, Alterheime, ein Klinikum in dem Untersuchungen und Medikamente für arme und sehr arme Personen kostenlos verteilt werden, ein Ferienhaus für Jugendliche die sich keine wirklichen Ferien am Ende des Schuljahres leisten können. Die Anstrengung ist umso größer sowie der Staat das Aufkommen und den Ablauf dieser Projekte finanziell nicht unterstützt, da sie die Vorteile der vom kirchlichen Personal durchgeführten Dienstes nicht anerkennen, Personal das nicht nur medizinisch trainiert ist sondern auch geistlich; und Krankheit ist sehr oft Folge der Sünde. Bei uns funktioniert das „Subsidiaritätsprinzip“ noch nicht. Jede Parochie versucht aber durch den Priester und durch angewiesene Organe ihre eigenen sozialen Fälle zu lösen durch das Sammeln von Geldern für die Armen und für die Kranken; die Investitionen sind noch klein was das Einrichten von sozialen Mahlen oder anderen größeren Projekten auf Niveau der kleinen Gemeinschaften. Auch wenn andere Probleme ihre Lösung erwarten, ist es klar geworden, dass die Mission und die Philantropie untereinander verbundene Wirklichkeiten sind, dass sie sich gegenseitig erfüllen und gegenseitig das Erleben des Glaubens im Sinne der christlichen Liebe definieren.

Die Probleme die das Erziehen der Jugendlichen mit sich bringt, sind eine weitere Herausforderung für die Kirche und ihre Mission, denn die heutige Jugend hat andere Werte als die traditionellen, daher auch die Diskrepanz zwischen den Generationen und der Mangel an Kommunikation, vor allem in einer Gesellschaft und einer Zeitspanne in der wir von der Ausbreitung der Kommunikationssysteme „bedroht“ fühlen, Tatsache die wieder die Kommunikation Gesicht zu Gesicht unterstreicht, ohne das Mitwirken eines Vermittlers. In diesem neuen Kontext – auch wenn die Kirche die einzige öffentliche Institution ist, in der die Kommunikation direkt stattfindet, von Priester zu Gläubigen, ohne Hilfe der Presse und des Rundfunkes – musste sie trotzdem ihr eigenes Mass-Media System entwickeln, ein System in dem die vielen religiösen Zeitschriften ihr Wort an die Leser richten sollen; vor Allem aus finanziellen Gründen entstanden nur drei Rundfunksender, die fast ausschließlich religiöse Programme senden: in Cluj, Iasi und Alba Iulia, und viele Fernsehsendungen werden auf den Staatlichen Sendern ausgestrahlt, auf nationaler und localer Ebene. Eine zusätzliche Aufmerksamkeit müsste den kulturell gebildeten Menschen geschenkt werden, denen, die die nächste Generation bilden werden – in Schulen, Universitäten oder durch die kulturelle Handlung – und die reale und virtuelle Modelle erschaffen, denn kulturelle Konflikte brechen die Intellektualität und entfremden sie dem christlichen Weltgeist<sup>6</sup>.

Die Lösungen, die die Kirche heute für eine missionarische Antwort auf die Nöte der neuen Gesellschaft vorschlägt sind ihrerseits auch größtenteils neu und unbekannt, aber von der Gesellschaft akzeptiert, manche von ihnen waren schon als notwendige Reaktionen erwartet worden. Die Verantwortung, die die Rumänische Orthodoxe Kirche für eine anwendbare theologische Mission mit guten Ergebnissen trägt, ist imens, aus zwei Gründen:

---

<sup>6</sup> Über die Notwendigkeit des Missionarischen Eingriffes in den kulturellen Gebieten Westeuropas aus katholischem Gesichtspunkt nach dem zweiten Konzil im Vatikan, siehe: Gottfried Maron, *Kirche und Rechtfertigung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1969, S. 96-97.

ȘTEFAN ILOAIE

1. Sie ist die Kirche einer Mehrheit mit ihren 87% der Bevölkerung und von ihr erwartet man zuerst eine Antwort auf die Herausforderungen der Modernität, auch wenn die Zahl der Christen 99% beträgt, eine sehr gute Statistik, für ein exkommunistisches Land.

2. Mit zwischen 86 und 92 schwankenden Prozentzahlen, haben die Statistiken der letzten zehn Jahre gezeigt, dass sie die einzige öffentliche Institution ist, der die Menschen in Bezug auf den Wiederaufbau der Gesellschaft vertrauen schenken.

\*

Das Ausführen der neuen missionarischen Programme, zuerst meistens als Experiment, ist ein Test den sie anderen aber auch sich selbst stellt, sowie ihr Gang durch die Geschichte auch eine Mission ist: die der Offenbarung Gottes und seiner Anwesenheit in der Welt. Aber die Kirche sind wir alle. Die Verantwortung für das Erfüllen der Mission Christ zu sein in einer nur mit dem Namen christliche Welt, nicht auch in der Tat, hat jeder von uns alleine zu Tragen, den sie ist ein Körper dessen Teile wir sind und von der Art wie wir unsere Mission Erfüllen oder nicht, hängt das Ganze ab<sup>7</sup>. Wenn Christus uns bis ans Ende der Geschichte führt, hängt es von uns ab, was wir dort finden werden und wann genau das stattfinden wird. Die Mission der Kirche ist meine Mission; jeder Mensch ist gesandt Christus der Welt zu offenbaren, durch seine eigene Anwesenheit in der Welt. Die Art wie er die Zeichen in der Welt lesen kann hängt von der Existenz der Welt auf christlicher Grundlage ab.

---

<sup>7</sup> "Wenn ein Glied leidet, so liden alle Glieder mit, und wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid der Leib Christi und jeder von euch ein Glied." – *1. Korinther* 12, 26-27.

## ARGUMENTE MISIONARE LA APOLOGETII CREȘTINI DIN SECOLUL AL II-LEA

ANA BACIU

**ABSTRACT.** *Missionary arguments regarding Christian Apologetics in the II<sup>nd</sup> century*  
The Christians' apologetic literature of the first two centuries is one that provides respect for the oral and written tradition of the Apostolic Period.

On the other hand, this kind of literature opens the way for later valuable theological works. The Apologetics built all their arguments on the Holy Bible. Therefore their works keep their actuality and they demonstrate that in many points of view they get closer to the Holy Parents' arguments.

Last but not least, the apologetic literature proves its universal and general quality of defeating the Christians in relation with the pagan worships.

Dintr-o anumită perspectivă, istoria Imperiului Roman este una a evoluției credințelor religioase, căci întregul sistem social-politic al Romei se baza pe prescripții tradiționale care aveau ca fundament și legitimare cultul zeilor.

Biografia oficială a împăraților romani este guvernată de o alternanță echilibrată, atașament la tradiție și tentativă de „asimilare” a unor culte și miracole alogene, întoarcere la cultele străvechi și extravagante, ce țin de orgoliile personale, derivate din calitatea de pontifex maximus pe care o au conducătorii imperiului.

Cultul tradițional al zeilor începea să fie concurat din ce în ce mai des de religiile naturiste și biologice, venite din Orient și Egipt, religii care vesteau credința în supraviețuirea trupurilor, religii și gnose filosofice care făgăduiesc nemurirea sufletelor. Se evidențiază cu o pregnanță deosebită acele culte care propovăduiesc credințele în supraviețuire și mântuire. Cortegiile religioase se desfășoară cu un fast extraordinar nu numai în cinstea zeilor tradiționali, Apollo, Marte, Minerva sau Roma, ci și în cinstea unor zeități de împrumut precum Cybela, Isis, Dea Caelestis, Magna Mater sau Mithra.

Religia de stat „se exprimă din ce în ce mai mult în grandoare, în fastul ceremoniilor, în stilul însuși al reprezentărilor sale figurate, care pun sub ochii romanilor și ai celorlalte popoare imaginea sculptată și durabilă a procesiunilor, a triumfurilor, a zeilor Romei salutându-l pe împărat sau a apoteozelor ce-l înalță la cer”<sup>1</sup>.

Formele de divinizare a împăraților capătă o evidentă diversificare. Altarele zeităților se dovedesc neîncăpătoare pentru apoteozarea împăraților, așa că imaginea acestora capătă forme statuare, în mărime naturală, cum este cazul lui Augustus, sau de dimensiuni colosale, cum este cazul lui Nero. Unii dintre împărați sunt înfățișați călare, deasupra oamenilor, deasupra pământului sau deasupra destinului, cum este cazul reprezentărilor ecvestre ale lui Domitianus, Traianus, Marcus Aurelius, Septimius Severus. Se înalță colonne, care atenționează zeii și cerul despre faptele unor împărați precum Traian, Marcus Aurelius, Antoninus Pius. Trecerea în eternitate și în rândul zeilor este

---

<sup>1</sup> Raymond Bloch și Jean Cousin, *Roma și destinul ei*, Editura Meridiane, București, 1985, p. 342-343.

marcată prin arcuri de triumf, forme de altare dedicate apoteozării împăraților, patronate de o mulțime de zei, cum sunt arcurile de triumf ale lui Augustus, Tiberius, Claudius, Nero, Vespasianus, Titus, Domitianus, Traianus, Hadrianus, Septimius Severus, și edificarea lor va continua până la împăratul roman de răsărit Flavius Theodosius al II-lea (401-450).

Se construiesc „trofee” (a se vedea Trophaeum Trajani de la Adamclisi), care, pe măsură ce înaintează în timp, se încarcă cu motive, uneori fanteziste, dedicate exaltării puterii imperiale și caracterului supranatural al acesteia, prin utilizarea unor forme de gloriificare destinate să-l așeze pe împărat în rândul zeilor, cum este cazul „trofeului” dedicat împăratului Titus (79-81), din dinastia Flaviană.

La mijlocul secolului I și la începutul secolului al II-lea d. Hr. practicile superstițioase, deși se mai mențin, nu mai au aceeași autoritate ca în urmă cu câteva secole. Oracolele, tot mai puțin consultate de comunități și de conducătorii acestora nu se mai bucură de prestigiul de care se bucuraseră odinioară. Caracteristic pentru această perioadă este declinul misticismului. Chiar și aspirația de salvare a individului, pe care o traduc misteriiile, capătă acum un caracter mistic mai moderat. Vechile credințe sunt tot mai mult erodate, pătrunse și înlocuite de noua credință, monoteistă, revelată prin cuvântul lui Dumnezeu.

Una dintre problemele spinoase pe care le-au avut de soluționat în activitatea lor misionară apologetii secolelor I și al II-lea d. Hr. a constituit-o confruntarea credinței și învățăturii creștine revelate, cu credințele idolatre și cu principiile vieții morale ale cetățenilor Imperiului Roman.

***Înlocuirea politeismului absurd, confuz și imoral cu monoteismul revelat.*** După cum se poate observa din istoria generală a Romei, tradiția religioasă romană din primele două secole d. Hr. se caracterizează prin excese, semn al unei iminente crize interioare. Această criză este determinată de „barbarizarea” societății romane, în sensul că, pe lângă tradiționalele și străvechile dinastii și familii romane, își fac loc cu tot mai multă forță, în societatea și în protipendada romană, o serie de familii sau congregații „asimilate”, mai ales din rândul orientalilor, al egiptenilor sau al locuitorilor de pe țărmul nordic al Africii. Acestea vin în „cetatea eternă” cu propriile lor obiceiuri, cu propriile lor credințe și reprezentări religioase și, uneori, cu propria lor cultură, pe care le transpun în mediul roman.

Un semn al crizei acute ce amenință sistemul spiritual imperial roman îl constituie precaritatea gândirii filosofice din primele două secole de după Hristos. Tot mai mulți oameni, preocupați de propria lor viață, propriul lor destin, de chinul supraviețuirii caută sprijin în cugetarea filosofică a timpului. Deși ostracizați de către împărați, care vedeau în gânditorii epocii niște dușmani perfizi, ale căror considerații teologice, cosmologice și morale, erodau, încet și sigur, temeliile dreptului roman, filosofii au o contribuție însemnată la identificarea și critica preceptelor ilogice pe care se funda credința și politica imperială:” Opoziția la absolutismul imperial, ostilitatea morală a „înțelepților” față de abuzurile regimului și al curtezanilor, predica lor orientată către îndepărtarea de treburile publice, către un *otium* care, de altfel, nu are nimic contemplativ, suspiciunea față de oamenii cuprinși sub numele comun de sofști..., sunt motivele invocate, îndeobște, pentru a explica aceste exiluri și aceste asasinat... Este greu să gândești liber sub tirani; este tot atât de greu să fii liber între adversarii lor”<sup>2</sup>.

Gânditorii timpului dovedesc o reală orientare către virtuțile cardinale tradiționale și încredințarea în propriile sale virtualități de înțelepciune. Un exponent al acestui mod de

<sup>2</sup> Raymond Bloch și Jean Cousin, *op. cit.* p. 244.

gândire este Epictet (50-125/130), care credea în existența unei substanțe universale, în cadrul căreia lucrurile își cedează mutual locul, datorită solidarității lor profunde și tensiunii interioare ce le animă. În viziunea lui Epictet, omul reprezintă o componentă a cetății umano-divine, care se remarcă prin unicitatea ei. Filosoful, adus din Frigia la Roma și, apoi, exilat la Nicopolis, în Epir, credea în existența prenoțiunilor, în virtutea cărora binele și răul erau preconizate de aceste date elementare, pe care omul este chemat să le umanizeze și să le aplice corect, ca să dobândească o conduită morală adecvată unei conviețuirii elevate în societatea umană. Epictet diferențiază net lucrurile ce depind de realitatea externă de lucrurile care „depind de noi”.

Acestea din urmă rezidă în opiniile, dorințele, aversiunile și voința noastră. Adevărata fericire este dată de libertatea și autonomia conștiinței. Epictet aduce în discuție, cu deosebită fervoare, noțiunea de destin, făcând o disociere netă între *destin*, efect al unor contingente externe, și *antidestin*, de esență internă, personal-umană. Această disociere ar sugera divorțul individului de mediul, implicit de sistemul politic, în care trăiește. Cu toate acestea, Epictet afirmă necesitatea respectării persoanei umane, îndeplinirea de către individ a obligațiilor civice, ajutorarea semenilor și recomandă demnitarilor toleranță și compasiune pentru subordonații lor. El nu poate să nu recunoască intervenția fatală a destinului, pe care îl interpretează din punct de vedere religios, viziune care influențează concepția creștinismului timpuriu.

Epictet are o influență covârșitoare asupra modului de gândire filosofică a împăratului Marcus Aurelius, care interpretează rolul destinului în aceiași termeni, cu deosebirea că, din punctul său de vedere, singurul drept al individului este acela de a se supune ordinii universale, de a accepta legea eternă, de a se împăca cu ideea existenței misterului lumii, ascultând, în sine, glasul sufletului, suflet înțeleș ca o fărâamă emanată de la Zeus și care animă ființa umană. Această supunere în fața destinului nu este una oarbă și pasivă, ci una care implică zbaterea umană, lupta pentru afirmarea ființei sale, în fața destinului, în fața oamenilor și în fața propriei persoane.

Această viziune fatalistă, specifică filosofilor stoici, care l-a influențat pe Epictet și pe discipolul său imperial, va fi contrazisă de cuvintele pline de înțelepciune ale Sfântului Apostol Pavel: „Fiți bucuroși în nădejde!”<sup>3</sup>.

Alături de acești gânditori, care puneau serioase semne de întrebare asupra moralei și cultului tradițional roman, se manifestă și o serie de observatori pragmatici, precum Cornelius Plinius Secundus, cunoscut, îndeobște, în istorie sub numele de Pliniu cel Bătrân (23-79), care, în a sa *Naturae historiarum libri*, dedicată cu respectuoasă prietenie lui Titus, fiul împăratului Vespasian, limitându-se la adevărurile constatate de el, dintr-o perspectivă sceptică, ajunge să vorbească de legătura dintre Dumnezeu și natură, despre valoarea socială a religiei, despre situația jalnică și mizerabilă a închinătorului la zei și despre orgoliile deșarte ale contemporanilor săi: „... societății îi este utilă credința că zeii se ocupă de soarta oamenilor, că există, pentru faptele rele, pedepse care, e drept, întârzie uneori, fiindcă divinitatea are atâtea de făcut în lumea asta mare, dar care, cu siguranță, îl vor ajunge pe făptaș; că omul n-a fost creat atât de asemănător divinității, ca să fie coborât până la condiția mizerabilă a animalelor. Cât despre imperfecțiunea noastră, ne consolează ideea că nici providența nu poate orice. Nu se poate face pe sine muritoare, chiar dacă ar vrea-o, dându-i și, astfel, cel mai frumos dar pe care l-a făcut oamenilor, între suferințele imense ale vieții; nu ne poate face veșnici, nici învia morții; nu poate face ca, cine a trăit, să nu fi trăit, nici ca un magistrat să nu fi fost magistrat; asupra

<sup>3</sup> Romani, 12, 12.

trecutului n-are nici o putere, afară de cea a uitării și nu e în puterea ei ca zece ori doi să nu facă douăzeci; și nici multe altele asemenea. De aici reiese, fără putință de îndoială, puterea naturii și faptul că ea este totuna cu ceea ce numim „divinitate”<sup>4</sup>.

În aceeași ordine de idei, Marcus Fabius Quintilianus (cca.30- cca.95), încercând să readucă cultura romană la epoca lui Cicero, recomandă elocința cinstită, grija pentru educația copiilor și tineretului, atenția pe care cei maturi trebuie să o acorde discernământului și cumpătării. Se declară împotriva a celor la care: „... slăbiciunea le ține loc de sănătate, iar neputința, de discernământ; sunt convinși că e de ajuns să n-ai păcate, și atunci cad în păcatul de a nu avea calitate”<sup>5</sup>.

Influențat de stoicismul târziu, Quintilian sugerează faptul că înțeleptul trebuie să trăiască conform rațiunii, să stârpească pasiunile, să considere virtutea ca singurul bun adevărat, iar bogăția și gloria, ca lucruri indiferente. El insistă asupra datoriei pe care individul o are față de lumea în care trăiește și propovăduiește fermitatea în fața vicisitudinilor vieții, abolirea punctului de vedere fatalist.

Cunoscând modul de gândire al stoicilor și, mai ales, identitatea și egalitatea artificială pe care aceștia o proclamă între „natură” și „divinitate”, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, combate supunerea oarbă în fața destinului implacabil, pe care o propovăduiesc stoicii, vine să definească de pe pozițiile gândirii creștine natura ființei umane și destinul acesteia în lume, arătând care este esența gândirii stoice și motivând de ce o personalitate precum Quintilian face elogiul rațiunii și al virtuții: „Natura oricărei făpturi este capabilă de răutate și de virtute, căci nimeni n-ar avea nici un merit dacă nu ar putea alege între cele două căi. Lucrul acesta îl arată și oamenii de pretutindeni care au filosofat și au alcătuit legi după rațiunea cea dreaptă, care ne arată că unele lucruri trebuie făcute, iar altele să ne ferim a le face. Stoicii, ei îșiși, în învățătura lor morală, țin cu fermitate la aceste legi, ceea ce dovedește că teoria lor cu privire la principiile lucrurilor și ființelor netrupești nu este adevărată. A supune pe om legii destinului, sau a spune că Dumnezeu nu este nimic alături de aceste lucruri schimbătoare și nestatornice și care se dizolvă întotdeauna în aceleași elemente, înseamnă a nu vedea nimic dintre cele ce sunt nesticăcioase și a amesteca pe Dumnezeu însuși în corupția universului, fie în întregime, fie în părțile sale, sau înseamnă a spune că binele și răul nu sunt nimic, ceea ce contravine oricărei înțelepciuni, oricărei rațiuni, oricărei minți raționale”<sup>6</sup>.

Bun cunoscător al sistemului de gândire al lui Epictet și al influenței pe care acest sistem l-a avut asupra împăratului Marcus Aurelius, apologetul latin Tertulian subliniază că acest sistem se baza pe o serie de legi străvechi, care protejau demnitatea umană, și care, dintr-un orgoliu nemăsurat al contemporanilor, sunt evocate, dar nu mai sunt respectate: „acum să binevoiască a răspunde acei prea credincioși apărători și protectori ai legilor și datinilor strămoșești cu privire la credința, cinstirea și ascultarea față de hotărârile vechi, dacă nu s-au îndepărtat de nici una, dacă nu s-au abătut de la nici una, dacă n-au dat uitării pe cele mai necesare și mai potrivite unei bune rânduieli. S-au dus acele legi care stăvileau luxul și ambiția... care dărau pe față teatrele, socotite prielnice stricării moravurilor, care nu îngăduiau nimănui

<sup>4</sup> Cornelius Plinius Secundus, *Naturae historiarum libri*, în *Litré*, Colecția Nisard, Paris, 1948-1950, II, 7, 25-27.

<sup>5</sup> Marcus Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria*, în *Declamationes*, Ed. Giardelli, Florența, 1927, II, 4, 6-9.

<sup>6</sup> Sfântul Iustin, *Apologia a doua*. . . , în vol. Părinți și Scriitori Bisericești, 2, *Apologeti de limbă greacă*, Ed. IBMBOR, București, 1980, VII, p. 82-83.

să-și însușească distincțiile înaltelor demnități și ale nobilimii fără nici o socoteală și frică de pedeapsă... cu privire la femei, au căzut chiar acele vechi legiuri ale strămoșilor, care vegheau cu modestie și cumpătate, când femeia nu cunoștea alt aur decât verigheta pusă în deget de către logodnic...chiar acele legi pe care părinții voștri le statorniciseră cu privire la zeii voștri, voi înșivă, cei prea drept credincioși, le-ați desființat... unde vă e respectul religios datorat strămoșilor voștri? Prin îmbrăcăminte, prin felul de trai, prin așezările voastre, prin simțăminte, și chiar prin vorbirea voastră v-ați îndepărtat de străbuni. Lăudați într-una pe cei vechi și, totuși, trăiți după vremurile noi. Precum se vede, în timp ce vă îndepărtați de bunele învățăminte strămoșești, vă păstrați și păziți numai pe acelea față de care n-aveți îndatoriri, și nu păziți ceea ce este de datoria voastră să păziți. Până acum se părea că respectați cu cea mai mare credință tradiția, fiindcă v-a fost transmisă de la strămoși, și, în primul rând, îi faceți pe creștini vinovați că se abat de la ea; vreau să spun, adică, despre ardoarea de a vă cinsti zeii, în privința cărora antichitatea a căzut în cea mai mare rătăcire. Ați ridicat din nou altare lui Seapis, ajuns acum zeu roman, închinați nebuniile voastre unui Bachus, acum zeu italic, dar am să arăt, la locul potrivit, în ce fel este disprețuită tradiția, dată uitării, lăsată în părăsire de către voi, împotriva autorității strămoșilor voștri”<sup>7</sup>.

Pornind de la aceleași realități ale lumii romane contemporane lui, care ignoră tradiția, care se face a nu recunoaște intimitatea misterelor păgâne de la Samotrache și de la Eleusis, care se mai dedă, încă, la sacrificii sângeroase, Terulian condamnă plăcerea de delațune și de mistificare a reprezentanților puterii imperiale, plăcerea de a da ascultare zvonurilor și mărturiilor mincinoase, cu scopul de a escamota propriile defecte și crime și de a trece toate faptele reprobabile, comise de către mai marii puterii, în seama creștinilor

„Natura zvonului este cunoscută tuturor. Ale voastre sunt cuvintele: „Zvonul cel iute, cum nu-i răutate pe lume mai iute”. De ce zvonul este o mișelie? Fiindcă se împrăstie repede? Fiindcă de pe față, sau pentru că întotdeauna este mincinos? Nici chiar atunci când are în sine ceva adevărat, nu este fără patima minciunii, deoarece ia, sau adaugă de la sine, schimbând adevărul. Ce să mai spun despre faptul că alcătuirea lui este de așa fel, încât dăinuiește numai atât cât minte și are viață numai cât timp nu poate fi dezmințit; căci de îndată ce un adevăr a fost dovedit, zvonul se retrage și, ca și cum și-ar fi îndeplinit datoria de a anunța, lasă în urma lui ceea ce a spus; transmite faptul, care, de aici înainte, este reținut și raportat... Zvonul, nume al nesiguranței, nu poate dăinui acolo unde siguranța există”<sup>8</sup>.

Una dintre marile probleme care îi frământau pe stoici, pe pitagoreici, dar și pe unii împărați precum Marcus Aurelius și Antoninus Pius, era legătura dintre natura materială și natura spirituală a ființei umane. Toți aceștia se aflau în căutarea unei norme de conduită morală care să le procure consolare și speranță în perpetuarea individuală a ființei umane. Stoicii, așa cum am arătat mai sus, puneau semnul egalității între natură și divinitate, susținând că fiecare lucru trebuie să se întoarcă la natura sa originară.

Pornind de la învățăturile din I Corinteni, ”se seamănă întru stricăciune, învie întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, învie întru slavă; se seamănă întru slăbiciune, învie întru putere...căci trebuie ca ființa aceasta stricăcioasă să se îmbrace întru nestricăciune și ființa aceasta muritoare să se îmbrace în nemurire”<sup>9</sup>, din Evangheliile după

<sup>7</sup> Terulian, *Apologeticul*, în vol. Părinți și Scriitori Bisericești, 3, *Apologeti de limbă latină*, Ed. IBMBOR, VI, 2-10, p. 47-48.

<sup>8</sup> Terulian, *Apologeticul*, VII, 8-11, p. 49.

<sup>9</sup> I Corinteni, 15, 42, 53. p. 1654

Matei, Marcu și Luca, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful apelează la următoarea demonstrație: „Priviți la săvârșirea din viață a fiecăruia dintre împărații care au fost: ei au murit de moartea care este comună tuturor. Dacă moartea ar duce la nesimțire, ea ar fi un avantaj pentru toți cei nedrepti. Dar, întrucât și simțământul le rămâne tuturor celor ce au trăit, și pedeapsa cea veșnică îi așteaptă, nu neglijați de a fi convingși și de a crede că acestea sunt adevărate. Invocările morților pentru aflarea adevărului, cercetarea trupurilor copiilor morți nevinovați, evocarea sufletelor oamenilor și cei numiți de către magi trimițatori de vise, împreună cu asistenții lor, ca și toate cele ce se fac de către cei ce cunosc acestea, să vă convingă că sufletele, și după moarte, sunt în simțire. Gândiți-vă, apoi, la oamenii aceia cuprinși și scuturați de sufletele celor morți, cărora toți le zic demonizați și furioși, la așa-numitele oracole de la voi: al lui Amfiloch, al Didonei și al Pythiei și la toate celelalte de felul acestora și la învățăturile scriitorilor Empedocles, Pytagora, Platon și Socrates, la groapa despre care vorbește Homer și la coborârea lui Ulysse ca să vadă aceste mistere, precum și la alte lucruri de felul acestora, despre care au vorbit alții. Și primiți-ne și pe noi, deopotrivă ca pe aceia, întrucât noi credem în Dumnezeu nu mai puțin, ci mai mult decât ei și așteptăm ca morții, care au fost îngropați în pământ, să-și reia din nou trupurile lor, socotind că nimic nu este cu neputință la Dumnezeu.... Să ne folosim de o ipoteză: dacă cineva v-ar spune, vouă, care nu ați fi așa cum sunteți și nici nu ați face parte dintre oameni – arătându-vă sămânța omenească și imaginea desemnată a unui om – și asigurându-vă că omul a luat ființă din sămânță, mai înainte de a se întâmpla aceasta, ați crede? Nimeni nu ar îndrăzni să spună ceva împotriva. În același chip, deci, pentru că voi nu ați văzut încă pe nimeni înviat, voi nu credeți în înviere. Dar, după cum, la început, nu ați crezut că este cu putință ca, dintr-o mică picătură să fiți așa cum sunteți și, totuși, vedeți că ați devenit, socotiți că, tot în același chip, trupurile omenești, desfăcându-se și împrăștiindu-se în pământ, întocmai ca niște semințe, la timpul convenit, prin porunca lui Dumnezeu, nu este cu neputință să învieze și să se îmbrace în nesticăciune”<sup>10</sup>.

Biserica creștină demonstrează realitatea potrivit căreia harurile Sfintelor Taine, comunicate nouă prin elementele creației, așezate în natura noastră, ne susțin pe drumul înaintării către Dumnezeu.

Prin unirea totală, prin taina Euharistiei, cu izvorul vieții, care este Iisus Hristos, noi ne împărtășim cu modul existenței Sale, așa cum spune evanghelistul: „cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua de apoi”<sup>11</sup>. Prin această comuniune, credinciosul devine transfigurat și un adevărat hristofor, „pentru că și făptura însăși se va izbăvi de robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu”<sup>12</sup>.

Pornind de la aceste adevăruri revelate, Tertulian argumentează lipsa de temeinicie a credințelor în zeii pe care îi venerează păgânii: „când, în închipuirile voastre, zeii sunt reprezentați pe scenă prin capetele cele mai ticăloase și mai josnice, când un corp, necurat și dresat la arta aceasta prin exerciții desfrânate, reprezintă pe Minerva sau pe Hercule, prin aplauzele voastre, oare, nu este înjosită și murdărită majestatea divină? Poate că sunteți mai religioși în amfiteatre, unde, peste sângele omenesc, peste cadavrele celor osândiți, dansează zeii voștri, slujind drept subiecte și legende de povestit pentru criminali, care, adeseori, poate că reprezintă chiar întru chiparea zeilor voștri. Am văzut, cândva, cum era castrat Attis, acel faimos

<sup>10</sup> Sfântul Iustin, *Apologia întâia*. . . , XVIII-XIX, p. 37-38.

<sup>11</sup> Ioan, 6, 54.

<sup>12</sup> Romani, 8, 21.

zeu al vostru din Pessinunta, și pe acel care, înfățișând pe Hercule, era ars de viu. În mijlocul luptelor sângeroase de gladiatori, acelea care au loc la amiază, am râs de acel Mercur care cerceta pe cei morți cu o vargă înroșită în foc. Am văzut, de asemeni, și pe fratele lui Jupiter, care, prin lovituri de ciocan, lua cu el în Infern cadavrele gladiatorilor. Aceste spectacole, și altele ca acestea, dacă ele compromit onoarea divinității, dacă aruncă la pământ, de pe culmi, măreția divină, fără îndoială că sunt vrednice de disprețul celor ce le reprezintă, cât și a celor pentru care ele sunt prezentate. Poate că acestea toate nu sunt altceva decât jocuri. Dar, dacă voi aminti lucruri pe care nici o conștiință n-ar putea să le tăgăduiască, anume că, în templele voastre, se pun la cale adultere, că, la picioarele altarelor, se încheie târguri rușinoase, că, de obicei, în sanctuarele preoților și ale slujitorilor altarului, la adăpostul panglicilor sfinte, al mitrei sacerdotale și al purperei sfințite, în fumul de tămâie, se săvârșesc fapte neîngăduite, nu știu dacă zeii voștri n-ar trebui să se plângă mai mult de voi, decât de creștini! Este știut că furturile de cele sfinte se săvârșesc întotdeauna de voi, căci creștinii nu intră în templele voastre nici ziua. Poate că le-ar jefui și ei, dacă s-ar închina la ele. Dar ce adoră cei ce nu adoră astfel de zei? E ușor de înțeles că ei adoră adevărul, ca unii care nu sunt mincinoși și nu se încapățânează în greșeală, ci se îndreaptă, îndată ce cred că au greșit... voi, însă n-o să puteți spune că nu cinstiți toate animalele de jug și celelalte mărhoage, laolaltă cu zeița lor, Epona. Poate de aceea suntem învinuiți că, în mijlocul unor adoratori de animale și bestii de tot felul, noi am rămas simpli adoratori de măgari! Cât despre cel ce ne socotește închinători la Cruce, acela va fi tovarăș de cult cu noi. Când se dă cinstire unei bucați de lemn oarecare, nu interesează înfățișarea, de vreme ce ea este însăși corpul zeului. Și, totuși, cât de mult se deosebește de stâlpul unei cruci o Pallas Attica și o Ceres Pharia, care stau în văzul tuturor, expuse fără imagine, doar ca un trunchi necioplit, sau ca o bucată de lemn fără formă”<sup>13</sup>.

Un pas important pe care l-au făcut apologeții primelor secole în clarificarea dogmatică îl constituie „critica din interior și din exterior” a sistemului mitologic, a sistemului moral și a cultului păgân. Bună parte dintre aceștia erau oameni convertiți la creștinism, deci cu o bună cunoaștere, „din interior” a edificului șubred care trebuia demolat.

Era de neconceput ca lumea păgână, cu toate tarele sale să se poată concilia cu normele atât de elevate și de riguroase ale creștinismului.

Barbarii, care, din toate părțile, amenințau cu forța armelor integritatea imperiului, deși mai numeroși, erau mai slabi în fața puterii imperiale decât creștinii care aduceau, încet și sigur, în cetatea bântuită de tot soiul de spaime, solia păcii și a iubirii de Dumnezeu.

Ei veneau cu mesajul unic al lui Dumnezeu și cu un spirit de toleranță nemaicunoscut lumii antice.

Deoarece întâlnirea mesajului Evangheliei cu această lume tulburată pe toate planurile se petrecea pe tărâmul situațiilor concrete ale oamenilor și comunităților umane, foarte diferite din punct de vedere istoric, social și cultural, era nevoie ca mesajul Evangheliei, primit prin credință, să fie exprimat în conformitate cu diversitatea etnică și culturală. Așa se face că membrii comunităților orientale au fost mai receptivi la noul mesaj al creștinismului, dat fiind faptul că, mai ales cei ajunși la Roma sau în apropierea acesteia se simțeau, oricum, înstrăinați de vechile lor obiceiuri religioase.

Pe de altă parte, Evanghelia prezenta avantajul „limbajului comun” care era iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui.

<sup>13</sup> Terulian, *Apologeticul*, XV, 3-7; XVI, 5-6, p. 61-62.

În aceste condiții, predicatorul, adresându-se ascultătorilor lui, se întreba, pe bună dreptate: „Și iarăși, nu pot face, oare, oamenii din zeii la care voi vă închinați acum, vase la fel cu celelalte? Nu-s toate surde, nu-s toate oarbe, nu-s neînsuflețite, nu-s nesimțitoare, nu-s nemișcătoare? Nu-s toate supuse putreziciunii, nu-s toate sărăcicioase? Pe acestea le numiți Dumnezeu, acestora slujiți, acestora vă închinați! Vă asemănați desăvârșit cu ei!”<sup>14</sup>.

În fața acestor situații, Roma părea din ce în ce mai izolată. Așa cum în ultimele secole ale mileniului anterior se simțise adierea unei noi credințe din semnele descifrate în pildele Vechiului Testament, tot așa, acum, se simțea fiorul așteptat al unei regenerări generale. Nici măcar artiștii, scriitorii și juriștii din anturajul imperial nu mai nutreau speranța unei restaurații a conservatorismului roman, ci așteptau, și unii dintre ei chiar propovăduiau cu fervoare, noua credință.

Aserțiunea este confirmată de faptul că tot mai mulți reprezentanți ai claselor privilegiate se apropiau cu interes și chiar cu pasiune de creștinism.

Simpla sau complicata descoperire a adevărului despre esența lucrurilor rămâne un scop în sine, un simplu joc al minții, dacă acest adevăr nu ar fi integrat existenței morale și sociale a descoperitorului său și nu s-ar constitui în catalizatorul acestei existențe. „Orice gândire filosofică are în vedere absolutul. Dumnezeu se gândește pe sine Dumnezeu. Dacă omul Îl gândește pe Dumnezeu, el se află deja în interiorul gândirii divine asupra lui Dumnezeu, se află în interiorul evidenței pe care Dumnezeu o are despre Sine. Conținutul gândirii despre Dumnezeu este El Care se gândește pe Sine în spiritul uman și constituie imediat trăirea prezenței sale... Între imposibilitatea de a nega și imposibilitatea de a dovedi, se situează această trăire nezdruincată, evidența ei neclintită”<sup>15</sup>.

Pentru a cunoaște condițiile și dimensiunile luptei creștinilor cu mitologia, morala și cultul păgân, ni se pare necesar un excurs în istoria culturală a Romei, în condițiile în care locuitorii păgâni ai Imperiului Roman vădesc un imbold statornic spre credințele și practicile mistice.

Creștinismul începe să se afirme cu tărie în granițele imperiului în condițiile în care restaurarea templelor, reînnoirea sacerdoțiilor, preferința acordată anumitor culte sunt tot atâtea elemente ce tind să dea un nou avânt religiei romane tradiționale.

Acesate restaurări și adaptări, chiar dacă era posibilă o slăbire a sentimentului religios, specifică epocilor de dezordine, concordau cu aspirațiile unei populații primitive și fanatizate, care acordă o foarte mare importanță minunilor și miracolelor. Astfel, împăratul Vespasian aduce cu el faima unui vîdecător, deși nu acceptă personal nici o onoare divină și are o atitudine sceptică față de zei. Domițian, în schimb, tronează în costum de purpură, cu o cunună de aur, împodobită cu efigii ale triadei capitoline, între flaminul Jupiter și preoții flavieni, ale căror cununi poartă imaginea sa, se proclamă fiul zeiței Minerva, numește luna octombrie *Domitianus*, și se consideră *Genitor deorum, deus, dominus*, egalul zeului Marte, al lui Hercule și al Soarelui, numindu-se *Deus Latius* și *Deus Tonans*. Traianus este credincios tradiției lui Augustus și evlaviei pentru zeii tradiționali și pentru abstracțiunile personificate. Hadrianus exacerbează orientările lui Traianus, intenționează să-l statornicească pe Zeus la Ierusalim, interzice circumcizia, îi urmărește și îi persecută pe evrei și pe creștini, stabilind în imperiu un fel de elenism religios. Antoninus Pius a ocrotit religia tradițională romană împotriva scepticilor

<sup>14</sup> *Epistola către Diognet*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, Editura IBMBOR, București, 1995, II, 4 - 5, p. 415.

<sup>15</sup> Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, Asociația filatropică medicală creștină CHRISTIANA, București, 1993, p. 38-39.

și a orientalizaților, a ordonat să i se confere apoteoză soției sale, Faustina Maior. Extravaganțele religioase ale lui Commodus amintesc de Caligula prin heracleismul său paranoic, prin asimilările mithraice și cu Jupiter și chiar cu Sol Invictus. Septimius Severus se declară „frate” al lui Commodus, instituie propriul cult divin în Africa, la Leptis Magna, îi persecută pe evrei și pe creștini în Africa și în Alexandria și este apoteozat, după moarte, prin două arcuri de triumf. Caracalla se declară „Alexandru al Orientului”, „Neos Heracles” și „Neos Dionysos”. Elagabal se declară preot al Soarelui, impune cultul Soarelui drept cult oficial și supralicitează cultul androgenilor. Alexander Severus revine asupra vechilor tradiții ale religiei politeiste romane, se manifestă ca un conservator obstinat, dar o asimilează pe soția sa, Avita Mamaea cu Dea Panthea.

Analizând cu deosebită atenție excesele religioase de factură păgână din perioada 60-220 d. Hr., ajungem la concluzia că, în ciuda autorității și chiar durtității cu care unele dintre ele s-au impus, trădează o acută criză internă a religiei și moralei păgâne.

În pofida unor dezordini trecătoare și legate de anumite locuri din imperiu și a unor înflăcărări mistice nutrite datorită unor influențe străine, majoritatea de sorginte orientală, Roma a cunoscut timp de două secole un anumit echilibru religios, dominat de influența moderatoare a Senatului, instituție care juca rolul oficial în procesul de divinizare și de apoteoză, grație funcției sale de arbitru și de armonizator al prevederilor Codului civil și Codului penal cu normele impuse de religia oficială.

Această epocă nu trebuie privită numai din inima imperiului, de la Roma, ci și dinspre marginile imperiului, de acolo de unde numeroase influențe religioase tind să penetreze în pânza credințelor romane clasice. Această dezvoltare paralelă a religiei oficiale de stat și noile tendințe religioase, care penetrează granițele spirituale ale acesteia impune o decantare a valorilor evidențiate și, prin aceasta, o analiză și o apreciere critică a întregului sistem religios caracteristic imperiului.

Procesul de decantare a sistemului religios a impus și numeroase restricții ale sistemului general de gândire, din perspectivă filosofică.

În mod normal, autoritatea imperială, de sorginte religioasă a preferat să se sprijine mai mult pe aportul juriștilor decât pe cel al filosofilor care, în majoritatea situațiilor, au fost percepuți ca adversari ai sistemului politic și religios imperial, și tratați cu aceeași durtitate și lipsă de considerație cu care au fost tratați și creștinii.

Așa se explică penuria de informații referitoare la principalii gânditori ai epocii și la sistemele lor de gândire.

O anumită parte a istoriei filosofiei încearcă să acrediteze ideea că, meditativi și singuratici, filosofii epocii au preferat să se însingureze de lume și să nu prezinte marelui public roadele gândirii lor.

În realitate, suferind de răul tratament al oficialităților și expuși unor pericole reale filosofii epocii au preferat să rămână niște anonimi. Puțini au fost cei care s-au putut bucura de simpatia oficială, precum Areius Didymus și Athenodorus din Tars, apreciați de însuși Augustus, sau Mecena, cu al său *Symposion* inspirat din doctrina epicureică.

Cei mai mulți au fost cunoscuți ca niște ostracizați, precum Attalus, care a fost surghiunit de către împăratul Tiberius; Iulius Canus, condamnat la moarte de către Caligula; Seneca, exilat de către Claudius; Paetus Thrax, Seneca, Lucanus, Rubellius Plautus, uciși sau împinși la sinucidere de către Nero, sau exilați, precum Musonius Rufus, Cornutus și Paconius Agrippinus, din ordinul aceluiași Nero; dispăruți în condiții tenebroase, precum Helvidius Priscus, din ordinul lui Vespasianus; sau asasinați, precum Iunius Rusticus și

Helvidius Priscus Minor, din ordinul lui Domițian. Ceea ce îi neliniștește pe împărații romani nu erau atât considerațiile cosmologice sau teologice vehiculate de către filosofi în sistemele lor, cât aspectele morale pe care filosofi le puneau în discuție și care demonstau, fără putință de tăgadă falsitatea și falimentul iremediabil al unui sistem politico-juridico-religios lipsit de fundamentul real al unei credințe autentice. În acest sens și mai puțin în sensul pe care încearcă să-l formuleze Seneca în *Scrisoarea către Lucilius* trebuie privită relația dintre împărații romani și filosofi, scrisoare în care Seneca acreditează ideea că răul tratat aplicat filosofilor s-ar datora faptului că aceștia sunt mereu nemulțumiți, răzvrătiți și disprețuitori ai magistraților și împăraților.

Formulăm această aserțiune pornind și de la realitatea că nu trebuie să trecem cu vederea faptul că însuși împăratul Marcus Aurelius Antoninus era un subtil filosof, așa cum se dovedește în celebra sa lucrare *Către Sine*, cunoscută și sub numele de *Cugetări* și care mărturisește că unul dintre dascălii săi a fost Quintus Iunius Rusticus de la care a învățat să nu se lase ispitit „de vorbirea pasionată și meșteșugită a sofistilor, să nu mă irosesc în compuneri și speculații teoretice, să nu rostesc cuvântări sentențioase pentru a determina convingeri...să mă aplec îngăduitor și dispus spre împăcare către cei care mi-au greșit sau m-au nemulțumit în vreun fel, îndată ce ei se arată dornici să se căiască; lângă el m-am deprins să cercetez totul cu rigurozitate, să nu mă mulțumesc cunoașterea generală, superficială, să nu mă pripesc și să dau prea grabnic crezământ flecarilor”<sup>16</sup>.

Marea contradicție dintre împărații romani și filosofi epocii lor constă în modalitatea opusă de a privi realitatea imediată. În timp ce împărații, oameni cultivați și rafinați, refuză să mărturisească dezamăgirile orgoliului, mărturisirea nefiind inclusă între virtuțile păgâne, filosofi preamăresc cumpătarea, statornicia, modestia, nepăsarea față de onoruri, nepăsarea chiar față de suferință și durere, proiectând imaginea unui individ uman ideal, care nu era, în nici un caz, împăratul.

În contrast cu aceștia, pentru Marcus Aurelius, singurul drept al individului este acela de a se supune ordinii universale, de a accepta legea eternă, de a se învoi cu misterul lumii, ascultând, în sine, glasul sufletului, această fărâșă, emanată de la Zeus, care ne animă. Analizând această situație, specifică individului uman, Marcus Aurelius consideră, în mod paradoxal, că acest tip de supunere, acest tip de învoire nu se poate obține fără luptă, fie că este vorba de lupta cu destinul, cu oamenii sau cu propriul tău cuget. Spunem că este vorba despre un paradox, pentru că, același Marcus Aurelius nu accepta lupta creștinilor pentru demonstrarea nevinovăției lor și a credinței care îi animă.

Se impune observația că întreg sistemul valorilor păgâne se resimțea de o acută criză de identitate și de legitimitate, criză care a fost adâncită de apariția și propovăduirea credinței creștine.

Este simptomatic faptul că chiar gânditorii epocii imperiale, precum Seneca formulează concepte filosofice în care filosofia elenică se armonizează cu experiența și pragmatismul roman și în care pune accentul de intensitate pe drama ființei umane și pe fragilitatea lucrurilor, invocând un Dumnezeu atotputernic, martor, judecător și tată, în același timp, și declarând: „Dumnezeu este lângă voi, el este cu voi, este în lăuntru vostru... este, cu siguranță, un Dumnezeu în toți oamenii de bine”. Cu toate acestea, Seneca nu este unul dintre filosofi premergători creștinismului.

<sup>16</sup> Marcus Aurelius Antoninus, *Către sine*, Colecția Biblioteca pentru toți, Editura Minerva, București, 1977, p. 70-71

El este un gânditor speculativ, docil față de măștii săi, prins în tiparul retoricii spaniole, care, fără voia lui, a reușit să formuleze acest paradox, de a face din smerenie un orgoliu, din bogăția interioară un fel de sfidare, din viața meditativă o formă de interiorizare agresivă și din înțeleptul însuși un zeu care negă ființa lui Dumnezeu

În aceeași manieră se manifestă Celsus, combătut mai târziu de către Origen, Crescens, acuzatorul Sfântului Iustin, Pompedius, Pollius Felix și alții.

Enumerând numai personalitățile, ideile și conceptele pe care acestea le-au formulat, ne întrebăm, pe bună dreptate, de ce, totuși, nu putem vorbi de un sistem filosofic al acestei perioade. Răspunsul nu este ușor de formulat și credem că se găsește tocmai în această stare de indecizie și de insecuritate a unor personalități aflate între două sisteme de gândire, cel păgân și cel creștin, fără posibilitatea de a opta deschis, conștient și responsabil pentru unul din ele.

Diplomația împăraților din dinastia antoniniană a tratat, la început, problema creștinilor cu oarecare condescendență. Corespondența dintre Pliniu, guvernatorul Bitiniei, și împăratul Traian se constituie într-o mărturie că, la acea dată, nu exista o legislație care să condamne această religie și că, pe de altă parte, creștinii nu desfășurau activități susceptibile să atragă pedeapsa autorităților imperiale. Scrisoarea atestă realitatea că, în Bitinia, ca și în alte provincii orientale ale imperiului, problema era complexă și că, potrivit tradiției imperiale, romanii au dorit mai curând să normalizeze raporturile cu creștinii și să pacifice regiunea.

Este elocvent faptul că împăratul Traian, în dispozițiile sale, care vor fi consacrate și de ceilalți împărați care îi vor urma, nu pune temei pe denunțurile anonime și pe intrigile personale și locale, ci ia în considerare numai denunțurile publice oficiale, considerând că în raporturile cu creștinii trebuie să se aibă în vedere loialitatea acestora față de imperiu, fidelitatea față de zeii Romei și abjurarea de la numele de creștin. Așa se explică faptul că, o bună perioadă de timp, în viziunea imperială, creștinii nu au fost asimilați cu iudeii, iar pedeapsa creștinilor trebuie aplicată numai după constatarea unei vini reale în raport cu normele juridice ale Romei, norme care aveau un substrat socio-politico-religios.

Marea contradicție care a determinat persecutarea și martirizarea creștinilor apare tocmai din realitatea legilor romane care își fundează prescripțiile Codului civil și ale Codului Penal pe cutume ale dreptului religios, în timp ce religia creștină recunoaște legea laică, cu prerogativele sale, dar se distanțează de acestea în ceea ce privește chestiunile ce țin de opțiunile personale ale individului și de libertatea sa de credință.

Societatea tradițională romană era constituită pe principiile unei religii politeiste ancestrale, a cărei dogmă principală consta în aceea că fiecare zeu ocrotea numai o familie sau o cetate și nu exista decât pentru aceasta.

Această religie dăduse naștere dreptului care stipula natura relațiilor dintre oameni, consacrarea proprietății, moștenirea, procedura și celelalte elemente componente, definite din perspectiva dogmelor acestei religii și în vederea satisfacerii nevoilor cultului.

Religia politeistă era stăpână absolută, atât în viața privată, cât și în viața publică; statul era conceput ca o comunitate religioasă, regele ca un pontif, magistratul, ca un preot, legea, ca o formulă sacră, patriotismul, ca o pietate, exilul, ca o excomunicare.

Din perspectiva raporturilor cu autoritățile imperiale, distingem două etape: prima, în care, aflat încă în umbra iudaismului și câtă vreme iudaismul nu a fost persecutat, creștinismul s-a dezvoltat fără a întâmpina obstacole insurmontabile; a doua, în care se manifestă ca o religie de-sine-stătătoare, când propovăduiește o morală a înțelegerii și a îndurării, a purității și castității, a egalității sociale, cerând credincioșilor ascultare față de ierarhia Bisericii și o ignorare a legilor puterii trecătoare a împăraților, o adeziune a întregii

ființe la revelația în Hristos, care se opune practicării cultului imperial și consacării exclusive în slujba intereselor statului, când creștinismul este considerat o religie dăunătoare autorității imperiului, iar creștinii sunt ostracizați și martirizați.

Vulnerabili, pentru că nu au ajuns să beneficieze, ca iudeii, de ocrotirea legilor romane și pentru că religia lor nu este considerată „religio licita”, considerați a fi o sectă asocială de factură orientală, acuzați, din cauza tainei întrunirilor lor, de practici imorale, creștinii apar în ochii tuturor închinătorilor la zei și idoli drept o sectă de separatiști, care nu au nimic comun nici cu elenismul, nici cu romanitatea și care, întemeindu-și credința pe revelația divină, subminează principiile unei culturi și unei civilizații care formula definiția fericirii pornind de la trăirea acută a prezentului, „carpe diem”, și pe supralicitatea satisfacerii dorințelor umane imperative și imediate.

Puși în situația de a lupta pentru credința lor cu toate forțele ce li se declarau potrivnice, creștinii au dovedit tăria credinței care îi anima prin eroismul rezistenței individuale și colective, prin puterea de a o propovădui în rândurile păgânilor, prin capacitatea de a transforma în argumente de nezdruncinat, chiar acuzele care li se aduceau sau principiile filosofice, morale și religioase ale păgânilor.

Venind din mijlocul lumii păgâne, cunoscând cutumele, tradițiile și obiceiurile, creștinii au evidențiat elementele de continuitate pe care creștinismul le preia și le conferă o altă dimensiune umană și religioasă.

Elementul cel mai sensibil al lumii clasice romane îl constituia sacrificiul pentru credință și pentru patrie, semn al eroismului și al pietății, pe care apologeții creștini îl apreciază la adevărata lui valoare. Ei fac elogiul martirilor păgâni, pentru a demonstra că merită să mori pentru a apăra o idee sau un principiu: „... totuși, pentru această disperare și pierzanie, când gloria și renumele sunt în joc, este înălțat la voi steagul bărbăției. **5.** Mucius și-a lăsat de bună voie mâna dreaptă pe cărbunii altarului; o, ce măreție de suflet! Empedocle s-a dăruit în întregime focurilor din vulcanul Etna; o, ce tărie a minții! Acea întemeietoare a Cartaginei a încredințat rugului a doua ei căsătorie; o, ce preamărire a castității și pudorii! **6.** Regulus, nevoind ca prin viața lui să salveze viața atâtor dușmani, a suportat cu tot corpul chinul crucificării; o, bărbat viteaz, biruitor chiar în captivitate! Anaxarh, pe când era strivit și pisat, cum se pregătește o doctorie, spunea: „Lovește, lovește învelişul lui Anaxarh, căci pe Anaxarh nu-l poți lovi!”; o, ce suflet măreț de filosof, care glumește chiar când are o astfel de moarte! **7.** Las la o parte pe aceia care s-au făcut vrednici de laudă, omorându-se cu propria lor sabie, ori prin alt soi de moarte mai blândă. Iată că și la voi sunt încoronate biruințele chinurilor...**9.** Zeno din Elea, întrebând de Dionisie la ce-i folosește filosofia, a răspuns că pentru a-l face impasibil la suferință. Supus torturilor tiranului, a rămas neclintit în părerea sa până ce și-a dat sufletul. Negreșit că biciuirea tineretului spartan, chiar sub ochii părinților care îndemnau să fie mai crudă lovirea, aducea casei o onoare în a răbda pe atât de mare, pe cât era și sângele ce se vărsa. **10.** O, glorie îngăduită, fiindcă este omenească! Nu i se impută acesteia nici încăpățânarea primejdioasă, nici convingerea deznădăjduită în disprețul față de moarte și de tot felul de cruzimi; i se îngăduie să pătimizească numai pentru patrie, pentru pământ, pentru imperiu, pentru prietenie, cu nici un preț, însă, pentru Dumnezeu! **11.** Tuturor acestor victime ale gloriei omenești voi le ridicați statui, le săpați în piatră și le scrieți cuvinte de slavă și veșnică pomenire. Fără îndoială, prin aceste monumente, pe cât este cu putință, voi chiar oferiți

celor morți un fel de înviere. Creștinul, însă, care nădăjduiește de la Dumnezeu reînvierea cea adevărată, este socotit nebun dacă pătimește pentru Dumnezeu!”<sup>17</sup>.

În familia romană, autoritatea tatălui era nelimitată și absolută. Tatăl avea drept de viață și de moarte asupra soției și copiilor săi, pe care îi putea maltrata, ucide sau vinde ca sclavi. Centrul vieții religioase era situat chiar în casa fiecărui roman. Tatăl, capul familiei, era cel care oficia cultul domestic: pe un mic altar de lângă vatră, capul familiei aduce ofrande zeilor casei, precum, Vesta - zeița focului căminului, Ianus – păzitorul ușii și pragului casei, Penatii, în număr de doi, - protejau bucatele și proviziile din casă, Larii – apărătorii întregii familii și a proprietății acesteia.

Cunoscând aceste realități specifice familiei romane, apologeții demonstrează puterea eliberatoare an noii credințe și sensul profund religios al practicilor creștine: „nefiind, deci, atei, ca unii care venerăm pe Creatorul acestui univers, spunând, așa precum am fost învățați, că El nu are trebuință de jertfe sângeroase, de libațiuni și de tămâieri, noi Îl lăudăm, pe cât ne stă în putință, cu cuvinte de rugăciune și de mulțumită, pentru toate cele ce ni se oferă, primind învățătura că singura cinstire vrednică de El este aceea, ca cele ce ne-au fost date de El spre hrană, să nu le consumăm prin foc, ci să ni le oferim nouă și celor ce au trebuință de ele, fiindu-I recunoscători prin adresarea de omagii și prin înălțarea de imne, pentru viața pe care ne-a dat-o, pentru toate posibilitățile de a ne păstra sănătatea și, deopotrivă, pentru calitățile lucrurilor și schimbarea anotimpurilor, ca și pentru a putea, prin cererile pe care I le adresăm, datorită credinței pe care o avem în El, să ajungem la nemurire. Și cine, oare, întreg fiind la minte, nu va mărturisi toate acestea? Noi vă vom dovedi că, pe bună dreptate cinstim pe Cel ce a fost Învățătorul nostru cu privire la toate acestea și Care pentru aceasta S-a născut, Iisus Hristos, Cel răstignit sub Pontius Pilat, guvernatorul din Iudeea pe vremea Caesarului Tiberius, care aflase că acest Iisus Hristos a fost Fiul adevăratului Dumnezeu, iar noi Îl așezăm în rândul al doilea, precum și Duhul cel profetic, pe Care Îl socotim în rândul al treilea”<sup>18</sup>.

Începând cu secolul al II-lea î. Hr. s-a schimbat, într-o anumită măsură, statutul femeii din societatea romană. În școlile elementare apare posibilitatea ca fetele să învețe alături de băieți, iar de educația fetelor din familiile aristocrate se ocupau preceptori special pregătiți pentru predarea limbilor latină și greacă sau pentru predarea muzicii și dansului. Deși vârsta căsătoriei este menținută începând de la 12 ani, femeia romană are mai multă independență, i se recunoaște dreptul la demnitatea personală, poate să iasă singură în public și chiar să-și însoțească soțul la ospete. Pe de altă parte, regulile morale lasă la libera alegere prostituția sacră, practică în temple, sau prostituția ca mijloc de obținere a plăcerilor și de câștigare a existenței.

O schimbare radicală de mentalitate se petrece odată cu introducerea preceptelor creștine: „Noi, care, odinioară, găseam plăcere în desfrâu, îmbrățișăm acum numai castitatea... încercând să convingem, pe cei ce ne urăsc pe nedrept, că, cei ce trăiesc potrivit cu bunele precepte ale lui Hristos, pot nădăjdui de la Dumnezeu, Stăpânul tuturor, aceleași recompense ca și noi...Învățăturile Lui sunt scurte și concise: căci El nu a fost un sofist, ci cuvântul Lui a fost puterea lui Dumnezeu... Astfel, despre cumpătare, El a zis: „cel ce caută la o femeie, poftind-o, a și săvârșit adulterul în inima lui, înaintea lui Dumnezeu,... după cum cei care, potrivit legii omenești, contractează o căsătorie dublă sunt niște păcătoși înaintea Învățătorului

<sup>17</sup> Terulian, *Apologeticul*, L, 24-11, p. 108-109.

<sup>18</sup> Sfântul Iustin, *Apologia întâia*. . . , XIII, p. 33.

nostru, tot așa, și cei ce caută la o femeie, poftind-o pe ea; așa încât, nu numai cel ce săvârșește adulterul în fapt este îndepărtat de El, ci și cel ce intenționează să săvârșească adulterul, deoarece Dumnezeu cunoaște atât faptele, cât și gândurile oamenilor”<sup>19</sup>.

Regăsim în aceste mărturisiri principiul evanghelic Matei (5: 28, 29,32; 19,12,11), expus la Luca (16,18) și Marcu (9-47).

Eveniment spiritual de mare impact pentru epoca în care s-a propagat, creștinismul avea să fie, deopotrivă, un fenomen religios și un fapt de civilizație cu un ecou deosebit de puternic în lumea păgână. Gândirea simplă dar eficientă a apologeților, pornind de la faptele concrete de viață, formula și generaliza o serie de principii care demontau în amănunt credințele superstițiale și ritualurile închinare zeilor și idolilor: „Privește nu numai cu ochii, ci și cu mintea, din ce sunt făcuți și ce chip au aceia, pe care voi îi numiți și-i socotiți dumnezei! **2.** Nu este unul de piatră, la fel cu aceea pe care o călcăm în picioare? Nu este altul de aramă, cu nimic mai bun decât vasele de aramă, de care ne folosim? Nu este altul de lemn, aproape putred, altul argint, care are nevoie de un om ca să-l păzească spre a nu fi furat, altul de fier, mâncat de rugină, altul lut, întru nimic deosebit de vasul făcut spre cea mai de necinste trebuință? **3.** Nu sunt toți aceștia dintr-o materie sărăcăcioasă? Nu sunt făuriți din fier și foc? Nu i-a făcut pe unul pietrarul, pe altul fierarul, pe altul argintarul, iar pe altul olarul? Nu se putea, oare, ca, înainte de a se da, prin arta meșterilor, acestor materiale chipurile zeilor, să se dea fiecărui material altă formă? Și nu se pot, oare, și acum schimba chipurile zeilor în alte chipuri? Nu se pot face și acum din vase de același material, dacă se găsesc aceiași meșteri, chipuri de zei la fel cu aceia? **4.** Și iarăși, nu pot face, oare, oamenii din zeii la care voi vă închinați acum, vase la fel cu celelalte? Nu-s toate surde, nu-s toate oarbe, nu-s neînsuflețite, nu-s nesimțitoare, nu-s nemișcătoare? Nu-s toate supuse putreziciunii, nu-s toate sărăcăcioase. **5.** Pe acestea le numiți Dumnezei, acestora slujiți, acestora vă închinați! Vă asemănați desăvârșit cu ei. **6.** de asta urâți pe creștini, că nu-i socotesc dumnezei. **7.** Nu-i disprețuiți, oare, cu mult mai mult decât creștinii, voi care-i socotiți și-i credeți dumnezei? Nu-i batjocoriți, oare, și nu-i ocărâți mai mult, când pe zeii de piatră și de lut îi cinstiți, dar îi lăsați fără pază, iar pe zeii de argint și de aur îi închideți noaptea, iar ziua le puneți paznici, ca să nu-i fure? **8.** Prin cinstirea pe care credeți că le-o aduceți zeilor, voi mai mult îi pedepsiți, dacă ei, într-adevăr, ar avea simțire. Dar n-au simțire. Și aceasta o arătați prin aceea că vă închinați lor cu jertfe de sânge și de grăsime. **9.** Cine dintre voi ar îndura acestea, cine ar suferi să i se aducă o astfel de închinăciune? Nici un om n-ar îndura de bună voie această pedeapsă, căci omul are simțire și judecată: piatra, însă, îndură, că n-are simțire. Așadar, voi înșivă faceți dovada că zeul n-are simțire”<sup>20</sup>.

În acest fel, doctrina creștină apare ca un înlocuitor de pondere ecumenică și de valoare universalistă, modificând perspectiva de receptare a lumii materiale și spirituale: „Ideile noastre le socotiți prejudecăți, dar pe ale filosofilor și poezilor le luați drept cunoștințe foarte desăvârșite și cugetări dintre cele mai adânci. Ei sunt înțelepți, pe când noi niște proști; ei trebuie cinstiți, iar noi batjocoriți, ba chiar pedepsiți. **2.** Or fi false ideile pe care noi le apărăm, or fi ele prejudecăți, dar sunt necesare; or fi prostii curate, dar sunt folositoare, de îndată ce sunt constrânși a se face buni cei ce cred în ele, de teama chinului veșnic și în nădejdea fericirii eterne. Prin urmare, nu se cuvine să se numească neadevărate, nici să se socotească prostii acelea care se cade a fi socotite

<sup>19</sup> Sfântul Iustin, *Apologia întâia*. . . , XIV-XV, p. 33-34.

<sup>20</sup> *Epistola către Diognet*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, Editura IBMBOR, București, 1995, II, 1-9, p. 409-410.

adevărate. Sub nici o formă nu trebuie să fie, în genere, osândite acelea care nu aduc decât folos. Și prejudecata aceasta de a osândi ce este folositor există numai la voi. **3.** Chiar de ar fi neadevărate și neștiutoare credințele noastre, totuși, ele nu vatămă pe nimeni; căci ele sunt asemenea cu multe altele, cărora nu le dați nici o pedeapsă, deșarte și mincinoase, pe care nu le învinuiți și nu le pedepsiți, pentru că le socotiți nevătămătoare. Însă, niște rătăcirii de acest soi, dacă într-adevăr sunt așa, se cade, mai degrabă, să fie luate în bațjocură, iat nu pedebsite prin sabie, foc, răstigniri sau fiare sălbaticе”<sup>21</sup>.

„Dacă un filosof s-ar apuca să suțină, după cum spunea Laiberius, despre teoria lui Pitagora, că, după moarte, un măgar se schimbă în om, iar o femeie în viperă, și, în susținerea acestei păreri, cu tăria elocvenței, ar desfășura toate argumentele, oare nu vă va face pe toți să-l credeți și nu va întări în voi convingerea că nu trebuie să mai mâncați carne? Cine ar mai avea siguranța că nu s-ar ospăta, poate, cu carnea de bou, provenită, întâmplător, de la veun strămoș al său? Pe când un creștin, care dă asigurări că omul își va lua tot înfățișarea de om, că un Gaius va reveni tot un Gaius, e fluierat și i se aruncă în față nu numai huiduieli, ci chiar pietre. **2.** Ca și cum, dacă există o rațiune, oricare ar fi ea, a reînțarcerii sufletelor omenești în corpuri, n-ar cere chiar ea ca aceleași suflete să se reîntrupeze în aceleași trupuri, deoarece, a se reface ceva, înseamnă a se face din nou ceea ce fusese mai înainte!

Dacă sufletele nu mai sunt ceea ce au fost, adică nu mai sunt întrupate într-un corp omenesc, în corpul lor de până aici, nici ele nu mai pot fi aceleași suflete, care au fost mai înainte. Și atunci, dacă ele însele nu mai sunt suflete, în ce fel se poate vorbi despre revenirea lor? Sau ele se vor preschimba în altceva și, deci, nu vor mai fi aceleași, sau vor rămâne ce au fost, și atunci nu vor mai reveni de altundeva. **3.** Ar trebui să răsfoim mulți autori, dacă am voi să ne înveselim cu privire la chestiunea de a ști în ce animal ar fi să se preschimbe cineva. Dar mai bine să ne ocupăm de apărarea noastră, ca unii care ne propunem un lucru cu mult mai vrednic de crezut, că omul se va reînțarce tot sub forma sa de om, fiecare așa cum a fost, numai om să fie, că aceeași esență sufletească se reface în aceeași stare de mai înainte, chiar dacă nu și în aceeași înfățișare a figurii”<sup>22</sup>.

Aducând în discuție aspecte deosebit de importante, legate de viața cotidiană și de destinul oamenilor, apologeții creștini evidențiază, în fața tuturilor celor care doresc să înțeleagă, că religia creștină se adresează înțregii omeniri, urmând îndemnul lui Iisus Hristos: „Mergeți și învățați toate neamurile!”

Pentru epoca în care ei își prezintă învățătura, acest principiu era cu totul neobișnuit și, mai ales, neașteptat, deoarece legislația romană stipula diferențierile nete dintre cetățeni, inclusiv în domeniul cultului religios. Era cu atât mai surprinzător pentru romani, dar și pentru ceilalți păgâni, să audă din gura creștinilor repetate cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Oare Dumnezeu este numai al Iudeilor? Nu este El și Dumnezeul păgânilor? Da! Și al păgânilor! Fiindcă unul este Dumnezeu”<sup>23</sup>.

Până la aceste propovăduiri creștine, dreptul de a practica un cult fusese un privilegiu, căci pretutindeni, în primele timpuri ale omenirii, divinitatea fusese concepută ca fiind legată, în mod special, de o anumită rasă, și, a propovădui numele și cultul acestui Dumnezeu, însemna a renunța la un bun propriu și la un protector „numai al tău”, iar o

<sup>21</sup> Terulian, *Apologeticul*, XLIX, 1-3, p. 107.

<sup>22</sup> Terulian, *Apologeticul*, XLVIII, 1-3, p. 104-105.

<sup>23</sup> Romani, 3, 29.

asemenea propagandă era potrivnică atât legilor romane, cât și datoriei cetățenilor față de imperiu și prejudicia profund interesele generale ale acestuia.

Pentru Dumnezeu propovăduit de către creștini nu mai existau „străini”. Străinul era primit în Biserica lui Hristos ca un frate care dorește să se adape din izvorul învățăturilor Lui. Cultul religios nu mai constituia un secret și un apanaj al pontifilor. Riturile, rugăciunile, procesiunile erau deschise tuturor celor care doreau să se împărtășească cu credința creștină.

În fața lumii, care depășea gândirea antichității, apărea o învățătură religioasă nouă, care se dăruia, ieșea înaintea celor mai îndepărtați și pornea să-i caute pe cei nepăsători sau neștiutori. Spiritul propovăduirii îl cuprindea pe străin, ca și pe cel al casei, cu aceeași dragoste frățească și-i arăta calea mântuirii.

Creștinismul prezenta în fața tuturor oamenilor, pentru a fi cinstit, ascultat și urmat, un Dumnezeu unic și universal, un Dumnezeu al tuturor.

**Argumente juridice și filosofice în sprijinul credinței creștine.** Religia anticilor exercita o influență covârșitoare nu numai asupra vieții launtrice a indivizilor, ci și asupra vieții publice din cetate. Din această perspectivă, două cetăți erau două asociații religioase care nu se închinau aceluiași zeu. Luptele sau războaiele dintre cetăți implicau și participarea zeilor protectori, care erau adulați, apoi, în funcție de succesul sau insuccesul repurtat pe câmpul de luptă. Luptând împotriva dușmanului dintr-o anumită cetate, soldații luptau și împotriva zeilor cetății respective, considerați zeii străini și potrivnici, zeii care trebuiau priviți cu ură, înjurați, loviți și chiar luați prizonieri. Ilustrative pentru aceste psihoze sunt replicile și invocațiile din piesele de teatru ale timpului, în care se spune că „zeii care luptă alături de noi sunt mai puernici decât cei ce luptă alături de dușman”(Euripide); „O, zei! Răspândiți teama, spaima, relele cele mari, în rândurile dușmanilor noștri! Fie ca acești oameni și toți cei ce sălășluiesc pe ogoarele și în orașul lor să fie lipsiți, prin puterea voastră, de lumina soarelui. Fie ca acest oraș și ogoarele lui, fie ca oamenii ce le stăpânesc să vi se închine”<sup>24</sup>.

Războiul nu se ducea numai împotriva unei armate, ci împotriva întregii populații din cetatea respectivă: bărbați, femei, copii, sclavi, așezăminte individuale și publice, ogoare, recolte și chiar semințe. Toate acestea, în caz de victorie, erau închinare zeilor infernali, arse și distruse din temelii. Istoria Romei ne demonstrează că cetatea s-a înconjurat tot mai mult cu pământuri pustii, în virtutea dreptului de a distruge dușmanul în totalitate. În teritoriul din apropiere, unde volșii aveau 23 de cetăți, romanii au distrus totul și au prefăcut terenul într-o mlaștină. Cele 53 de orașe din Latium au fost rase de pe fața pământului. În Samnium, după trecerea armatelor romane, a apărut un adevărat pustiu<sup>25</sup>. Religia fiecărei familii era nimicită concomitent cu religia întregii cetăți învinse în război. Semnul nimicirii era stingerea focului sacru din vetre. Pieirea religiei cetății conducea automat la pieirea legilor care o guvernau, a legilor dreptului civil, a legilor familiei și a legilor proprietății. Învingul abjura toate însemnele religioase, naturale și personale care caracterizau cetatea învinsă: „Mă dăruiesc pe mine însumi, dăruiesc orașul meu, pământul meu, apa care curge pe el, zeii mei termi, templele mele, tot ce am în casă, toate lucrurile care aparțin zeilor, pe toate acestea le dăruiesc poporului roman”<sup>26</sup>. Tratatetele de pace erau consacrate printr-un act religios, care implica un sacrificiu. Crainicii sacri poartă ofrandele destinate celebrării zeilor. Căpetenia armatei, se adresează zeilor, ținându-și mâna pe creștetele

<sup>24</sup> Macrobiu, *Saturnalia*, III, 9.

<sup>25</sup> Pliniu, *Istoria naturală*, XXXV, 12, Ed. Littré, Colecția Nisard, Paris, 1948-1950.

<sup>26</sup> Titus Livius, *Istoria Romei*, I, 38; VII, 31; XXVIII, 34, Ed. Sabbadini, Roma, 1930.

victimelor, iar ostașii rostesc formula rugăciunii: „O, zei nemuritori! Faceți ca, tot astfel, cum această victimă a fost lovită de cuțit, să fie lovit capul celui dintâi care își va călca jurământul”<sup>27</sup>. Părțile care încheie un astfel de tratat de pace sunt legate prin această rugăciune și prin acest jurământ. Grecii au un termen special pentru acest eveniment: ὄρκια τέμνειν adică „a ucide victima jurământului”, în loc de „a semna un tratat” și σπένδεσθαι pentru actul libațiunii.

Aceste obiceiuri stranii sau bizare pentru omul modern erau, însă, în deplin acord cu concepția pe care anticii o aveau despre zei. Războiul și pacea dintre două cetăți însemna războiul și pacea dintre două categorii de zei, principiu pe care se întemeia străvechiul drept al ginților.

În acest context, Roma devenea un mare oraș cosmopolit spre care se îndrepta un permanent aflux de oameni, cu credințele, zeii și obiceiurile lor. Autoritatea imperială din această epocă emite pretenția de a conduce nu numai viața politică și religioasă, ci și viața culturală, implicit gândirea filosofică. Astfel, împăratul Tiberius se remarcă prin obscuritate pedantă și austeră; Caligula, prin antitudinea ostilă clasicilor; admirator al lui Cicero, împăratul Claudius se pretindea erudit și a contribuit la modificarea alfabetului latin; saltimbancul Nero, muzicant, poet, histrion și admirator al culturii grecești, se închipuia întruchiparea lui Apollo pe pământ. Pe fundalul decadentei vechii aristocrații romane, se remarcă burghezia romană, o nouă categorie care tinde să intre în grațiile împăraților. Vechile legiuri tradiționale ale romanilor sunt invocate la fiecare pas, cu scopul de a fi eludate și de a consfinți abuzurile de tot felul. Noua categorie socială, adevărat ferment al societății romane din epoca la care ne referim, este formată, în principal, din liberti, indivizi eliberați din sclavie și, adesea, îmbogățiți grație abilității de a-și spolia stăpânii, se remarcă prin puterea lor de muncă și prin talentul de a se face agreabili, dorind să-și impună valoarea intelectuală și să-și oblitereze originea obscură. Cei mai mulți sunt originari din Orient. Provinciile romane orientale pompează neconștient spre Roma puhoie de indivizi dornici să prospere. Marea majoritate dintre aceștia, vorbitori ai limbii grecești, adoptă limba latină, dar nu renunță cu totul la mentalitatea, obiceiurile și credințele religioase, astfel încât influența lor modifică esențialmente și rapid moravurile și chiar spiritul roman, cu toate consecințele nefaste: rangurile se confundă, orgoliul național decade, curiozitățile și extravagantele religioase se înmulțesc, drumul de la noblețe la josnicie este parcurs cu deosebită celeritate.

Societatea aceasta eterogenă este, totuși, unificată, din perspectivă culturală, prin influența educației din școli. Cei care își formează și își încheie educația la Roma aspiră să accedă în cercurile mondene culte. Ei se organizează ca elemente destinate să servească grupurile politice, religioase și juridice din care era compusă protipendada romană, cultivând obiceiurile luxuriante ale vechii aristocrații, care vizau relațiile de salon, conversațiile picante, intrigile feminine, curiozitățile colecționarilor și ale celor ce plecau în „călătorii de inițiere”, invitațiile și vizitele reciproce, schimburile de cadouri.

Din punct de vedere al rafinamentului moravurilor, epoca aceasta este mai mult grecească decât romană, căci vechiul spirit roman, politic și dominator, se afla într-un declin evident, erodat de spiritul individualist dus până la paroxism.

În această epocă se constituie cele două școli de jriști, cu evidente aspirații înnoitoare și universaliste: **școala sabinienilor**, reprezentată de Masurius Sabinus, care se întemeia pe respectul regimului imperial, și **școala proculienilor**, reprezentată de Proculus, elevul lui Labeo, care se întemeia exclusiv pe principiul rațiunii. Principul

<sup>27</sup> Homer, *Iliada*, III, 245-301.

ordonator din care rezidă puterea tuturor instituțiilor este **interesul public** sau **res publica**, interes care se situează deasupra voințelor individuale și care poate să le oblige să se supună. Prescripțiile interesului public nu sunt la fel de absolute, la fel de clare, la fel de evidente, precum sunt cele religioase, dominate de auspicii. În epoca anterioară, auspiciile erau mereu prezente și se aflau în centrul deliberărilor: opinia preotului, a magistratului sacru, a împăratului era atotputernică. Multe din aceste atribuții au fost delegate Senatului și, implicit, votului acestuia, care a devenit principala metodă de guvernare. Guvernarea și-a schimbat și ea natura. Funcția sa esențială n-a mai constatat în îndeplinirea cu regularitate a prescripțiilor ceremoniilor religioase, ci accentul ei de intensitate s-a mutat, având ca scop menținerea ordinii și păcii, în interior, și demnitatea și puterea romană, în exterior. În acest context, al creșterii importanței Senatului, cei ce aleg sunt oamenii, iar zeii și auspiciile nu mai sunt consultate decât cu condiția de a fi imparțiale în raport cu cei ce candidează la diferite funcții.

Alături de științele juridice, filosofia este practică și iubită grație sugestiei eliberatoare pe care o emană principiile sale. Grație acestora, capriciile și orgoliile împăratului nu pot influența viața interioară a individului, iar un exercițiu sistematic în spirit epicureu sau stoic îți oferă posibilitatea să aștepți, cu o anumită relaxare, un ordin imperial de exil sau de sinucidere.

Din acest motiv, autoritățile imperiale ostracizează propagandiștii publici ai filosofiei cinice, dar nu pot interveni în instrucția particulară a indivizilor, unde preparatorul studiază și modelează sufletul în calmul atmosferei familiale.

Cugetarea abstractă începe să cedeze tot mai mult spațiu filosofiei morale, cu accent pe latura psihologică și individualistă.

Pe de altă parte, credințele și filosofia orientală încep să influențeze gândirea latină, mai ales datorită unei stări de neliniște pe care o transmit cultele în legătură cu destinul sufletului după moarte. Zeii Orientului, Attis și Cybele, și ai Egiptului, Isis și Serapis, ajung în culmea triumfului religios sub domniile împăraților Claudius și Caligula. Potrivit cultelor respective, acești zei promit și realizează purificarea și mântuirea sufletelor, în sprijinul acestora venind înscenările pompoase, ceremoniile pasionate și o melodicitate insinuantă.

În paralel, iudaismul, mai auster și mai sceptic, deși nu este atât de agreat în cercurile imperiale, câștigă numeroși adepți, pregătind căile de penetrare a concepțiilor creștine.

Coborând din revelația naturală, filosofia, disciplina care implică puterea de gândire, selectare, sintetizare și abstractizare, se constituie într-o însemnată pârgie a credinței creștine, care îl determină pe credincios să aibă o permanentă conștiință de sine, un autocontrol al stării sale de înțelegere și de fervoare religioasă, dat fiind faptul că credința este, prin excelență, o calitate sufletească dinamică și, deci, evolutivă.

Pentru a ilustra această realitate intelectuală și sufletească a fost formulată judecata: *Credința fără conștiință este ruina sufletului.*

Parcurgând calea anevoioasă de la filosofie la credință, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful ajunge la înțelegerea potrivit căreia „filosofia este achiziția cea mai mare și cea mai vrednică în fața lui Dumnezeu. Ea singură ne îndreaptă și ne apropie de Acesta. Sfinți cu adevărat sunt aceia care-și deprind mintea cu filosofia”<sup>28</sup>. Această formulare își are sâmburele rațional în gândirea lui Platon, gândire care a avut o înrâurire enormă asupra sistemelor filosofice grecești, al cărui scop mărturisit este descoperirea adevărului despre esența lucrurilor.

Pătruns de credința că aceasta este finalitatea cea mai înaltă a căutării adevărului despre esența lucrurilor, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful a intuit și apoi s-a convins că

<sup>28</sup> Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*. . . 2,1.

filosofia este cea mai aleasă formă a vieții spirituale și morale a omului, trăirea la cea mai înaltă tensiune a fericirii de a cunoaște adevărul: „Filosofia este știința Ființei și cunoașterea adevărului, iar privilegiul acestei științe și acestei înțelepciuni este fericirea”<sup>29</sup>.

Transpusă teologic, această Știință a Ființei înseamnă Știința despre Dumnezeu, căci forma supremă de fericire, pentru oricare ființă umană, este apropierea și cunoașterea de Dumnezeu: „1. Nu spun lucruri străine, nici nu caut să grăiesc lucrui fără teme; sunt învățator al păgânilor, fiind ucenic al Apostolilor; slujesc cu vrednicie celor predate ucenicilor Adevărului. 2. care om, care a primit învățătura cea dreaptă și a fost născut prin Cuvântul cel iubitor, nu caută să cunoască bine acelea pe care Cuvântul i-a învățat lămurit pe ucenici? Lor le-a descoperit Cuvântul la arătarea Sa, lor le-a grăit pe față. Cuvântul n-a fost înțeles de necredincioși, dar, grăindu-le ucenicilor, pe care i-a socotit credincioși, ucenicii au cunoscut tainele Tatălui. 3. Pentru aceasta Tatăl a trimis Cuvântul, ca să se arate în lume; Cuvântul a fost batjocorit de poporul iudeu, a fost propovăduit de apostoli și a fost crezut de păgâni. 4. Cuvântul era dintru început; s-a arătat nou, deși era vechi; dar se naște întotdeauna nou în inimile sfinților. 5. Cuvântul Cel veșnic este astăzi știut Fiu; prin el se îmbogățește Biserica; harul răspândit se înmulțește la sfinți, le dă pricepere, le descoperă tainele, vestește timpurile, se bucură de cei credincioși, se dăruiește celor ce-L caută, celor care nu sfărâmă hotărârile credinței, nici nu depășesc hotarele părinților. În sfârșit, frica de lege este lăudată, harul profeților este cunoscut, credința evangheliilor întărită, tradiția Apostolilor păzită, iar harul Bisericii saltă de bucurie. 7. Dacă nu întristezi harul, vei cunoaște acelea pe care le grăiește Cuvântul, prin cine voiește și când voiește. 8. Am fost îndemnat să vă spun cu osteneală toate câte mi-a poruncit voința Cuvântului; iar din dragoste de cele descoperite, v-am făcut și pe voi părtași acestora”<sup>30</sup>.

„Fără filosofie și fără dreaptă rațiune n-ar putea fi înțelepciune pentru nimeni. De aceea, tot omul trebuie să filosofeze și să socotească lucrul acesta drept cel mai mare și cel mai de cinste. Celelalte lucruri sunt de al doilea și de al treilea rang; dacă sunt legate de filosofie, ele devin lucruri moderate și vrednice de a fi acceptate; dacă sunt lipsite de filosofie și nu urmează acesteia, ele devin împovărătoare și de pură meșteșugărie pentru cei ce se ocupă cu ele. Filosofia creează ea, oare, fericire? Da! și numai ea singură”<sup>31</sup>.

Din punctul de vedere al apologeților creștini, una dintre îndatoririle gândirii filosofice este aceea de a demonstra sămburele rațional al credinței creștine, valoarea Revelației și temeiurile morale ale adevăratei vieți creștine. Pe de altă parte, gândirea filosofică era chemată să pornească de la adevărurile Sfintei Tradiții și să confirme adevărul cărților sfinte. Prin acești apologeți, creștinismul a găsit adevărații misionari, oameni de o valoare excepțională care și-au pus întreaga lor putere de judecată și marea lor credință în slujba propovăduirii cuvântului Evangheliei.

Potrivit Tradiției, noțiunea de „viață” vizează, între altele, mediul sau condițiile morale și materiale în care își desfășoară activitatea o ființă umană sau o colectivitate umană.

Odată cu evoluția societății omenești, noțiunea de „viață” a început să capete o serie de atribute distincte, în funcție de epocile istorice și de caracteristicile acestora: viața din lumea primitivă, din lumea sclavagistă, din perioada credințelor păgâne, din epoca creștină etc.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 3,4.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 3,4.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 3, 3-4.

Pe măsură ce ne apropiem de timpurile moderne, accentul de intensitate cade pe definirea calității vieții creștine, element care schimbă radical nu numai datele raportului dintre om și Dumnezeu, ci modifică fundamental definiția ontologică a omului.

Viața creștină nu implică numai un mod cu totul nou de trăire în cadrul comunității, comunitate care se dorește a fi una fără clase antagoniste, fără contradicții și fără de păcate, ci, mai ales, un mod special de gândire și de plasare a ființei umane în raport cu Dumnezeu, cu sine și cu semenii. Cei care îmbrățișează viața creștină „sunt după trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai Cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile...Ceea ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume”<sup>32</sup>.

În raport cu normele de viață impuse de marile imperii păgâne, mai ales de Imperiul Roman, viața creștină constituie o „abatere”, care a și fost sancționată cu asprime, exemplul cel mai dramatic constituindu-l crucificarea lui Iisus Hristos.

„Lex Romana” stipula cu deosebită fermitate faptul că „pontifex maximus” este împăratul, descendent din zei și conducător al destinelor umane prin voința acestora, „divul”, exponent al voinței divine, făuritor și împlintor al Legii.

Este firesc, ca în aceste condiții istorice și politice, normele vieții creștine să fie socotite drept o „abatere condamnabilă”, pentru că acestea mutau centrul de greutate de la ființa „divină” a împăratului la autorul real al vieții, care este Dumnezeu. Aceasta nu însemna o negare a rânduieilor pământești, dovadă că, așa cum spune Tertulian: „ne rugăm și pentru împărați, și pentru miniștri și împuterniciții lor, pentru starea de față a secolului, pentru liniștea așezărilor și pentru întârzierea sfârșitului...”<sup>33</sup>.

Diferențele insurmontabile dintre preceptele vieții creștine, care se afirmă cu tot mai multă putere, și cele tradiționale, păgâne, au determinat, în ultimă instanță, evidențierea nu numai a două percepții cultice, ci și a două tipuri de cultură, care s-au dovedit a fi marcat antagoniste.

Cultul zeilor, deși a fost determinat de conștiința dramei și perisabilității ființei umane, ignora „necesitatea umanizării”, în sensul acțiunii benefice a zeului în vederea mântuirii acesteia, și hiperboliza, prin divinizare, spaimile, dorințele primare, păcatele și obsesiile cele mai condamnabile ale omului. Zeii apăreau ca o exacerbare a neputinței umane și, de aceea, cultul lor implica un sacrificiu irațional.

În opoziție cu această viziune subiectivă, primitivă, preceptele vieții creștine implică, alături de credință, și o funcțiune gnoseologică, pentru că trăirea și înțelegerea credinței constituie, totodată, și o manifestare de dragoste față de ceea ce înțelege, după cum subliniază părintele D. Stăniloae<sup>34</sup>.

Noțiunea „gnoseologie” implică o definiție nuanțată de la o disciplină științifică la alta și de la situație la situație. O definiție este cea filosofică, cunoscută și sub numele de „teoria cunoașterii”, care cercetează posibilitatea cunoașterii lumii de către om, legile cunoașterii, izvoarele, treptele și formele acesteia; altă definiție este formulată de psihologie, care implică perceperea și valorificarea puterii de cunoaștere a omului, în raport cu sine și cu lumea și altă definiție este cea teologică, formulată de Sf. Ioan Gură de Aur, care relevă că

<sup>32</sup> *Epistola către Diognet*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, Editura IBMBOR, 1995, V, 8-9; VI, 1, p. 412, 413.

<sup>33</sup> Tertulian, *Apologeticul*, XXXIX, 2, p. 92.

<sup>34</sup> Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Creștină sau Teologia Vieții Spirituale*, Ed. Casa cărții de știință, Cluj, 1993, p. 85.

„se cuvine ca noi, călăuziți de harul de sus și primind iluminarea de la Sfântul Duh, așa să venim la dumnezeieștile învățături, căci Sfânta Scriptură nu are nevoie de înțelepciunea omenească pentru înțelegerea celor scrise, ci de descoperirea Duhului”<sup>35</sup>.

Cu alte cuvinte, din perspectivă teologică, gnoseologia implică necesitatea comuniunii, a legăturii organice cu Sfânta Treime, care aduce înțelegerea și dragostea pentru ceea ce înțelege, pentru că „Duhul” e „iubirea ce cuprinde în sine mintea sau înțelegerea și rațiunea, cum cuprinde Duhul Sfânt pe Tatăl și pe Fiul. De asemenea, mintea sau înțelegerea cuprinde în sine duhul sau inima, sau iubirea și rațiunea, înțelegerea sau mintea și iubirea sau inima sau duhul.”<sup>36</sup>

Din această perspectivă, esența vieții creștine se definește ca net superioară vieții păgâne, închinătoare la zei și idoli, pentru că omul creștin, prin credința sa, își descoperă duhul din sine. El reușește, pentru prima dată în istoria omenirii, să înțeleagă natura sa duală, natură compusă din partea fizică, aceea care se arată lumii trăitoare și împlinește rânduiețile vieții fizice și „sine” numit și „duh” sau partea spirituală, în care se oglindește dragostea lui Dumnezeu pentru făptura pe care a zămislit-o și a ființei umane pentru Creatorul său, căci „„duhul” petrece în adâncurile noastre, cum petrece Duhul Sfânt în adâncurile lui Dumnezeu”<sup>37</sup>.

Într-o viziune metaforică, frecventă în literatura teologică, „duhul”, „sufletul” și „inima” sunt sinonime, pentru că inima este simbolul vieții fizice umane, ea este elementul vital esențial prin care Dumnezeu L-a însuflețit pe om. Dar, depășind limitele metaforei, trebuie să înțelegem că numai credința creștină i-a dat omului posibilitatea să se cunoască nu numai biologic, ci și psihologic. Omul se definește ca ființă superioară între toate ființele lumii prin puterea de a gândi, prin puterea de a reflecta lumea și pe sine nu numai în creierul său, ci și în sufletul său. „Sinele” sau „Duhul” reprezintă acea oglindă interioară prin care omul poate să vadă „înlăuntrul” său.

Părintele D. Stăniloae, polemizând cu filosoful rus N. Berdiaev, care susținea ideea că omul nu are o regiune a sufletului numită „duh” înainte de întâlnirea cu Dumnezeu, afirmă, pornind de la învățăturile Sfântului Marcu Ascetul și de la cele ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, că, nativ, omul a fost dotat cu un element al revelației, „inima”, un element virtual prin care să putem intra în legătură cu Dumnezeu și prin care să putem începe și continua o viață duhovnicească.

Părintele Stăniloae afirmă că, prin credință și prin revelație, „inima” ni se face largă prin nădejdea către Dumnezeu, că această deschidere înseamnă „viață în duh”, respectiv, cunoașterea lui Dumnezeu, sălășluit în noi înșine, în intimitatea noastră centrală. Această cunoaștere și înțelegere plină de iubire se află la originea evlaviei noastre. Evlavia creștină înseamnă urmarea lui Hristos în sens de convertire, de schimbare a raporturilor în contextul lumii materiale prin spiritualizarea lor, creștinii fiind recunoscuți nu numai după mărturisirea vorbelor lor, ci și după sensul faptelor lor. Viața evlavioasă se caracterizează prin har. Chiar dacă darul harului se apreciază după efortul individual al credinciosului, cauza mântuirii rămâne tot iubirea lui Dumnezeu. Multe dintre faptele noastre sunt sortite eșecului, dar nereușita lor nu trebuie să ducă la pierderea credinței. Eșecul nu este un motiv să nu ascultăm în continuare Cuvântul lui Dumnezeu. După cum afirmă Sfântul Amfilohie în canonul 17, a ne certa din cauza eșecului și a ne judeca pe noi înșine că nu facem ceea ce trebuie, aceasta constituie parte din iconomia mântuirii personale. Desăvârșirea în evlavie

<sup>35</sup> Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman – *Patrologie*, vol. I., Editura IBMBOR, București, 1984, p. 16.

<sup>36</sup> Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae – *op. cit.*, p. 85.

<sup>37</sup> Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae – *op. cit.*, p. 85.

nu presupune numai un șir de reușite, dar nici o analiză drastică și defetistă a nereușitelor. Acestea sunt numai elemente de reper pe drumul credinței, adevărata țintă fiind iubirea lui Dumnezeu și împlinirea poruncilor (Matei, 19,17).

Noutatea vieții creștine în raport cu tradițiile păgâne ale cultivării zeilor și idolilor, constă în faptul că accentuează asupra virtuții umane, respectiv, asupra virtuții creștine, care are un caracter esențial hristocentric: „Învățați de la mine, căci eu sunt blând și smerit cu inima”<sup>38</sup>.

Imaginea liminară a identității creștine este oferită de către Sfântul Apostol Pavel, atunci când se referă la Taina Botezului: "Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat"<sup>39</sup> și la comunitatea celor botezați: „Căci precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora”<sup>40</sup>.

Sfântul Apostol Pavel ne învață că măreția Tainei Botezului constă în aceea că face din cel botezat o făptură nouă, prin revelarea unei noi relații, prin abandonarea celor anterioare Botezului și prin asumarea unei noi condiții și a unui nou sistem de relații, deoarece viața lui Iisus Hristos însuși trece în viața celui botezat, eliberându-l pe omul cel vechi din trupul pământesc, de umanitatea sa negativă, conferindu-i o identitate nouă: „dacă este cineva întru Hristos, el e făptură nouă: cele vechi au trecut, iată că toate au devenit noi. Dar toate sunt de la Dumnezeu, Cel Ce ne-a împăcat cu Sine prin Hristos și ne-a dat nouă slujirea împăcării”<sup>41</sup>, împrumutându-i propriul Său chip și determinându-l să trăiască într-un nou tip de comuniune și într-o nouă viziune asupra sa și asupra lumii: „de aceea nu pierdem din curaj; dimpotrivă, chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinlăuntru se înnoiește din zi în zi. Căci o clipă ușoară de necaz trecător ne aduce nouă din prisosință-n prisosință, veșnică plinătate de slavă, nouă, celor ce nu privim la cele ce se văd, ci la cele ce nu se văd, fiindcă cele ce se văd sunt trecătoare, dar cele ce nu se văd sunt veșnice”<sup>42</sup>.

Identitatea primită prin Botez nu este o valoare statică, definitivă, ci un proces permanent de creștere și împlinire în Hristos, de comuniune nemijlocită și permanentă cu viața lui Hristos, de asemănare cu El în faptă și în chip. În acest context, nici mântuirea nu trebuie văzută ca o simplă rectificare de ordin antropologic, o restaurare etică sau legalistă, ci o abordare din partea credinciosului a unei căi noi, pe calea vieții adevărate, care a fost deschisă omenirii prin jertfa lui Iisus Hristos.

Deosebirea dintre modul de a gândi realitatea relației dintre credincios și ființa divină, respectiv, dintre credincios și subiectul credinței sale constituie piatra unghiulară care îi separă pe creștini de păgâni.

În termeni creștini, primirea adevărului care s-a revelat și se revelează se numește theognosie, adică cunoașterea lui Dumnezeu. Această „primire a adevărului” constituie obiectivul fundamental al credinței și ea determină atributul de „păgân” și de „creștin”, pentru că este vorba de o implicare a dinamicii sufletești a credinciosului. Pe câtă vreme, în credințele păgâne, zeii erau imuabili și răzbunători, iar închinătorul la zei și idoli era obligat la o adorație irațională și, prin excelență statică, imobilă, credința creștină este, prin excelență, dinamică, theognosia fiind un eveniment continuu prezent.

<sup>38</sup> Matei, 11, 28, 29.

<sup>39</sup> Galateni, 3, 27.

<sup>40</sup> Romani, 12, 4-5.

<sup>41</sup> II Corinteni, 5, 16-18.

<sup>42</sup> II Corinteni, 4, 16.

Dumnezeu, ca ființă divină, este accesibil prin intermediul teofaniilor, adică: „se descoperă prin lumină și slavă, iar omul vede această slavă și această lumină și ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu și a voii Lui, atât cât este cu putință. Această cunoaștere este nemijlocită și se realizează prin vedere”<sup>43</sup>.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful oferă o formulare deosebit de clară a acestei realități, spunând: „Pe om și pe Dumnezeu a-i cunoaște prin vedere”, adică nu este cu putință o astfel de cunoaștere decât prin vedere, respectiv, prin contemplație.

Această formulare constituie axa centrală a învățaturii teologice, evidențiind faptul că orice știință se capătă prin învățare, printr-o anumită exersare practică, pe câtă vreme cunoașterea omului și a lui Dumnezeu se realizează prin vedere, prin contemplație și revelație: „a cunoaște pe om sau pe Dumnezeu este același lucru cu a cunoaște muzica, aritmetica, astrologia sau altceva dintre acestea? Nicidecum! ...fiindcă la cunoștința acelora ajungem prin învățatură, sau printr-o continuă îndeletnicire cu ele, pe când la cunoștința celorlalte ajungem prin intuiție”<sup>44</sup>.

În concluzie, în raport cu credința statică, imobilă și terifiantă a închinătorilor la idoli și zei, credința creștină este una harismatică și se realizează prin intermediul vederii, adică în chip nemijlocit, direct, individual și în raport cu propriile puteri sufletești ale credinciosului. Această realitate este confirmată și consacrată prin Sfintele Taine și prin credincioșii care se împărtășesc cu Sfintele Taine, atunci când mărturisesc: „Am văzut lumina cea adevărată, luat-am Duhul cel ceresc”, realitate care implică nu numai vederea, contemplația, ci și umanizarea, luarea Duhului Sfânt, adică trăirea efectivă și rațională a credinței.

Elementul care îl deosebește pe închinătorul păgân de credinciosul creștin este puterea de discernere, discernământul, pentru că exersarea este ceva mecanic, care duce la o anumită deprindere, la un anumit comportament și, implicit, la un anumit ritual mai puțin sau deloc conștientizat, pe câtă vreme discernământul implică o stare rațională elevată, care acceptă existența tainei și pune sub semnul îndoielii concluziile oricărei cunoașteri elementare, mecanice. Teofaniile realizate prin Sfintele Taine conferă credinciosului creștin puterea discernământului: „noi atribuim cuvântului, rațiunii și puterii, prin care am spus că Dumnezeu a alcătuit toate, o substanță proprie, **spiritul** în care se cuprind: Cuvântul, când El poruncește, rațiunea, când rânduiește, puterea, când împlinește toate. Spunem că acest spirit a purces de la Dumnezeu și, ca Unul-Născut din ceea ce a purces, întru aceea s-a numit Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu Însuși din cauza unității de substanță, căci și Dumnezeu este spirit. Și precum o rază, când purcede de la Soare este o parte din tot, deoarece Soarele va rămâne în rază ca una care a purces din el, la fel și substanța nu se desparte, ci se întinde, ca și lumina născută din lumină....Astfel, și ceea ce a purces de la Dumnezeu este Dumnezeu și Fiu al lui Dumnezeu, amândoi fiind Unul și Același. Astfel, spiritul născut din spirit și Dumnezeu din Dumnezeu se deosebește prin măsură, prin rang, iar nu prin esență, și a pornit din izvorul Său, fără să se fi rupt din el pentru totdeauna”<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, Editura Bizantină, București, 2003, p. 233.

<sup>44</sup> Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, în vol. *Părinți și scriitori bisericești*, 2., *Apologeti de limbă greacă*., Editura IBMBOR, București, 1980, III, p. 95.

<sup>45</sup> Tertulian, *Apologeticum*, în vol. *Părinți și scriitori bisericești*, 3., *Apologeti de limbă latină*., Editura IBMBOR, București, 1981, XXI, 11-13, p. 70.

Teofaniile realizate prin Sfintele Taine determină creșterea puterilor sufletești ale credinciosului și intuițiile „care există în simțurile antrenate și prin care se realizează rodirea fericită și eficace a theognosiei”<sup>46</sup>.

Sfântul Grigorie de Nyssa identifică chiar o imagine evolutivă pe treptele gnozei, subliniind că elementul fundamental îl constituie abordarea cu discernământ a adevărului, după care urmează antrenarea simțurilor și abilitatea științifică, aflată în căutarea cunoștințelor. O astfel de evoluție spre theognosie ilustrează în chip magistral Tertulian, atunci când evocă imaginea lui Iisus: „prin urmare, din această rază a lui Dumnezeu, cum mereu s-a prezis mai înainte, pogorându-se într-o fecioară și zămislindu-se în sânul ei, a luat ființă omul împreună cu Dumnezeu. Carnea unită cu spiritul se hrănește, crește, vorbește, învață lucrează și asupra lui Hristos... arătând că el este Acel Fiu anunțat mai înainte de Dumnezeu, născut spre mântuirea tuturor, Acel Cuvânt al lui Dumnezeu Cel fără sfârșit, întâiul născut, însoțit de puterea și înțelepciunea Sa și sprijinit pe spiritul Său”<sup>47</sup>.

Spiritul anonim al primelor două secole după Hristos a creat una dintre cele mai splendide imagini ale teofaniilor: „Pe Dumnezeu nici unul dintre oameni nu L-a văzut, nici nu L-a cunoscut, ci El s-a arătat pe Sine Însuși. S-a arătat prin credință, singura prin care se poate vedea Dumnezeu. Că Dumnezeu, Stăpânul și Creatorul universului, Cel ce a făcut toate și le-a pus în ordine, a fost nu numai iubitor de oameni, ci și îndelung răbdător”<sup>48</sup>.

Asumându-și, prin întrupare, modul de comunicare uman, Dumnezeu Se comunică oamenilor în modul cel mai direct și mai ușor accesibil. Prin Fiul Său cel iubit, Dumnezeu-Tatăl ne-a învățat, ne-a sfințit și ne-a cinstit. Datorită acestui fapt, spiritul uman îl poate simți și cunoaște în deplinătatea Lui, căci, prin slujirea lui Iisus Hristos, se evidențiază o calitate învățătoare, didactică, o calitate sfințitoare și o calitate împăratească: „Dumnezeu este disponibil în Hristos oricărui om, în virtutea acestei maxime apropieri, ca partener în formă umană într-un dialog veșnic, putând conduce pe om în cunoașterea infinită a Sa ca Dumnezeu”<sup>49</sup>.

Datorită faptului că omul este o ființă cuvântătoare, o ființă care se remarcă, se manifestă, se revelează și se comunică prin cuvânt, modul specific de comunicare al omului este cuvântul și acesta este întâlnit și se întâlnește cu Iisus Hristos, Dumnezeu-Cuvântul, căci „Cuvântul trup S-a făcut și S-a sălășluit întru noi; și noi văzutu-l-am slava ca pe slava Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”<sup>50</sup>, întrupând puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu.

Drept urmare, „în actul credinței ne dăruim în mod liber lui Dumnezeu, printr-un răspuns de smerenie și recunoștință față de autorevelarea Sa. Primirea adevărului descoperit de Dumnezeu se face prin lucrarea harului... această primire a adevărului prin credință ne duce la predarea noastră deplină lui Dumnezeu în Taina botezului, prin care ne naștem la o viață nouă în Hristos, ca membri ai Bisericii Sale”<sup>51</sup>.

Urmând prescripțiile din Sfânta Tradiție, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful evocă etapele ce trebuie împlinite pentru primirea Tainelor. Astfel, el subliniază că, pentru primirea botezului, catehumenul trebuie să parcurgă un drum de inițiere, de purificare, să se încredințeze

<sup>46</sup> Nikolaos Matsoukas, *op. cit.*, p. 234.

<sup>47</sup> Tertulian, *op. cit.*, XXI, 14, p. 70-71.

<sup>48</sup> *Epistola către Diognet*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, Editura IBMBOR, București, 1995, VIII, 4-7, p. 415.

<sup>49</sup> Pr. Prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, p. 118.

<sup>50</sup> Ioan, 1, 14.

<sup>51</sup> Pr. Prof. dr. Valer Bel, *op. cit.*, p. 21.

și să creadă în cele învățate în perioada catehumenatului, ca fiind adevărate, apoi trebuie să făgăduiască și să mărturisească faptul că va putea trăi după cum a fost învățat de către catehet. Instituția catehumenatului este specifică epocii primare a creștinismului și avea în vedere inițierea celui care dorea să fie botezat ca creștin în doctrina creștină.

Comunitatea creștină este una euharistică, în sensul că se aduce mulțumire pentru toți și pentru toate. Sensul cel mai adânc al celor șapte Sfinte Taine: Botezul, Ungerea cu Sfântul Mir, Mărturisirea păcatelor, Euharistia, Hirotonia, Nunta și Maslul arată că pogorârea Duhului Sfânt înseamnă coborârea în mijlocul nostru și în noi a darurilor lui Dumnezeu, primirea darului Duhului Sfânt constituind germenii umanității destinate vieții veșnice.

Biserica Ortodoxă afirmă și demonstrează că, în și prin cele șapte Taine, prin comuniunea de viață cu Dumnezeu, Sfânta Treime își găsește adevărata ei integritate și totalitate.

Din această perspectivă, Tainele au și menirea de a-l înnoi pe „omul dinlăuntru”, de a-i crea acestuia o identitate nouă și, prin aceasta, de a da o nouă dimensiune lumii, prin vindecarea ființei omenești de propriile sale patimi și prin primirea darului Duhului Sfânt, ca germenii umanității destinate vieții veșnice. „Prin urmare, funcția Tainei este de a transcende o realitate văzută spre o altă realitate, cea a împărăției lui Dumnezeu. Ea nu este o alegorie, ci o punte de trecere și o participare la o nouă realitate, la o altă dimensiune a vieții, viața lui Dumnezeu. Prin Taine se obține și se întreține sănătatea umanității în trupul lui Hristos. Prin ele, organismul eclezial poate să vindece și să înnoiască umanitatea...Iisus Hristos devine prezent și actual în Sfintele Taine, pe care El însuși le-a stabilit ca mijloc de participare la harul și viața Sa. Tainele sunt lucrări ale lui Hristos, prin puterea Duhului Sfânt și medierea Bisericii, în care El însuși Se dă poporului Său, aici și acum...Cauza eficacității Tainelor stă în faptul că Dumnezeu însuși intervine cu prezența Sa transcendentă, creând o ordine a harului în viața credinciosului și a comunității. Biserica recunoaște în cele șapte Taine acțiuni ale lui Hristos, daruri ale Duhului Sfânt. De aceea, și formula Tainelor este impersonală: „Se botează”, „Se însemnează”...astfel, Hristos este cel care dă viață nouă în Taina botezului, Care pecetluiește în Taina mirungerii, Care trimite în Taina Hirotoniei, Care unește în Taina cununiei, Care iartă în Taina spovedaniei, Care tămăduiește în Taina maslului”<sup>52</sup>.

Pentru cei ce se inițiază, pentru cei ce primesc Sfintele Taine, Taina nu înseamnă numai revelația misterului, ci și acceptarea personală a acestuia, pentru că, primind Tainele, fiecare credincios intră în misterul Morții și Învierii lui Hristos, acestea constituind etape succesive ale vieții Mântuitorului, evocate în contextul direct sau indirect al Liturghiei și în prezența comunității, ca evenimente ale vieții acesteia întru viața lui Iisus Hristos.

În perioada când se remarcă apologetii creștini, Biserica vorbea, în principal, despre Taina Botezului și despre Euharistie. Așa se explică numeroasele referințe ale Sfântului Iustin Martirul și Filosoful la aceste două Taine în cuprinsul celor două apologii ale sale.

Referindu-se la Taina Botezului, Sfântul Iustin arată că pocăința este stadiul care precede botezul și este un act concret, mai degrabă, decât schimbarea unui punct de vedere. Aceasta este posibilă, pentru că omul este liber și are puterea și posibilitatea să aleagă și să se schimbe. Botezul este sinonim cu o nouă naștere.

Terminologia pe care o folosește Sfântul Iustin, pentru a descrie acest moment, își găsește suport în textele din Isaia (1, 16-20) și în textele iohaneice (3, 3-5): „spălați-vă, deveniți curați, îndepărtați răutatea din sufletele voastre, învățați-vă să faceți binele, faceți judecată orfanului și îndreptățiți pe văduvă și veniți să stăm de vorbă, zice Domnul. Și de

<sup>52</sup> Pr. Prof. dr Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, editura IBMBOR, București, 1987, p. 137-138

vor fi păcatele voastre ca purpura, ca lâna le voi albi, iar de vor fi stacojii, ca zăpada le voi albi. Și de veți vrea și mă veți asculta, bunătățile pământului veți mânca; iar de nu mă veți asculta, sabia vă va mânca. Căci gura Domnului a vorbit acestea”<sup>53</sup>.

O a doua etapă pregătitoare, în vederea primirii botezului în sine o constituie penitența și postirea, ca momente premergătoare primirii botezului, momente în care catehumenul postește și se roagă pentru iertarea păcatelor savârșite de el până atunci. În tot acest timp, ceilalți membri ai comunității, solidari cu catehumenul, se roagă și postesc, împreună cu cel care dorește să se boteze.

Din rațiuni dogmatice, Sfântul Iustin nu folosește în apologiile sale denumirea de „botez” sau „botezare”, ci termenul de „baie” de „spălare”, „...baia aceasta se numește luminare, întrucât cei ce primesc toate cele în legătură cu ea devin, apoi, luminați la minte.

Iar cel ce se luminează este spălat, deopotrivă, și în numele lui Iisus Hristos, Cel răstignit în zilele lui Pontius Pilat, și în numele Duhului Sfânt, Cel care a vestit de mai înainte, prin profeți, toate cele în legătură cu Iisus Hristos”<sup>54</sup>...” apoi, ei sunt conduși de noi undeva, unde este apă și sunt renăscuți acolo... ei primesc atunci o baie în apă, în numele Părintelui tuturor și Stăpânului Dumnezeu și al Mântuitorului nostru Iisus Hristos și al Sfântului Duh”<sup>55</sup>.

Pledoaria Sfântului Iustin în favoarea botezului creștin începe prin a vorbi despre „modul în care, înnoii prin Hristos, ne-am, consacrat pe noi înșine lui Dumnezeu”<sup>56</sup>, iar această înnoire este convertirea la credința în Hristos, acea schimbarea de la idolatrie și imoralitate la o viață cumpătată, după normele morale ale creștinismului.

După cum putem observa din textele citate mai sus, botezul era făcut în numele Sfintei Treimi, în conformitate cu porunca Mântuitorului dată Apostolilor, după Înviere, și consemnată de către Sfântul Evanghelist Matei: „Drept aceea, mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”<sup>57</sup>.

Iustin este primul apologet care descrie botezul ca „iluminare” sau „fotismos”. Deducem că termenul nu este invenția sa, ci este un termen consacrat în practica creștină, încă de pe vremea Apostolilor, și acceptat pentru ritualul care aduce luminarea minții și a sufletului cu învățătura în Hristos.

În textele scripturistice din *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Evrei* (12, 13), din *II Corinteni* (3; 4), și din *Sfânta Evanghelie după Ioan* (5; 6,48-51; 13), se arată că iluminarea aduce Legea cea nouă, Noul Legământ, adevărul și lumina care vin de la Hristos.

În apologia sa, Iustin demonstrează necesitatea și scopul botezului: „deoarece, necunoscând prima noastră sursă de viață, noi am venit pe lume în chip necesar dintr-o sămânță umedă, prin împreunarea părinților noștri, unul cu altul, și ne-am găsit în mijlocul unor obiceiuri rele și în mijlocul unor împrejurări urâte, pentru ca să nu rămânem niște copii ai necesității și nici ai ignoranței, ci să fim niște copii ai inițiativei și ai științei și să dobândim iertarea păcatelor pe care le-am săvârșit mai înainte, se invocă asupra apei, pentru cel ce voiește să se regenereze și să se pocăiască de păcatele de mai înainte, numele

<sup>53</sup> Isaia, 1, 16-20.

<sup>54</sup> Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia*, LXI, p. 67.

<sup>55</sup> *ibidem*, LXI, p. 66.

<sup>56</sup> *ibidem*, LXI, p. 66.

<sup>57</sup> Matei, 3, 15.

Părintelui tuturor și Stăpânului – Dumnezeu, acesta fiind singurul lucru<sup>58</sup>. După botez, noul creștin este dus în adunare și participă la cultul religios.

Prin descrierea Tainei Botezului, sfântul Iustin Martirul și Filosoful este primul apologet care aduce mărturie despre botezul creștin, ca Sfântă Taină, instituită de Mântuitorul Iisus Hristos, după învierea Sa din morți, și nu prin propriul Său botez, care, în contrast cu botezul creștin nu a fost făcut spre iertarea păcatelor, ci pentru „că astfel se cuvine ca noi să împlinim toată dreptatea”<sup>59</sup>.

Taina botezului este văzută dintr-o perspectivă mult mai largă de către Tertulian, care, întemeindu-se pe mărturiile din Fapte (1, 8, 15, 26; 2, 5), din Matei (11, 27 ; 28, 19), arată că botezul este temelie și cheia de boltă a Bisericii lui Hristos, izvorâtă din însăși porunca pe care Mântuitorul o dă Apostolilor Săi, după Înviere: „Hristos Iisus, Domnul nostru,... a mărturisit El Însuși, câtă vreme a petrecut pe pământ, ceea ce era El, ceea ce fusese, care era voia Tatălui, pe care o împlinea El, care sunt îndatoririle pe care le hotăra El omului, învățând acestea pe față, ori înaintea poporului, ori înaintea ucenicilor Săi, dintre care și-a ales doisprezece mai de frunte, ca să-i țină pe lângă Sine și să fie, mai târziu, învățători ai neamurilor.

Și, după alungarea unuia din ei, a poruncit, pe când se întorcea la Tatăl, după înviere, celor unsprezece rămași să meargă și să învețe neamurile, **botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh** iar, după alegerea lui Matia, în locul lui Iuda, ce fusese izgonit, ei au dobândit puterea Duhului Sfânt, făgăduită lor, ca să săvârșească minuni și ca să grăiască în atâtea limbi. La început, au mărturisit credința cea în Iisus Hristos în Iudeea, unde au întemeiat și Biserici; de aici, plecând în lume, au vestit neamurilor aceeași credință și aceeași învățătură. Și tot astfel, în toate cetățile au întemeiat Biserici, de la care, celelalte, mai noi, și-au căpătat butași ai credinței și semințe ale învățaturii, pe care o împrumută zi de zi, ca să se prefacă ele însele în Biserici. În acest chip, și ele sunt socotite apostolice, ca niște vlăstare ale Bisericilor apostolice”<sup>60</sup>.

Un alt moment important al vieții creștine, prezentat în lucrările apologeților îl constituie euharistia. Taina Împărtășaniei sau a Cuminecăturii ocupă un loc important în viața Bisericii și se distinge prin trei caracteristici importante: este, prin excelență, actul prin care Biserica aduce mulțumire lui Dumnezeu pentru tot ce a primit în și prin Fiul Său Cel Întrupat; este actul de mulțumire generală adus nu numai de către Biserică, ci de către întreaga lume; este actul prin care credinciosul se împărtășește din trupul și sângele lui Iisus Hristos, care constituie hrana împărăției veșnice.

Instituită de însuși Iisus Hristos în joia Patimilor Sale, în timpul ultimei Cine cu Apostolii Săi, euharistia nu se mai săvârșește joia, ci duminica, precum și în alte sărbători când se face liturghia, cu mențiunea că Duminica este ziua în care „viața noastră a răsărit prin El și prin moartea Lui”<sup>61</sup>, și pe care o simțim ca pe o retrăire săptămânală a Zilei de Paște.

Textele scripturistice ne conduc spre înțelesul că Taina Euharistiei este actualizarea liturgică a Morții și Învierii lui Iisus Hristos, întâmplate odată pentru totdeauna și pentru toți, de către o comunitate anumită, într-un loc și timp determinat, prin „comuniunea cu trupul, care a pățimit pentru păcatele noastre și pe care Tatăl, cu bunătatea Sa, l-a înviat”<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia*, LXI, p. 67.

<sup>59</sup> Matei, 3, 15.

<sup>60</sup> Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor* XX, 1-6, p. 151-152.

<sup>61</sup> Sfântul Ignatie Teoforul, *Către magnezieni*, 9, 1.

<sup>62</sup> Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Smirneni*, VII, 1.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful prezintă în amănunt modul în care primii creștini oficiau Taina Euharistiei, sprijinindu-se pe textele scripturistice din Ioan (6,57), Luca (22, 19-20) și Matei (26,28): „Încetând rugăciunile, noi ne îmbrățișăm unii pe alții cu sărutarea păcii. Apoi, se aduce celui ce prezidează adunarea fraților pâine și un pahar de vin amestecat cu apă, pe care acesta, luându-le, înalță laudă și slavă Părintelui tuturor, în numele Fiului și al Duhului Sfânt și rostește o lungă rugăciune de mulțumire, pentru ca acestea să fie primite de către El. Când a terminat rugăciunile și euharistia, întreg poporul care este de față rostește cu glas mare «Amin». Cuvântul Amin este un cuvânt ebraic, care înseamnă «așa să fie». După ce întâistătorul a terminat euharistia și tot poporul a rostit Amin, slujitorii aceia care sunt numiți de noi diaconi dau fiecăruia dintre cei ce se găsesc de față să se împărtășească din pâinea și vinul amestecat cu apă, care s-au transformat în euharistie, iar celor ce nu sunt de față, li se duc pe la casele lor...Nimeni nu poate participa la ea (euharistie, n.n.) decât numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate și care a trecut prin baia iertării păcatelor și a renașterii (botez, n.n.), trăind mai departe așa cum ne-a transmis Hristos. Căci noi nu primim acestea ca o pâine comună și nici ca pe o băutură comună; ci, după cum, prin cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, S-a întrupat și a avut în vedere mântuirii noastre trup și sânge, tot astfel, hrana transformată în euharistie, prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta, din care se hrănesc sângele și trupurile noastre prin schimbare, am fost învățați că este atât trupul, cât și sângele Acelui Iisus Întrupat”<sup>63</sup>.

Potrivit Sfintei Tradiții, Taina Euharistiei nu poate fi înțeleasă în afara Liturghiei, care se săvârșește cu un dublu scop: euharistic, de mulțumire sau de adorare, și de mijlocire, adică de rugăciune sau cerere, finalitate care determină cele două mari părți ale Liturghiei: liturghia catehumenilor și liturghia credincioșilor sau euharistică. Cele două părți ale Liturghiei sunt inseparabile și complementare, deoarece Biserica trăiește prin „Cuvântul viu și veșnic” al lui Dumnezeu și prin pâinea euharistică.

Apologeții de la sfârșitul secolului I și din tot cuprinsul secolului al II-lea au surprins și alte aspecte caracteristice și exemplare care pun în evidență calitățile vieții creștine. Realizând o paralelă între modul de viață al păgânilor și al creștinilor, sunt reliefate coordonatele majore ale vieții creștinilor, la care „castitatea este o realitate, înfrânarea se practică, monogamia se păstrează, curăția se păzește, nedreptatea este izgonită, păcatul este smuls din rădăcină, dreptatea este trăită, legea stăpânește, cinstirea lui Dumnezeu se săvârșește, Dumnezeu se mărturisește, adevărul este prețuit, harul nu se pierde, pacea ne acoperă, cuvântul sfânt ne povățuiește, înțelepciunea ne învață, viața se încununază, Dumnezeu împărățește”<sup>64</sup>.

Oameni ai cetății, supuși legilor imperiale, păstrători ai tradițiilor matrimoniale și conjugale, cunoscători și propovăduitori ai textelor din Sfânta Scriptură, apologeții au realizat câteva portrete generale, de o extraordinară frumusețe morală, ale creștinilor din vremea lor, argumentând cu realități și cu imagini frumusețea vieții acestora și a comunităților din care făceau parte: „... prin viața pe care o ducem, noi suntem întotdeauna cu gândul la Dumnezeu, încât fiecare din noi vrem să ne înfățișăm în fața Lui, fără vină și fără osândă; de aceea, în calitate de oameni, în stat, noi nici cu gândul nu ajungem să greșim. Într-adevăr, dacă am crede că ne ducem viața numai aici pe pământ, poate că ar fi posibil să fim bănuți că suntem robii cărnii și ai sângelui și că păcătuim, lăsându-ne biruiți

<sup>63</sup> Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia*, LXV- LXVI, p. 70.

<sup>64</sup> Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, în vol. *Părinți și scriitori bisericești*, 2., *Apologeți de limbă greacă*, Editura IBMBOR, București, 1980, XV, p. 338.

de pofta de câștig și de plăceri. Dar, întâi de toate, noi avem convingerea că Dumnezeu este cel care supraveghează gândurile noastre, ziua și noaptea. El care e numai lumină, care vede tot ce e în inima noastră, și întrucât credem, în sfârșit, că, după ce vom pleca din viața aceasta, vom trăi o altă viață, mai fericită decât cea de aici, una cerească și nepământească (dacă avem, bineînțeles, sufletele îndreptate spre Dumnezeu și cu Dumnezeu, și dacă ne vom ridica deasupra patimilor și nu vom rămâne numai trupuri, ci vom avea în noi un fel de duh ceresc, pentru că, altfel, vom cădea într-o viață mai rea decât cea omenească, vrednică de toată pedeapsa focului) pentru că Dumnezeu nu ne-a făcut numai ca pe niște oi sau ca pe niște vite, ca să pierim și să dispărem, apoi, fără urmă...în învățătura noastră nu-i vorba de orânduiești omenești, de prevederile cărora un om certat cu legea ar putea scăpa, ci noi avem o astfel de lege și o astfel de rânduială, încât, drept măsură a moralității, e că avem aceeași iubire pentru aproapele nostru, ca pentru noi înșine. Așa se face că, după vârstă, fiecare din noi considerăm pe unii fii și fiice, iar pe alții frați și surori, pe cei mai în vârstă cinstindu-i ca pe tații și pe mamele noastre. Și ținem mult ca trupurile celor pe care-i socotim frați și surori cu noi, sau cărora le dăm alte titluri de rudenie, să rămână curate și nepângărite, pentru că în învățătura noastră se spune că oricine dă uneia din aceste rude mai mult decât o singură îmbrățișare, însemnează că acela face acest lucru dintr-o oarecare patimă, așa încât, la noi, nu numai a săruta pe cineva, ci și chiar felul cum îl saluți trebuie să fie în așa fel, încât, nici cu vreun gând necurat să nu primejduim împărțășirea noastră din viața de veci”<sup>65</sup>.

Regăsim în aceste descrieri aprecieri generale, formulate și de alți apologeți, precum Minucius Felix, în *Octavius* (35,6), Iustin, în *Apologia întâia...* (43,8), dar și din fragmente de versete din Ioan (1,5), II Timotei (4, 7-8), Psalmi (7, 10), Ieremia (17, 10), Romani (8,27), II Corinteni (9, 5), și Matei (7, 12).

Prin aspectul vieții exterioare, creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni decât prin cumpătarea purtării și printr-un alt mod de a percepe viața și realitățile lumii: „**1.** Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte. **2.** Nu locuiesc în orașe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină. **3.** Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni, care cercetează cu nesocotință nici nu o arată, ca unii, ca pe învățatură omenească. **4.** Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte, și în hramă, și în celălalt fel de viață, dar arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. **5.** Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini, orice țară străină le e patrie și orice patrie le e țară străină. **6.** Se căsătoresc ca toți oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți. **7.** Întind masă comună, dar nu și patul. **8.** Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. **9.** Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. **10.** Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile. **11.** Iubesc pe toți, dar de toți sunt prigoniți. **12.** Nu-i cunoaște nimeni, dar sunt osândiți, sunt omorâți, dar dobândesc viața. **13.** Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți; sunt lipsiți de toate, dar în toate au de prisos. **14.** Sunt înjosiți, dar sunt slăviți cu aceste înjosiri; sunt huliți, dar sunt îndreptățiți. **15.** Sunt ocărăți, dar binecuvântează; sunt insultați, dar cinstesc. **16.** Fac bine, dar sunt pedepsiți ca răi; sunt pedepsiți, dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață. **17.** Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elenii îi prigonesc; dar cei care îi urăsc nu pot spune pricina dușmăniei lor”<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, în vol. *Părinți și scriitori bisericești*, 2., *Apologeți de limbă greacă*., Editura IBMBOR, București, 1980, XXXI-XXXII, p. 379-380.

<sup>66</sup> *Epistolă către Diognet*, XI, 1-8, p. 418-419.

Pe lângă calitatea lor de propovăduitori ai dreptei cedințe și de defensori ai creștinilor și ai credinței acestora, apologeții primelor secole după Hristos au adus contribuții importante la definirea și explicarea dogmelor vieții creștine. Opera lor nu s-a limitat în a fi o apologie a creștinismului, ci a invitat și la meditație, la dreapta apreciere a creștinilor, la rugăciune și la trăirea adevărată în Hristos și în Biserică.

La dimensiunea apologetică a operei acestora se adaugă și o evidentă dimensiune misionară, apologeții fiind și excelenți propovăduitori ai preceptelor vieții creștine și ai Evangheliei lui Hristos, contribuind la propagarea creștinismului și la edificarea credincioșilor asupra sensurilor acestuia.

Disponând de o cultură solidă, apologeții au apelat la elementele furnizate de filosofia și de cultura timpului, știind prea bine, ca unii care veneau, prin convertirea la creștinism, din viața păgână, că, dacă filosofia poate înălța către Dumnezeu fără ajutorul teologiei, din cauza rădăcinilor sale panteiste, nici teologia nu poate pătrunde în mentalitatea și problemele vremii fără ajutor filosofic.

Urmând pildele și sfaturile Apostolilor și ucenicilor acestora, apologeții au fost asemenea unor albine spirituale, care au adunat în potirul operelor lor adevărurile care vin în întâmpinarea Evangheliei lui Iisus Hristos.

**TEOLOGIE PRACTICĂ**

**TEOLOGIE UND HYMNOGRAPHIE IN DER  
BYZANTINISCHEN LITHURGIE**

(Bibliographischer Plan)

**VASILE STANCIU**

**REZUMAT. Teologie și imnografie în Liturghia bizantină.** Trebuie să recunoaștem că Liturghia ca „inimă a vieții Bisericii și matrice a experienței creștine”, a devenit un centru de atenție al teologiei europene contemporane. Tot mai mulți teologi, atât din apus cât și din răsărit, aceștia din urmă mult mai puțini, se apleacă în cercetarea teologiei înspre aprofundări de natură istorică, exegetică și teologică mistică a Liturghiei ortodoxe, ca „rememorare a Cinei celei de Taină și ospăț al Împărăției eshatologice”.

Această nouă orientare de cercetare în teologia contemporană, deschide noi perspective în înțelegerea comprehensivă a Liturghiei ortodoxe, care, dincolo de aspectele de comemorare, recte, anamnetice și de cuminecare, în cadrele unui ritual sui generis bine încheșat și stabilizat, acumulează în structurile ei o bogăție incredibilă de teologie, ascunsă în formele imnografice și melodice ale imnografiei liturgice.

Wir sollen gestehen, das die Liturgie als „Herz des Kirchenleben und als Matrizes der christlichen Erfahrung”<sup>1</sup>, ein Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der zeitgenössischen europäischen Theologie geworden, ist.

Immer mehrere Theologen sowohl aus dem Westen als auch dem Osten — aus dem Osten weniger — richten sich in die theologische Erfahrung nach hystorische, exegetische und mystisch – theologische Vertiefungen der orthodoxen Liturgie als „Wiedererinnern des heiligen Abendmahl und Festessen des eschatologischen Kaiserreich”<sup>2</sup>.

Diese neue Richtung der Erforschung der zeitgenössischen Theologie, öffnet neue Perspektive in den comprehensiven Verständniss der Orthodoxen Liturgie, die jenseits der Aspektenn der Gedenkfeyer, anamnetischen Aspekte und des Abendmahls in den Rahmen eines „sui generis” gut fixiert und stabilisiertes Rituals, akumuliert in ihren Strukturen einen unglaublichen Reichtum von Theologie, die in den hymnologischen und melodyschen Formen der liturgischen Hymnographie vesteckt ist.

Diese Vorführung am Anfang unseres Kurses erwünscht sich als eine Skizze des Stadiums der theologischen Forschung bezüglich dieser Thema, zu sein.

Selbstverständlich, das generelle Thema des Kurses konzertriert eine Summe der Anliegen in diesem Bereich und sie kann jederzeit auch aus anderen Perspektiven heraus, wieder bewertet werden.

**I. Weiterhin möchte ich einige gründliche und erklärende Präzisierungen syntetisieren:**

a) Die Forschung der Orthodoxe Liturgie als hymnographische Produktion, die in dir Zeit kristallisiert und vollendet wird, aber mit Quellen aus Jerusalem (und hier beziehe ich mich auf den jüdischen Traditionen der „chaburah” „Festessen und so genannte „Haggadah”, oder die österliche Erzählung des „Hauspriester”),<sup>3</sup> und aus Byzanz, und zwar in Konstantinopol, wo die heutigen liturgischen Formulare in dir orthodoxen Tradition entstanden sind.

b) Die Theologie in der Liturgie ist eine hymnische – doxologische und angewandte Theologie mit einem speziellen Akzent in der mystischen Erfahrung des Abendmahls, sie ist aber auch theoretisch, irgendwie statisch und experimentell, und ebenso in einem stereotype Formel, mit einem Dogmacharakter verkapselt.

c) Die Theologie der Orthodoxen Liturgie soll man unbedingt mit der Entwicklung der hymnographischen und musikalischen Formen zusammen rechnen, in deren Abstammungen (Matrizen) kristallisiert und endgültig abgeschlossen sind und die Melodie in der byzantinischen Tradition achtet mit Genauigkeit auf ein Typische, das in Zusammenhang mit der Akrivia des mönchlichen Lebens kommen soll, das in Athos stabilisiert ist, und das definitorisch für die ganze Orthodoxie wird.

d) Die theologischen Ideen aus der orthodoxen Liturgie können in Abteile eingeteilt werden je nachdem das kirchliche Verständniss, die in ihrer Erscheinung bewirkt (determiniert) haben.

Zum Beispiel, das zweite Antiphon „O, Eingeborener Sohn“, deren Autor der Kaiser Justinianus ist, hat ein hristologischer, mariologischer, pnevmatologischer Zug und stellt die Essenz der theologischen Überlegung von den 4. Ökumenischen Synode dar, die in der hymnischen, doxologischen und Gebetesform übersetzt sind.

Eine Forschung der Liturgie aus dieser Perspektive, meine Meinung nach, ergänzt das Bild einer liturgischen Realität. Diese überbietet die Schwelle einer einfache kirchliche Ordnung (die manchmal reich...manchmal ignoriert ist ...) gerade in den kirchlichen Umgebungen, die mit diesen Formulare des liturgisches Rituals beständig ausführen. Gleichzeitig plasieren sie die theologische Forschung in den dialogischen Raum der theologischen Interdisziplinarität.

## **II. Inhaltsangabe bezüglich des Stadiums des Forschungen.**

a) Im Land (Rumänien).

Die exegetischen, liturgischen erklärenden Studien sind in die rumänische, orthodoxe Theologie von den Liturgisten: Badea Cireşeanu, lansiert mit den 3 Bänden der liturgischen Schätze<sup>4</sup> und sie sind von dem Rev.prof.dr. Petre Vintilescu<sup>5</sup>, Rev.prof.dr. Ene Branîşte<sup>6</sup>, Rev.prof.dr. Dumitru Stăniloae<sup>7</sup>, Rev.prof.dr. Alexandru Moisiu<sup>8</sup> Rev.prof.dr. Nicolae Necula<sup>9</sup>, Rev.prof.dr. Ilie Moldovan<sup>10</sup>, Bischof dr. Vasile Coman<sup>11</sup>, Erzbischof Vasile Costin<sup>12</sup>.

b) In den letzten Jahren ist die rumänische-theologische Literatur mit einigen übersetzten Werken reicher geworden. Diese Werke hinweisen auf die Aspekte, die in die Beziehung mit dem göttlichen Kultus, mit dem liturgischen Leben der Kirche oder mit der orthodoxen liturgischen Spiritualität sind.

Hier nennen wir einige Autoren und die Hauptideen ihrer Werken:

**1. Vladimir Lossky**, mit dem Werk: „Die mystische Theologie der Ostlichen Kirche“<sup>13</sup>, wo der letzte Kapitel, der 12. heisst: „Das Festessen des Kaiserreichs“, und das letzte Teil des 12. Kapitels gibt vollständig wieder die Homillie, die dem Heiligen Johannes Chrisostomos zu geschrieben ist, die jedes Jahr in die Zeit der Ostern-Frühmesse und, die den Sinn der eschatologischen Überfülle vollkommen (als Volständiges Kommunion) wiedergibt und wonach die Osterliche Christenheit strebt“<sup>14</sup>.

Die Osternnacht nach dem Vladimir Lossky Meinung „als Freude der Auferstehung und das ewigen Lebens“ an allen Mitgliedern der Kirche, die das Bewusstsein „ der Überfülle des heiligen Geistes“<sup>15</sup> haben.

Wenn wir die Nicolae Cabasilas Idee übernehmen „ Er erneuert uns das Leben; aber er reformiert kein vitales Prinzip, das in die natürliche Ordnung erhalten wird, sondern verbreitet. Er sein Blut in die Herzen der Menschen, die das Abendmahl empfangen, und in diesen Herzen sein Leben zu keimen (beginnen)<sup>16</sup>.

**2. Sebastian Brock**<sup>17</sup> hat ein sehr suggestives Kapitel im zitierten Werk mit dem Titel: Menschwerdung und Epicleze“ wo erläutert er das Sehen des Hl. Efrem Sirul hinsichtlich die Beziehung zwischen zwei Momenten: Die Menschwerdung des Erlösers, über die Verkündigung und die Epicleze in der heiligen Lithurgie.

Sebastian Brock mit dem Werk das in dir Verbindung mit dem Efremul Sirul Hymnen sind, und das von dem Diakon Ioan I. Ică jr. im Vorwort geschrieben sind: „Das orthodoxe Kultus ist die Konkretisierung der Offenbarung, die sakramentale Aktualisierung der Anwesenheit Jesu Christi, des Gottes – Menschens, in die Geschichte und die sichtbare Bekundung der Kirche als empfindliche Erfahrung der Ausgiesung der Himmel auf die Erde und die Erhebung der umgestalteten Erde und Menschennatur im Himmel“<sup>18</sup>, dann gibt eine Passage wieder von dem Rev.prof. Dumitru Stăniloae, die Hauptidee der Hymne bei Efrem syntetisiert.

Die Hl. Lithurgie – um das ganze orthodoxe Kultus ist kein subiectives Erleben.

Sie ist die wieder aktualisierte Evangelium, die aktualisierte Verbindung mit Jesus Christus aus dem Evangelium.<sup>19</sup>

Die Theologie gibt wieder und vertieft die Erfahrung der Momenten, die in dem Kultus und in der Hl. Liturgie sich wiederfinden, in den Sinne die sie findet, und diese Erfahrung belebt und vertieft die Theologie.

**3. Karl Christian Felmy** mit zwei grundlegenden Werke, die von dem Rev.prof.dr. Ioan I. Ică übersetzt sind.<sup>20</sup>

Das erste „Die Dogmatik der kirchlichen Erfahrung“ beginnt mit den ersten Wörter aus dem liturgischen Gesang „Wir haben das Wahre Licht gesehen“, dann zitiert er den russischen Theologe und Gelehrte Pavel Florenski und dann: „Man sagt, dass jetzt im Ausland, lernt man das Schwimmen auf der Erde mit der Hilfe einiger Geräte (das nennen wir „Simulation“. So, kann man Katholic oder Protestant werden – mit den Büchern, ohne in die Verbindung mit dem Leben zu kommen, nur im Kabinett. Aber um Orthodox zu werden, musst man sofort ins Element der Orthodoxie sich versenken, man muss das Orthodoxe Leben beginnen und einen anderen Weg gibt es nicht“<sup>21</sup>.

Und das Element der Orthodoxie ist das liturgische Leben, ist das Kultus mit den Gebeten, den Hymnen und den Gesängen.

Diese helfen um „die Orthodoxe Theologie der Schule“, wie bei Andruzos, eine Theologie der Erfahrung, die man in der Kirche erlebt zu werden.

Das zweite Werk des Theologen Felmy K. Chr. zeichnet sich durch die esseystische Streifzüge (von hystoriographischer Art) aus. Dieses weist auf eine immer richtige Begreifung der wichtigen Momenten aus der Hl. Liturgie hin, mit der Betonung der Exegesen und der Auslegungen von hymnographischer Art, wie zum Beispiel: „Der grosse Einzug, das Hymnus der Cherubim“, Trisagion, O, Eingeborener Sohn, Enarxa, der kleine Einzug, u.a.

**4. Rev. Prof. dr. Boris Bobrinskoi**, einer der theologen der heutigen ruischen-orthodoxie, welcher heute in Frankreich lebt und wessen Bücher auch in Rumänisch übersetzt wurden. Er versucht verschiedene theologische Themen im Sinne der russischen Diaspora zu bearbeiten.

Die Akzenten der hymnographischen Exegeze fehlen nicht in den Schriften der Lithurgie, wie: Christushimmelfahrt und Lithurgie: Eucharistie als Dreifaltigkeitskult; Lithurgie

als Dreifaltigkeitsrecclesiologie bei Hl. Basilius; Lithurgie und das spirituelle Leben; Lithurgie und das tägliche Leben; u.a.<sup>22</sup>

Es scheint uns besonderes bedeutsam den Inhalt des Wortes Lithurgie, in dem der aussergewöhnlicher Theolog sagte: „Die Weiterführung der Lithurgie im menschlichen Leben bedeutet die Verbindung zwischen dem göttlichem Kultus und die gesamten Natur, die erste und letzte Begabung des Menschen, Celebrant und Priester der Menschheit vor Gott“.<sup>23</sup>

##### 5. **Alexandre Schmemmann**, (1921-1983)

Einer der wenigen Theologen der Orthodoxie aus der Diaspora, welcher mit neuen spekulativen Ideen der liturgischen Theologie, neue Wege und Perspektiven im Empfang und der Verstehung der Lithurgie anderes als die clasische, schulerische Theologie. Die hymnographische Exegesen über die: Grosse Ektenie, Der Kleine Einzug, Der Grosse Einzug, Der Trisaghionhymnus, u.a. beinhalten immer seine ganz persönliche Meinung, aber ie ohne eine biblische oder patristische Begründung. Alexandre Schmemmann gibt eine neue Dimension des Konzeptes des *Pristertums*, aus Heiligen Liturgie, welche er wie folgt benennt:

- Das Mysterium der Versammlung;
- Das Mysterium des Reiches;
- Das Mysterium des Wortes;
- Das Mysterium der Gläubigen;
- Offertorium;
- Das Mysterium der Einheit;
- Das Mysterium der Christihimmelfahrt;
- Das Mysterium des Dankes;
- Das Mysterium der Erinnerung;
- Das Mysterium des Heiliges Geistes;
- Das Mysterium der Kommunion;<sup>24</sup>

6. Der **Hl. Johannes** aus **Kronschtadt** ( † 1908) sanktifiziert im 1920 von Ruischen Orthodoxen Synode, welcher durch seine pastorale und karitative Predikten, sein feuriges und mystisches liturgisches Leben sich bemerkbar gemacht hat.<sup>25</sup>

Neben der Heilige Siluan von Athos († 1938) war „einer der grossen Persönlichkeiten der heutigen orthodoxen Spiritualität“<sup>26</sup>.

Die mystischen Schriften des Hl. Johannes aus Kronschtadt geben der heutigen Theologie einen aussenordentlichen Sinn und gleichzeitig einen hymnographischen und muzikalischen Rithus, der sich durch eine Verdichtung der Kommunion sich wiedergibt.

Der thematische Programatismus welcher der Hl. Johannes aus Kronschtadt benutzt, hat sich als erfolgreich in die Erneuerung und lebendige Aktualisierung der liturgischen Akten der Hl. Lithurgie herausgestellt. Es ist genau was der orthodoxe Lithurgiewissenschaft fehlte, welche in die erste Hälfte des XX Jahrhundert noch eingeschränkt in die wissenschaftliche Relevanz, wie in die Abendliche Theologie, war.

Der Hl. Johannes aus Kronstadt entdeckt in die Hl. Lithurgie das eschatologische Leben.

c) **Im Ausland** haben sich die Theologen mit der Hymnographie und Hymnologie auserordentlich beschäftigt<sup>27</sup>. Die neueste Arbeit über die orthodoxe hymnographie, gehört dem Theologen Konstantin Nikolakopoulos<sup>28</sup>.

In seinem Buch, erklärt er sehr genau fast alle hymnographischen und muzikalischen Wörter die im byzantinischen orthodoxen Kultus benützt werden..

Der Lexikon enthält auch eine bibliographische Liste, in welcher wir viele Namen der heutigen Theologen wiederfinden, wie: Adolf Adam und Rupert Berger,<sup>29</sup> Gabriel Bultmann,<sup>30</sup> Nikolai Gogol<sup>31</sup>, Anastasios Kallis<sup>32</sup>, u.a.

Zwischen den hymnographischen und muzicklichen Wörter finden wir: Antiphon, Das Hymnus der Heruvim, Doxologie, Condac, Ectenie, Trisagion, Monodie, Tropar, Te Deum, Sanctus, Cathavasie, Theotokion, Irmos, u.a.<sup>33</sup>

Wenn wir die Schriften des Theologen Nikolakopoulos mit anderen vergleichen, bemerken wir wie sein Werk die Hymnographie der Katholische und Protestantische Kirche erweitert und gleichzeitig bemerken wir dieselben Quellen.

### III. Hymnographische Formen in der Liturgie

In der Orth. Kirche werden zwei Formen der Liturgie zelebriert: die Liturgie des Hl. Basilus der Grosse und die Liturgie des Hl. Johannes Hrisostomos. Die Struktur der beiden ist ziemlich gleich.

Was die beiden unterscheidet sind die Gebete und Hymnen aus der Epiclese, welche beim Hl. Basilus umfangreicher, und die Lieder etwas anderes sind.

Die Orthodoxie darf sich nicht in sich selbst verschliessen und eine liturgische oder ethnische Insel werden, die unzugänglich ist für, die an ihrem liturgischen und mystischen Reichtum teilhaben wollen. Die Kirche Christi ist ihrem Wesen nach missionarisch. Der christliche Glaube wird weitergegeben durch die Verkündigung des Wortes Gottes, d.h. des Evangeliums, aber auch durch den Gottesdienst, der ausgesprochen pädagogisch ist. Gott offenbart und öffnet sich uns allen vor allem im Gebet und besonders im öffentlichen Gebet, also in der Göttlichen Liturgie, und in den anderen Gebeten der Kirche. Diese müssen von allen, die daran teilnehmen, verstanden werden, damit sie nicht als eine Bürde, sondern als eine Freude wahrgenommen werden.

Die Göttliche Liturgie steht im Mittelpunkt des öffentlichen Kultes der Kirche. Sie ist der Gottesdienst der Kirche schlechthin. Die Kirche (d.h. der Bischof-oder im Falle seiner Abwesenheit der Priester-und die Gläubigen) feiert die Göttliche Liturgie, und die Göttliche Liturgie, bei der wird am Leib und Blut Jesus Christi teilhaben, verwandelt uns in die Kirche Christi, also in den Leib des Herrn. Denn „*die Kirche ist der Leib Christi*“ (vgl. Epheser 1,23). Das bedeutet, dass wir nicht wirklich Teil der Kirche Christi sind, wenn wir nicht regelmässig an der Göttlichen Liturgie oder den Heiligen Sakramenten teilnehmen, also an Leib und Blut Christi.

Das ganze byzantinischen liturgischen Mysterium enthält eigene hymnographische Gedichte mit einem reichen theologischen – dogmatischen Inhalt.

Diese hymnographische Gedichte sind in der Orth. Kirche in der 8. Thonen benützt.

1. Das erste hymnographisches Gedicht, welches in der byzantinischen Liturgie verwendet wurde, war *die Grosse Ectenie*.

Etimologisch aus dem griechischen *éktevç* welches umfangreich lang, wiederholend, unbiegsam bedeutet<sup>34</sup>.

#### **Grosse Ectenie**

**Diakon: In Frieden lasset zum Herrn uns beten.**

*Der Chor (das Volk) antwortet auf jede der folgenden Bitten:*

**Chor: Herr, erbarme Dich.**

**Diakon: Um den Frieden von oben und um das Heil unserer Seelen, lasset zum Herrn uns beten.**

**Diakon:** Um den Frieden der ganzen Welt, um den Wohlbestand der heiligen Kirchen Gottes und um die Einheit aller, lasset zum Herrn uns beten.

**Diakon:** Für dieses heilige Haus und für jene, die es mit Glauben, Andacht und Gottesfurcht eintreten, lasset zum Herrn uns beten.

**Diakon:** Für unseren heiligsten Patriarchen (N), für unseren hochgeweihten (Erz-) Bischof (und Metropolit) N, für die ehrwürdige Priesterschaft, für das Diakonat in Christus, für den ganzen Klerus und für das Volk, lasset zum Herrn uns beten.

**Diakon:** Für unser Volk und Land, für alle, die es regieren und beschützen, lasset zum Herrn uns beten.

**Diakon:** Für dieses Land und diese Stadt, für alle Städte und Länder und für alle Gläubigen, so in denselben wohnen, lasset zum Herrn uns beten.

**Diakon:** Um günstige Witterung, um reiches Gedeihen der Früchte der Erde und um friedliche Zeiten, lasset zum Herrn uns beten.

**Diakon:** Für die Reisenden zu Wasser, zu Lande und in der Luft, für die Kranken, Leidenden und Gefangenen und um ihre Errettung, lasset zum Herrn uns beten.

Hier können weitere Fürbitten eingefügt werden.

**Diakon:** Auf dass wir errettet werden, von jeglicher Trübsal, Zorn, Gefahr und Not, lasset zum Herrn uns beten.

**Diakon:** Stehe bei, errette, erbarme Dich und bewahre uns, o Gott, in Deiner Gnade.

**Diakon:** Unserer allheiligen, reistern, über alles gesegneten und ruhmreichen Gebieterin, der Gottesgebälerin und immerwährenden Jungfrau Maria, samt aller Heiligen eingedenk.

**Chor:** Hochheilige Gottesgebälerin errette uns.

In dieser Zeit spricht der Priester leise das Gebet der 1. Antiphon.

**Diakon:** Lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben, Christus unserem Gott hingeben.

**Chor:** Dir, o Herr.

Das Gebet der 1. Antiphon:

**Priester:** Herr, unserer Gott, Dessen Macht unvergleichlich, Dessen Herrlichkeit unbegreiflich, Dessen Erbarmen unermesslich und Dessen Menschenliebe unaussprechlich ist, blicke Du Selbst Gebieter, nach Deiner Barmherzigkeit auf uns und dieses heilige Haus und erweise uns und allen, die mit uns beten, reichlich Dein Erbarmen und Dein Mitleid.

Mit erhobener Stimme:

**Priester:** Denn Dir gebühret alle Herrlichkeit, Ehre und Anbetung, dem Vater und dem Sohne dem Heiligen Geiste, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

**Chor:** Amen.

Und der Chor singt die **erste Antiphon**. Der Diakon verbeugt sich und verlässt seinen Platz, begibt sich vor die Christusikone und hält mit drei Fingern der rechten Hand das Orarion.

Die grosse Ectenie ist ein Gebet welches wie ein Gedicht mit melodischen Akzente wie in Evangelium, Apostel, Psalmen, vergetragen wird.

Jeder Vers enthält die Anregung „lasset zum Herrn uns beten“, und die Gläubigen antworten „Herr, erbarme Dich!“

Die grosse Ectenie am Anfang der Liturgie ist gleichermassen für das Vesper und Utros und ist einst der ersten Gebete des Christentums, welches wir schon im I. Tim. 2,1-2 des Hl. Paulus finden<sup>35</sup>.

Die grosse Ectenie aus muzikalischen Sicht der rumänischen byzantinischen Kultur, wird in der Regel auf dem VIII. und V. Ton und einige Male auf dem I. und VII. Ton gesungen.

## 2. Erstes Antiphon

Bei den täglichen Lithurgien, ist das erste Antiphon ein kurzer Gesang aus einigen Verseten des Ps. 102.

Das Singen des Ps. 91,93,94 genannt auch antiphonisches Psalm, wird schon in VIII. Jahrhundert in den Schriften erwähnt<sup>36</sup>.

Bei den kaiserlichen Festen werden besondere Antiphonengesungen.

### *Erste Antiphon:*

**Chor: Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Lobe den Herrn, meine Seele, und alles in mir seinen heiligen Namen, gelobt seiest Du, o Herr.**

Verschiedene Hymnen (hauptsächlich alttestamentliche Psalmen „mit Ipopalma“), deren Name sich von der antiphonischen Gesangsweise beider Gläubigenteile oder beider Chöre während des Gottesdienstes ableitet. Das Responsorium ist bis heute ein wichtiger Bestandteil des Wechselgesangs, der aufgrund vielfältiger Zeitzeugen (wie z. B. Theodoret oder Basileios des Grossen) schon früh einen etablierten Platz in der altkirchlichen liturgischen Praxis einnahm. Zu berücksichtigen wäre ebenso in diesem Zusammenhang die Information von N. Tomadakis (H B Y S. 52), nach der die Antiphona als ipopsalmata „bereits im 5. Jh. Bezeugt werden“. Der Kirchenhistoriker Sokrates überliefert uns wichtige einschlägige Informationen über das Vorhandensein der Antiphona und der antiphonischen Gesangsweise in den ersten christlichen Jahrhunderten sowohl in der Kirche Christi als auch in häretischen Gemeinschaften. Demgemäss wird z. B. Der „Wechselgesang von Hymnen in regelmässigen nächtlichen Feiern „für die Arianer bezeugt“<sup>37</sup>.

**Ektenie:** Wörtlich: ausgedehnt bzw. eindringlich, gilt sie als Bezeichnung für das umfassende und eindringliche Bittegebet, das der Diakon während der Lithurgie nach den Lesungen und unmittelbar vor der Entlassung der Katechumenen in Zusammenhang mit dem Gebet der Darbringung, bei der Vorbereitung auf die Kommunion und bei der grossen Vesper spricht. Die in Anlehnung an den kirchenslavischen Sprachgebrauch geläufige Verwendung des Begriffes für alle Für alle Fürbitten, die der Diakon vorträgt, ist nicht korrekt; die Bezeichnungen „kleine“ und „grosse Ektenie“ stellen einen begrifflichen Widerspruch dar (A. Kallis).

(Hist. Eccl. VI, 8) und diejenige Tradition weitergeführt, nach der „Ignation (um 100 n. Chr.) im syrischen Antiochien den antiphonischen Gesang der Hymnen eingeführt habe“. Folgende Stelle von Sokrates ist hierzu aufschlussreich: „Lass uns auch sagen, woher die Gewohnheit des Wechselgesanges von Hymnen in der Kirche ihren Anfang nahm. Ignatios von Antiochien in Syrien, der dritte Bischof nach dem Apostel Petrus, der mit den Aposteln selbst gelebt hatte, hatte eine Vision von Engeln gesehen, die durch den Wechselgesang der Hymnen die heilige Dreifaltigkeit priesen, und er überlieferte die Art der Vision der Kirche in Antiochien. Von dort aus wurde diese Tradition in allen Kirchen verbreitet“.

Im Rahmen des heutigen hymnologischen und musikalischen Begriffsverständnisses kommt den Antiphona eine mehrfache Bedeutung zu. In der orthodoxen Lithurgie sind meist die drei Antiphona bekannt, welche den ersten Teil der Liturgie der Katechumenen ausmachten. In der ersten Antiphonengruppe besitzt der Hymnus „Durch die Gebete der Gottesgebälerin, Retter, rette uns“ Den dominierenden Platz, in der zweiten der Hymnus „Der einziggeborene Sohn und Logos Gottes ...“. Den Kern des dritten Antiphonons bildet das Tagestroparion oder Apolitikion. Erwähnenswert sind nicht zuletzt die 15 Antiphona vom Orthros des Karfreitags. Es handelt sich um insgesamt 55 poetische Hymnen (Idiomela), die in fünf Einheiten aufgeteilt sind, wobei sich am Ende jeder Einheit ein Kathisma anschliesst.

Das zweite Antiphon wurde von Kaiser Justinianus (527-566) geschrieben, als Antwort gegen der hristologischen, pnevmatologischen und mariologischen Häresien.

In den byzantinischen Handschriften erscheinen Sie auf dem VIII. Und V. Ton.

**3. Zweite Antiphon:**

**Chor: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geiste, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.**

**O Du eingeborener Sohn, Wort Gottes, Unsterblicher, der Du um unseres Heiles willen von der Heiligen Gottesgebälerin und immerwährenden Jungfrau Maria Fleisch werden geruhstest, der Du, ohne Dich zu verändern, Mensch geworden bist. Gekreuzigt, Christus unser Gott, hast Du den Tod durch den Tod zertreten. Einer in der Heiligen Dreifaltigkeit, gleich verherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geiste, rette uns.**

**4. Der dritte Antiphon** bildet sich aus den 9 Seligpreisungen.

**5. Kommt und lasset uns anbeten** ist das Hymnus das die Gläubiger, während des kleinen Einzugs mit dem Hl. Evangelium und der Pfarrer sagt: „Weisheit! Aufrecht!

Wie der Hl. Maximus der Bekenner sagt schon in seinem Zeiten in diesem, Augenblick der Hl. Lithurgie, in die Kirche kamm der Bischof und das ist bis heute im Osten so geblieben<sup>38</sup>. Das Hymnus wird auf dem I. und II. Ton gesungen<sup>39</sup>.

**6. Heiliger Gott**, ist das Lied das vor der Apostellesung gesungen wird.

„Heiliger Got“ wird aus Isaia 4,3 und Psalm. XLI, 2 gebildet. Das wurde in der Lithurgie während Kaiser Theodosie II. (408-450) eingeführt und die Kirche hat ihn beim IV Oekumenischen Synod von Chalcedon in Jahre 451 angenommen<sup>40</sup>.

**Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser. (dreimal)**

**Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser.**

**Diakon: Stärker!**

**Chor: Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser.**

An den Tagen der Kreuzverehrung, z. B. am 14. Sept., am dritten Fastensonntag wird statt *Heiliger Gott* ... das Folgende gesungen: *Dein Kreuz verehren wir, o Gebieter, und Deine Auferstehung preisen wir hoch!*

An Festtagen bei: Christi Geburt, Theophanie Christi, Lazarusamstag, Karsamstag, Hl. Pascha, die Paschawoche und Pfingsten wird Folgendes gesungen: *Alle, die ihr auf Christus getauft seid, ihr habt Christus angezogen! Halleluja!*

Aus dem Gebet des Priesters wird deutlich der Sinn des Dreimalheilig, das die Chöre als Abbilder der Engelchöre singen, um das Erbarmen des Dreimalheilig gepriesenen dreieinigen Gottes zu erleben. Die Anspielung auf die Gottesvision des Jesaja (6, 2f.) ist offenkundig (A. Kallis).

Über dieses Hymnus berichtet auch der Patriarh Fotie<sup>41</sup>.

Wenn mehrere Prister gemeinsam zelebrieren, schweigt der Priester nach den Worten jetzt und immerdar ... Der Diakon aber kommt zu den heiligen Türen, weist mit dem Orarion auf die Ikone Christi und spricht:

**Diakon: Herr, errette die Frommen (dreimal).**

Jedes mal antwortet der Chor mit den selben Worten:

Herr, errette die Frommen!

**Diakon: Und erhöre uns.**

**Chor:** Und erhöre uns.

Es ist üblich, dass Und erhöre uns, von den Geistlichen, im Altarraum, gesungen wird.

Danach begibt sich der Diakon zu den heiligen Türen, erhebt das Orarion und spricht mit erhobener Stimme zum Volk:

**Diakon:** Und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

**Chor:** Amen. Und sogleich. Heiliger Gott.

Der Theologe Prof. Petre Vintilescu macht folgende Präzisierung: „Dies ist eine Reminiszenz des alten Zeremonials welches man in der Hl. Sophia Kirche aus Konstantinopel beobachtete, wenn der Kaiser und der Patriarch zu der Hl. Lithurgie kamen. Der Kaiser bekam vom Erzpriester ein Diker (ein liturgisches Gefäß mit zwei Henkel mit 2 Kerzen) und das Weihrauchfass.

Nach dem er die Ikonen küsste, ging er in den Altar und während er den Altartisch umkreiste, sang der Patriarch mit den Priestern, das kaiserliche Hymnus: „**Herr, errete die Frommen und erhöre uns**“. Danach kam der Kaiser aus dem Altar und übergab dem Patriarchen den Diker und das Weihrauchfass mit denen dieser dann in den Altar ging. Gleichzeitig wird Hymnus „Ton Despotin Kai Arhiereia“ gesungen, der Kaiser nahm sein Platz, und der Patriarch begann die Hl. Lithurgie“<sup>42</sup>.

**7. Cherubim – Hymnus** ist das Lied der Lithurgie, welches die Gläubigen, während dem grossen Einzug und nach dem der Priester ein Gebet sagt, singen.

Cherubim-Hymnus:

Einer der ältesten Hymnen der Kirche: **„Wir bilden die Cherubim geheimnisvoll ab und singen der lebensschaffenden Dreieinigkeit den Lobgesang des Dreimalheilig, lasst uns alles irdische Sinnen ablegen, denn wir empfangen den König des Alls, der von den Engelscharen unsichtbar begleitet wird. Alleluja“**. Er wurde im 9. Regierungsjahr (573/74) des Kaisers Justin II. (565-578) in die Göttliche Lithurgie eingeführt – obwohl er zweifellos aus einer noch älteren Zeit stammt – und wird seit jeher sehr langsam und melismatisch gesungen. Das Cheruvikon oder, anders genannt. Dessen Verfasser unbekannt geblieben ist, erhielt seinen Namen aufgrund seiner ersten Wörter. „Er umrahmt den Grossen Einzug der Lithurgie, wobei er unterbrochen wird, wenn die noch nicht konsekrierten Gaben durch die linke Tür der Ikonostase und das Hauptschiff des Gotteshauses zum Altar getragen werden.

Der Cherubimhymnus hat einen beeindruckenden Vertonungsreichtum, der alle Kirchentöne und langsamen Rhythmen der byzantinischen Musik abdeckt. Neben diesem Hymnus, der bei fast allen Lithurgien des Kirchenjahres gesungen wird, existieren noch drei weitere Hymnen, die denselben Namen führen, weil sie an seiner Stelle zu singen sind. Diese Ausnahmen betreffen zuerst die Lithurgie der Vorgeweihten Gaben: „Jetzt dienen die himmlischen Mächte unsichtbar mit uns; denn siehe, der König der Herrlichkeit tritt ein; siehe, das vollendete Mysterium des Opfers wird (von dienenden Engel) begleitet. Lasset uns nahen in Glauben und Liebe, damit wir teilhaft werden des ewigen Lebens. Alleluja“. Die Göttliche Lithurgie am Gründonnerstag besitzt auch ihren eigenen Hymnus: „Als Teilnehmer an Deinem geheimnisvollen Abendmahl, Sohn Gottes, nimm mich heute auf. Deinen Feinden will ich das Mysterium nicht verraten, noch Dir einen Kuss geben wie Judas. Sondern ich will wie der Schächer bekennen: Gedenke meiner, Herr, in Deinem Reiche“. Am Karsamstag wird folgender „Cherubimhymnus“ gesungen:

(«Es schweige alles sterbliche Fleisch und stehe mit Furcht und Zittern und sinne auf nichts Irdisches, denn der König der Könige und der Herr der Herrscher kommt als Opfer geschlachtet zu werden, gegeben als Nahrung den Gläubigen. Ihm vorangehen die

Chöre der Engel mit allen Mächten und Gewalten, die vieläugigen Cherubim, die sechsflügeligen Seraphim, sie verhüllen ihr Angesicht und rufen den Hymnus: Alleluja»<sup>43</sup>.

**Der Hymnus der Cherubim**

**Priester (leise): Im Mysterium stellen wir die Cherubim dar und singen der Leben schaffenden Dreieinigkeit den Hymnus des dreifachen Heilig. Lasset uns jetzt ablegen alle Sorgen dieser Welt.**

**Diakon (leise):**... Um zu empfangen den König des Alls, den unsichtbar geleiten die Scharen der Engel. Halleluja, halleluja, halleluja.

*Der Vorhang wird wieder zurückgezogen und die hl. Türen werden geöffnet.*

*Der Diakon gibt dem Priester das Weihrauchfass. Der Priester beweihräuchert den hl. Altar von allen Seiten, den ganzen Altarraum, die Ikonostase, die bischöfliche Kathedra und das Volk und schließlich wieder den Altar. Dabei spricht er leise den Psalm 50 und Bußtroparien.*

*Darauf stellen sich der **Priester** und der **Diakon** vor den Altar, machen zwei kleine Metanien und beten leise:*

**O Gott, sei mir Sünder gnädig und erbarme dich meiner.**

*Nun küsst der Priester das hl. Antiminsion, das hl. Kreuz und den hl. Altar, der Diakon aber nur den hl. Altar. Dann machen sie noch eine kleine Metanie, wenden sich zum Volk und gehen, nachdem sie sich verbeugt haben zur Prothesis, machen drei kleine Metanien und beten leise:*

**O Gott, sei mir Sünder gnädig und erbarme dich meiner** (dreimal).

*Der Diakon spricht zum Priester: **Hebe auf, Gebieter.***

*Der Priester das große Aër<sup>44</sup> (Velum) und legt es auf die Schulter des Diakons.*

*Dabei sagt er:*

**Priester (leise): Erhebet eure Hände auf zum Heiligtum und preiset den Herrn.**

*Sodann setzt er den hl. Diskos<sup>45</sup> auf das Haupt des Diakons mit aller Vorsicht und Ehrfurcht. Der Diakon trägt auch das Weihrauchfass mit einem Finger der rechten Hand. Selbst nimmt der Priester den hl. Kelch. Diakon und Priester gehen betend durch die nördliche Tür, die Kerzenträger vor ihnen, und vollziehen den Großen Einzug.*

**8. Der großen Einzug<sup>46</sup>**

**Diakon: Euch und aller rechtgläubigen Christen, gedenke Gott, der Herr, in Seinem Reiche,** jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

**Chor: Amen.** (antwortet der Chor auf jede folgenden Bitten).

*Der Diakon geht zuerst in den Altarraum, steht zur Rechten des hl. Altares und wartet auf den Priester. Der Priester wendet sich zum Volk, dabei gedenkt er wie folgt<sup>47</sup>.*

**8. a) Chor: Den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, die wesenseine und ungeteilte Dreifaltigkeit.**

**Die Heilige Anaphora<sup>48</sup>**

**8. b) Diakon: Lasset uns stehen aufrecht, lasset uns stehen in Ehrfurcht, lasset uns aufmerken, das heilige Opfer in Frieden darzubringen.**

**Chor: Erbarmen des Friedens, Opfer des Lobes.**

*Der Diakon verbeugt und bekreuzigt sich, tritt hin zum Altar, nimmt das Rhipidion (oder eine der Bedeckungen der hl. Gefäße) und fächelt es ehrfürchtig über den hl. Gaben. Die heiligen Türen werden geöffnet und der Priester wendet sich zum Volk, segnet es mit einem Kreuz und sagt:*

**Priester: Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!**

**c) Chor: Und mit deinem Geiste.**

*Der Priester hebt das hl. Kreuz, sich wieder nach Osten wendend und spricht:*

**Priester: Erheben wir die Herzen!**

**Chor: Wir haben sie beim Herrn.**

*Der Priester verbeugt sich vor den Ikone Christi und ruft:*

**Priester: Lasset uns danken dem Herrn!**

*Dann wendet er sich zum hl. Altar. Die hl. Türen werden geschlossen und der Vorhang wird*

*Zugezogen.*

**Chor: Es ist würdig und recht, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist anzubeten, die wesensgleiche und unteilbare Dreieinigkeit.**

**Der Eucharistische Kanon**

**Priester: Würdig und recht ist es, Dich zu besingen, Dich zu preisen, Dich zu loben, Dir zu danken, Dich anzubetten an jedem Orte Deiner Herrschaft. Denn Du bist der unaussprechliche und unfassbare, unsichtbare und unergründliche Gott, der Immerseiende und Gleichbleibende, Du und Dein eingeborener Sohn und Dein Heiliger Geist. Du hast uns aus dem Nichtsein ins Dasein geführt, und uns, da wir gefallen waren, wieder aufgerichtet und hast nicht nachgelassen, alles zu tun, bis Du uns in den Himmel erhoben und uns Dein künftiges Reich geschenkt hast. Für all dies danken Dir und Deinem eingeborenen Sohne und Deinem Heiligen Geiste, für alle uns erwiesenen bekannten und unbekanntem, offenkundigen und verborgenen Wohltaten. Wir danken Dir auch für diese Liturgie, die Du aus unseren Händen entgegenzunehmen geruhst, obgleich Dich umgeben Tausende von Erzengeln und Abertausende von Engeln, die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim, sich erhebend und fliegend.**

*Der diakon (od. Priester) macht mit dem Asteriskos das Kreuzzeichen über dem Diskos während der Priester sagt:*

**Priester (laut): Den Siegeshymn singend, rufend, jauchzend und sprechend:**

*Der Priester küsst den Asteriskos und stellt ihn zur Seite.*

**Chor: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth! Erfüllt sind Himmel und Erde von Deiner Herrlichkeit! Hosanna in den Höhen! Gesegnet, der kommt im Namen des Herrn! Hosanna in den Höhen!**

*Der Diakon hält das Orarion mit drei Fingern der rechten Hand und weist auf den hl. Diskos. Der Priester sagt ebenfalls, mit der Rechten auf das hl. Lamm zeigend:*

**Priester (laut): Nehmet, esset, dies ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden!**

**Chor: Amen.**

**Priester: Desgleichen nahm er auch den Kelch nach dem Abendmahle und sprach:**

*Der Diakon weist mit dem Orarion zum hl. Kelch, während der Priester ebenfalls mit der rechten Hand zum hl. Kelch zeigt und spricht:*

**Priester (laut): Trinket alle daraus, das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden!**

**Chor: Amen.**

**Priester (laut): bringen wir Dir das Deinige vom Deinigen dar, gemäss allem und für alles!**

**Chor: Dir singen wir, Dich preisen wir, Dir danken wir, Herr, und beten zu Dir, o unser Gott!**

**9. Megalynarion der Gottesmutter**

**Chor: Es ist recht und zugleich würdig, dich selig zu preisen, ewig seligste und allreine Gottesgebälerin und Mutter unseres Gottes. Die du ehrwürdiger bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim, die Du unversehrt Gott, das Wort, geboren hast, wahrhafte Gottesgebälerin, dich preisen wir.**

Einige Autoren glauben dass der Marianischehymnus ein apostolische Ursprung hat<sup>49</sup>.

Der Axion erscheint in der heutige Form am Ende des X. Jahrhundert<sup>50</sup>.

In der Lithurgie haben wir. Axionen für die Sonntagslithurgie und besondere Axionen mit hymnographischen Texte passend zu den kaiserlichen Feiertagen.

Die berühmtesten rumänischen Komponisten sind: Anton Pann, Ștefanache Popescu und Ion Popescu-Pasărea, für die Sonntagslichenaxionen, und Macarie für die Kaiserlichenaxionen. Ethimologisch – axion bedeutet ein Marianischehymnus, welches bei der Lithurgie nach der Epiclese gesungen wird und als Author den hymnographie Cosma Melodos und die Mönche von Athos hat.

Zeitlich aus dem X. XI – Jahrhundert.

**10. Während der Kommunion des Volkes singt der Chor:**

**Nehmet den Leib Christi, trinket aus der unsterblichen Quelle. Halleluja, halleluja, halleluja.**

*Und andere Gesänge, z. B.: Als Teilnehmer ...*

*Nacht der Kommunion hält der Priester den Hl. Kelch mit beiden Händen, segnet damit die Gläubigen und sagt:*

**Priester: Rette, o Gott, dein Volk, und segne Dein Erbe!**

**Chor: Wir haben das wahre Licht gesehen, wir haben den himmlischen Geist empfangen, wir haben den wahren Glauben gefunden, die unteilbare Dreieinigkeit beten wir an, denn Sie hat uns erlöst.**

In der österlichen Zeit aber das Ostertroparion: **Christus ist auferstanden von den Toten, durch den Tod hat Erden Tot zertreten und denen in den Gräbern das Leben in Gnaden gebracht** (einmal).

Von Christi Himmelfahrt bis Pfingsten: **Du fuhrst auf in Herrlichkeit, Christus...**

Sobald der Chor das Lied beendet: **Wir haben das wahrhaftige Licht erblickt ... wendet sich** der Priester zum Volk, stellt sich in die Mitteltür und ruft, mit dem erhobenen heiligen Kelche das Kreuzzeichen machend:

**Priester: Allezeit, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit.**

**Chor: Amen. Unser Mund fülle sich mit Deinem Lobe, o Herr, damit wir Deine Herrlichkeit lobpreisen, denn Du hast uns gewürdigt teilzunehmen an Deinen heiligen, göttlichen, unsterblichen und lebendig machenden Mysterien. Bewahre uns in Deiner Heiligkeit, den ganzen Tag zu sinnen über Deine Gerechtigkeit. Halleluja, halleluja, halleluja!**

**Chor: Amen. Gepriesen sei der Name des Herrn von nun an bis in Ewigkeit!** (dreimal)

---

<sup>1</sup> Karl Christian Felmy, *De la Cina cea de Taină la dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, trad. De Pr. prof. dr. Ioan Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2004, din Postfață.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Termenii sunt preluați după Karl Christian Felmy, op. cit. p. 13.

<sup>4</sup> Badea Cireșeanu, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit*, 3 vol., București, 1910, vol. I, LIX +164 p.; 1911, vol. II, I + 624 p.; 1912, vol. III, II +430p.

- <sup>5</sup> Petre Vintilescu, pr. *Liturghierul explicat*, București 1972, 384 p.;
- *Despre poezia innografică din Cărțile de ritual și Cântarea bisericească*, București 1937, 490p.;
  - *Două imne îngerești în Liturghie: Imnul heruvimic și imnul serafimic*, Pitești, 1927, 74 p.; Troparul ceasului al treilea din rânduiala Epiclezei, în „B. O. R. „, an LV, 1937, nr. 1-2, p. 1-2;
  - *Cântarea poporului în Biserică în lumina Liturghierului*, în „B. O. R. „, an LXIII, 1945, nr. 9, p. 409-423;
  - *Contribuții la lămurirea unor controverse de tipic privitoare la vohodurile Liturghiei*, în „Studii teologice”, an III, 1951, nr. 3-4, p. 121-166;
- <sup>6</sup> Ene Braniște, pr. prof. *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, (teză de doctorat), București, 1943, XVI+238 p.;
- *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii de Nicolae Cabasila*, traducere din grecește și studiu introductiv, București, 1946, VIII + 133 p.;
  - *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor*, în „ST”, an VI, 1954, nr. 1-2, p. 17-38;
  - *Liturghiile romano-catolice cu cele ortodoxe*, în „Ortodoxia”, an IX, 1957, nr. 1, p. 119-138;
  - *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, în „B. O. R. „, an LXXVI, 1958, nr. 10-11, p. 1035-1068;
  - *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite*, în „ST”, an X, 1958, nr. 3-4, p. 176-192;
  - *Istoria și explicarea slujbei Vecerniei*, în „B. O. R. „, an LXXXIV, 1966, nr. 5-6, p. 513-532;
  - *Literatura liturgică în teologia românească*, în „B. O. R. „, an LXXXIX, 1971, nr. 1-2, p. 121-134;
  - *Slujba Utreniei. Istoric și explicare*, în „ST”, an XXIV, 1972, p. 70-89;
  - *Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin*, în vol. Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa, București 1980, p. 238-264;
  - *Anastasimatarul uniformizat II. Utrenierul sau Cântările Utreniei de Duminică dimineața ale celor opt glasuri bisericești*, București 1954, (în colaborare cu prof. Nicolae Lungu și Pr. Grigore Costea) reeditat de Pr. prof. dr. Nicu Moldoveanu în 2004);
  - *Cântările din slujbele Botezului, Cununii și Înzmormântării*, în „Studia”, an XVI, 1964, nr. 1-2, 104, (în colaborare cu prof. Nicolae Lungu și prof. Chiril Popescu. Reeditată de pr. prof. dr. Nicu Moldoveanu în 2002);
  - *Cântările din slujba Sfințelor Paști*, în „ST”, an XVIII, 1966, nr. 1-2, 90 p. (în colaborare cu prof. Nicolae Lungu);
  - *Carte de cântări bisericești pentru credincioșii creștini ortodocși*, București, 1975 (în colaborare cu prof. Nicolae Lungu. Reeditată de Sfântul Sinod într-o ediție îngrijită de Pr. prof. dr. Nicu Moldoveanu și apoi de Pr. Constantin Drăgușin în 2005);
  - *Cântările Pentecostarului*, București 1980 (în colaborare cu Prof. Nicolae Lungu și asist. Chiril Popescu între anii 1966-1980. Reeditată de Pr. prof. dr. Nicu Moldoveanu în 2004;
- <sup>7</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Craiova, 1986, 440 p.;
- *Mărturisirea dreptei credințe prin rugăciunile preotului însoțite de răspunsurile credincioșilor, ca pregătire pentru înfăptuirea jertfei euharistice și a împărtășirii cu ea*, în „MB”, an XXXII, 1982, nr. 1-3, p. 39-72;
  - *Liturghia, urcuș spre Dumnezeu și poartă a cerului*, în „M. B. „, an XXXI, 1981, nr. 1-3, p. 41-56;
- <sup>8</sup> Pr. prof. dr. Alexandru Moisiu, *Cultul Bisericii anglicane contemporane*, în „ST”, an XXIII, 1971, nr. 9-10, p. 679-691;
- *Cuvintele Maicii Domnului și cuprinsul lor mariologic*, în „MA”, an III, 1958, nr. 5-6, p. 398-414;
  - *Rugăciunea domnească în cult și pastorație*, în „B. O. R. „, an XCVI, 1978, nr. 1-2, p. 62-77;
  - *Maica Domnului*, în „MB”, an XXII, 1977, nr. 1-3, p. 11-23;
- <sup>9</sup> Pr. prof. dr. Nicolae Necula, *Participarea credincioșilor laici la cult în Bisericile răsăritene*, în „ST”, an XXII, 1970, nr. 3-4, p. 278-290;
- *Organizarea învățământului teologic și cântarea cultică în Biserica Ortodoxă Coptă*, în „G. B”, an XXXII, 1973, p. 765-181;
  - *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, 3 vol., 1996, vol. I, 351 p., 2000 vol. II, 476 p., 2005 vol. III.

- *Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele ei liturgice (Rugăciuni și imne)*. Teză de doctorat, în „Ortodoxia”, an XXVIII, 1976, nr. 3-4, p. 473-626 și extras.
- Părintele prof. dr. Nicolae Necula, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București, s-a impus în teologia ortodoxă contemporană ca unul din cei mai apreciați liturgiști pe care i-a dat Ortodoxia românească. Prin studiile și articolele de specialitate publicate până în prezent, conferă Teologiei liturgice o nouă dimensiune, pe aceea a pragmatismului, a eficienței și a sincronismului mesajului liturgic contemporan, excesiv teoretizat și rupt de contextul slujirii liturgice înseși, ca rezultat al imobilismului și conservatorismului excesiv. Părintele prof. dr. Nicolae Necula s-a angajat pe o traiectorie nouă și benefică în Teologia contemporană, abordând teme de pastorală de larg interes și adeseori controversate, legate strâns de dinamica tradiției liturgice. Asemeni unui alt mare profesor al facultății de Teologie Ortodoxă din București, părintelui Nicu Moldoveanu, erudit bizantinolog, compozitor și profesor de muzică bisericească, care continuă și sporește munca la catedră a ilustrului său înaintaș, Nicolae Lungu, prin reeditarea și îmbogățirea repertoriului cântărilor de muzică bisericească în ambele notații, părintele prof. Nicolae Necula, continuă și sporește calitativ osteneala ilustrațiilor săi înaintași, a liturgiștilor Petre Vintiliescu și Ene Braniște, prin apariția celui de al 3-lea volum din ampla lucrare *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.
- <sup>10</sup> Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *Sfânta Liturghie ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu și însemnătatea ei în viața religios-morală a creștinului ortodox*, în „Ortodoxia”, an XXXIV, 1982, nr. 1, p. 99-120.
- <sup>11</sup> Episcop dr. Vasile Coman, *Cuvântări liturgice*, Oradea, 1975, 272 p.
- *Scrieri de teologie liturgică și pastorală*, Oradea, 1983, 556 p.
- <sup>12</sup> Arhiepiscop dr. Vasile Costin, *Cultul Bisericii Copte în comparație cu cultul Bisericii Ortodoxe*. Teză de doctorat (în grecește), Atena, 1972, 103 p.;
- *Liturghia Sfântului Iacob în ritul sirienilor iacobiți*, în „Ortodoxia”, an XVIII, 1966, nr. 1, p. 99-114;
- *Scrierea pseudo-epigrafică „Testamentum Domini”, ca izvor pentru istoria cultului creștin*, în „ST”, an XVII, 1965, nr. 3-4, p. 204-218;
- <sup>13</sup> Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*; Traducere, studiu introductiv și note de Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1990, 306 p.
- <sup>14</sup> *Ibidem*, p. 277.
- <sup>15</sup> *Ibidem*.
- <sup>16</sup> *Ibidem*, p. 197.
- <sup>17</sup> Sebastian Brock, *Eferem Sirul. I O introducere; II Imnele despre Paradis*, traducere de pr. Mircea Ielciu, cu un studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 120-125;
- <sup>18</sup> Sebastian Bock., *Sfântul Eferem Sirul, Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii, Imne I*, Studiu introductiv și traducere, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 2.
- <sup>19</sup> *Ibidem*.
- <sup>20</sup> Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale – înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Introducere și traducere de Pr. prof. dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999.
- <sup>21</sup> *Ibidem*, p. 47.
- <sup>22</sup> Pr. prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, Ed. Institutului Biblic de Misiune a BOR, București, 1999.
- <sup>23</sup> *Ibidem*.
- <sup>24</sup> Alexandre Schmemmann, *Euharistia, Taina Împărăției*, traducere de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, București, 1990. Vezi de același autor: *Introducere în Teologia Liturgică*, Londra, 1966; *Liturghie și tradiție*, New York, 1990; Vezi și Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003 și Christos Yannaras, *Libertatea Moralei*, traducere de Mihai Cantunian, Ed. Anastasia, București 2004.

- <sup>25</sup> Sfântul Ioan din Kronstadt, *Liturghia: Cerul pe pământ, Cugetări mistice despre Biserică și Cultul divin ortodox*. Traducere de Boris Buzilă, cu un studiu introductiv de Diac. Ioan Ică jr. Ed. Deisis, Sibiu 1996, din Postfață.
- <sup>26</sup> *Ibidem*.
- <sup>27</sup> În anul 1999 am publicat un studiu bibliografic în domeniul muzicii bizantine, intitulat „*Bibliografie selectivă de muzicologie bizantină*”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*”, *Theologia Orthodoxa*, XLIV, nr. 1-2, 1999, p. 151-174, Cluj-Napoca.
- <sup>28</sup> Konstantin Nikolakopoulos, *Orthodoxe Hymnographie*, Lexicon der orthodoxen hymnologisch – musikalischen terminologie, Klümmeck, 1999, 91 p.
- <sup>29</sup> Adolf Adam – Rupert Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg, 1996.
- <sup>30</sup> Gabriel Bultmann, *Erläuterungen theologischer Begriffe*, Graz, 1991.
- <sup>31</sup> Wort – Szw. Begriffserklärungen, in: *Betrachtungen über die Göttliche Liturgie*, Würzburg, 1989.
- <sup>32</sup> Anastasios Kallist, Erklärung liturgischer Begriffe, in: Ders. (Hg. ) *Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche; deutsch – griechisch – Kirchenslawisch*, Maisz, 1989.
- <sup>33</sup> *Dicționar de termeni muzicali*, Ed. Științifică și enciclopedică, București 1984; Vezi și Valentin Timan, *Dicționar noțional și terminologic*, Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2002.
- <sup>34</sup> Pr. prof. dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1998, p. 65.
- <sup>35</sup> *Ibidem*, p. 166. Apud. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, cap. LXV, 1;LVII, 5; Tertulian, *Aplogeticum*, cap. XXXIX, 2 și XXX, 4;
- <sup>36</sup> Codicile Barberini, la F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol I, p. 310-311; Sf. Gherman I al Constantinopolului, P. G. XCVIII, col. 401 D – 405, C și ediția Nile Borgia, II *Comentario liturgica die S. Germano*, nr. 23, p. 21.
- <sup>37</sup> Apud Konstantin Nikolakopoulos, *Orthodoxe Hymnographie*, op. cit. P. 23-24.
- <sup>38</sup> Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...* op. cit. p. 179.
- <sup>39</sup> Vezi, *Cântările Sf. Liturghii și alte cântări bisericești*, op. cit. p. 21-22.
- <sup>40</sup> *Dicționar de termeni muzicali*, Ed. Științifică și enciclopedică, București 1984, p. 494-495.
- <sup>41</sup> Cf. Konstantin Nikolakopoulos, *Orthodoxe Hymnographie*, op. cit. p. 68.
- <sup>42</sup> Pr. prof. dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat . . . .* op. cit. p. 182-183.
- <sup>43</sup> Apud Konstantin Nikolakopoulos, op. cit. p. 77-78. Vezi și Kedrenos, în: H. -J. Schulz, *Die Byzantinische Liturgie*, Trier, 1980, p. 69.
- <sup>44</sup> Aër: (griech Luft) ist die grösste der drei Bedeckungen (Velen od. Tücher) der heiligen Gaben im Kelch und auf dem Diskos. Sie bedeuten das Firmament oder das Grabtuch, in das Josef von Arimatäa den leichnam Jesus hüllte.
- <sup>45</sup> Diskos ist kleiner Teller mit Rand, auf den die Teilchen des eucharistischen Brotes gelegt werden. Er symbolisiert mit seiner runden Form den Himmelskreis, der die im Brot erscheinende geistige Sonne der Gerechtigkeit, Christus, aufnimmt.
- <sup>46</sup> Der grosse Einzug mit den heiligen Gaben symbolisiert den Weg Jesu zu Betanien zum letzten Osterfest in Jerusalem (Joh. 12, 1-50), in dem er das einmalige Opfer zum letzten Osterfest in Jerusalem (Joh. 12, 1-50), in dem er das einmalige Opfer darbringt, das in der Liturgie vergegenwärtigt wird (vgl. A. Kallis).
- <sup>47</sup> Die folgende Fürbitte erinnert an die Worte des Räubers am Kreuz (vgl. Lk. 23, 42).
- <sup>48</sup> Der griech Begriff Anaphora, der sich als Bezeichnung des eucharistischen Kerns durchgesetzt hat, bedeutet: Verhältnis, Beziehung, Bezug, Zurückführung, Hinordnung und in der liturgischen Sprache auch Darbringung, Opfer im Sinne von (griech) prosphora. Damit ist der Sinn der Handlung angedeutet: Der Bezug der Darbringung des Opfers als Abbild auf das Urbild, das einzige Opfer Christi (Herb. 10,12), das in der Eucharistie vergegenwärtigt wird (A. Kallis).
- <sup>49</sup> Pr. prof. dr. Petre Vintilescu, op. cit. p. 277.
- <sup>50</sup> *Idem*, *Despre poezia imnografică*, op. cit. p. 176-179.

## ALTARUL EUHARISTIC ÎN MISTICA SACRAMENTALĂ ȘI LITURGICĂ A SFÂNTULUI NICOLAE CABASILA

IOAN BIZĂU

**RÉSUMÉ.** *L'Autel eucharistique dans la mystique sacramentelle et liturgique de Saint Nicolas Cabasilas.* À cause de „l'Autel est la source de toute initiation, qu'il s'agisse de participer au banquet sacré [l'Eucharistie] ou de recevoir la chrismation, mais aussi d'être ordonné prêtre ou d'avoir part à l'intégralité du bain [baptismale]”, Nicolas Cabasilas s'est senti obligé d'approfondir ce chapitre majeur de la spiritualité orthodoxe pour éclaircir „quel achèvement apporte la consécration du saint Autel dans l'action spirituelle” que les actes sacramentels accomplissent dans le devenir spirituel du chrétien, c'est-à-dire „pour bâtir le corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude”, comme dit Saint Apôtre Paul (*Éphésiens* 4, 12-13). C'est ainsi qu'après avoir examiné, dans une analyse théologique brillante, „la raison d'être des saints Mystères, et telle est la manière dont ils nous préparent à la vraie vie”, il a considéré important d'écrire un bref essai mystagogique qui approfondisse le mystère du divin Autel. Cet essai a été inséré dans le plan général de son ample synthèse de mystique sacramentelle et liturgique intitulée *La Vie en Christ*.

Fidèle à la grande tradition mystagogique de l'Orient orthodoxe, Nicolas Cabasilas dit que dans l'économie sacramentelle des Mystères, les Autels eucharistiques „représentent la main du Sauveur et nous recevons le corps du Christ de Sa main toute pure; de même nous buvons Son sang comme ceux à qui en premier le Maître a donné part à la sainte Table, le jour où Il levait à leur santé Sa coupe d'amertume”. Donc, entre le Christ et l'Autel eucharistique consacré d'évêque par saint Chrême (*le Grand Myron*) et par la déposition des saintes reliques dans sa structure matérielle s'établit un rapport mystique, exprimé par toute la vie sacramentelle et liturgique de l'Église. Si par le Saint et Grand Chrême, qui porte et partage les énergies créées du Saint Esprit, le Grand Prêtre Christ répand sur le monde toute la richesses de Ses bienfaits, les divins Autels ont la raison d'accomplir dans la vie du monde, jusqu'à la fin des siècles, la même fonction que la main immaculée et pleine du pouvoir divin de Celui qui s'est incarné pour notre rédemption et notre déification. C'est pour cela que, du moment de l'onction avec le saint Chrême et de la déposition des saintes reliques dans sa colonne, celui-ci devient le „mont de Dieu”, c'est-à-dire le centre mystique autour duquel se cristallise, s'affirme et gravite toute la vie sacramentelle et liturgique d'une communauté ecclésiale. La dernière réalité du divin Autel est représentée par la présence sanctifiante et déifiante de notre Sauveur Jésus Christ, „le Grand Prêtre des biens à venir” (*Hébreux* 9, 11). C'est en réalité le message que saint Nicolas Cabasilas transmet à travers les siècles à la conscience chrétienne par l'essai mystagogique devenu le cinquième livre de son chef-d'oeuvre *La Vie en Christ*.

Grație unor ample cercetări, inițiate mai ales după cel de al doilea război mondial, când teologia occidentală și-a focalizat interesul asupra spiritualității Răsăritului ortodox din veacul al XIV-lea și asupra marilor personalități implicate în istoria acestui veac, viața și opera lui Nicolae Cabasila (aprox. 1320-1398) ne sunt accesibile astăzi în toată bogăția și profunzimea lor. Așa cum scria Myrrha Lot-Borodine într-o memorabilă schiță de portret spiritual, acest mare om de cultură, teolog și trăitor al principiilor Evangheliei, deși n-a fost „nici preot, nici sihastru fugind de lume într-o izolare

studiată, s-a impus în fața contemporanilor atât prin totalitatea calităților sale morale și intelectuale, cât și prin superioritatea principiilor sale, și aceasta fără a se lepăda de relațiile cu semenii săi, într-un cuvânt, de sentimentele general-umane”<sup>1</sup>. Destinul postum al lui Nicolae Cabasila s-a împlinit într-un orizont de excepție, pentru a culmina în anul 1982, când Biserica Ortodoxă greacă l-a canonizat în mod solemn, înscriindu-i numele în soborul „cuvioșilor și de Dumnezeu-purtătorilor Părinți” ai Ortodoxiei ecumenice<sup>2</sup>. Actul canonizării încununează o viață exemplară și consolidează prestigiul unei opere teologice fără de care spiritualitatea Europei creștine ar fi fost mult mai săracă.

Cumulând cele mai înalte exigențe ale teologului, filosofului și umanistului creștin, Nicolae Cabasila este considerat, alături de Sfântul Grigorie Palama, un mentor de prestigiu al epocii sale și un autentic purtător de cuvânt al spiritualității ortodoxe. Ca și ilustrul său contemporan, el a știut să-și asume în mod creator marea tradiție a Răsăritului ortodox, afirmând cu vigoare și inteligență adevărurile fundamentale de credință și de viață creștină în contextul atât de complex și dramatic al veacului în care a trăit.

Originalitatea contribuției sale la îmbogățirea culturii bizantine constă în aceea că a știut să-și asume, în modul cel mai natural cu putință, diferitele curente ale tradiției creștine, uneori atât de diferite în expresia lor, începând de la Părinții apostolici și de la generația imediat următoare, incluzând în mod firesc pe autorii palestinieni, capadocieni și antiohieni, pe Dionisie Areopagitul și pe Maxim Mărturisitorul, pe Ioan Damschinul și pe Simeon Noul Teolog<sup>3</sup>. De asemenea, în acest demers de natură recuperatoare și înnoitoare, el s-a raportat firesc, fără complexe și fără accente de suficiență sfidătoare, la numele de referință ale filosofiei precreștine sau ale stoicismului târziu<sup>4</sup>.

Importanța cu totul excepțională a scrierilor lui Nicolae Cabasila pentru mistica sacramentală și liturgică ortodoxă constă în faptul că, spre deosebire de majoritatea textelor patristice similare, mistagogul bizantin nu se mărginește la simpla descriere a etapelor *vieții în Hristos* sau la analiza diferitelor principii și metode prin care creștinul își poate asuma acest ideal suprem (pocăința, asceza, purificarea etc.). Pornind de la ideea că toate aceste elemente majore ale devenirii creștine le sunt cunoscute deja cititorilor săi, Nicolae Cabasila își propune să cerceteze însăși natura vieții spirituale în dimensiunile ei de natură hristologică, pnevmatologică și eclesială<sup>5</sup>.

Ținând seama de cele două elemente definitorii ale misticii isihaste – *rugăciunea inimii* și *unirea cu Mântuitorul prin dumnezeiasca Euharistie* – Nicolae Cabasila a afirmat cu toată ardoarea credinței și evlaviei sale că *viața în Hristos* poate fi trăită de către fiecare creștin într-un mediu eclesial, fiindu-i comunicată prin mijlocirea actelor sacramentale ale Bisericii: „Datorită Sfintelor Taine – care vestesc mormântul și îngroparea Domnului – ne naștem și noi la viața duhovnicească; cu ajutorul lor creștem în ea și ajungem să ne unim în

<sup>1</sup> *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV<sup>e</sup>: Nicolas Cabasilas*, Édition de l'Orante, Paris, 1958, p. 33.

<sup>2</sup> Prin Tomosul canonizării din 3 iunie 1982, Sinodul Bisericii Ortodoxe a Greciei a fixat data de 20 iunie ca zi anuală de pomenire liturgică pentru autorul capodoperelor *Despre viața în Hristos* și *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*. Cf. «*Synaxi*» (Atena), 6, 1983, p. 5-6.

<sup>3</sup> Cf. Teodor BODOGAE, *Studiu introductiv la: Nicolae CABASILĂ, Despre viața în Hristos*, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 5.

<sup>4</sup> A se vedea în acest sens Jean GOUILLARD, *L'autoportrait d'un sage du XIV<sup>e</sup> siècle*, în «Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès International des Études Byzantines» (București, 6-12 sept. 1971), vol. 2, p. 103-108.

<sup>5</sup> Panayotis NELLAS, *Omul-animat îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, trad. rom. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1994, p. 75.

chip minunat cu însuși Mântuitorul nostru. Căci prin aceste lucrări sfinte viem, ne mișcăm și suntem, cum spunea Sfântul Pavel [*Fapte* 17, 28]<sup>6</sup>.

*Tema Altarului în structura capodoperei* Despre viața în Hristos

În capodopera sa *Despre viața în Hristos* – considerată a fi un adevărat testament al teologiei bizantine – Nicolae Cabasila ne oferă cea mai sistematică și mai amplă cercetare teologică a naturii vieții spirituale. Această cercetare este făcută din perspectiva sacramentală pe care o deschid și o întrețin cele trei Taine ale inițierii creștine, înțelese ca etape decisive ale unui traseu mistic prin care făptura umană este încorporată în Hristos, asumându-și astfel istoria ca pelerinaj către Împărăția ce va să fie.

Botezul, Mirungerea și Euharistia reprezintă pentru Nicolae Cabasila nu doar trei etape de unire progresivă cu Hristos, ci și trei moduri de participare personală la momentele decisive ale mântuirii: Întruparea, Jertfa și Învierea. „Pentru a ne uni cu Hristos, va trebui să trecem prin toate stările prin care a trecut Mântuitorul. Dar dacă este drept că Hristos a primit în Sine trup și sânge lipsite de orice întinăciune a păcatului, tot așa de adevărat este că Cel ce prin fire a fost dintru-nceput Dumnezeu, a îndumnezeit însăși firea omenească pe care a luat-o și, în sfârșit, Fiul lui Dumnezeu a murit și a înviat în acest trup omenesc. De aceea, cel cuprins de dorul unirii cu Hristos, va trebui să se împărtășească din trupul Său, și să guste din dumnezeirea Sa și să-și lege viața de Moartea și de Învierea Domnului. Căci, într-adevăr, noi de aceea ne și botezăm ca să ne îngropăm și să înviem împreună cu El, de aceea ne ungem cu Sfântul Mir ca să ajungem părtași cu El prin ungerea cea împăratească a îndumnezeirii și, în sfârșit, de aceea mâncăm Pâinea cea preasfântă și ne adăpăm din dumnezeiescul Potir, pentru ca să ne împărtășim cu însuși Trupul și Sângele pe care Mântuitorul Și le-a asumat. Așa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce S-a întrupat și S-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi”, mărturisește el, într-un entuziasm mistic ce nu-și îngăduie abateri de la rigoarea și claritatea învățăturii de credință a Bisericii<sup>7</sup>.

Datorită faptului că „Altarul este izvorul oricărui ritual sacru, fie că este vorba despre Ospățul [euharistic], despre Mirungere, despre Preoție sau despre spălarea cea curățitoare [a Botezului]”<sup>8</sup>, Nicolae Cabasila s-a simțit îndatorat să aprofundeze acest capitol major al spiritualității ortodoxe pentru a clarifica „ce rost are sfințirea dumnezeiescului Altar în lucrarea duhovnicească” pe care actele sacramentale o împlinesc în devenirea spirituală a creștinului<sup>9</sup>, adică întru „zidirea Trupului lui Hristos, până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoștinței Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos”, cum spune Sfântul Apostol Pavel (*Efesenii* 4, 12-13). Fapt pentru care, după ce a cercetat – în cadrul unei analize teologice strălucite – „ce rost au Sfintele Taine și ce înrâurire au ele asupra vieții noastre celei adevărate”<sup>10</sup>, a considerat că este important să scrie un scurt eseu mistagogic în care să aprofundeze taina dumnezeiescului Altar. Eseul va fi inserat apoi în planul general al amplei sale sinteze de mistică sacramentală și liturgică pe care a intitulat-o *Despre viața în Hristos*.

<sup>6</sup> *Despre viața în Hristos* I, 18; text grec și trad. fr. M.-H. Congourdeau, col. «Sources chrétiennes», 355, Éditions du Cerf, Paris, 1989, p. 94-95 [trad. rom. T. Bodogae, Edit. Institutului Biblic. București. 1997. p. 29-30].

<sup>7</sup> *Despre viața în Hristos* II, 2-3; SC 355, p. 134-137 [trad. rom. cit. p. 48-49].

<sup>8</sup> *Ibid.* V, 1; SC 361, p. 12-13 [trad. rom. p. 148].

<sup>9</sup> *Ibid.* V, 1; SC 361, p. 12-13 [trad. rom. p. 148].

<sup>10</sup> *Ibid.* V, 1; SC 361, p. 12-13 [trad. rom. p. 148]. A făcut această „cercetare” în primele patru cărți ale tratatului *Despre viața în Hristos*.

Chiar și la o citire mai puțin atentă se poate observa că eseul consacrat Altarului euharistic aparține mai mult problematicii teologice pe care Nicolae Cabasila a dezvoltat-o în *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii* și în cele două opusculi menite a completa celebra sa erminie liturgică: *Despre sfintele veșminte* și *Despre cele ce se săvârșesc în dumnezeiasca Liturghie*<sup>11</sup>. Caracterul special pe care îl are acest eseu mistagogic în cadrul tratatului *Despre viața în Hristos* reiese și din faptul că unele manuscrise nu-l includ în cuprinsul capodoperei cabasiliene<sup>12</sup>.

Misticul bizantin articulează tema Altarului euharistic, cu implicații ei fundamentale în hristologia, pnevmatologia și eclesiologia Ortodoxiei ecumenice, în conformitate cu principiile realismului simbolic, atât de propriu învățaturii creștine despre om și despre lume. Acest simbolism constituie de fapt baza ontologică a Tainelor Bisericii. În rădăcinat în cea mai autentică tradiție biblică și patristică, realismul simbolic valorificat strălucit în cartea a V-a a tratatului *Despre viața în Hristos* se desfășoară prin succesiunea unor viziuni și intuiții de mare limpezime teologică și profunzime mistică. Citind cele câteva pagini pe care renumitul mistagog bizantin le-a consacrat Altarului euharistic, avem prilejul să ne întâlnim cu cele mai frumoase expresii ale simbolismului sacramental și liturgic, specific spiritualității Răsăritului ortodox. Un simbolism al cărui temei îl constituie conștiința prezenței reale a Mântuitorului prin actele de cult ale Bisericii, fapt pentru care nu se lasă redus la un „simbolism de preînchipuire” ce i-ar secătui substanța teologică<sup>13</sup>.

Nicolae Cabasila își ordonează ideile în conformitate cu un plan devenit clasic după experiența Sfântului Dionisie Areopagitul: descrierea concentrată a ritualului liturgic (*historia*) și apoi încercarea de a-i înțelege semnificația printr-un efort de contemplare (*théoria*)<sup>14</sup>. Trecând la ceea ce se înțelegea în tradiția literară bizantină prin termenul *théoria*, element principal în toate tâlcuirile mistagogice de după Sfântul Dionisie Areopagitul, el caută înțelesul tainic, mântuitor, al unora dintre etapele și actele care alcătuiesc ritualul solemn al sfințirii Altarului, ritual pe care tocmai l-a expus în *historia* eseului său.

Urmând perspectiva de interpretare deschisă de către Sfântul Dionisie Areopagitul oricărei cercetări cu privire la taina Altarului, Nicolae Cabasila preia o idee centrală din *Epistola către Evrei – Hristos în ipostaza de Arhiereu, de Jertfă și de Altar* – pentru a-și cristaliza propriile sale intuiții teologice. El vede Altarul euharistic într-o legătură firească, de natură mistică și sacramentală, cu Mirungerea, fapt pentru care, cartea a III-a a tratatului *Despre viața în Hristos*, consacrată celei de-a doua Taină a inițierii creștine, se încheie cu o impresionantă

<sup>11</sup> Editate ca append. la *Explication de la divine Liturgie*, col. „Sources chrétiennes”, 4 bis, Paris, 1967 (text grec și trad. fr. R. Bornert), p. 355-381. De altminteri, cartea a V-a a tratatului *Despre viața în Hristos*, formând o importantă enclavă în cadrul acestuia, a circulat probabil și într-o versiune de sine stătătoare, de vreme ce într-un manuscris apare sub această formă (cf. M.-H. CONGOURDEAU, *Introduction* la: Nicolas CABASILAS, *La Vie en Christ*, I-IV, SC 355, p. 49). Un statut independent în cadrul tratatului îl au și cărțile VI-VII (cf. J. GOUILLARD, *L'autportrait d'un sage du XIV<sup>e</sup> siècle*, p. 103-104).

<sup>12</sup> A se vedea descrierea și clasificarea celor 26 de manuscrise cunoscute care cuprind lucrarea *Despre viața în Hristos* la M.-H. CONGOURDEAU, *Introduction*, p. 48-62.

<sup>13</sup> Pentru modul în care sunt valorificate virtuțile simbolismului sacramental și liturgic în opera lui Nicolae Cabasila a se vedea René BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Institut Français d'études byzantines, Paris, 1966, p. 238-240.

<sup>14</sup> Despre aceasta la R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie*, p. 170-173. Pentru distincția între *historia* (descriere) și *théoria* (considerațiile de natură spirituală) la Nicolae Cabasila, *ibid.* p. 218-221.

meditație teologică a cărei temă o constituie chiar mistica Altarului, contemplat dintr-o întreită perspectivă: hristologică, pnevmatologică și soteriologică<sup>15</sup>. La această meditație, desfășurată în contextul sacerdotal atât de specific *Epistolei către Evrei*, trebuie raportat eseu consacrat Altarului. În acest eseu, el va atinge culmea inspirației sale teologice, deschizând pentru întreaga spiritualitate creștină orizonturi ce nu pot fi minimalizate ori trecute cu vederea.

*Altarul euharistic – centru mistic de organizare și de unitate a Bisericii*

În calitatea sa concretă de comunitate umană, Biserica își actualizează propria organizare în spațiu și în timp într-o continuă împlinire a vocației sale, structurându-se în jurul a trei axe simbolice, prin care se revelează natura hristologică, pnevmatologică și eclesială a vieții sale: *Altarul, Episcopul și Sfinții*. Centrul și conținutul acestei structuri de organizare și unitate eclesială este Hristos, „capul Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate într-o toți”, cum afirmă Sfântul Apostol Pavel (*Efeseni* 1, 22-23).

Nicolae Cabasila aprofundează în opera sa teologică relația intimă ce există între cele trei centre fundamentale de convergență prin care se exprimă organizarea lumii ca Biserică. El știe că aceste trei axe simbolice nu pot fi separate între ele, așa cum nu pot fi nici subordonate una alteia. Fiecare dintre aceste trei centre de convergență ale vieții eclesiale își găsește împlinirea în celălalt și totodată este determinat de celălalt. Pentru a-și împlini propria vocație sacramentală, Episcopul are nevoie de Altar și de Sfinți, așa cum Altarul nu poate fi întemeiat și consacrat fără Episcop și fără moaștele Sfinților, iar Sfinții nu se manifestă ca „nor de mărturie” (cf. *Evrei* 12, 1) decât în mediul sacramental instituit de către Episcop și Altarul euharistic.

Pentru ca Biserica să-și poată împlini vocația de Trup al lui Hristos, între Altar, Sfinți și Episcop trebuie să existe un echilibru deplin, despre care se poate spune că niciodată nu este dobândit pentru totdeauna, ci doar redescoperit și reînnoit continuu. Altarul, Episcopul și Sfinții reprezintă cele trei condiții sau premise esențiale ale *vieții în Hristos*, fiecare dintre ele desăvârșindu-se în Dumnezeuasca Euharistie, adică în Taina prin care se realizează și se revelează adevărul și unitatea Bisericii. Dacă una dintre aceste trei axe simbolice ale organizării și unității Bisericii lipsește, Euharistia nu mai poate fi celebrată. Tot așa, tulburarea echilibrului lor lăuntric, prin accentuarea ori diminuarea unilaterală a uneia sau alteia în detrimentul celorlalte, duce la dezorganizarea vieții creștine, ceea ce înseamnă alterarea unității Trupului mistic al lui Hristos. Adeseori, ereziile și schismele care au sfâșiat în decursul istoriei unitatea Bisericii, au avut ca punct de plecare tocmai o astfel de tulburare a echilibrului dintre Altar, Episcop și Sfinți<sup>16</sup>.

*Episcopul ca model și întemeietor al Altarului*

Punând ierarhia bisericească în lumina unei perspective de natură mistică, Sfântul Dionisie Areopagitul afirmă că treapta dumnezeiască a episcopilor „este prima dintre treptele văzătoare de Dumnezeu; ea este cea mai din vârf și totodată ultima. Căci de fapt în ea se împlinește și se desăvârșește tot ordinul ierarhiei celei pentru noi”. În consecință, spune Sfântul Dionisie, „legea dumnezeiască i-a rânduit ei, deosebit de celelalte trepte, împlinirea lucrărilor sfințitoare (mai) dumnezeiești. Iar acestea sunt chipurile lucrărilor desăvârșitoare ale puterii dumnezeieștii obârșii, care se arată în toate simboalele cele mai dumnezeiești și în toate

<sup>15</sup> *Despre viața în Hristos* III, 18-24; SC 355, p. 254-261 [trad. rom. cit. p. 103-105].

<sup>16</sup> Cf. P. NELLAS, *Omul-animal îndumnezeit*; trad. rom. p. 112.

orânduiriile cele sfinte. Căci, deși se săvârșesc și de către preoți unele din preacinstitele lucrări simbolice, însă preotul nu va împlini și sfânta naștere din Dumnezeu [Botezul] fără Mirul preadumnezeiesc, nici nu va săvârși Tainele dumnezeieștii Împărtășiri, fără să fie așezate pe preadumnezeiescul Altar simboalele Împărtășirii. Ba nici el nu va fi preot fără să fie rânduit spre aceasta prin sfințirea ierarhică. De aceea legea dumnezeiască a atribuit sfințirea treptelor ierarhice și sfințirea dumnezeiescului Mir și Sfânta Taină a Altarului, în mod unic, puterilor desăvârșitoare ale dumnezeieștilor ierarhi”<sup>17</sup>.

Am redat acest fragment din tratatul areopagitic *Despre Ierarhia Bisericească* nu doar pentru că aparține unei autorități patristice care a influențat decisiv întreaga spiritualitate a Ortodoxiei ecumenice<sup>18</sup>, ci și pentru faptul că Nicolae Cabasila, unul dintre cei mai importanți purtători de cuvânt ai acestei spiritualități, s-a raportat în mod clar la teologia acestui tratat, atunci când a aprofundat statutul hristologic pe care îl are episcopul în viața Bisericii, precum și relația tainică dintre acesta și Altarul euharistic<sup>19</sup>.

În exercițiul slujirii sale sacramentale, episcopul are vocația mistică de a-l descoperi pe Hristos ca „Arhiereu al bunătăților celor viitoare” (*Evrei* 9, 11) și ca „Mijlocitor între Dumnezeu și oameni” (*I Timotei* 2, 5). Statutul harismatic special pe care îl deține episcopul în viața Bisericii, precum și raportul sinergic dintre acesta și celelalte două centre de convergență prin care Trupul mistic al lui Hristos își actualizează organizarea și unitatea în spațiu și în timp, reprezintă pentru Nicolae Cabasila o temă esențială de reflecție teologică.<sup>20</sup>

Întreaga rânduială a târnosirii „casei lui Dumnezeu”, așa cum este descrisă și interpretată de către misticul bizantin, se impune ca mediu harismatic revelator, în care episcopul își asumă și își exercită responsabilitatea de *model* și *intemeietor* al Altarului euharistic. Toate gesturile sacramentale pe care episcopul le săvârșește pe parcursul acestui ritual decisiv pentru întregul orizont al *vieții în Hristos*, se cer a fi raportate mistic la „Arhiereul Care a șezut de-a dreapta tronului slavei în ceruri, slujitor al Altarului și Cortului celui adevărat, pe care l-a înfipt Dumnezeu și nu omul” (*Evrei* 8, 1-2). În același timp, toate aceste gesturi emblematice, care poartă în ele o mare încărcătură simbolică, au scopul de a face dintr-un bloc de materie oarecare, neutră din punct de vedere mistic, „un Altar de jertfă, un Altar în adevăratul înțeles al cuvântului”<sup>21</sup>, adică un *izvor sacramental* „de la care vin toate pricinile mântuirii noastre”, cum se exprimă Nicolae Cabasila<sup>22</sup>. Este vorba despre o lucrare ce are drept scop eliberarea materiei din care este modelată inima templului creștin din starea de insensibilitate și opacitate în care a fost adusă creația prin căderea lui Adam (cf. *Facerea* 3, 17).

Întemeierea și consacrarea Altarului euharistic se constituie pentru Nicolae Cabasila într-o adevărată probă mărturisitoare a vocației sale de teolog și mistagog în cel mai propriu înțeles al cuvântului. Meditația consacrată dumnezeiescului Altar ne dă măsura

<sup>17</sup> *Despre Ierarhia Bisericească* V, 5; trad. rom. D. Stăniloae în: Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și Școliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Edit. Paideia, București, 1996, p. 90-91.

<sup>18</sup> Fac trimitere în acest sens la lucrarea excepțională a lui Andrew LOUTH, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, trad. rom. S. Moldovan, Edit. Deisis, Sibiu, 1997.

<sup>19</sup> În ceea ce privește influența lui Dionisie Areopagitul asupra lui Nicolae Cabasila, a se vedea A. LOUTH, *Dionisie Areopagitul. O introducere*; trad. rom. p. 209-219.

<sup>20</sup> Am tratat această temă în *Statutul harismatic al episcopului în mistica sacramentală și liturgică a lui Nicolae Cabasila*, publicat în «Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa», XLIII, 1-2, 1998, p. 205-217.

<sup>21</sup> *Despre viața în Hristos* V, 7; SC 361, p. 18-19 [trad. rom. cit. p. 150].

<sup>22</sup> *Ibid.* V, 16; SC 361, p. 22-23 [trad. rom. cit. p. 152].

geniului său teologic și totodată ne oferă cheia de aur prin care avem acces la universul extraordinar al mistagogiei bizantine. Prin mijlocirea unor formulări de mare putere evocatoare, teologul *vieții în Hristos* explică modul în care episcopul servește ca model Altarului. Aceasta pentru că el „este de fapt templu al lui Dumnezeu, căci, dintre toate făpturile văzute, singură firea omenească poate fi cu adevărat un templu al lui Dumnezeu și un altar, pe când tot ceea ce este făcut de mână omenească, repetă doar, chipul și modelul ce i se dă”<sup>23</sup>.

Argumentându-și afirmația că modelul premerge unui proiect ce urmează a fi realizat și că „tot ceea ce se face este luat după un model dinainte hotărât”, Nicolae Cabasila aduce în discuție orizontul miraculos al creației artistice, evocând – asemenea unui critic de artă – procesul tainic prin care arhetipul mental, cristalizat inițial în cugetarea unui artist, se proiectează și se întrupează într-o operă ce poate stârni admirația: „tot așa și maestrul zidarilor precum și oricare dintre cei care au puterea să facă ceva, înainte de a trece la îndeplinirea lucrării, au frământat-o bine în cugetul lor. Ceea ce a cugetat în sine este transmis ca model mâinilor, pentru a înfăptui, iar acestea întipăresc apoi în materie. Și zugravii, de altfel, atunci când lucrează se uită la un model pe care-l au în față, repetând doar ceea ce au înaintea ochilor, iar când zugrăvesc din ceea ce-și aduc aminte, chiar și atunci văd modelul din sufletul lor. Același lucru se întâmplă nu doar cu zugravii, ci și cu cei care fac statui, cu cei care zidesc case și cu oricare dintre creatori. Iar dacă, printr-o născocire oarecare, s-ar putea privi în sufletul maestrului, am putea vedea acolo – bineînțeles desprinse de materie – casa, statuia sau opera pe care acesta are de gând să o facă”<sup>24</sup>.

Și în acest pasaj al eseului său mistagogic, Nicolae Cabasila se raportează la Sfântul Dionisie Areopagitul, care aplicase tema artistului ca subiect al unui proces miraculos – actul creației operei de artă – la „lucrarea desăvârșitoare” a dumnezeiescului Mir. Pentru a face mai bine înțeleasă ideea că „binemirosoarele frumuseți ascunse și mai presus de minte ale lui Dumnezeu [...] se arată în chip spiritual numai celor înțelegători”, Sfântul Dionisie spune: „Fiindcă forma bine imitată, dar nedefinită, a virtuții în chip dumnezeiesc, tinzând spre frumusețea ei spirituală și binemirosoare, își dă astfel chipul ei și înfăptuiește cea mai bună imitație. Și, precum în realizarea chipurilor sensibile, dacă zugravul, privind neclintit spre forma modelului său, nu este atras de nimic altceva din cele văzute sau spre ceva deosebit de el, îl va reda pe însuși cel zugrăvit așa cum este: un dublu al originalului, dacă este îngăduit a spune aceasta, și va arăta pe cel real în asemănarea lui și modelul în chip și pe fiecare în fiecare, afară de deosebirea de ființă, la fel, privirea întinsă și neabătută spre frumusețea binemirosoare și ascunsă va întipări forma nedeosebită și de chip cu totul dumnezeiesc în mintea zugravilor iubitori de frumusețe și bunătate”<sup>25</sup>.

Calitatea esențială a făpturii umane de a se exprima ca ființă creatoare – în temeiul înzestrării cu imaginație și a capacității de a putea transpune în materie un anumit proiect mental preexistent – l-a preocupat pe Nicolae Cabasila în mod constant. Interpretând ritul scoaterii, junghierii simbolice și străpunerii *Agnețului* în cadrul *Proscomidiei*, misticul bizantin vede în acesta „o istorisire, prin acte simbolice, a Patimilor și a Morții lui Hristos”.

<sup>23</sup> *Ibid.* V, 13; SC, 361, p. 20-21 [trad. rom. cit. p. 151]. Avem și în acest pasaj o mărturisire definitorie pentru antropologia lui Nicolae Cabasila, totdeauna teocentrică, însă fără a subestima proprietățile naturale ale firii umane.

<sup>24</sup> *Despre viața în Hristos* V 11-12; SC 361, p. 10-12 [trad. rom. cit. p. 150-151]. Ideea că în opera de artă se reflectă arhetipul mental, preexistent acesteia în cugetarea artistului, o găsim la Aristotel (*De animalium generatione* I, 22; *Metafizica* VI, 7), dar și la Origen (*In Ioannem* I, 22).

<sup>25</sup> *Despre Ierarhia Bisericească* IV, III, 1; trad. rom. cit. p. 85.

Când preotul „înscrie pe el [pe *Agnē*] Patimile și Moartea [lui Hristos] ca pe o tăbliță”, acesta săvârșește gesturile de ritual „mai întâi ca să arate că adevărul și realitățile acestor lucrări au fost precedate și preînchipuite oamenilor, mai dinainte, prin simboluri și figuri, tot așa cum și el [preotul], mai înainte de a aduce pâinea pe Sfânta Masă și a o jertfi, întipărește într-însa Jertfa. În al doilea rând, le face ca să arate că pâinea aceasta se va preface, în curând, în Pâinea cea adevărată, adică în Trupul cel răstignit și jertfit [al lui Hristos]”<sup>26</sup>.

Vocația mistică a episcopului de a fi *modelul* Altarului pe care urmează a-l întemeia și a-l consacra, este afirmată de către Nicolae Cabasila și atunci când se referă la cămașa albă (giulgiul) pe care episcopul o îmbracă peste veșmintele arhieresti înainte de a săvârși riturile purificării preliminare a Mesei euharistice și a ungerii ei cu Sfântul Mir. Această cămașă albă „preînchipuie un altar, cum este și omul însuși”<sup>27</sup> spune el, în spiritul antropologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul: „omul este o biserică tainică”<sup>28</sup>; „tot cel ce poate să înțeleagă cu înțelepciune cele ce se săvârșesc în biserică, își face, cu adevărat, sufletul său biserică a lui Dumnezeu și dumnezeiesc. Căci pentru suflet ni s-a dat, poate, spune călăuzirea lui către cele înalte, biserica cea nefăcută de mâini, care îi este și model prin diferite simboluri dumnezeiești din ea”<sup>29</sup>. Mărturia Sfântului Maxim exprimă cât se poate de limpede spiritualitatea Răsăritului ortodox, căreia îi descoperă măsura înaltă a realismului sacramental. La rândul său, Nicolae Cabasila și-a asumat acest realism cu toată ardoarea inimii sale credincioase și cu toată puterea de înțelegere a cugetării sale.

Când interpretează ritul înveșmântării episcopului în giulgiul alb, Nicolae Cabasila o face dintr-o perspectivă morală și ascetică: „Căci, după cum spune David, cel ce se spală de fărâdelegi se albește mai vârtos decât zăpada [*Psalmul 50, 8*], dacă se concentrează, se reculege și coboară în sine însuși; unul ca acela face din sufletul său locaș lui Dumnezeu, iar în inimă îi ridică un altar”, afirmă el, în acord cu cea mai autentică spiritualitate isihastă<sup>30</sup>. Coborârea omului în sine însuși, pe calea smereniei, a reculegerii și prin paza gândurilor, și totodată prefacerea inimii într-un altar preacurat al lui Dumnezeu, este una dintre cele mai familiare teme ale misticii isihaste<sup>31</sup>.

Perspectiva mistagogică pe care o deschide atunci când interpretează sensul înveșmântării episcopului în giulgiul alb, ni-l arată pe Nicolae Cabasila situat în chiar inima spiritualității isihaste. Știm că idealul isihastilor era purificarea inimii ca sediu al vieții duhovnicești, pentru ca ea să devină templu al lui Dumnezeu<sup>32</sup>. De altminteri, pentru întreaga tradiție monahală răsăriteană care a fost marcată de celebrele *Omilii duhovnicești*

<sup>26</sup> *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii VI*, 2 și 6; text grec și trad. fr. S. Salaville, col. «Sources chrétiennes», 4 bis, Éditions du Cerf, Paris, 1967, p. 80-83 [trad. rom. E. Braniște, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 19].

<sup>27</sup> *Despre viața în Hristos V*, 9; SC 361, p. 18-19 [trad. rom. cit. p. 150].

<sup>28</sup> *Mystagogia IV*; trad. rom. D. Stăniloae, Edit. Institutului Biblic, București, 2000, p. 18.

<sup>29</sup> *Ibid.* V; trad. rom. cit. p. 25. Despre originalitatea Sfântului Maxim Mărturisitorul cu privire la „ontologia” misterului eclesial, a se vedea Ioan I. ICĂ jr., *Mystagogia Trinitas. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 362-383.

<sup>30</sup> *Despre viața în Hristos V*, 9; SC 361, p. 18-19 [trad. rom. cit. p. 150].

<sup>31</sup> A se vedea în acest sens John MEYENDORFF, *Le thème du retour en soi dans la doctrine palamite du XIV<sup>e</sup> siècle*, în «Revue de l'histoire des religions», 45, 1954, p. 188-206.

<sup>32</sup> A se vedea în acest sens Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, Edit. Institutului Biblic, București, 1992, p. 125-134.

atribuite Sfântului Macarie Egipteanul, faptul de a considera trupul omenesc drept receptacol al Harului este de la sine înțeles. Energiile Sfântului Duh pot și trebuie să îndumnezeiască omul întreg, adică sufletul și trupul deopotrivă, oferindu-i arvuna învierii și a vieții veșnice prin înduhovnicirea „vasului de lut care poartă comoara” (cf. *2 Corinteni* 4, 7).

Trebuie precizat faptul că Sfântul Grigorie Palama a pus accentul tocmai pe acest capitol major al învățaturii de credință în confruntarea cu umanismul filosofic de sorginte păgână, al cărui reprezentant era Varlaam din Calabria. Întemeindu-și afirmațiile pe teologia biblică și patristică, Sfântul Grigorie reabilitează materia lumii, pe care tendințele spiritualizate ale elenismului au fost mereu tentate să o disprețuiască<sup>33</sup>. Știm că în această controversă care a marcat profund societatea bizantină, Nicolae Cabasila a fost de partea isihaiștilor<sup>34</sup>. Iar atunci când afirmă că omul este „un altar” și că „singură firea omenească poate fi cu adevărat un templu al lui Dumnezeu și un altar”, el urmează, asemenea Sfântului Grigorie Palama, perspectiva antropologiei biblice și patristice.

Pentru a ne putea face o privire cât mai clară cu privire la sursele biblice și patristice ale antropologiei lui Nicolae Cabasila, exprimată atât de clar în eseul consacrat Altarului euharistic, vom reda încă un fragment din capodopera sa *Despre viața în Hristos*: „Căci ce poate fi oare mai sfânt decât acest trup, de care Hristos S-a legat mai strâns chiar decât orice împreunare trupească? De aceea, dacă ne vom da seama cu respect de minunata strălucire a trupului și o vom avea pururea vie în fața ochilor, vom ajunge să cinstim trupul și să ni-l păstrăm cu vrednicie și evlavie. Căci dacă ferim de orice întinare sfintele locașuri, vasele [liturgice], precum și oricare dintre lucrurile sfinte, tocmai fiindcă știm că sunt sfinte, atunci trebuie să avem grijă ca ceea ce este și mai sfânt [decât acestea] nici măcar să nu fie atins [de întinăciune]. Or, nimic nu este mai sfânt decât omul, fiindcă însuși Dumnezeu a luat asupra Sa fire omenească”<sup>35</sup>.

*Altarul ca topos al întâlnirii între episcop și Trupul mistic al lui Hristos*

Episcopul „preînchipuie un altar” în virtutea faptului că „singură firea omenească poate fi cu adevărat un templu al lui Dumnezeu și un altar”, ține să precizeze Nicolae Cabasila, dorind parcă să preîntâmpine riscul unei detașări artificiale, de tip eretic, a episcopului de Trupul comunității eclesiale al cărei păstor este<sup>36</sup>. Asumându-și calitatea și responsabilitatea de *model* și *întemeietor* al Altarului euharistic, episcopul se descoperă pe sine însuși – în mod obligatoriu – într-un raport sinergic atât față de comunitatea eclesială pentru care săvârșește acest act sacramental, cât și față de Hristos, adevăratul Arhieru al ei.

În viziunea măreață a lui Nicolae Cabasila, actul consacării Altarului ni-l descoperă pe episcop „însemnând înaintea sfintelor uși un altar în însuși trupul său, dând apoi această putere slujbei Altarului”<sup>37</sup>. Ca *model* și *întemeietor* al Jertfelnicului creștin,

<sup>33</sup> J. MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica isihastă*, trad. rom. A. Pagu, Edit. Enciclopedică, București, 1995, p. 20.

<sup>34</sup> Referitor la modul în care Nicolae Cabasila și-a articular discursul teologic în raport cu mistica isihastă, a se vedea studiul de referință al părintelui Boris BOBRINSKOY, *Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste*, în «La pensée orthodoxe. Travaux de l'Institut de théologie orthodoxe Saint Serge à Paris», 12, 1966, p. 3-24 (trad. engl. în «Sobornost», ser. 5, nr. 7, 1968, p. 483-510; retip. ca introd. la: Nicolas CABASILAS, *The Life in Christ*, New York, 1974).

<sup>35</sup> *Despre viața în Hristos* VI, 22; SC 361, p. 56-57 [trad. rom. cit. p. 167].

<sup>36</sup> Problema a fost tratată magistral de către episcopul Jean ZIZIOULAS, *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994, p. 119-190.

<sup>37</sup> *Despre viața în Hristos* V, 10; SC 361, p. 18-19 [trad. rom. cit. p. 150].

asupra episcopului apasă povara unei responsabilități cutremurătoare. El trebuie să aplice mai întâi asupra propriei sale ființe lucrarea de transfigurare pe care urmează să o săvârșească asupra materiei Jertfelnicului prin mijlocirea ritualului liturgic. Preluând o întrebare-avertisment prin care Dumnezeu denunță incompatibilitatea dintre ceremoniile prescrise în Legea lui Moise și practicile imorale prin care Israel încălca de fapt principiile Legii, Nicolae Cabasila aplică această întrebare la statutul moral și ascetic al episcopului: „Căci Cel ce a zis «Ce fel de casă îmi veți zidi Mie?» [cf. *Isaia* 66, 1; *Fapte* 7, 49], răspunde: «Eu întru ei voi locui și Mă voi preumbla» [cf. *Leviticul* 26, 12; *2 Corinteni* 6, 16], voind să arate, cred eu, că oricine dorește să se facă folositor altcuiva, acela trebuie să-și ajute sieși mai întâi, iar cel care a fost găsit demn să confere o astfel de putere unor lucruri neînsuflețite, trebuie să-și facă lui însuși, înaintea acestora, astfel de binefaceri. De aceea și [Apostolul] Pavel cerea ca episcopul menit să facă un bine unei cetăți și unui neam, trebuie să înceapă cu propria sa casă [cf. *1 Timotei* 3, 2-5], iar cel care este chemat să chivernisească bine casa, se cuvine mai întâi să se știe conduce pe sine după dreapta judecată”, spune Nicolae Cabasila, în temeiul unui cunoscut principiu eclesiologic enunțat de către Apostolul neamurilor când îi scrie primului episcop al Bisericii din Efes<sup>38</sup>.

Împotrivindu-se ispitei unui sacramentalism de tip mecanicist sau magic, străin spiritualității ortodoxe, Nicolae Cabasila reflectează asupra unui adevăr de credință fundamental: ca *model* și ca *intemeietor* al Altarului, episcopul nu lucrează într-un regim de natură magică și nici nu riscă a fi idolatrizat, întrucât toate gesturile sacramentale pe care le săvârșește trebuie raportate mistic la Hristos, adevăratul *Arhiereu* și adevăratul *Altar* al mântuirii noastre. Întregul ritual al consacrării Altarului decurge în limitele precise ale acestui principiu eclesial, exprimând cât se poate de limpede învățătura de credință a Bisericii.

Conștient că lucrarea sacramentală pe care urmează a o săvârși depășește puterile naturale ale firii umane, episcopul se supune mai întâi unor prescripții duhovnicești, pe care *lex orandi* le impune oricărui sacerdot. Ca și în cazul Dumnezeieștii Liturghii, rânduiala sfințirii Altarului îi oferă episcopului câteva momente speciale, de adâncire a pregătirii duhovnicești și de invocare a milei lui Dumnezeu, pe care Nicolae Cabasila le interpretează dintr-o perspectivă morală și ascetică. Este vorba despre ritul purificării personale, asociat cu invocarea ajutorului dumnezeiesc, ajutor fără de care actul consacrării Altarului nu-și poate împlini menirea. Cu alte cuvinte, episcopul operează în sine însuși o sfințire, prefăcându-și inima într-un altar viu.

Actul transfigurării personale a episcopului este sugerat și prin ritul îmbrăcării giulgiului alb peste veșmintele arhierești. După ce s-a înveșmântat astfel, episcopul „cade cu fața la pământ înaintea lui Dumnezeu”, făcând „rugăciuni fierbinți spre a dobândi binecuvântarea Lui asupra lucrării ce o va săvârși”<sup>39</sup>. Așa cum ține să precizeze Nicolae Cabasila, purificarea personală a episcopului se face prin concentrare, reculegere și „coborâre în sine însuși”.

Înainte de a începe lucrarea întemeierii și consacrării Altarului, episcopul se supune exigențelor unui rit de purificare personală, pe care o săvârșește asupra propriei sale ființe „prin rugăciuni fierbinți”, însoțite de concentrare, de reculegere și de „coborâre în sine însuși”, adică în locul cel tainic al inimii, acolo unde omul poate avea experiența întâlnirii cu Dumnezeu (cf. *Matei* 5, 8; *Apocalipsa* 3, 20). Este vorba despre un efort de natură ascetică, ce are darul de a transfigura făptura umană, făcând-o vrednică să devină templu al lui Dumnezeu: un templu viu, al cărui centru mistic este „altarul inimii”. Acest

<sup>38</sup> *Ibid.* V, 14 ; SC 361, p. 20-23 [trad. rom. cit. p. 151].

<sup>39</sup> *Ibid.* V, 5; SC. 361, p. 14-15 [trad. rom. cit. p. 148].

act de purificare și transfigurare personală, împlinit simbolic prin înveșmântarea cu giulgiul alb și prin gesturile de evlavie prescrise în rânduiala târnosirii, îl impune pe episcop ca *model* al Altarului. În această ipostază mistică, el intră apoi în absida *ierationului*, adică în spațiul unde urmează să întemeieze Sfânta Masă, „care până în acel moment a stat jos, deoparte”, ca un lucru oarecare și, cu propriile sale mâini, „o așează pe temelia mai dinainte pregătită și o fixează acolo” pentru a deveni Altar de jertfă<sup>40</sup>.

Pentru a întemeia și consacra inima templului creștin, episcopul invocă mai întâi ajutorul lui Dumnezeu, fără de care „nimeni nu poate aduce vreo roadă duhovnicească, mai ales când este vorba despre Sfintele Taine, unde totul nu este decât lucrarea dumnezeiască”<sup>41</sup>, spune Nicolae Cabasila. Recunoaștem în afirmația sa ecoul unui principiu eclesiologic fundamental: deși are o poziție centrală în viața unei Biserici locale, episcopul nu se poate plasa pe sine deasupra acesteia, pentru că el nu lucrează niciodată separat de Trupul mistic al lui Hristos, iar statutul său harismatic nu-și are nici o rațiune decât în dinamica sacramentală și liturgică a Bisericii locale al cărei întâi-stătător este. De asemenea, el nu este posesorul unei infailibilități de natură magică, în baza căreia și-ar putea impune un statut autonom în raport cu Hristos – Care este principiul și temeiul sacerdoțiului creștin. În slujirea sa harismatică, episcopul are o ipostază hristologică tocmai pentru că este chemat să reveleze și să afirme prezența mistică a lui Hristos în viața Bisericii pe care o păstorește. Fapt pentru care, el nu poate exercita asupra Bisericii pe care o păstorește un despotism incompatibil cu ipostaza sa hristologică, asemenea satrapilor orientali sau șefilor regimurilor totalitare.

În același timp însă, „pentru a ne învrednici de binefacerile lui Dumnezeu, nu este de ajuns doar să ne curățim; mai trebuie să și săvârșim, pe cât ne stă în putință, virtuți corespunzătoare, fără de care nu putem câștiga bunăvoința Dăătorului de bine, fiindcă Dumnezeu nu risipește bunătățile Sale celor ce petrec în lenevie, ci celor care Îl cheamă fără încetare în rugăciuni; balsamul binefacerii îl dă celui ce se străduiește, iar darul înțelepciunii îl dă celui care-l caută cu toată puterea minții. Adică, într-un cuvânt, dorința noastră pentru tot ceea ce cerem, trebuie să ne-o arătăm nu numai prin rugăciuni, ci și prin stăruitoare eforturi personale”<sup>42</sup>. Avem în pasaj o adevărată mărturisire de credință, în care Nicolae Cabasila aplică principiul sinergiei, atât de familiar întregului său sistem teologic, în orizontul misticii sacramentale și liturgice a Bisericii<sup>43</sup>.

#### „Releul” harismatic al vieții în Hristos

Asemenea liturgiștilor bizantini din generațiile anterioare, Nicolae Cabasila nu pierde niciodată din vedere natura harismatică a dumnezeiescului Altar, „izvorul și începutul oricărei rânduiei sau slujbe bisericești”<sup>44</sup>. Prin lucrarea sacramentală exprimată în gesturi solemne de ritual, episcopul are vocația și puterea de a întemeia Altarul euharistic, adică inima curată și tainică a templului creștin. Fixată pe temelia ei pentru a constitui un „releu” harismatic între cer și pământ, Masa euharistică devine astfel centrul mistic al respectivei comunități eclesiale, căreia îi mijlocește „toate pricinile mântuirii”, cum spune mistagogul bizantin. Întrucât în ordinea sacramentală a Bisericii episcopul se

<sup>40</sup> *Ibid.* V, 3; SC 361, p. 14-15 [trad. rom. cit. p. 148-149].

<sup>41</sup> *Ibid.* V, 15; SC 361, p. 22-23 [trad. rom. cit. p. 151].

<sup>42</sup> *Ibid.* V, 21; SC 361, p. 26-29 [trad. rom. cit. 154].

<sup>43</sup> Fac trimitere în acest sens la studiul părintelui Dumitru STĂNILOAE, *Natură și har în teologia bizantină*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), 3, p. 429-439.

<sup>44</sup> *Despre viața în Hristos* V, 1; SC 361, p. 13 [trad. rom. cit. p. 148].

descoperă pe sine ca ucenic al lui Hristos, cum ține să precizeze Nicolae Cabasila<sup>45</sup>, el trebuie să înfăptuiască întemeierea Altarului printr-o lucrare personală nemijlocită, rânduiala liturgică impunându-i să fixeze el însuși, cu propriile sale mâini adică, Masa euharistică pe temelia dinainte pregătită, în cadrul unui rit impresionant, căruia teologul *vieții în Hristos* îi acordă o funcție emblematică pentru vocația sacramentală a treptei arhieresti<sup>46</sup>.

Preînchipuind pe *Arhiereul suprem al mântuirii noastre* (cf. *Evrei* 4, 14; 5, 10), Care „nu S-a mulțumit doar să dea porunci ori să trimită vestitori care să cerceteze durerile robilor Săi, ci a venit El Însuși la noi și S-a îngrijit de mântuirea noastră”<sup>47</sup>, episcopul săvârșește actul *întemeierii* Sfintei Mese printr-o lucrare personală, adică cu propriile sale mâini. „Ucenicul lui Hristos” transmite Harul sfinților prin mijlocirea mâinilor, care întipăresc în materia din care este modelată inima „casei lui Dumnezeu” imaginea-arhetip pe care o poartă în cugetarea sa. Raportată la ritualul impresionant al întemeierii și sfințirii Altarului, mâna episcopului primește o funcție mistică, pe care Nicolae Cabasila o sesizează și o afirmă cu toată puterea sa de convingere. De altminteri, putem spune că în eseul consacrat Altarului, el ne oferă unul dintre cele mai frumoase elogii aduse mâinii ca instrument făptuitor, prin care se întrupează în planul creației proiectele cugetării umane.

Întemeind Altarul euharistic, episcopul înscrie o anumită comunitate umană, care își trăiește istoria într-un spațiu geografic oarecare, pe un traseu mistic al cărei țintă finală este Împărăția lui Dumnezeu. Aceasta pentru că, așa cum afirmă Nicolae Cabasila, în deplin acord cu tradiția sacramentală a Bisericii, „dumnezeiescul Altar preînchipuie însuși trupul Mântuitorului”<sup>48</sup>, adică „Piatra cea din capul unghiului” (*Efeseni* 2, 20) sau „Piatra cea vie” (*1 Petru* 2, 4)<sup>49</sup>, prin care comunitatea umană respectivă se zidește euharistic și crește „spre a fi locaș al lui Dumnezeu întru Duhul” (*Efeseni* 2, 21-22).

#### *Altarul euharistic – starea de normalitate a materiei*

După întemeierea Altarului, episcopul îmbracă peste veșmintele arhieresti mantia albă pentru a continua ritualul consacării. Desigur, această înveșmântare simbolică are și o funcție practică, întrucât giulgiul alb – adunând și protejând veșmintele arhieresti care sunt atât de ample în ceea ce privește croiala lor specifică – îi înlesnește episcopului o anumită libertate în mișcări, făcându-l și în acest sens mai destoinic pentru etapa sacramentală ce urmează, adică purificările preliminare și ungerea Altarului cu Sfântul Mir.

Primul act purificator săvârșit de către episcop este spălarea Mesei cu apă caldă, „asupra căreia s-a rugat să primească puterea de a spăla nu doar impuritățile văzute, ci și să alunge blestemele demonilor”<sup>50</sup>. Desigur, apa caldă folosită ca element purificator pentru noul Altar ne aduce aminte de ritual euharistic al „căldurii” (*zéon*). În interpretarea lui Nicolae Cabasila, „căldura” pe care preotul o toarnă în Potir înainte de momentul împărțirii „închipuie pogorârea Duhului Sfânt peste Biserică”, deoarece „fiind prin firea

<sup>45</sup> *Ibid.* V, 16; SC 361, p. 22-23 [trad. rom. cit. p. 152].

<sup>46</sup> A se vedea rânduiala întemeierii Sfintei Mese în *Arhieraticon*, adică rânduiala slujbelor săvârșite cu arhiereu, Edit. Institutului Biblic, București, 1993, p. 158-167.

<sup>47</sup> *Despre viața în Hristos* V, 16; SC 361, p. 22-23 [trad. rom. cit. p. 151-152].

<sup>48</sup> *Ibid.* III, 24; SC 355, p. 260-261 [trad. rom. cit. p. 105]. Pentru tema trupului lui Hristos ca Templu a se vedea Yves M.-J. CONGAR, *Le mystère du Temple*, Éditions du Cerf, Paris, 1958, p. 161-180.

<sup>49</sup> Referitor la tema pietrei ca simbol hristologic a se vedea Josph SCHMITT, *Petra autem erat Christus* (I Cor. 10, 4 b), în «La Maison-Dieu», 29, 1952, p. 18-31.

<sup>50</sup> *Ibid.* V, 4; SC 361, p. 14-15 [trad. rom. cit. p. 149].

ei apă, dar având și căldura focului, aceasta semnifică pe Duhul Sfânt, Care este numit și apă [cf. *Isaia* 44, 3; *Ioan* 7, 38-39], dar Care S-a arătat și în chip de limbi de foc, când S-a revărsat peste Sfinții Apostoli [*Fapte* 2, 3]<sup>51</sup>.

Argumentând teologic sensul acestui rit de purificare, Nicolae Cabasila spune că este necesar deoarece „tiranul neamului omenesc [diavolul] a robii pe om, stăpânul întregii firi și, împreună cu el, [a robii] toată lumea cea văzută”<sup>52</sup>. Căzută fiind, din pricina păcatului protopărinților, sub influența nefastă și puterea dezordonată a diavolului, întreaga creație este restaurată, împreună cu omul, prin întruparea Logosului dumnezeiesc, și rânduită din nou sub puterea energiilor sfințitoare ale Duhului Sfânt. În lumina acestui adevăr de credință, la care Nicolae Cabasila își raportează în mod explicit interpretarea, „înainte de a alege vreo materie pentru una sau alta dintre Sfintele Taine, trebuie să o scoatem de sub puterea celui rău [diavolul] printr-o anumită slujbă de purificare. Așa, de pildă, înainte de a începe să boteze, preotul purifică apa, prin rugăciuni, de orice putere a diavolului. Pentru aceeași pricină se spală mai întâi Masa cu apă care curăță toată răutatea, arătându-se totodată lămurit calea pe care trebuie să mergem spre bine, al cărei început este tocmai a ne lepăda mai întâi de rău”<sup>53</sup>. Desigur, în acest fragment din eseul cabasilian putem sesiza liniile directoare ale unei teologii a naturii sau a unei ecologii teologice, articulată din perspectiva misticii sacramentale și liturgice. În temeiul acestei teologii s-a dezvoltat marea tradiție a *ierurgiilor* (sfințirilor), aceste acte de cult atât de familiare spiritualității Răsăritului ortodox.

Ritualul purificării preliminare a Mesei euharistice este întregit prin ungerea ei „cu uleiuri binemirosoare și cu vin, dintre care, cele dintâi dau omului plăcere, iar al doilea dă o anumită întărire vieții noastre [cf. *1 Timotei* 5, 23], acestea vrând să arate că Domnului I se aduce tot ce are omul mai bun, anume ceea ce este folositor și ceea ce este plăcut, din pricină că venind pe pământ și aducând viață – și încă belșug de viață [cf. *Ioan* 10, 10] – pe lângă înviere și mântuire, Dumnezeu ne-a proclamat împărați [cf. *1 Petru* 2, 9] și ne-a făcut părtași veșnicilor bunătăți”<sup>54</sup>.

Înmiresmând Altarul cu esențe aromatice și cu vin, episcopul prefigurează și pregătește ungerea finală cu Sfântul și Marele Mir, a cărui compoziție este, după cuvântul Sfântului Dionisie Areopagitul, „o concentrare de materii binemirosoare”, ce „ne prezintă pe Iisus ca pe Cel Care este izvorul îmbelșugat al bunelor mireme dumnezeiești percepute de către noi”<sup>55</sup>.

Esențele binemirosoare și vinul reprezintă ofranda și jertfa omului, contribuția ingeniozității și lucrării sale inteligente la realizarea propriei sfințiri, al cărei principiu și sursă devine Altarul euharistic. Este important să sesizăm că Nicolae Cabasila atrage atenția asupra faptului că, pentru această ungere preliminară a noului Jertfelnic, nu se folosesc elemente naturale în starea lor primară, adică neprelucrate, ci anumite esențe sau elemente de sinteză, obținute prin strădania și inteligența umană, adică produse ale înzestrării sale creatoare. Aceste ofrande sunt bineplăcute lui Dumnezeu întrucât El Însuși l-a creat pe Adam ca stăpân înțelept peste tot pământul (cf. *Facerea* 1, 26 și 28; 2, 15 și 19), binecuvântând astfel devenirea civilizației umane în ceea ce are ea „folositor și plăcut”,

<sup>51</sup> *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii XXXVII*, 4; SC 4 bis, p. 228-229 [trad. rom. cit. p. 88]; *Despre cele ce se săvârșesc în dumnezeiasca Liturghie* 11; SC 4 bis, p. 376-377.

<sup>52</sup> *Despre viața în Hristos* V, 19; SC 361, p. 26-27 [trad. rom. cit. p. 153].

<sup>53</sup> *Ibid.* V, 19; SC 361, p. 26-27 [trad. rom. cit. p. 153].

<sup>54</sup> *Ibid.* V, 21; SC 361, p. 28-29 [trad. rom. cit. p. 154].

<sup>55</sup> *Despre Ierarhia Bisericească* IV, III, 4; trad. rom. cit. p. 86-87.

compatibil atât cu vocația omului de conștiință și sacerdot al creației necuvântătoare, cât și cu statutul teonom al acesteia<sup>56</sup>.

Prin aceste elemente care fac dovada vocației creatoare a făpturii umane, „tot ce are omul mai bun” este integrat în lucrarea sacramentală a consacrării „releului” harismatic prin care „Arhiereul bunătaților viitoare” (*Evrei* 9, 11) va revărsa darurile mântuirii asupra comunității euharistice respective. Principiul liturgic al aducerii darurilor ca ofrande bineplăcute lui Dumnezeu – „Ale Tale dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate”<sup>57</sup> – își descoperă astfel întreaga profunzime și frumusețe, așa cum urmează a se împlini de fiecare dată când la respectivul Altar vor fi aduse darurile Jertfei euharistice, „ca o pârgă a vieții omenești”, cum spune Nicolae Cabasila în celebra sa erminie liturgică<sup>58</sup>. Tâlcuind înțelesul acestei formule ce are în vedere calitatea specific „omenească” a elementelor naturale aduse ca daruri pentru Jertfa euharistică, misticul bizantin ține să precizeze că „prin «omenească» înțelegem ceea ce aparține doar omului; ori nevoia de a-și pregăti pâinea pentru mâncare și vinul pentru băut este ceva propriu numai omului”<sup>59</sup>.

O altă perspectivă teologică pe care o pune în lumină ritualul purificării preliminare a Mesei euharistice, este aceea a sensului sau naturii sfințirilor pe care Biserica le săvârșește prin *ierurgiile* ce fac parte integrantă din substanța mării sale tradiții liturgice. Conștiința ortodoxă vede în *actul de sfințire* o lucrare harismatică prin care se restituie creației cosmice, naturii ei tainice, calitatea de mediu transparent, spiritualizat, capabil să reveleze slava lui Dumnezeu (cf. *Psalmul* 18, 1) și să mijlocească energiile sfințitoare ale Harului.

Teologia ortodoxă a naturii nu operează cu binomul sacru-profan în sens maniheist, cum fac adepții cosmologiei autonome. Orice sfințire săvârșită prin rugăciunea Bisericii are în vedere starea dintru început a creației, despre care ne vorbește prologul *Facerii*: „Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și, iată, erau bune foarte” (1, 31). Elementele și sintezele originare ale creației erau „bune foarte” pentru că erau revelația chipului înțelepciunii și bunătații Creatorului, mișcându-se firesc între obârșia și finalitatea lor, preschimbându-se „din slavă în slavă”, pentru a deveni un mediu transparent al lucrării Sale. În același timp, Biserica săvârșește sfințirile elementelor naturii în perspectiva scopului ultim al creației, ca pregătire pentru starea de „cer nou și pământ nou”, ce urmează a lua chip deplin în veacul ce va să fie (cf. *Apocalipsa* 21, 1; *2 Petru* 3, 13).

Și în acest caz, mistica sacramentală și liturgică ortodoxă, al cărei strălucit reprezentant este și Nicolae Cabasila, se detașează în mod evident de acele practici religioase și doctrine filosofice care fie văd în „sacru” doar o categorie calitativă ce se opune în mod antagonic „profanului”, într-un dualism simetric de tip gnostic-maniheist, fie plasează „sacru” într-un orizont de natură mitică, accesibil doar unor „inițiați”<sup>60</sup>. Întreaga viață sacramentală și liturgică a Bisericii se constituie ca mediu de sfințire a naturii necuvântătoare, de transformare a ei într-un *templu cosmic*, cum ar spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.

<sup>56</sup> Cf. M. LOT-BORODIN, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, în «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 26, 1937, p. 710.

<sup>57</sup> Pentru istoricul și semnificația acestei formule ce încheie anamneza din Anafora euharistică bizantină a se vedea Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, Edit. Institutului Biblic, București, 1972, p. 238-240.

<sup>58</sup> *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii* III, 2; SC 4 bis, p. 72-73 [trad. rom. cit. p. 14].

<sup>59</sup> *Ibid.* III, 4; SC 4 bis, p. 74-75 [trad. rom. cit. p. 15].

<sup>60</sup> A se vedea în acest sens Al. SCHMEMANN, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. rom. B. Răduleanu, Edit. Bonifaciu, București, 2003, p. 77-78.

Lucrurile lumii nu există decât prin rugăciunea și prin binecuvântarea Bisericii: „În toate acestea, materia mai înainte moartă și fără simțire transmite marile minuni și primește în ea puterea lui Dumnezeu”, spune Sfântul Grigorie de Nyssa<sup>61</sup>.

Așadar, ritualul purificării preliminare prin spălarea cu apă caldă și ungerea cu esențe binemiroșitoare aduce materia din care este construit Altarul euharistic în starea de normalitate pe care a avut-o înainte de a fi supusă „deșertăciunii” prin căderea lui Adam, ceea ce înseamnă eliberarea ei din „robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu” (*Romani* 8, 20-22). Dacă prin baia Botezului omul ajunge „chiar la punctul prim și la drumul de la care Adam s-a abătut și a căzut atât de jos”<sup>62</sup>, pentru a putea parcurge apoi urcușul mistic al vederii slavei lui Dumnezeu „față către față” (cf. *1 Corinteni* 13, 12; *Apocalipsa* 22, 4), adică al îndumnezeirii (*théosis*), purificarea preliminară a Jertfelnicului oferă premisele unui mediu natural căruia i s-a redat starea normală, pentru a fi astfel capabil să primească și să transmită energiile necreate ale Duhului Sfânt ce se vor revărsa prin ungerea finală cu Sfântul și Marele Mir.

#### *Prelungirea mâinii lui Hristos în taina Altarului*

Credincios mării tradiții mistagogice a Răsăritului ortodox, Nicolae Cabasila spune că în iconomia Tainelor, „dumnezeieștile Altare reprezintă mâna Mântuitorului. De pe Masa sfințită prin ungere noi primim Pâinea, ca și cum am primi Trupul lui Hristos din însăși mâna Lui preacurată și bem Sângele Său întocmai ca și cei care, pentru prima dată, Stăpânul i-a cuminecat la Cina cea de Taină, când a ridicat paharul întru pomenirea acestei înfricoșătoare băuturi”<sup>63</sup>. Ceea ce se impune în acest pasaj este raportul tainic pe care misticul bizantin îl stabilește între Hristos și Altarul euharistic. Folosindu-se în primul rând de expresiile Sfântului Apostol Pavel, dar și de cele pe care i le oferea formularul Liturghiei, el încearcă să pătrundă *taina lui Hristos* pentru a putea descoperi apoi modul în care Logosul întrupat înfăptuiește mântuirea și îndumnezeirea noastră prin mijlocirea Altarului.

Dacă piatra unsă de către patriarhul Iacob și acel „mir vărsat” despre care vorbește Solomon (*Cântarea Cânt.* 1, 2) au avut funcția profetică de a mijloci o înainte-vedere a lui Hristos – „Slujitorul Altarului și Cortului celui adevărat, pe care l-a înfipt Dumnezeu și nu omul (*Evrei* 8, 2) și „Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni” (*1 Timotei* 2, 5) – atunci identitatea mistică dintre Mântuitorul și Masa euharistică „sfințită prin ungere” se impune între marile taine ale credinței creștine. Afirmția lui Nicolae Cabasila în acest sens este clară: „dumnezeieștile Altare reprezintă mâna Mântuitorului”. Prin mijlocirea Sfintei Mese, creștinul primește dumnezeiescul Trup și preasfântul Sânge – „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci” –, așa precum le-au primit Apostolii din mâinile preacurate ale Arhiepiscopului Hristos la Cina cea de Taină.

Știm că la instituirea dumnezeieștii Euharistii, când masa Cinei celei de Taină (cf. *Luca* 22, 14) a devenit imaginea-arhetip a oricărui Altar euharistic, Arhiepiscopul veșnic S-a folosit atât de lucrarea mâinilor, cât și de puterea dumnezeiască a cuvintelor Sale: „[...] iar pe când mâncau ei, Iisus luând pâinea și binecuvântând, a frânt-o și le-a dat-o ucenicilor zicând: «Luați mâncați, acesta este Trupul Meu». Și luând paharul și mulțumind, le-a dat zicând: «Beți dintru acesta toți,

<sup>61</sup> La Oliver CLÉMENT, *Întrebări asupra omului*, trad. rom. I. Pop și C. Șpan, Alba Iulia, 1997, p. 147.

<sup>62</sup> *Despre viața în Hristos* II, 25; SC 355, p. 154-155, [trad. rom. cit. p. 56].

<sup>63</sup> *Ibid.* III, 21; SC 355, p. 258-259 [trad. rom. cit. p. 104]. Identificarea mistică a lui Hristos cu Altarul, făcută în temeiul hristologiei formulate de către Sfântul apostol Pavel în Epistola către Evrei dar și în temeiul mărturisirii lui Dionisie Areopagitul, poate fi regăsită și în *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii* XXX, 8-15; SC 4 bis, p. 194-197 [trad. rom. cit. p. 73-74].

că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor» (*Matei 26, 26-28*). Puterea tainică a mâinii și a cuvântului, ce devin lucrătoare în orizontul vieții creștine prin mijlocirea dumnezeiescului Altar, a fost conferită de către Mântuitorul și ucenicilor Săi, ca o prerogativă a participării lor la arhieria Sa veșnică: „Aceasta să faceți întru pomenirea Mea!” (*Luca 22, 19*). În virtutea poruncii dumnezeiești, Apostolii au folosit atât puterea mâinilor, cât și puterea cuvântului, având într-adevăr și acest dar, însă urmașii lor – deoarece nu puteau decât să pronunțe cuvântul – au recurs la gestul ungerii, spune Nicolae Cabasila<sup>64</sup>.

Meditând la funcția sacramentală a Sfintei Mese, mistagogul bizantin aduce în discuție problema transmiterii Harului sfințitor și a formelor de ritual prin care energiile dumnezeiești devin lucrătoare în viața Bisericii. Dacă ungera cu Sfântul Mir, asimilată gestului apostolic al „punerii mâinilor”, face pneomator trupul omului, conferindu-i acestuia calitatea de „piatră vie” (*I Petru 2, 5*) ce se înserează mistic în „zidirea lui Dumnezeu” (*I Corinteni 3, 9*) și se impune totodată în viața lumii ca „templu al Duhului Sfânt” (*I Corinteni 6, 19*), același act sacramental face ca un bloc de materie oarecare să devină Altar, „reprezentând mâna Mântuitorului”<sup>65</sup>.

Mâna preacurată a lui Hristos, ca instrument mijlocitor al puterii Sale dumnezeiești în atâtea gesturi de binecuvântare ori de vindecare, este *Altarul originar* și, deci, arhetipul oricărui Jertfelnic euharistic, consacrat de către episcop prin ungera cu Sfântul Mir pentru a deschide comunității eclesiale respective izvoarele Harului mântuitor și îndumnezeitor. Apostolii înșiși, ne spune Nicolae Cabasila, și-au asumat arhieria lui Hristos prin ceea ce s-ar putea numi *altarul apostolic*, adică puterea sacramentală a mâinilor: „Altarele de jertfă ale celor dintâi preoți erau înseși mâinile lor, pe când, pentru urmașii acestora, Hristos a rânduit să se ridice case de rugăciune pentru săvârșirea celor tainice”<sup>66</sup>.

În acest pasaj, Nicolae Cabasila aduce în discuție o practică excepțională a epocii apostolice, când Biserica gravita cu adevărat în jurul *Mesei Domnului* (cf. *Fapte 2, 42*). Despre această practică a Tradiției apostolice, care pune într-o lumină specială raportul dintre creștin ca „templu al lui Dumnezeu” (*I Corinteni 3, 16*) și Altarul euharistic, ne vorbește și Teodoret de Cyr (393-458) în a sa *Historia religiosa*. Prezentând viața unor asceți din Siria, pe care i-a cunoscut el însuși, învățatul episcop consemnează cazul avvei Maris, care a petrecut treizeci și șapte de ani într-o izolare totală. „Dorind a vedea, după vreme îndelungată, aducerea Jertfei celei duhovnicești și de taină, mi-a cerut să aduc acolo prinosul Dumnezeiescului Dar. Iar eu m-am supus cu plăcere și am poruncit ca să fie aduse sfintele vase [liturgice] – că nu era departe locul – și, folosind în chip de Jertfelnic mâinile diaconului, am adus Jertfa cea de taină și Dumnezeiască și mântuitoare. Și Bătrânul s-a umplut de toată desfătarea duhovnicească, socotind a vedea însuși cerul, și a spus că niciodată nu se mai bucurase de o veselie ca aceasta. Eu, care m-am bucurat de dragostea lui fierbinte, am socotit că aș face o nedreptate de nu l-aș lăuda și după moarte – fiind totodată nedrept și față de ceilalți de nu le-aș pune înainte, spre urmare, filosofia lui cea aleasă”<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> *Ibid.* V, 22; SC 361, p. 28-31 [trad. rom. cit. p. 154-155].

<sup>65</sup> *Ibid.* III, 21; SC 355, p. 258-259 [trad. rom. cit. p. 104].

<sup>66</sup> *Ibid.* V, 22; SC 361, p. 30-31 [trad. rom. cit. p. 155].

<sup>67</sup> Fericitul TEODORET EPISCOPUL CIRULUI, *Viețile sfinților pustnici din Siria* 20, 4; trad. rom. A. Tănăsescu-Vlas, Edit. Institutului Biblic, București, 2001, p. 113. Despre preotul Lucian din Antiohia, martirizat în anul 312, ni se spune că pe când era întemnițat și-a oferit la un moment dat propriul piept pentru săvârșirea Dumnezeieștii Euharistii. Cf. *Viețile Sfinților pe luna Octombrie*, Edit. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1992, p. 169; *Proloagele*, vol. 1, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 169.

Desigur, ritualul prin care se face întemeierea și consacrarea uneia dintre cele trei axe simbolice în jurul cărora Biserica își articulează organizarea proprie în spațiu și timp, atinge punctul culminant în momentul ungerii Altarului cu Sfântul și Marele Mir<sup>68</sup>. În mod firesc, Nicolae Cabasila s-a oprit cu mare interes asupra acestui moment culminant al târnosirii, pentru a descoperi sensul mistic al actului sacramental pe care îl săvârșește episcopul atunci când unge Masa cu Sfântul Mir, „care-i conferă puterea sfințitoare și o face Altar în stare să aducă jertfă Domnului”<sup>69</sup>. Fapt pentru care, și-a propus să aprofundeze ideile teologice asupra cărora a reflectat în cartea a III-a a capodoperei *Despre viața în Hristos*, consacrată în mod special *Mirungerii* ca taină a împărtășirii Sfântului Duh. În acest sens, ține să remarce că și „casele noastre de rugăciune ne aduc binefaceri abia după ce s-a turnat asupra lor Mirul rugăciunii. Odată unse cu aceste sfinte uleiuri, bisericile se prefac în ceea ce și numele lor le arată, pentru că «Mirul turnat peste fața lumii» [*Cântarea Cânt.* 1, 2] este chiar «Mijlocitorul către Dumnezeu și Tatăl» [cf. *Ioan* 2, 1], prin aceea că S-a revărsat peste noi, ni S-a făcut nouă spre ungeri și S-a scurs până a ajuns înăuntrul ființei noastre”<sup>70</sup>.

Nicolae Cabasila precizează că ritul ungerii Jertfelnicului cu Sfântul Mir este săvârșit într-o atmosferă de mare solemnitate: „episcopul nu rostește alte rugăciuni, ca și până acum, ci cântă lui Dumnezeu acea cântare formată din câteva silabe ale limbii ebraice și care este plină de toată înțelepciunea profeților. Poate că ar fi plăcut să prăznuim printr-o vorbire lungă ceea ce se săvârșește în acest moment, dar parcă tot așa de frumos este să preamărim această minune doar prin câteva cuvinte, fie chiar și repetându-le [...]; văzând pe Însuși Făcătorul de bine stând de față în lucrarea slujbei [sfințirii Altarului], episcopul nu mai cere binefaceri care i-au fost deja împărtășite și nici nu mai înșiră mulțimea bunătăților [primite], atât de vădite în ochii oricui, ci se mulțumește doar să-și arate această fericire printr-o cântare tainică” (*to mélei to mystiko*)<sup>71</sup>. Putem recunoaște și în acest pasaj ecoul lecturilor din tratatele Sfântului Dionisie Areopagitul care, atunci când evocă celebrarea consacrării Mirului, spune că „ierarhul, luând Mirul, îl așează pe dumnezeiescul Altar [...], în vreme ce toți cei de față cântă cu glas preasfânt, sfânta cântare a proorocilor de Dumnezeu însuflați. Și, după ce a isprăvit rugăciunea rostită în fața lui [a Mirului], se folosește de el în preasfintele lucrări de sfințire a celor închinat lui Dumnezeu și pentru aproape orice lucrare ierarhică sfințitoare”<sup>72</sup>.

„Cântarea mistică” (*Aliluia*) pe care episcopul o intonează în vreme ce săvârșește ritul ungerii Altarului cu Sfântul Mir este pusă de către Nicolae Cabasila în legătură cu prezența Mântuitorului în această lucrare sacramentală ce conferă Mesei euharistice calitatea de Jertfelnic în adevăratul înțeles al cuvântului, iar edificiului construit după normele canonice ale arhitecturii liturgice calitatea de „casă de rugăciune”.

#### *Toposul participării sfinților la Jertfa lui Hristos*

După terminarea lucrării de consacrare a Jertfelnicului, episcopul inserează în structura lui materială sfintele moaște, care au darul de a transfigura materia din care este construit centrul mistic al oricărei comunități eclesiale. În eseu teologic consacrat Altarului, Nicolae Cabasila a reușit să ofere conștiinței creștine un text esențial pentru ceea ce înseamnă *cultul sfinților* în dimensiunile lui de natură hristologică, pnevmatologică, eclesială și sacramentală.

<sup>68</sup> Referitor la compoziția, prepararea și consacrarea Sfântului și Marelui Mir, a se vedea *Arhieratikon*, p. 191-240.

<sup>69</sup> *Despre viața în Hristos* V, 22; SC 361, p. 28-29 [trad. rom. cit. p. 154].

<sup>70</sup> *Ibid.* III, 21; SC 355, p. 256-259 [trad. rom. cit. p. 103-104].

<sup>71</sup> *Ibid.* V, 23; SC 361, p. 30-31 [trad. rom. cit. p. 155].

<sup>72</sup> *Despre Ierarhia Bisericească* IV, II; trad. rom. cit. p. 85.

Procesiunea solemnă a purtării sfințelor moaște în jurul bisericii nou-consacrate, depunerea lor în „mormântul” dinaintea pregătit în stâlpul Sfintei Mese și, în sfârșit, turnarea Marelui Mir peste ele, sunt secvențe de ritual asupra cărora Nicolae Cabasila se oprește cu mare interes, articulând o admirabilă meditație teologică a cărei temă o constituie relicvele sfinților. Episcopul, spune el, „ia osemintele sfinților martiri care sunt pregătite în acest scop, le așează pe unul dintre discuri, anume chiar pe acela pe care se așează de obicei înfricoșătoarele Daruri, acoperindu-le cu același acoperământ cu care se acoperă acestea și, ridicându-le împreună, le ține deasupra capului, înaintând așa spre locașul pe care vrea să-l sfințească, însoțit de lumânări, de cântări, de fum de tămâie și alte bune miresme. Înaintând astfel, ajunge în fața locașului și, oprindu-se puțin în fața ușilor încuiate, poruncește celor dinăuntru să deschidă porțile că vine «Împăratul slavei» [cf. *Psalmul* 23, 7-8]. Se repetă adică, și de o parte și de cealaltă, cuvintele pe care David le-a pus în gura îngerilor în timpul înălțării Mântuitorului la cer. Deschizându-se ușile, episcopul intră în biserică, ținând tot timpul deasupra capului acest disc acoperit. Intrând apoi în altar, se apropie de Masă, așează discul pe ea și, ridicând acoperământul, ia sfințele moaște și le pune într-un sipet vrednic de măreția lor»<sup>73</sup>.

Interpretând procesiunea cu sfințele moaște, Nicolae Cabasila contemplă imaginea lui Moise care, atunci când „s-a apropiat să calce pe pământul cel sfânt, a trebuit să-și scoată încălțăminte din picioarele sale, pentru ca nimic străin să nu fie între el și Dumnezeu în vreme ce vorbeau împreună, pe când poporul evreu, deși ales de către Dumnezeu, nu avea voie să calce pe pământul egiptean decât având încălțăminte în picioare [cf. *Ieșirea* 3, 5 și 12, 11]»<sup>74</sup>. Acest episod major al exodului devine pentru Nicolae Cabasila punctul de plecare al uneia dintre cele mai profunde și mai frumoase meditații teologice din literatura ortodoxă referitoare la cultul sfinților: „întrucât toată puterea Altarului vine de la Sfântul Mir, se cade ca și materia ce primește această ungere să fie vrednică de așa ceva”, spune el. Credincios ideii că dinamica vieții sacramentale impune respectarea unui echilibru al compatibilității morale, la întrebarea firească „ce anume ar fi vrednic să primească ungerea Mirului, [episcopul] a considerat că cele mai potrivite pentru aceasta sunt osemintele martirilor; de aceea le unge [cu Marele Mir] și le zidește înăuntrul Mesei, pecetluind astfel Altarul”<sup>75</sup>.

În acest context al demersului său mistagogic, Nicolae Cabasila face o afirmație teologică extrem de importantă pentru conștiința creștină, ce nu poate fi trecută cu vederea atunci când se aprofundează învățătura Bisericii cu privire la cultul sfinților și la statutul relicvelor sacre în orizontul vieții creștine: „nimic nu este mai înrudit cu lucrarea sfântă a Tainelor lui Hristos decât martirii, căci numai ei seamănă cu Hristos și la suflet și la felul morții și întru toate. Doar încă de pe când erau vii, Hristos era în măduva lor, iar după moarte, la fel, nu le părăsește osemintele. El rămâne unit cu sufletele lor, așa cum unit și amestecat rămâne și acum cu acest pumn de țărână neînsuflețită, cu moaștele, așa că, dacă Mântuitorul într-adevăr poate fi văzut și pipăit undeva în lumea aceasta, în carne și oase, apoi aceasta se poate vedea în sfințele moaște”<sup>76</sup>. Continuându-și reflecția, el afirmă că de fapt osemintele nestricăcioase ale martirilor sunt „adevăratul templu” și „adevăratul altar”

<sup>73</sup> *Despre viața în Hristos* V, 5-7; SC 361, p. 16-17 [trad. rom. cit. p. 149-150].

<sup>74</sup> *Ibid.* V, 18; SC 361, p. 24-25 [trad. rom. cit. p. 153]. În viziunea Sfântului Dionisie Areopagitul, Moise urcând pe muntele Sinai, după un exercițiu de purificare (*Teologia Mistică* I, 3; trad. rom. cit. p. 247-248), este imaginea ierarhului care se purifică și apoi se apropie de Altar.

<sup>75</sup> *Despre viața în Hristos* V, 24; SC. 361, p. 32-33 [trad. rom. cit. p. 156].

<sup>76</sup> *Ibid.* V, 25 SC 361, p. 32-33 [trad. rom. cit. p. 156].

al lui Dumnezeu, pe când edificiul „zidit de mâini omenești” nu este decât „imitarea” (*mimima*) a ceea ce este adevărat<sup>77</sup>.

Depunerea și pecetluirea moaștelor în temelia Sfintei Mese are o însemnătate simbolică fundamentală pentru întregul edificiu liturgic și pentru toate generațiile de credincioși care se vor raporta – sacramental și mistic – la Templul ceresc și la Altarul cel mai presus de ceruri prin mijlocirea bisericii lor. Episcopul unge moaștele cu Sfântul Mir, iar apoi le pecetluiește ca într-un mormânt plin de putere și slavă cerească, pentru a desăvârși astfel Altarul, „după cum și Legea veche se desăvârșește prin cea Nouă”<sup>78</sup>.

Știm că Nicolae Cabasila îi vede pe *Sfinți* într-un raport mistic, perfect echilibrat, cu *Altarul* și cu *Episcopul*, alcătuind împreună cele trei axe simbolice în jurul cărora o comunitate umană oarecare se zidește și se împlinește ca Trup mistic al lui Hristos. Într-o frumoasă *Rugăciune către Domnul nostru Iisus Hristos*, el a reluat și dezvoltat această mărturisire decisivă pentru mistica Altarului: „Iar cei care nu s-au rușinat de nespusa Ta iubire de oameni și care au păstrat comuniunea cu Tine, care au păzit poruncile Tale și au rămas în dragostea Ta, cu aceia Te-ai armonizat pe Tine Însuși, precum capul unor mădulare, și Te-ai făcut un duh cu ei, Te-ai renăscut și Te-ai amestecat cu ei, în sufletul și în trupul lor, și nu-i părăsești nu numai cât sunt vii, dar nici după săvârșirea lor nu le părăsești trupurile, și însăși cenușa și oaselor lor sunt pline de harurile Tale. Și, așa precum în înfricoșătoarea și de-viață-făcătoare Moartea Ta, în timp ce sufletul Tău dumnezeiesc părăsea trupul cel atotneprihănit, Dumnezeirea era nedespărțită de el și, locuind în sânurile Tatălui Celui împreună-veșnic, [Dumnezeirea] era împreună și cu sufletul în iad și cu trupul în mormânt, în același fel, trupurile și sufletele sfinților Tăi au fost despărțite unele de altele, dar nu s-au separat de Tine. Trupurile au fost lipsite de propriile suflete, dar Te au întru ele pe Tine, Viața cea adevărată; și așa cum sufletele sălășluiesc în mâinile Tale [cf. *Înțelepciunea lui Solomon* 3, 1-4], tot astfel trupurile [sfinților] Te poartă sălășluind întru ele, și de aceea sunt înfricoșătoare demonilor, vindecă rănilor sufletelor și fac să înceteze bolile cele mai netămăduite ale trupurilor [noastre]. Darurile duhovnicești și toată puterea pe care le-ai dăruit [în timpul vieții] par a nu fi mai mici nici după ce sufletul le-a părăsit și, prin lucrarea lor, dau dovadă că sunt vii, adeverind cuvântul pe care Cel nemincinos l-a rostit: «Cel ce crede întru Mine nu va vedea moartea în veac» [Ioan 11, 25]. Aceste oseminte se văd [ca] cenușă și sunt mai presus de pământ și de cele văzute; chiar dacă s-au născut din pământ, ele s-au unit cu Tine, Stăpânul cerurilor și, lepădând chipul cel pământesc, ele au purtat și au păzit chipul cel ceresc și, de aceea, este firesc ca ele să fie așezate în visteriile cele cerești. Din iubire de oameni le-ai mai lăsat să rămână în sânurile pământului, spre binefacerea celor ce locuiesc încă pe pământ, ca să vindeci prin ei bolile noastre, ca prin ei să fim conduși la dorul cel către Tine”<sup>79</sup>.

Am redat acest pasaj mai amplu din frumoasa *Rugăciune* a lui Nicolae Cabasila întrucât pune într-o lumină cât se poate de clară raportul mistic dintre Altarul euharistic și Sfinți. Prin formulele înflăcărâte ale *Rugăciunii* sale, mistagogul bizantin afirmă un adevăr de credință esențial: în trupurile celor care au păstrat comuniunea cu Mântuitorul se revarsă viața dumnezeiască pentru a le preface în *temple vii* ale Duhului Sfânt (cf. *1 Corinteni* 6, 19), purtându-L pe Domnul în structurile lor înduhovnicite ca pe un oaspete ceresc.

<sup>77</sup> *Ibid.* V, 26 SC 361, p. 34-35 [trad. rom. cit. p. 157].

<sup>78</sup> *Ibid.* V, 26; SC 361, p. 34-35 [trad. rom. cit. p. 157].

<sup>79</sup> Însotită de un comentariu restrâns și de trad. fr., această frumoasă *Rugăciune* a fost publicată de către Sévérien SALAVILLE în «Échos d'Orient», t. 35 (1936), p. 43-50 (*Prière inédite de Nicolas Cabasilas à Jésus-Christ*).

Episcopul inserează așadar în structura materială a Altarului euharistic oseminte pătrunse de energiile Harului dumnezeiesc, iar aceasta o face pentru a-l transfigura până și în cea mai concretă materialitate a lui. Prin acest act fondator, el face din Altarul respectivei comunități euharistice o imagine clară a Jertfelnicului din viziunea profetică a Sfântului Evanghelist Ioan: „Și când a deschis pecetea a cincia, am văzut sub Jertfelnic sufletelor celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia pe care au dat-o. Și strigau cu glas mare și ziceau: Până când, Stăpâne sfinte și adevărate, nu vei judeca și nu vei răzbuna sângele nostru, față de cei ce locuiesc pe pământ?” (*Apocalipsa* 6, 9-10).

Așa precum în Cetatea cerească a Noului Ierusalim, sufletele celor care „și-au spălat veșmintele lor și le-au făcut albe în sângele Mielului” (*Apocalipsa* 7, 14), se odihnesc în așteptare sub „altarul de aur”, de la care se înalță neîncetat spre tronul Dumnezeirii „tămâia rugăciunilor” acestora (*Apocalipsa* 8, 3), tot așa, în structura Jertfelnicului fiecărei comunități euharistice sunt ocrotite, ca într-un *martyrion*, relicvele sfinților, în care – așa cum mărturisește Nicolae Cabasila în *Rugăciunea sa* – a rămas imprimat „chipul cel ceresc al lui Hristos”.

Prin mijlocirea Altarului euharistic, sfintele moaște se impun în dinamica vieții sacramentale și liturgice ale respectivei comunități ca un element esențial, ce aparține unui „cifru” sau „cod” al jertfei și sfințeniei<sup>80</sup>. Un „cifru” sau un „cod” de natură mistică, prin care Altarul euharistic respectiv urmează a se deschide ca „izvor sau început al oricărei rânduieli sau slujbe bisericești”, așa cum spune Nicolae Cabasila, și totodată va rămâne într-o legătură intimă cu „Jertfelnicul cel mai presus de ceruri”<sup>81</sup>.

#### *Altarul euharistic – inima templului creștin*

Sfântul Nicolae Cabasila spune că în actul celebrării euharistice Biserica se revelează „ca o icoană ce înfățișează un singur trup al lucrării Mântuitorului”<sup>82</sup>, edificiul liturgic mijlocind prezența mântuitoare a lui Hristos – adevăratul Templu al lui Dumnezeu. În acest sens, între Hristos și *domus Ecclesiae* se stabilește o analogie mistică, pe care rânduiala târnosirii o definește și o pune în lucrare din punct de vedere sacramental. Dacă blocul de piatră din care este modelată Masa pe care se va celebra Jertfa euharistică primește calitatea de Altar prin ungera cu Sfântul Mir, este limpede că tot printr-o astfel de ungere sacramentală un edificiu construit în conformitate cu principiile arhitecturii liturgice devine „casa lui Dumnezeu”.

Urmând ritmul și rațiunea tainică a ritualului târnosirii, Nicolae Cabasila s-a simțit îndatorat să interpreteze ritul ungerii cu Sfântul Mir în toată desfășurarea lui, începând cu Altarul și continuând apoi cu întregul edificiu liturgic. Ca și în cazul Jertfelnicului, el înțelege consacrarea bisericii prin pecetluirea solemnă cu Sfântul Mir într-o perspectivă hristologică, pnevmatologică și eclesiologică. Interpretarea actului consacrării edificiului de cult se concentrează într-o frumoasă meditație teologică, ce încheie de fapt cartea a V-a a tratatului *Despre viața în Hristos*. Fiind vorba despre un text cu un statut special în

<sup>80</sup> Conform mărturiei Sfântul Chiril al Alexandriei, noi oamenii nu putem intra la Tatăl, adică în comuniunea cu El, decât pe calea prin care a intrat Hristos Însuși, adică pe calea jertfei curate (*Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr* XVI; trad. rom. D. Stăniloae, col. PSB, 38, Edit. Institutului Biblic, București, 1991). Or, cei care și-au asumat această cale până la capăt sunt martirii, acești „prieteni răniți” ai Mielului jertfit pentru creație de la întemeierea lumii (1 Petru 1, 18-20; *Apocalipsa* 13, 8).

<sup>81</sup> Am tratat pe larg această temă în studiul *Moaștele sfinților – semne ale morții și învierii în Hristos*, publicat în vol. colectiv *Ce este moartea?*, Edit. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 87-148.

<sup>82</sup> *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii* I, 7; SC 4 bis, p. 62-63 [trad. rom. cit. p. 9].

cuprinsul manuscriselor prin care ni s-a transmis această capodoperă a teologiei bizantine<sup>83</sup>, merită a fi redat integral: „Înconjurând apoi locașul, el [episcopul] îl unge cu Mir peste tot, făcându-l astfel casă de rugăciune, pentru ca acest nume să i se potrivească mai bine și pentru ca să ne ajute la rugăciuni. Căci apropierea oamenilor de Dumnezeu și Cel ce face să se îndrepteze ca tămăia rugăciunile noastre către El [*Psalmul 140, 2*] este Mirul vărsat [cf. *Cântarea Cânt.* 1, 2], adică Mântuitorul, devenit Mângâietorul nostru și Mijlocitorul către Dumnezeu. În fapt, fiindcă cel Unul-Născut S-a revărsat El Însuși asupra celor robiți, Tatăl a fost cu dreptate împăcat, privind asupra noastră cu bunăvoință și întâmpinându-ne cu iubirea Sa de oameni când alergăm către El, ca și cum ar regăsi întru noi pe Însuși Fiul Său Cel preaiubit. Iată pentru ce este firesc să se reverse Mirul peste locașul unde vom chema pe Dumnezeu și unde se va deschide un atelier de rugăciune (*prosevhis éstin érgastíon*), pentru ca acesta [„atelierul de rugăciune”] să întoarcă asupra lui pe Dumnezeu, care este invocat acolo și pentru ca – după cum zicea Solomon în rugăciunea lui – «ochii Săi să fie deschși noaptea și ziua asupra acestui locaș» [cf. *3 Regi 8, 29*]. De altfel, acest locaș este numit templu al lui Dumnezeu pentru că trebuie să conducă la adevăratul Templu și să aibă ceva comun cu El; deci, așa precum Acela [Hristos] a primit ungerea Dumnezeirii [cf. *Fapte 10, 38*], tot așa, acesta [locașul de rugăciune] trebuie să devină un hristos (adică *uns*) prin ungerea Mirului. Numesc Templul adevărat al lui Dumnezeu preasfântul Său trup, precum El Însuși l-a numit zicând: «Dărâmați templul acesta» [cf. *Ioan 2, 19*]<sup>84</sup>.

Faptul că ritul ungerii cu Sfântul și Marele Mir se prelungește de la Altar asupra întregului edificiu merită să devină „atelier de rugăciune”, cum se exprimă Nicolae Cabasila, este semnificativ pentru mistica ortodoxă a „casei lui Dumnezeu”. Tradiția liturgică a Răsăritului ortodox, pe care Nicolae Cabasila o cunoaște din interior și o interpretează în lumina învățaturii de credință și a rânduielilor canonice, nu are în practica ei o consacrare a Jertfelnicului izolat de restul bisericii. Aceasta pentru că locașul de cult în deplinătatea lui este considerat a fi „cerul pământesc întru care locuiește și umblă Dumnezeu cel ceresc”, cum se exprimă patriarhul Gherman I al Constantinopolului<sup>85</sup>. Pentru conștiința ortodoxă, întregul edificiu liturgic se impune ca *icoană* a Împărăției cerurilor și *topos al sfințeniei*, în care Hristos vine ca Arhiereu al mântuirii – prin mijlocirea actelor de cult – în viața personală a fiecărui creștin și în istoria concretă a fiecărei comunități euharistice, aducând cu El și întru El realitatea cea mai presus de lume a Împărăției ce se revelează astfel „cu putere și cu slavă multă” (*Matei 24, 30*).

<sup>83</sup> Textul în discuție nu este prezent decât într-unul din cele aproximativ 30 de manuscrise prin care ni s-a transmis Despre viața în Hristos. Este vorba despre codicele *Vindobonensis Théol. Gr. 210*, redactat la Constantinopol în secolul al XV-lea. Pe lângă tratatul Despre viața în Hristos (în cinci cărți), manuscrisul conține omiliile misticului bizantin la Patimile Domnului, la Înălțare, la Nașterea Născătoarei de Dumnezeu, la Bunavestire și la viziunile lui Ezechiel, două scrisori, precum și un mic tratat teologic intitulat *Théôria éis to kata tèn tòn théiôn naôn Kathiérôsin mustêrion*, care nu este altceva decât eseul mistagogic dedicat consacrării Altarului (cf. M.-H. CONGOURDEAU, *Introduction*, p. 50-51). De altminteri, acest manuscris a oferit textul de bază pentru ediția lui W. Gass (prima ediție completă a textului grec), apărută în 1848 la Greifswald și reeditată în 1865; de asemenea, a fost utilizat și la editarea col. *Patrologia Graeca* a lui J. P. Migne (vol. 150, 493-725).

<sup>84</sup> *Despre viața în Hristos* V; SC 361, p. 34-37 [trad. rom. p. 157-158].

<sup>85</sup> *Istorie bisericească și contemplație mistică* I; text grec și trad. engl. P. Meyendorff, ST. Vladimir' Press, Crestwood, New York, 1984, p. 57 [trad. rom. Nic. Petrescu în: Sfântul GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, *Tălcuirea Sfintei Liturghii*, Edit. Anastasia, 2000, p. 11].

Pelerinajul solemn pe care îl parcurge episcopul purtând sfintele moaște împrejurul bisericii, continuă în interiorul acesteia până la Sfânta Masă, unde relicvele sfinte sunt inserate în cea mai concretă materialitate a ei. Procesiunea aducerii relicvelor la Altar ne sugerează un urcuș mistic spre „muntele cel sfânt” al prezenței lui Dumnezeu. Prin Sfintele Taine, care își primesc puterea sacramentală de la dumnezeiescul Altar, Arhiepiscopul Hristos lucrează mântuirea și îndumnezeirea celor ce alcătuiesc Trupul Său mistic într-un anumit perimetru geografic din cuprinsul lumii. Având menirea de a reprezenta, în perspectivă sacramentală, mâna precurată și plină de putere dumnezeiască a Mântuitorului<sup>86</sup>, Altarul va imprima întregului „atelier de rugăciune” energiile sfințitoare ale Harului, pentru ca acesta să devină cu adevărat „casa lui Dumnezeu și poarta cerului” din contemplația profetică a patriarhului Iacob (cf. *Facerea* 28, 17)<sup>87</sup>, prin care, așa cum spune Nicolae Cabasila, „coboară nu numai îngerii – care de fapt slujesc împreună cu noi la orice lucrare [sacramentală] pe care o săvârșim – ci pentru fiecare dintre cei botezați coboară și Domnul îngerilor”<sup>88</sup>.

Așa cum Hristos Se revelează în istorie drept „cap al Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate întru toți” (*Efesenii* 1, 22-23) sau – cum spune Nicolae Cabasila – ca „inimă prea fericită” (*makarías kardias*)<sup>89</sup>, care susține și însuflețește viața Trupului Său eclezial, tot așa, dumnezeiescul Altar se impune drept „cap” sau „inimă” a „casei lui Dumnezeu”. La rândul său, edificiul liturgic are menirea de a fi „trup” al Altarului, fiind „pecetluit” astfel prin ungerea cu Sfântul Mir. Adică, el este transfigurat în deplinătatea lui pentru a deveni un „centru liturgic al creației”, ca să folosim o sintagmă a părintelui Dumitru Stăniloae<sup>90</sup>. Iată motivul pentru care cel mai prestigios reprezentant al misticii sacramentale și liturgice bizantine consideră că „este firesc să se reverse Mirul peste locașul unde vom chema pe Dumnezeu și unde se va deschide un atelier de rugăciune, pentru ca acesta să întoarcă asupra lui pe Dumnezeu, care este invocat acolo și pentru ca – după cum spunea Solomon în rugăciunea lui – «ochii Săi să fie deschiși noaptea și ziua asupra acestui locaș» [cf. *3 Regi* 8, 29]”<sup>91</sup>.

#### *Borna de lumină a vieții în Hristos*

Conform tradiției liturgice ortodoxe, impresionanta solemnitate a târnosirii unei biserici se încheie cu ritualul aprinderii unei candelă noi pe Sfânta Masă. De altminteri, *Rânduiala sfințirii bisericii* enumeră candelă între obiectele absolut necesare pentru săvârșirea acestui ritual<sup>92</sup>, precizând cât se poate de limpede că, la vremea convenită, „i se aduce arhiepiscopului candelă

<sup>86</sup> Mâna lui Hristos a devenit pentru Nicolae Cabasila temă de meditație și în frumoasa Rugăciune adresată Mântuitorului Iisus Hristos. A se vedea ediția lui S. SALAVILLE, în «Echos d'Orient», 35, 1936, p. 43-50.

<sup>87</sup> *Despre viața în Hristos* I, 24; SC 355, p. 98-99, [trad. rom. cit. p. 31-32].

<sup>88</sup> *Ibid.* I, 24; SC 355, p. 28-29 [trad. rom. cit. p. 31-32].

<sup>89</sup> „Puterea Sfintei Mese tocmai din această inimă preafericită a Domnului propulsează întru noi viața cea adevărată, și tot de aici primim puterea de a-L adora pe Dumnezeu în puritate”. *Despre viața în Hristos* IV; SC 355, p. 296-297 [trad. rom. cit. p. 120]. A se vedea tema inimii teandrice a lui Hristos, definitivă pentru mistică marelui teolog bizantin, în studiul M. LOT-BORODIN, *La Cœur théandrique et son symbolisme dans l'œuvre de Nicolas Cabasilas*, p. 652-673.

<sup>90</sup> *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 27-28. De aici decurge obligativitatea unei adecvări sau potriviri între modul în care se construiește un edificiu menit să devină „trup” al dumnezeiescului Altar și exigențele foarte precise ale canonului liturgic.

<sup>91</sup> *Despre viața în Hristos* V; SC 361, p. 36-37 [trad. rom. cit. p. 158].

<sup>92</sup> *Arhieratikon*, p. 134. A se vedea și *Grand Euchologe et Arkhiératikon* (edit. Denis Guillaume), Diaconie apostolique, Parma, 1992, p. 681.

nouă, plută și untdelemn; și el singur umple candela cu untdelemn, a aprinde și o pune deasupra Sfintei Mese. Apoi [...] poruncește să se aprindă toate luminile din biserică”<sup>93</sup>.

Pregătind și aprinzând el însuși candela nouă pe dumnezeiescul Altar, episcopul săvârșește de fapt un gest emblematic, de mare încărcătură simbolică și frumusețe poetică. Acest rit fascinant este revelator în ceea ce privește vocația sa mistică și responsabilitatea de a descoperi Bisericii sale prezența reală, sfințitoare și îndumnezeitoare, a Celui ce S-a numit pe Sine „Lumina lumii” (Ioan 8, 12). Symbolismul aprinderii candelii noi pe Sfânta Masă este evident: din acel moment, „Lumina lui Hristos luminează tuturor”<sup>94</sup> celor ce vor integra în trupul acelei comunități eclesiale, asumându-și *viața în Hristos* prin mijlocirea bisericii lor.

Faptul că săvârșirea primei Jertfe euharistice pe Altarul nou-consacrat este precedată de aprinderea candelii, exprimă cât se poate de limpede ideea că lumina se bucură de un statul cu totul special în mistica sacramentală și liturgică a Ortodoxiei ecumenice. Întrucât, așa cum afirmă Nicolae Cabasila, Altarul este principiul sau izvorul harismatic al oricărui ritual sacru, toate actele liturgice care se împlinesc și se validează în raport cu Altarul euharistic sunt vegheate de flacăra vie a candelii sau a lumânărilor<sup>95</sup>. Fără acest element esențial al cultului creștin, ce are menirea de a simboliza și a marca prezența nevăzută a lui Dumnezeu, actele de cult nu pot fi săvârșite în spiritul Tradiției, chiar dacă celebrarea se petrece în plină zi, ori „casa de rugăciune” este inundată de lumină artificială.

Nicolae Cabasila este primul liturgist bizantin care interpretează gestul emblematic săvârșit de către episcop imediat după ce s-a încheiat ritualul consacrării unei biserici. Aprinderea candelii noi pe Sfânta Masă devine pentru el punctul de plecare al unei meditații de mare profunzime teologică, prin care se raportează la cea mai autentică tradiție biblică și patristică, fără a-și trăda însă propria originalitate în favoarea unui epigonism facil.

Interpretând, în două secvențe, acest ultim act al ritualului târnosirii, Nicolae Cabasila face dovada unei capacități speciale de a se deschide în fața tainei lui Hristos. În prima secvență a meditației sale, candela aprinsă pe Altarul nou-consacrat este văzută ca o *bornă de lumină* ce delimitează un prag final de pragul unui nou început, adică încheierea lucrării de sfințire a bisericii și aducerea primei Jertfe euharistice pe Altarul acesteia: „Îndată după ce a săvârșit toate [cele ale târnosirii] și a pregătit locașul pentru Jertfă și rugăciuni, [episcopul] aprinde o candelă pe Altar și iese, voind să arate prin aceasta, mai întâi, cred eu, că a sosit momentul Jertfei, adică ceasul la care a fost săvârșită pentru prima dată, căci aceasta s-a petrecut spre seară, la ora când se aprind luminile”<sup>96</sup>.

Mistagogul bizantin leagă în mod firesc Jertfa euharistică, prin care noul Altar este introdus de către episcop în dinamica vieții sacramentale și liturgice a Bisericii, de ceea ce s-ar

<sup>93</sup> *Arhieratikon*, p. 171. Vechile evhologii răsăritene precizează că până în acest moment nu se aprind candelile sau lumânări în biserică pregătită pentru celebrarea Liturghiei inaugurale. A se vedea Jacob GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Veneția, 1730, p. 655-656 și *Grand Euchologe et Arkhiêratikon*, p. 327-336.

<sup>94</sup> Știm că prin această formulă se determină citirea celei de a doua paremi din Liturghia Darurilor mai înainte sfințite. Rostindu-o, preotul face gestul binecuvântării cu lumânarea și cădelnița peste comunitatea credincioșilor adunați în fața Altarului.

<sup>95</sup> În viziunea mistagogică a lui Nicolae Cabasila, Sfintele Taine împlinesc funcția unor ferestre tainice, deschise înspre cer, prin care Hristos – Soarele dreptății și Lumina lumii – pătrunde în această lume întunecată și, omorând tot ceea ce este pieritor în structurile ei, pune peste ea pecetea învierii și a vieții veșnice. *Despre viața în Hristos* I, 21; SC 355, p. 96-97 [trad. rom. cit. p. 31].

<sup>96</sup> *Despre viața în Hristos* V, 27; SC, 361, p. 34-35 [trad. rom. cit. p. 157].

putea numi *nucleul esențial* sau *germenle originar* al Liturghiei creștine, adică ritualul de la Cina cea de Taină, prin care Mântuitorul a prevestit și a anticipat Jertfa unică a Crucii<sup>97</sup>. Cea din urmă Cină pascală a Domnului, împlinită atunci când „a sosit ceasul Lui, ca să treacă din lumea aceasta la Tatăl” (Ioan 13, 1), a devenit prima Euharistie, adică temelia și punctul de plecare al Jertfei liturgice care urmează a se aduce și pe Altarul nou-consacrat. Or, comunitatea eclesială respectivă își asumă porunca Mântuitorului: „Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” (Luca 22, 19; 1 Corinteni 11, 24-26) doar din momentul activării liturgice a propriului Altar.

În cea de-a doua secvență a interpretării ritului aprinderii candelii noi pe Sfânta Masă, Nicolae Cabasila ne oferă o amplă deschidere asupra unor teme fundamentale ale spiritualității ortodoxe. În acest registru al meditației sale, el aplică imaginea arhetipală a candelii la atributul prin care Logosul întrupat Se revelează ca *Lumină necreată și pururea fiitoare* (cf. Ioan 1, 4-9; 8, 12): „Apoi, ca în casa celui ce a pierdut dragma, această candelă ne aduce aminte de lumina prin excelență, aceea pe care [Hristos] a aprins-o și cu ajutorul căreia El a căutat și a regăsit dragma, acoperită de mult pământ și de întunecime, ea, care zăcea sub pământ, în iad. Căci El are această putere, cred eu, de a mătura casa, de a descoperi toate lucrurile și de a le aduce la lumină, El, Acela care, intrând acolo, a umplut de lumină chiar și iadul”<sup>98</sup>.

Printr-un recurs exegetic la fondul doctrinar al parabolei despre dragma cea pierdută (Luca 15, 8-9), Nicolae Cabasila își caută, în maniera celei mai bune tradiții patristice, temeiul biblic pentru perspectiva hristologică și antropologică în care urmează să-și articuleze propriul demers exegetic. Sub vălul simbolic al drahmei pierdute, el recunoaște, împreună cu Sfinții Părinți, „chipul împărătesc” (*basilikós eikón*)<sup>99</sup> al omului căzut în robia păcatului și a morții. Pentru această „drahmă”, Logosul dumnezeiesc S-a întrupat, coborând pe pământ în căutarea ei, precum El însuși a mărturisit: „Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască pe cel pierdut” (Luca 19, 10).

Într-un text pe care Nicolae Cabasila îl cunoaște cu siguranță, Sfântul Maxim Mărturisitorul interpretează hristologic și antropologic motivul drahmei pierdute, spunând că Mântuitorul „l-a numit [pe om] dragma, pentru că este strălucitor și împărătesc și – în calitatea lui de chip – reflectă originalul dumnezeiesc și e capabil să încapă toată frumusețea dumnezeiască, pe cât este cu puțință [...]. Pe acest om, ca oaie rătăcită, căutându-l Purtătorul de grijă Dumnezeu, ca păcătos, l-a aflat și, punându-l pe umerii Săi, l-a readus la turma celor deopotrivă. Ca și chip acoperit de patimi și cu frumusețea originară slăbită, Cuvântul ca înțelepciune, aprinzând trupul Său ca pe o candelă, l-a aflat la lumina dumnezeirii Sale și Și-a făcut din aflarea lui mare pricină de bucurie, completând prin această dragma din urmă decada dumnezeiască”<sup>100</sup>.

Pentru a ilustra modul inteligent în care Nicolae Cabasila știe să aplice motivul drahmei pierdute la mistică *vieții în Hristos*, raportându-se nu doar la exegeza patristică, ci și la tezaurul iconografiei liturgice, îi vom da cuvântul printr-un pasaj cât se poate de reprezentativ pentru opera sa: „În acest fel trăim noi în Dumnezeu”<sup>101</sup>: ne strămutăm viața

<sup>97</sup> Problema esenței Jertfei liturgice și identitatea acesteia cu Jertfa de pe Golgota l-a preocupat în mod special pe Nicolae Cabasila. A se vedea mai ales cap. XXXII din *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*; SC 4 bis, p. 202-207 [trad. rom. cit. p. 76-78].

<sup>98</sup> *Despre viața în Hristos* V, 27; SC 361, p. 34-35 [trad. rom. cit. p. 157].

<sup>99</sup> Formulă familiară teologiei patristice, aplicată în două sensuri de către martorii Tradiției: a) hristologic: Fiul este chipul Tatălui (cf. Coloseni 1, 15); b) antropologic: omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu (cf. Facerea 1, 27).

<sup>100</sup> *Ambigua* 94; trad. rom. D. Stăniloae, în col. PSB, 80, Edit. Institutului Biblic, București, 1983, p. 240-241.

<sup>101</sup> Expresie folosită de către Nicolae Cabasila în alternanță cu cea devenită clasică: a trăi în Hristos sau viața în Hristos.

din această lume văzută către cea nevăzută, nu schimbând locul, ci preschimbându-ne modul de trăire și de viață. Căci nu noi suntem cei care am pornit, ridicându-ne, spre Dumnezeu, ci El este Cel care a venit la noi, coborând. Nu noi am căutat, ci am fost căutați. Doar nu oaia a plecat în căutarea păstorului și nici drahma în căutarea stăpânului casei, ci El S-a aplecat spre pământ și a găsit chipul; a cutreierat locurile pe unde rătăcise oaia și a ridicat-o din rătăcirea ei. Bineînțeles că nu ne-a mutat de aici, ci – lăsându-ne pe pământ – ne-a făcut cerești. Și ne-a dăruit viața cerească, nu ridicându-ne la cer, ci aplecând cerurile spre noi și pogorându-Se [...]. Astfel, prin Sfintele Taine – ca prin niște ferestre – Soarele dreptății intră în această lume întunecată dând morții viața proprie acestei lumi, pentru a o reînvia pe cea care este mai presus de lume. Căci Lumina lumii biruiește lumea [...], revărsând într-un trup stricăcios și muritor viața cea netrecătoare și fără de moarte. Așa precum atunci când în casă pătrund razele soarelui, lampa nu mai atrage spre ea privirile celor care văd, fiind biruită de strălucirea razelor, tot așa, în această existență, strălucirea vieții viitoare, care pătrunde prin mijlocirea Tainelor și sălășluiește în sufletele noastre, biruiește viața trupească și întrece toată frumusețea și strălucirea acestei lumi<sup>102</sup>.

În lectura mistagogică a lui Nicolae Cabasila, oaia rătăcită și drahma pierdută din cele două parabole ce se completează una pe cealaltă devin imagini arhetipale, sub al căror văl simbolic se ascunde „chipul împărătesc” pentru care Logosul dumnezeiesc „a aplecat cerurile spre noi, pogorându-Se” (cf. *Psalmul* 17, 11), adică asumându-Și întregul traseu al *kenozei* (cf. *Filipeni* 2, 6-11). Mistagogul bizantin ne oferă astfel exemplul unei lecturi duhovnicești a Sfintei Scripturi, lectură prin care se apropie cu adâncă evlavie de ceea ce Sfântul Apostol Pavel numește „taina lui Hristos” (*Efesenii* 3, 4).

Re-citind parabola drahmei pierdute dintr-o perspectivă hristologică și antropologică, Sfântul Nicolae Cabasila intuiește sensul profund al acesteia, îngăduindu-și o adaptare liberă la tema candelii aprinse pe dumnezeiescul Altar, fără a-i desfigura sau dilua însă câtuși de puțin substanța teologică. Dimpotrivă, ca și în alte cazuri când face recurs la textele biblice, el știe să-i pună în valoare întreaga încărcătură teologică și simbolică, ca unul care a frecventat cu folos marea școală a exegezei patristice. Așa se face că *femeia* din parabolă, care caută și găsește drahma pierdută, devine în meditația sa mistagogică *stăpânul casei (oikodespótis)*, formulare ce se potrivește mult mai bine perspectivei în care a re-citit parabola într-o admirabilă „lecție” de mistică sacramentală și liturgică. De altminteri, știm că apelativul *stăpânul casei* face parte dintre titlurile evanghelice ale Mântuitorului (cf. *Matei* 10, 25 și 20, 1). Sfântul Apostol Pavel a folosit și el acest nume-titlu pentru Logosul întrupat, cu precizarea că noi înșine suntem *casa Lui*, „dacă ținem până la sfârșit, cu tărie, libertatea mărturisirii și lauda nădejzii” (*Evrei* 3, 6).

Oricum, prin cele câteva cuvinte ale interpretării parabolei despre drahma cea pierdută, Nicolae Cabasila reușește să ne ofere o imagine de mare profunzime teologică și bogăție mistică pentru ceea ce însemnează întreaga istorie a mântuirii noastre, sau *iconomia lui Hristos*, ca să folosim o sintagmă care îi este atât de dragă. În același timp, interpretarea sa ne oferă elementele de bază pentru o poetică a luminii din perspectiva spiritualității isihaste. Pe Altarul pregătit pentru celebrarea primei Euharistii avem ceea ce s-ar putea numi un *fenomen exemplar*, adică o realitate materială, derizorie în fond, care – producând lumină – ilustrează o realitate transcendentă: *lumina cea neînserată și pururea fiitoare a lui Hristos*. În timpul celebrării liturgice, „lumina lină” a candelii devine o imagine a luminii dumnezeiești, pe care inima curată elogiată de către Mântuitorul (cf. *Matei* 5, 8) o sesizează ca energie necreată. Totodată, flacăra ei

<sup>102</sup> *Despre viața în Hristos* I, 20-22; SC, 355, p. 94-97 [trad. rom. cit. p. 30-31].

ne aduce aminte și de evenimentul revărsării Duhului Sfânt la Cincizecime, eveniment pe care Nicolae Cabasila îl vede perpetuat în viața Bisericii prin ritul „căldurii” (*zéon*) ce se toarnă în Potirul euharistic înainte de împărțire<sup>103</sup>.

Privind „lumina lină” a candelii pe care episcopul a aprins-o înainte de săvârșirea Liturghiei inaugurale, și care ar trebui să lumineze pe tot parcursul devenirii respectivei comunități euharistice în istorie – pentru a ilustra realitatea transcendentă a Împărăției –, fiecare liturghisitor și fiecare credincios care participă la taina Altarului se poate întreba împreună cu Paul Claudel: „De unde primește materia avântul de a se transpune în categoria divinului?”<sup>104</sup>

În loc de concluzii: *Altarul – centru mistic de întrepătrundere a Mirungerii cu Euharistia*

Contemplându-L pe Hristos ca *Arhiereu* ce aduce Jertfa adevărată și desăvârșită și totodată ca *Jertfa* însăși, adusă și oferită prin mijlocirea *Altarului* pentru împăcarea noastră cu Dumnezeu, Nicolae Cabasila afirmă că Domnul Își împlinește, mistic și sacramental, aceste expresii supreme ale iubirii Sale de oameni prin dumnezeiasca Euharistie și prin ungerea cu Sfântul Mir. În ceea ce privește calitatea de *Altar* și de *Jertfitor*, pe care Hristos Și-a asumat-o pentru mântuirea noastră, aceasta devine lucrătoare în virtutea ungerii dumnezeiești pe care a primit-o în chip desăvârșit prin revărsarea Duhului Sfânt asupra Templului ființei Sale (cf. *Luca* 3, 22; 4, 18)<sup>105</sup>. De altminteri, spune el în continuare, întotdeauna Altarul a fost consacrat ca atare prin ungere, așa cum și preoții au primit darul preoției prin aceea că au devenit „hristoși”, adică *unși*. Mântuitorul este *Jertfă* prin faptul că a primit Patimile și Moartea pe cruce, așa cum este *Mir* și *Ungere sfântă* prin Duhul Sfânt pe Care Îl dăruiește Trupului Său eclezial (cf. *Ioan* 14, 16-17)<sup>106</sup>.

Totodată, Hristos este *Jertfa adevărată și desăvârșită* prin faptul că a primit Patimile și Moartea pe cruce întru slava lui Dumnezeu-Tatăl (cf. *Ioan* 13, 31) și pentru mântuirea lumii, iar noi, spune Nicolae Cabasila – preluând cunoscuta formulă a Sfântului Apostol Pavel – „vestim această Moarte și această Jertfă ori de câte ori mâncăm Pâinea” (cf. *1 Corinteni* 11, 26) ce ni se oferă de la Sfânta Masă, căci Hristos este *Pâine* (cf. *Ioan* 6, 33-58) „din pricina trupului Său sfințit și îndumnezeit care, deodată cu ungerea [Duhului], a primit și rănilor [Patimilor]”<sup>107</sup>. Această întâlnire tainică între Euharistie ca eveniment hristologic și Mirungere ca eveniment pnevmatologic este posibilă în virtutea faptului că Altarul este consacrat prin ungere cu Sfântul Mir pentru aducerea Jertfei liturgice și totodată pentru că, în calitatea lui de imagine a trupului lui Hristos, se substituie Jertfei întru sfințirea credincioșilor ca „jertfe duhovnicești, bineplăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos” (cf. *1 Petru* 2, 5) și totodată ca „unși” (*hristoi* = hristoși, creștini; cf. *Fapte* 11, 26; *1 Ioan* 2, 20 și 27) prin Sfântul Mir<sup>108</sup>.

Putem recunoaște și în această secvență a interpretării lui Nicolae Cabasila ecoul afirmației Sfântului Dionisie Areopagitul care spune că „desăvârșirea dumnezeiescului

<sup>103</sup> *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii* XXXVII, 1-6; SC 4 bis, p. 226-229 [trad. rom. cit. p. 86-87]; Despre cele ce se săvârșesc în dumnezeiasca Liturghie 11; SC 4 bis, p. 376-379.

<sup>104</sup> La Gaston BACHELARD, *Flacăra unei lumânări*, trad. rom. M. Baconsky, Edit. Anastasia, București, 1994, p. 73.

<sup>105</sup> Referitor la taina revărsării plenare a Duhului peste Fiul, a se vedea în special B. BOBRINSKOY, *Împărțirea Sfântului Duh*; trad. rom. M. și A. Alexandrescu, Edit. Institutului Biblic, București, 1999, p. 49-70.

<sup>106</sup> *Despre viața în Hristos* III, 22-23; SC 355, p. 258-259 [trad. rom. cit. p. 104].

<sup>107</sup> *Ibid.* III, 23; SC 355, p. 258-261 [trad. rom. cit. p. 104].

<sup>108</sup> *Ibid.* III, 24; SC 355, p. 260-261 [trad. rom. cit. p. 105].

Altar pentru rânduiala preasfintelor lucrări săvârșite pe el, se face prin turnările preasfinte ale atotsfințitului Mir. Fiindcă această lucrare dumnezeiască mai presus de ceruri și mai presus de ființă este începutul și ființa și puterea desăvârșitoare a toată sfințirea dumnezeiască a noastră. Căci atotdumnezeiescul nostru Altar este Iisus, obârșia dumnezeiască a sfințirii dumnezeieștilor minți [...]”<sup>109</sup>. Dacă în mistica tratatelor areopagitice Mirul primește o supraevaluare simbolică în detrimentul Euharistiei, fiind prezentat drept temei al tuturor binecuvântărilor, drept plenitudine a Botezului și a oricărei sfințiri ce vine de la Altar, Nicolae Cabasila, urmând exemplul Sfântului Chiril al Ierusalimului<sup>110</sup>, consideră că funcția primordială a Mirungerii este aceea de a exprima, într-o formă simbolică, modelarea sau con-formarea creștinilor, prin Duhul Sfânt, la Trupul preaslăvit al lui Hristos, peste care Paracletul Însuși S-a odihnit într-o adevărată ungere duhovnicească<sup>111</sup>.

Întemeindu-și meditația pe datele concrete ale Revelației, Nicolae Cabasila vede în piatra pe care patriarhul Iacob a uns-o la Betel (*Facerea* 28, 11-22) o prefigurare clară a lui Hristos ca Altar al mântuirii noastre. Episodul care a marcat destinul patriarhului, impunându-l ca ființă liturgică orientată ontologic spre Dumnezeu, este interpretat în perspectiva mistagogică a spiritualității bizantine, unde totul se subordonează ideii și disciplinei sacramentale. Conform acestei perspective exegetice, „Iacob a lăsat să se întrevadă tipul atunci când a uns piatra cu untdelemn și a închinat-o lui Dumnezeu, oferindu-o chiar prin această ungere; el simboliza astfel trupul Mântuitorului «piatra cea din capul unghiului» (*Efesenii* 2, 20; *1 Petru* 2, 6), pe care adevăratul Israel – singura minte care cunoaște pe Tatăl (cf. *Ioan* 7, 29) – a turnat mirul Dumnezeirii; de asemenea și pe noi, care din pietre ne ridicăm fii ai lui Avraam (cf. *Matei* 3, 9), împărțându-ne Mirungerea. Căci Duhul Sfânt, Care este revărsat asupra celor miruiți, este – între altele – «Duhul înfierii» și «mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu», «atunci când strigă în inimile noastre: Avva! Părinte!» (*Romani* 8, 15-16)<sup>112</sup>.

Nicolae Cabasila interpretează actul de cult săvârșit de către patriarhul Iacob într-o perspectivă hristologică, înțelegându-l ca gest profetic, menit să prefigureze *tipul* adevăratului Altar, adică trupul asumat de către Mântuitorul din Fecioara Maria. Peste acest trup care „creștea și se întărea cu Duhul, plin de înțelepciune; și harul lui Dumnezeu era asupra Lui” (*Luca* 2, 40; cf. și 2, 52), a revărsat *ungerea* Dumnezeirii, revelându-l ca *Altar* adevărat și *Templu* desăvârșit al prezenței și lucrării Sale dumnezeiești. Urmând linia unei interpretări care urcă până la Clement Alexandrinul și la Origen, de pildă, Nicolae Cabasila recunoaște în Iacob-Israel o imagine profetică a lui Hristos, „adevăratul Israel” și „singura minte care cunoaște pe Tatăl”. În

<sup>109</sup> *Despre Ierarhia Bisericească* IV, III, 12; trad. rom. cit. p. 88.

<sup>110</sup> *Cateheze mistagogice* III (Despre ungera cu Sfântul Mir); trad. rom. D. Fecioru, Edit. Institutului Biblic, București, 2003, p. 351-354.

<sup>111</sup> Pentru modul cum se situează Hristos și Duhul Sfânt, Unul față de Celălalt, în Dumnezeiasca Liturghie, contribuția părintelui Boris BOBRINSKOY din *Împărțășirea Sfântului Duh* (trad. rom. p. 93-103), rămâne una de excepție.

<sup>112</sup> Despre viața în Hristos III, 24; SC 355, p. 260-261 [trad. rom. cit. p. 105]. De precizat că Nicolae Cabasila este adeptul exegezei tipologice, care caută sensul sau semnificația tainică a evenimentelor ce alcătuiesc substanța istoriei mântuirii, având astfel un caracter eshatologic. Simbolistica acestui tip de „citire” a corespondențelor dintre lumea văzută și cea nevăzută devine o cale decisivă de acces la orizontul cunoașterii realităților lumii spirituale. A se vedea în acest sens Jean DANIELOU, *Reflecții despre misterul istoriei*, trad. rom. W. Tauwinkl, Edit. Universității din București, 1996, p. 116-128.

același timp, ne spune autorul tratatului *Despre viața în Hristos*, gestul fondator al patriarhului lăsa să se întrevadă și o realitate sacramentală, ce se va impune în epoca Harului: statutul mistic al creștinului devenit *piatră vie, altar și templu* prin ungerea cu Sfântul Mir și prin părtășia sa conștientă la ceea ce Sfântul Apostol Pavel, în acord cu orizontul de așteptări al profetilor, numește „Israelul lui Dumnezeu” (*Galateni* 6, 16).

Am văzut că pentru Nicolae Cabasila, „Altarul este izvorul oricărui ritual sacru”, adică temeiul sau principiul care validează Tainele Bisericii și le asigură puterea lucrătoare în iconomia mântuirii. Dacă fiecărui Altar consacrat prin ungerea cu Sfântul Mir îi pot fi aplicate cuvintele patriarhului Iacob – „Cât de înfricoșător este locul acesta – aceasta nu este alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!” (*Facerea* 28, 17) –, semnificația acestor cuvinte profetice se împlinește în istoria concretă a fiecărei comunități euharistice care se adună în jurul propriului Altar pentru a celebra Tainele credinței și a face experiența Trupului mistic al lui Hristos. În acest înțeles putem spune, împreună cu Nicolae Cabasila, că întreaga lucrare sacramentală și liturgică a Bisericii, căreia doar Altarul euharistic îi asigură validitatea și eficiența mântuitoare, „nu este altceva decât numai «casa lui Dumnezeu și poarta cerului» [...], prin care coboară pe pământ nu doar îngerii – căci ei sunt de față la fiecare ritual sacru – ci chiar Domnul îngerilor”<sup>113</sup>. Cu alte cuvinte, dacă un bloc de materie oarecare devine –prin ungerea cu Sfântul Mir – „Altar în adevăratul înțeles al cuvântului” și totodată „izvorul oricărui ritual sacru”, Tainele vor fi acele evenimente desăvârșite prin care „Soarele dreptății intră – ca prin niște ferestre – în această lume întunecată, omorând viața proprie acestei lumi, pentru a o reînvia pe cea care este mai presus de lume”, spune Nicolae Cabasila în același context<sup>114</sup>.

Așadar, între Hristos și Altarul euharistic, consacrat prin ungerea cu Sfântul și Marele Mir și înnobilit prin depunerea sfintelor moaște în structura lui materială, se stabilește un raport de natură mistică, ce se exprimă prin întreaga viață sacramentală și liturgică a Bisericii. Dacă prin Sfântul și Marele Mir, care poartă și împărtășește energiile necreate ale Duhului Sfânt, Arhiepiscopul Hristos își revarsă peste lume toată bogăția binefacerilor Sale, dumnezeieștile Altare au menirea de a împlini în viața lumii, până la sfârșitul veacurilor, aceeași funcție ca și mâna preacurată și plină de putere dumnezeiască a Celui ce S-a întrupat pentru mântuirea și îndumnezeirea noastră. Fapt pentru care, din momentul ungerii cu Sfântul Mir și al depunerii relicvelor sfinților în temeliea lui, fiecare Altar euharistic devine „muntele lui Dumnezeu” din viziunea profetilor, adică centrul mistic în jurul căruia se cristalizează, se afirmă și gravitează întreaga viață sacramentală și liturgică a unei comunități eclesiale. Realitatea ultimă a dumnezeiescului Altar o reprezintă prezența sfințitoare și îndumnezeitoare a Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, „Marele Arhiepiscop, Care a străbătut cerurile” (*Evrei* 4, 14) pentru a coborî în căutarea „chipului împărătesc” al omului căzut în robia păcatului și a morții. Acesta este de fapt mesajul pe care Sfântul Nicolae Cabasila îl transmite peste veacuri conștiinței creștine prin eseul mistagogic ce a devenit cartea a V-a a capodoperei sale *Despre viața în Hristos*.

<sup>113</sup> *Despre viața în Hristos* I, 24; SC, 355, p. 98-99 [trad. rom. cit. p. 31-32].

<sup>114</sup> *Ibid.* I, 21; SC 355, p. 96-97 [trad. rom. cit. p. 31].

## ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU, SCOPUL ȘI FINALITATEA EDUCAȚIEI RELIGIOASE ȘI SPIRITUALE

ȘANTA GHEORGHE

### RÉSUMÉ. Le Royaume de Dieu, le but et la fin de l'éducation religieuse et spirituelle.

Le royaume de Dieu, en tant que présence réelle dans ce monde, par Son Église, qui vit par Jésus Christ, se trouve au centre de l'éducation religieuse et spirituelle, ce qui nous autorise à affirmer que cette éducation-là donne du sens et de la valeur à notre existence quand elle se transforme en confession (martyria). Cette oeuvre véhicule un message particulier, qui passe au-delà de la simple information, car il aboutit à la présence-même de la Parole dans la parole. Le message de la communication guide ainsi la communauté ecclésiastique vers l'avenir eschatologique pour l'accueil glorieux de Christ.

Dans les doctrines qu'Il nous transmet, Il nous parle d'objectifs, de buts et de fins, tout cela dans une succession ordonnée, qui représente, en effet, un acheminement spirituel vers la perfection. Si on comprend d'une telle manière l'éducation spirituelle et religieuse, on pourra saisir le Mystère de notre kerygme, qui est une vocation mais et une provocation pour une transfiguration intérieure en Jésus Christ.

Sentimentul de valoare proprie al omului ne descoperă că, prin valoarea lui morală, omul se distinge pe sine de toate celelalte creaturi. Prin aceasta își revelează o vocație specifică, ceea ce constituie o excepție în natură, deoarece el posedă rațiune și libertate, calități esențial spirituale, care îi constituie personalitatea morală. Caracterul excepțional al existenței umane pe pământ, duce în chip firesc la ideea unei ființe morale perfecte, întrucât omul nu este perfect. Acest motiv major îl conduce spre cunoașterea planului din veșnicie a lui Dumnezeu, acela de a-i mântui pe oameni. „Astfel Logosul a arătat adevărul întreg oamenilor, spre a dovedi înălțimea mântuirii.”<sup>1</sup> Continuând ideea, Clement Alexandrinul cheamă creștinii la aprofundarea personală, iluminatoare și trasfiguratoare prin harul Duhului Sfânt la cunoașterea Logosului. „Am crezut că pot să vă chem la cel mai mare dintre bunuri, mântuirea, prin Hristos Domnul.”<sup>2</sup>

De fapt, creștinul este, înainte de toate, o ființă, care răspunde unei chemări a lui Dumnezeu-Cuvântul, o recunoaștere clară că omul este creat după chipul lui Dumnezeu-Cuvântul și prin cuvânt, are posibilitatea deschiderii și a comunicării cu lumina Cuvântului lui Dumnezeu. Hristos-Logosul este pentru creștini, atât un izvor de învățături pentru reflecția rațională, cât și un model de viață, pe care să-l imite prin trăire. Astfel, viața duhovnicească, trăită în virtuți, este o consecință a curățirii de patimi, de păcate, condiție a cunoașterii creștine. Sub acest aspect omul are în chip necesar scopuri excepționale, care sunt, de fapt, valorile și bunurile lui morale și culturale, în care i se reflectă spiritualitatea. Noul orizont valoric este descoperit în Hristos, care ne-a dat o nouă morală și o nouă relație

<sup>1</sup> Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, C. Mondesert, traducere, Edition du Cerf, Paris, 1961, cap. XI, pp.181-184.

<sup>2</sup> Idem, *Le Pédagogie*, vol. I, cap. III, p. 127.

religioasă între om și Dumnezeu, comuniunea iubirii. Comuniunea spirituală se realizează prin educație duhovnicească, care nu este numai de ordin rațional sau afectiv, ci și practic prin viața sa liturgică. Aceasta orientează comunitatea eclezială spre viitorul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu. Pe această dimensiune, Biserica nu este doar o organizație, ci este poporul cel nou al lui Dumnezeu, nu este o simplă religie de cult, ci este Liturghie, care cuprinde în sine întreaga creație a lui Dumnezeu. Ea nu este învățătura despre lumea de după moarte, ci este întâmpinarea plină de bucurie a Împărăției lui Dumnezeu, este Taina lumii, Taina mântuirii și Taina Împărăției lui Hristos.<sup>3</sup>

### **Împărăția lui Dumnezeu și educația spirituală**

Împărăția lui Dumnezeu este exprimarea voii lui Dumnezeu referitoare la creație în general. Prin urmare, când o activitate educațională, are ca scop întărirea oamenilor în credința creștină, finalitatea obiectivelor unei asemenea educații este promovarea Împărăției lui Dumnezeu prin Iisus Hristos.

1. Împărăția lui Dumnezeu este prezența lui Dumnezeu prin puterea Sa, deasupra, în și la sfârșitul istoriei. Este, astfel, pentru suveranitatea lui Dumnezeu în calitate de creator și proniator, deasupra tuturor lucrurilor. Desăvârșirea voii lui Dumnezeu cu privire la creație s-a arătat prin Întruparea, prin Răscumpărarea, prin Învierea și prin Înălțarea la cer a Mântuitorului Iisus Hristos, dar cu toate acestea Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, este prezent și activ în mijlocul istoriei pentru a aduce plinătate în Împărăția Sa.

2. Cunoscând limitele limbajului omenesc și fiind conștienți că timpul este doar un aspect al expresiei „același timp”, putem vorbi despre Împărăția lui Dumnezeu ca: trecut, prezent și viitor. Este trecut pentru că a venit definitiv prin Iisus Hristos, este viitor pentru că această plinătate înseamnă „nu încă”, este prezent pentru că sunt semne vizibile că Împărăția lui Dumnezeu este printre noi și este în mod existențial realizată atunci când voia lui Dumnezeu se împlinește în noi și în timpul nostru. În Dumnezeu nu există nimic ce încetează. Cuvântul Său lucrează și nu trece, el, de fapt, nu mijlocește idei, ci el comunică și descoperă pe Dumnezeu și lucrarea Sa în lume, în istorie și asupra omului.<sup>4</sup> Astfel, Samuel a cunoscut pe Domnul numai după ce Acesta i se descoperise prin cuvânt (I Regi 3,7).

3. Împărăția lui Dumnezeu este un dar divin. Ea a venit prin harul și prin puterea lui Dumnezeu<sup>5</sup>; chiar dacă avem implicarea noastră în aceasta, ea nu poate fi construită doar pe efortul nostru. Pentru că este darul lui Dumnezeu, noi putem atinge: fericirea, pacea și bucuria. Acest dar divin aduce și întrupează o viață nouă, o învățătură a sufletului, care după ce produce o naștere duhovnicească îl eliberează pe om din robia păcatului și-l înscrie pe calea virtuților. Sfântul Apostol Pavel vorbește de „templu al Duhului Sfânt” (I Cor. 6,19), iar Sfântul Simeon Noul Teolog descrie acest proces în sufletul credincioșilor ca o „zămislire a Cuvântului lui Dumnezeu în chip apropiat cu Născătoarea de Dumnezeu și îl nasc pe El și El se naște în ei și ei se nasc din El.. Precum a intrat Dumnezeu Cuvântul Tatălui, în pântecele Fecioarei, așa Cuvântul se află și în noi ca o sămânță.”<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Alexander Schmemmann, *Euharistia-Taina Împărăției*, traducere de Pr. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, București, 1993, p. 245.

<sup>4</sup> André Borrelly et Max Entizi, *L'œcuménisme spirituel. Perspective orthodoxe* 8, Labor et Fides, Genève, 1988, p. 106.

<sup>5</sup> Thomas Gromme, *Christian Religious Education*, Editura Harper, San Francisco, 1980, p. 145.

<sup>6</sup> Sfântul Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, Filocalia, vol. 6, p. 156.

Împărăția lui Dumnezeu se naște ca și comuniune a oamenilor cu Dumnezeu din și prin Hristos, fiind, de fapt, cunoașterea lui Dumnezeu, iubire față de El, unitate cu El și viața în El, este în esență conținutul vieții veșnice.<sup>7</sup> Relevante și pline de sens sunt cuvintele Sfântului Grigorie cel Mare, care ne provoacă la o introspecție autoevaluatoare: „Examinați modul vieții voastre -prea iubiți frați- și vedeți, dacă voi sunteți deja lucrători ai Domnului. Fiecare dintre voi să se analizeze ce face el și să mediteze, dacă el slujește în via Domnului.”<sup>8</sup>

4. Fiind creștini, suntem chemați prin Iisus Hristos la comuniunea cu Dumnezeu, astfel fiecare dintre noi devine membru al Împărăției lui Dumnezeu. Această posibilitate deschisă nouă, ne cere o responsabilitate și slujire față de voia lui Dumnezeu, avându-L pe Iisus Hristos ca model. Omul, prin firea lui, este o ființă deschisă pentru slujire. Fiecare dintre noi simte că există pentru altul și împreună cu altul. „Eu exist pentru alții și prin alții... Cauza și finalitatea ultimă, însă, pentru creștini este Dumnezeu.”<sup>9</sup>

În învățătura pe care El ne-o dă, Mântuitorul Hristos se descoperă pe sine ca țintă finală și desăvârșită pentru noi, deoarece El este adevărul în persoană, prezentându-ne în mod real starea de sfințenie și slujire realizată de credincios în El. Pentru aceea se dă, pe Sine, pildă: „Învățați-vă de la Mine că sunt blând și smerit cu inima” (Matei 11,29), iar Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Cel ce îmbrățișează din inimă viața evanghelică, a tăiat de la sine și începutul și sfârșitul păcatului și cultivă toată virtutea cu fapta și cu cuvântul și cu rațiunea.”<sup>10</sup>

Chemarea adresată nouă oamenilor de a primi Împărăția lui Dumnezeu, care începe de la Întruparea Sa, fiind unicul drum al vieții noastre adevărate, pentru dobândirea vieții veșnice, a sfințeniei, a îndumnezeirii se clarifică în cuvintele: „De vrei să afli calea care duce la viață, caut-o în „Cale” și acolo o vei afla pe ea, adică în Hristos care a zis: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața.” (Ioan14,6), aceasta se găsește cu osteneală „căci puțini sunt cei care o află pe ea” (Matei 7,14).

5. Dumnezeu a iubit oamenii, dar voia Sa este ca și ei să se iubească. Deci primul semn de slujire este acela de a-L iubi pe Dumnezeu și pe aproapele nostru, ca răspuns la dragostea Lui față de noi.

Se vorbește adesea de două slujiri distincte, slujirea lui Dumnezeu și slujirea oamenilor sau de o slujire verticală și una orizontală. Este greu de constatat o asemenea distincție în slujirea lui Hristos, între cele două dimensiuni. El se întrupează ca să facă voia Tatălui, dar voia Tatălui prin întrupare este să-i mântuiască pe oameni. Acceptând crucea, El face voia Tatălui, dar prin aceasta El mântuiește lumea. Totodată El face și voia Tatălui și slujirea lumii mântuind-o.<sup>11</sup> Tot așa și noi, iubind pe oameni și slujindu-le, împlinim voia lui Dumnezeu, adică îl iubim pe El și-i slujim Lui. Iubindu-i pe oameni nu afectăm iubirea pe care o datorăm lui Dumnezeu, ci împlinim porunca Lui de iubire (Ioan 13,34-35; 14,21).

<sup>7</sup> Alexander Schmemmann, op.cit., p. 47.

<sup>8</sup> Sfântul Grigorie cel Mare, *Cartea regulei pastorale*, traducere Pr. Prof. Dr. Alexandru Moisiu, Sibiu, 1990, p. 55.

<sup>9</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Servire și proexistență*, în „Glasul Bisericii”, nr. 11-12, 1963, p.1027.

<sup>10</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. 2, traducere din limba greacă, pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Capete teologice. Suta întâi*, Sibiu, 1947, p. 162.

<sup>11</sup> pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor*, în BOR, nr. 3-4, 1970, p. 432.

Iubirea este una, însă adresații sunt doi: Dumnezeu și omul. Cele două iubiri și slujiri se implică reciproc, urmându-se într-o mică responsabilitate umană.<sup>12</sup>

Împărăția lui Dumnezeu așteaptă de la noi o transformare constantă, metanoia. Acea transformare interioară trebuie să ne schimbe în exterior față de Dumnezeu prin aproapele nostru. Conștiința umană fiind atinsă de păcat, oricare ar fi el și de orice gravitate, nu-și află pacea. Sentimentul neliniștitor că nu ești în ordinea firească a lucrurilor, căci totul este după fire, numai păcatul este împotriva firii, a rațiunii, simțind existența și viața goale de sens și scop. În starea aceasta începe lucrarea harului care trezește conștiința spre transfigurare. „Trezit de har prin tainicele căi ale existenței; un cuvânt din Sfânta Scriptură, intrarea într-o Biserică, atragerea unei icoane, o întâlnire și o convorbire duhovnicească, o încercare deosebită care îmi pune viața mea sau a unei ființe cunoscute, iubite, în cumpănă, obligația de a răspunde pentru fapte nedemne și altele, mă zguduie, îmi răscolește profund trecutul pe fondul de lumină al vieții lui Hristos. Te cuprind mustrări de cuget, remușcări, ciudă, rușine, osândă. Cum am cedat unei ispite a trufiei, a plăcerii, a mâniei și am lăsat să apună în mine lumina neapusă a vieții în adevăr? Cum nu m-ai oprit Doamne? Dar, dacă m-ai fi oprit, mi-ai fi păstrat libertatea? Tu nu mi lepezi libertatea, nu-ți iei înapoi darul (Romani 2,29), temeiul ființei chiar cu riscul păcatului, iar aceasta pentru că păcatul nu va putea distruge făptura Ta, Tu îi ești razimul. Tu, Cel ce ai învins păcatul, vei învinge răul din ea și o vei vindeca. Tu ne iubești chiar când nu ești iubit de noi, iar acum pocăința, chinurile conștiinței sunt deja semnul, începutul trezirii sufletului. Libertatea va răspunde chemării: „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni.” (Matei 11,28).<sup>13</sup>

Evaluând propria ființă în lumina acestor realități, suntem încredințați, că primim nu doar niște sensuri intelectuale, care pot să ne mulțumească, ci cu sufletul se petrece un act de transformare, el, de fapt, participă la un act mai presus de el. Lucrarea aceasta aparține lui Hristos împărțitor de har, har care are putere transformatoare, înnoindu-se mereu, murind ceea ce este vechi și păcătos și înviind la viața cea nouă, viață în Hristos și cu Hristos, murind de pildă egoismului și înviind unei vieți de dăruire și de dragoste curată.<sup>14</sup> Modelarea sufletelor noastre după Chipul divin, ca și încorporarea noastră în Hristos o lucrează Domnul prin harul Său în Biserica Împărăției Sale. Aici, prin iubirea Lui, dobândim iertarea noastră, dar în aceeași măsură învățăm să-i iubim pe semenii. Ne putem împărțași de o viață superioară de valori, de darurile lui Dumnezeu în iubire reciprocă.

6. Ca și comunitate creștină, Biserica și misiunea ei este de a fi Taina Împărăției, un semn real al ei, îndepărtând tot ceea ce este străin Împărăției și păstrând speranța desăvârșirii finale.

7. Împărăția lui Dumnezeu și Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat Cel Înviat, stau împreună în mijlocul educației noastre și a propoveduirii. De aceea, spunem că învățământul religios trebuie să fie hristocentric și eclesiocentric. Faptul de a-L propovedui pe Iisus Hristos ca Domn și Mântuitor implică Biserica lui Dumnezeu, iar Împărăția lui Dumnezeu trebuie să fie văzută și ca un mesaj ce implică kerygma noastră. Condiția propoveduirii creștine a fost și este fidelitatea sau consecvența transmiterii învățaturii Mântuitorului. „Să cunoașteți bine puterea cuvintelor Scripturii, în

<sup>12</sup> Ibidem, p. 411.

<sup>13</sup> pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *Taina Mărturisirii*, în revista „Ortodoxia”, nr. 3-4, 1979, p. 489.

<sup>14</sup> pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 1986, p. 411.

așa fel ca să le cunoașteți nu numai voi, ci să fiți dascălii altora, ca să puteți, după cum spune fericitul Pavel, să vă zidiți unul pe altul, zicea Sfântul Ioan Gură de Aur.”<sup>15</sup> Întreaga propoveduire patristică și bisericească, reprezentând esența și ființa Evangheliei, este o transmitere mai departe a cuvântului divin și o actualizare a lui, deci putem spune că este o prelungire a predicii lui Hristos. Slujirea predicării este în sensul acesta eclesială. Prin cuvântul divin, propoveduirea devine parte integrantă a legăturii supranaturale dintre Dumnezeu și om. Keygma este vestirea Evangheliei lui Hristos, proclamarea cuvântului mântuirii, propoveduirea vestei despre Împărăția lui Dumnezeu.<sup>16</sup> Kerygma pornește de la un fundament scripturistic și urmărește o integrare a evenimentelor nou-testamentare într-o istorie generală a mântuirii, care include și Vechiul Testament. Acest mod de propoveduire și de transmitere a mesajului educației religioase și spirituale, nu este o reistorisire a Evangheliei, ci este și vizează actualizarea plină de semnificații a evenimentelor mântuitoare, fundamentale, printr-o împărtășire și comunicare vie, directă și plină de putere. Educația spirituală-creștină are în centrul ei persoana și activitatea divino-umană a Mântuitorului Hristos. Kerygma însemna vestire în numele cuiva, mesaj sau anunț, pe care ca educator trebuia să-l aduci la cunoștința celor educați și să-l împlinești. Kerygma apostolică însemna transmiterea mesajului mântuirii în numele lui Dumnezeu.<sup>17</sup> Astfel educația creștină și spirituală ca și kerygmă, nu înseamnă doar actul ca mesaj în sine, ci este mai mult, este obiectul educației și mesajul conținut de acesta.<sup>18</sup>

Educația spirituală în forma ei kerygmatică ori învățătoarească este o realitate eclesială.<sup>19</sup> Pe de o parte, ea nu poate să se înțeleagă fără Biserică, iar pe de altă parte, Biserica nu se poate construi și nu se poate concepe fără educație spirituală. Între educația spirituală și Biserică există un raport de reciprocitate și de complementaritate. Biserica este comunitatea care urmează și ascultă cuvântul lui Dumnezeu. Biserica în calitate de ascultătoare este mireasa, care ascultă cuvântul iubit ca mesaj al obiectului (Hristos), Mirele revelat și în acest cuvânt primește pe Mirele ei.

În acest sens, educația religioasă și spirituală, având în centrul ei pe Hristos și Biserica Sa, nu are doar menirea de a transmite cunoștințe teoretice, ci mai ales de a ne învăța și determina să trăim cu Dumnezeu în Hristos, după modelul Sfântului Apostol Pavel: „mie a vieții este Hristos”(Filipeni 1,21).

Că orice lucrare, care are un scop bine definit și obiective clare, care trebuie atinse, demersul nostru conduce spre o valoare creștină, care nu este alta decât nădejdea (speranța). Ea se înscrie în șirul valorilor ca un mobil al tuturor acțiunilor educative (formative), ca o finalitate a vieții, un sfârșit al tuturor dorințelor. Finalitatea acestei lumi va deschide porțile unei lumi noi, o patrie mai bună, una cerească (Evrei 11,6), iar participarea prin educație spirituală la acest viitor rămâne problematică, deoarece el depinde de o iubire sinceră și curată a lui Dumnezeu, singurul de altfel, care-i face libertatea fericită.

<sup>15</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia a VIII-a la Facere, Scrieri I*, traducere, pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, PSB, București, 1987, p. 98.

<sup>16</sup> pr. conf. dr. Ioan Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Genève, 1984, pp. 77-79.

<sup>17</sup> pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *Preoția ca slujire a Cuvântului*, în revista “Ortodoxia”, nr. 2, 1979, p. 303.

<sup>18</sup> cf. C. Vasiliu, în revista “Ortodoxia”, nr. 2, 1975, p. 352.

<sup>19</sup> Miguel Angelo Moreno, *Prédication*, în “Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, Beauchesne, Paris, 1985, col. 2054.

## ȘANTA GHEORGHE

Mântuitorul Iisus Hristos, a proclamat venirea în această lume a Împărăției lui Dumnezeu (Matei 4,17). Această realitate spirituală este accesibilă credinței și iubirii, însoțite de nădejde. Abordând câteva aspecte ale Împărăției lui Dumnezeu ca loc al întâlnirii cu Hristos-Învățătorul prin Excelență, dar în același timp, temă a educației spirituale, orientată spre o finalitate eshatologică, care va conduce la o întâlnire de sărbătoare veșnică față către față cu Hristos Domnul. Această așteptare întru întâlnirea finală și veșnică se consumă întru nădejde. El a făgăduit: „Vin curând.”(Apoc. 22,20), iar cei care printr-o educație creștină duhovnicească, au descoperit pe Hristos, care le-a devenit Părinte, vor răspunde: „Vino Doamne, Iisuse!”, expresie a nădejzii ca dorință arzătoare a unei iubiri înfometate de prezența Domnului Său.

## STRUCTURA PREDICII

IOAN TOADER

**RESUME. La structure de prédication** Le prédicateur dont le souci est d'actualiser la Parole de Dieu pour sa communauté dispose de plusieurs canevas pour structurer sa prédication. Ces canevas sont fondés sur des structures que la rhétorique et l'analyse narrative permettent de définir et qu'on observe aussi dans l'Écriture Sainte. On décrit ici trois de ces canevas: celui de la prédication narrative, celui de la prédication par des exemples et celui de la prédication qui articule narration et argumentation.

### Introducere

Predica este un discurs cu rezonanță în inimile oamenilor. Pentru ca mesajul să devină actual, predicatorul își va alege cu grijă tema, care să corespundă nevoilor ascultătorilor, care să răspundă unui scop precis. Aceasta ar fi prima etapă în vederea elaborării prediciei: alegerea temei și scopului.

În cea de a doua etapă, predicatorul își va alege structura prediciei. Această parte ascunsă este capitală pentru reușita prediciei, în vederea receptării mesajului. Înălțuirea ideilor în mod haotic, limba de lemn, clișeele nu vor putea să dea forță mesajului.

În cadrul lucrărilor practice de omiletică, am încercat să concepem diferite tipuri de discurs care să fie de actualitate pe tărâm omiletic. Ne vom opri asupra a trei modele, pe care le vom prezenta în cele ce urmează:

### 1. Predica narativă

Exemplu:<sup>1</sup>

#### *Exordiul*

Greutățile fac parte din firescul vieții și cred că putem spune fără să exagerăm că fără greutate viața și-ar pierde din farmec. O mare parte din viața noastră o petrecem într-o permanentă luptă cu obstacolele, problemele și greutatețile care se ivesc în calea noastră zi cu zi. Arma cea mai eficientă în confruntarea cu greutatețile este *stăruința* și mai ales *stăruința în rugăciune*.

#### *Situația inițială*

Mântuitorul se îndrepta spre Ierusalim în mijlocul ucenicilor săi care îi sorbeau avizi cuvintele și învățăturile. Când ei au fost aproape de deznădejde, Iisus le spune o pildă care să-i întărească și să le elucideze această problemă a necesității *stăruinței în rugăciune*, pentru obținerea unor rezultate. Într-o cetate era un judecător care de Dumnezeu nu se temea iar de om nu se rușina. La poporul evreu, problemele juridice erau rezolvate de capul familiei, de cel mai vârstnic, dar odată cu Moise acest sistem s-a centralizat, dobândind o structură piramidală, în vârful căreia se găsea regele urmat de judecători peste sute, peste mii și peste zeci de mii. Integrat într-o astfel de structură îl vedem și pe judecătorul din pilda noastră. El are o mare libertate în interiorul acestui sistem, libertate care îi permite să se poarte tiranic cu cei care vin să-i ceară dreptate. În timp, ajunge să se simtă atotputernic, în afara autorității oricărei instanțe omenești sau divine.

---

<sup>1</sup>Predică alcătuită în cadrul lucrărilor practice de omiletică de studentul Siladi Paul Bogdan.

## 2. Momentul declanșator

La acest judecător vine o femeie pentru a-i cere să i se facă dreptate: *fă-mi dreptate față de potrivnicul meu.*

## 3. Desfășurarea acțiunii

Vă închipuiți cu câtă greutate mergea această văduvă la judecătorul acesta care era înconjurat de o faimă atât de rea. Ea, o biată femeie cu haine negre din lână cea mai aspră și veche. Ea nu își permitea luxul de a purta încălțări și nici măcar nu mai visa podoabe de pe vremea când era căsătorită și avea un cămin îmbelșugat.

Poate ne întrebăm de ce ajunsese într-o astfel de stare! În cadrul poporului Israel, femeia văduvă nu se putea recăsători și dacă nu avea un fiu care să o întrețină ajungea în cea mai neagră mizerie. Se rupea prin căsătorie de familia ei, iar moartea soțului o lăsa fără nici o proprietate întrucât singurul fiu, întâi născut, avea drept de moștenire. Putea totuși să se întoarcă în familia tatălui, însă acesta nu era obligat să o întrețină. O minimă protecție socială exista totuși: femeile văduve alături de orfani și de ceilalți săraci erau primiți la ospețele sacrificiale de la templu și aveau dreptul să strângă ce rămânea necules de pe ogoare sau pomi fructiferi. Unele văduve cedau moral și se prostituau din cauza mizeriei la care societatea le împingea, iar altele se refugiau la templu. Erau unele care își câștigau existența muncind din greu. O astfel de femeie era și văduva din pilda noastră. Aceasta nu doar că muncea din greu pentru a subzista, dar era oprimată și de alții, întrucât nu avea un bărbat care să o apere. Împotriva unor astfel de opresori, de potrivnici, căuta ea dreptate. Cel de la care își cerea ea dreptate făcea parte din categoria acelor opresori de care am vorbit. Un om a cărui piele nu cunoștea asprime lănei, ci doar mângăierea mătăsurilor, un om care nu știa din încălțăminteia lui comodă cât sunt de ascuțite pietrele drumurilor, mâinile lui nu cunoșteau munca și sufletul lui nu cunoștea mâhnirea. Acesta, incapabil să empatizeze, nu înțelegea nimic din suferința femeii și rămânea mereu insensibil la doleanțele ei. Refuză să-i facă dreptate. Refuză o dată, a doua oară. . . Femeii îi era din ce în ce mai greu să meargă și să stăruie pentru dreptatea ei. Și totuși insistă, deși un munte care se îngreuna la fiecare refuz, îi apăsa sufletul.

## 4. Deznodământul

Într-o zi judecătorul obosit, scârbit de stăruința ei i-a făcut dreptate. I-a făcut dreptate nu pentru că ar fi fost constrâns de vreo instanță umană sau divină, căci așa cum am arătat, le ignora pe amândouă. I-a făcut dreptate pentru că s-a scârbit de insistențele femeii.

## 5. Situația finală

Concluzia o arată explicit Mântuitorul: *Dacă judecătorul cel nedrept face dreptate văduvei în urma stăruinței ei, atunci oare Dumnezeu nu va face dreptate aleșilor Săi care strigă către El ziua și noaptea? Zic vouă că va face dreptate în curând!*

## Analiza prediciei

Autorul prediciei și-a ales ca suport narativ pericopa evanghelică de la Luca 18, 1-8a.

Tema prediciei: *Stăruința în rugăciune*

Scopul prediciei: Determinarea ascultătorilor să stăruie în rugăciune atunci când cer ceva de la Dumnezeu.

Exordiul are rolul de stimul. Predicatorul găsește cuvintele potrivite pentru a suscita interesul pentru tema ce urmează să fie tratată. Sunt amintite greutățile și problemele vieții la care trebuie să facă față credincioșii. În final, se oferă "arma" eficientă în confruntarea cu greutățile, care este *stăruința în rugăciune*.

## STRUCTURA PREDICII

1. Situația inițială are rolul de a-l introduce pe ascultător în atmosfera povestirii. Acțiunea se petrece pe vremea Mântuitorului, într-o cetate, la un judecător nedrept. Pentru a înțelege mai bine desfășurarea evenimentelor, printr-o pauză descriptivă ni se prezintă regimul juridic al familiei din vremea respectivă.

2. Momentul declanșator apare atunci când o femeie vine să-i ceară dreptate.

3. Desfășurarea acțiunii Ne sunt prezentate personajele implicate în acțiune: văduva și judecătorul care refuză să-i îndeplinească cererea văduvei.

4. Deznodământ Datorită stăruințelor văduvei, judecătorul nedrept îi face dreptate.

5. Situația finală este momentul de actualizare a predicii. Printr-un argument din autoritate, ascultătorului i se întărește convingerea că prin stăruință în rugăciune cererile îi vor fi împlinite.

În acest tip de discurs, structura este foarte clară. Trebuie doar să respectăm cele cinci etape ale narațiunii, în interiorul fiecărei etape să facem vizibilă tema predicii, iar pauzele descriptive să slujească temei și scopului pe care și le-a propus predicatorul. Orice descriere suplimentară îngreunează receptarea mesajului. În predica prezentată, am regăsit tema predicii în fiecare etapă a narațiunii, am putut observa o deplină concordanță între temă și pauzele descriptive.

### *Exemplu narativ din Sfânta Scriptură*

În Sfânta Scriptură, pasajele narative ocupă un loc de seamă. Secvențele narative, cu cele cinci etape ale narațiunii, pot să sse desfășoare pe mai multe capitole sau doar în câteva versete. Putem să vedem cum se găsesc cele cinci etape ale povestirii în doar două versete din Evanghelia după Matei (Matei 8, 14-15) "*Și venind Iisus în casa lui Petru, a văzut pe soacra acestuia zăcând, prinsă de friguri. Și s-a atins de mâna ei și au lăsat-o frigurile și s-a sculat și îi slujea*" Matei(8,14-15)

1. Situația inițială: "*Și venind Iisus în casa lui Petru*"

Cititorul este introdus în atmosfera povestirii. Se precizează cine participă la acțiune, unde se petrece acțiunea. În această parte încă nu se petrece nimic deosebit.

2. Momentul declanșator: "*A văzut pe soacra acestuia zăcând, prinsă de friguri*"

Este momentul în care se declanșează acțiunea. Iisus observă că soacra Apostolului Petru este bolnavă. Boala este vizibilă, bolnavul este culcat și are febră.

3. Desfășurarea acțiunii: "*Și s-a atins de mâna ei și au lăsat-o frigurile*"

Se arată modul în care a fost vindecat bolnavul

4. Deznodământ: "*S-a sculat*"

Dificultatea a fost înlăturată, boala care a ținut-o la pat, a fost vindecată, soacra lui Petru părăsește locul de suferință.

5. Situația finală: "*Și îi slujea*"

O nouă stare în viața personajului. Acum sănătoasă îi slujește lui Iisus.

### **2. Predica prin exemple**

Exemplu:

*Exordiul*

Una dintre patimile cu care se confruntă societatea zilelor noastre este **judecarea aproapelui**. Astfel, de multe ori, fără a cerceta asupra lucrurilor pe care le auzim despre oarecare din semenii noștri îi judecăm în mintea noastră.

### ***Argumentare***

#### **Afirmatie**

**A judeca** pe cineva pe baza celor auzite sau știute este un lucru greșit. Acest fapt ne este întărit de următoarea povestire:

#### **Premisă**

Se spune că la un sihastru obișnuia să meargă un preot pentru a-l împărtăși cu Sfintele Taine, fiindcă el nu ieșea afară. Venind cineva la sihastru, l-a pârât pe respectivul preot, aducând multe acuze la adresa acestuia. Luând în seamă aceste acuze, când a venit preotul la sihastru, după obicei, acesta nu i-a deschis și preotul s-a dus înapoi. Și atunci acel sihastru a auzit un glas: "Au luat oamenii **judecata mea!**" Și o dată cu glasul are și o vedenie: a văzut un puț de aur și o găleată de aur și funia de aur și apa foarte bună și limpede și a văzut și un bubos ce scoate și turna. Vrând sihastrul să bea din apă, s-a sfiit și nu a băut, căci era bubos cel ce scoate apa. Și glasul a zis iarăși către el: "Pentru ce nu bei din apă, ce pricină are bubosu ce scoate apă, că scoate și toamnă?" Luând seama la cele întâmplate, sihastrul a chemat la sine pe preot și a primit Sfintele Taine.

#### **Concluzie**

Iată cât este de greșit **să judecăm** noi, după mintea noastră omenească, pe cei din jur. Realitatea pe care noi o cunoaștem despre ceilalți este parțială, doar Dumnezeu ne cunoaște cu adevărat pe fiecare dintre noi și astfel **judecata lui este dreaptă**.

#### **Afirmatie**

Fiind cunoscător a toate, Dumnezeu este Cel îndreptățit să judece pe fiecare, de aceea El se numește **Judecător al nostru**. Omul este dator să se îngrijească de propriile sale păcate și să lase judecata Celui ce este în măsură să judece. Spre întărirea celor afirmate găsim următorul exemplu:

#### **Premisă**

Unul dintre părinți a auzit că un frate a căzut în desfrânare și a zis: "O, rău a făcut!" Iar după puține zile a răposat fratele. Și a venit îngerul cu sufletul fratelui către acel bătrân zicându-i sihastrului: "Iată pe cel pe care l-ai **judecat**, s-a mutat! Unde poruncești să-l așezăm în Împărăție sau în chinuri?" Atunci bătrânul a plâns cu amar, dându-și seama de greșeala ce o făcuse.

#### **Concluzie**

Așadar, este greșit să ne însușim noi, oamenii simpli, judecata lui Dumnezeu, făcându-ne **judecători ai aproapelui**. Doar Dumnezeu poate judeca cu dreptate, ca Cel ce cunoaște viața și faptele fiecăruia, fiind singurul care poate să mântuiască sau să piardă pe om.

#### **Afirmatie**

Ne-am dat seama cât este de greșit **să judecăm** pe cei din jur, pe aproapele nostru. Dar ne întrebăm: *ce să facem când astfel de gânduri vin asupra noastră?* Cel mai lesne este să nu le luăm în seamă, să ne gândim că nici noi nu suntem fără de păcat și astfel vom trece peste ispita de a **judeca** pe semenul nostru, după cum suntem îndemnați și în următorul exemplu:

#### **Premisă**

Aproape de un călugăr bătrân trăia un frate care era puțin mai trândav în nevoință. Când a fost să moară acesta, adunându-se frații mănăstirii în jurul lui, după obicei, și văzându-l că are chipul luminat și este vesel, bătrânul monah îl întreabă: "Frate, noi toți știm că nu erai prea sărguitor la nevoință, cum de te duci așa vesel?" Iar fratele i-a răspuns: "Părinte, adevărul îl grăiești, însă de când m-am făcut monah, nu știu **să fi judecat** pe vreun om sau să fi ținut pomenire de rău asupra cuiva, ci de s-a întâmplat cândva vreo prigonire cu cineva, în acel ceas m-am împăcat cu el. Deci voi zice lui Dumnezeu: Stăpâne, Tu ai zis: Nu judecați ca să nu fiți judecați, ci iertați și vi se va ierta vouă!" Și atunci i-a zis bătrânul: "Pace ție fiule, că fără osteneală te-ai mântuit!"

## STRUCTURA PREDICII

### Concluzie

Să lăsăm, aşadar, **judecata aproapelui** în seama lui Dumnezeu, iar noi să ne îngrijim de sufletele noastre, deoarece în Ziua Judecăţii vom da seama de cele pe care noi le-am făcut, bune sau rele.

### Actualizare

Constatăm cu tristeţe că în zilele noastre acest păcat, al judecării aproapelui, îşi face simţită prezenţa peste tot în lume. Acest păcat devine adesea patimă sau viciu deoarece îi acordăm atâta importanţă încât ajunge să ocupe locul de frunte în orice discuţie. Din nefericire, mulţi sunt acaparaţi de acest păcat, al **judecării aproapelui**. Uităm cu desăvârşire de păcatele noastre, concentrându-ne să facem ceva ce nu ne este de folos, să judecăm greşelile şi persoana celuilalt.

### Peroraţie

Când cel de lângă noi, fratele nostru, greşeşte, suntem datori să-l povăţuim pe calea cea bună, să-l întoarcem de la păcat, însă acest lucru se face cu iubire, cu bunăvoinţă, cu dorinţa de a-l ajuta, de a-l izbăvi de păcat şi nu de a-l **judeca** sau de a face publică greşeala sa. Este uşor să judeci pe cineva, dar este greu să-l îndrepti, fără să cazi în ispita de a-l judeca. În toate, se cuvine să ne amintim cuvintele Mântuitorului: "**Nu judecaţi** şi nu veţi fi judecaţi; nu osândiţi şi nu veţi fi osândiţi; iertaţi şi veţi fi iertaţi" Amin.<sup>2</sup>

### **Analiza predicii**

Tema predicii: Nejudecarea aproapelui

Scopul predicii: Înlăturarea acestei patimi din viaţa credincioşilor

Exordiu: Aminteşte una dintre patimile cu care se confruntă societatea zilelor noastre, *judecarea aproapelui*, introducând astfel tema predicii.

### Argumentarea

Pentru a-şi atinge scopul propus în predică, predicatorul îşi argumentează punctul de vedere. În interiorul argumentării se face o afirmaţie, care este susţinută de un tip de argument, iar în final se ajunge la o concluzie. Tipul de argument folosit, este exemplul sau ilustrarea. Pentru a fixa un adevăr în mintea ascultătorilor, trebuie să facem apel la ceva concret de care să-şi poată aduce aminte cu uşurinţă. Ilustraţia/exemplul serveşte acestui scop. Prin exemplu se recurge la un fapt particular pentru a stabili, sau ilustra, sau contesta o regulă generală. Exemplul poate să fie real sau fictiv.

Trebuie să amintim faptul că, în cadrul argumentării, ne limităm doar la o singură afirmaţie pe care o argumentăm imediat. Mai multe afirmaţii îl vor deruta pe ascultător, iar predicatorului îi va fi greu să argumenteze două sau trei afirmaţii în acelaşi timp. O greşeală care trebuie evitată: un şir nesfârşit de afirmaţii care în continuarea discursului nu sunt argumentate. De exemplu: Dumnezeu este iubit, bunătate, sfinţenie, Dumnezeu este atotputernic etc.

Într-un discurs, argumentarea este psihologică. În funcţie de publicul pe care îl are în faţă, predicatorul îşi va alege argumentele necesare pentru a convinge. Înlănţuirea diferitelor argumente trebuie concepută ca un adevărat urcuş spre realizarea scopului propus prin predică. La finalul predicii, fiecare ascultător să poată rosti în mod tainic: nu trebuie să-l mai judec pe aproapele. În predica pe care o analizăm, pentru a-şi atinge scopul, autorul face trei afirmaţii, care sunt legate între ele, şi care sunt argumentate. Există o legătură logică între concluzie precedentă şi afirmaţia care urmează. Dacă concluzia primei afirmaţii este : *Dumnezeu ne cunoaşte cu adevărat pe fiecare dintre noi şi astfel judecata lui este*

---

<sup>2</sup>Predică alcătuită în cadrul lucrărilor practice de omiletică de studentul Raţ Călin-Rareş.

*dreaptă. Afirmația a doua este: Dumnezeu este cel îndreptățit să ne judece pe fiecare, de aceea El se numește și judecătorul nostru. Pentru a argumenta această afirmație se face apel din nou la un exemplu care justifică afirmația. Concluzia celei de a doua afirmații: este greșit să ne însușim noi, oamenii simpli, judecata lui Dumnezeu, făcându-ne judecători ai aproapelui. Doar Dumnezeu poate judeca cu dreptate, ca Cel ce cunoaște viața și faptele fiecăruia, fiind singurul care poate să mântuiască sau să piardă pe om.*

Cea de a treia concluzie este concluzia celei de a treia afirmații, dar înglobează în același timp concluziile precedente și concluzia finală a predicii: *să lăsăm, așadar, judecata aproapelui în seama lui Dumnezeu, iar noi să ne îngrijim de sufletele noastre, deoarece în Ziua Judecării vom da seama de cele pe care noi le-am făcut, bune sau rele.*

După ce tema predicii a fost argumentată, în continuare se trece la actualizare.

Actualizarea se face printr-o *apostrofă*. Predicatorul se adresează altor ascultători decât cei reali, însă tocmai pentru ai convinge mai bine pe ascultătorii prezenți în biserică. Predicatorul nu spune, "dumneavoastră, iubiți credincioși, trebuie să luați seama să nu săvârșiți acest păcat, să-l judecați pe aproapele, ci spune: "constatăm cu tristețe că în zilele noastre acest păcat, al judecării aproapelui, își face simțită prezența în lume. Acest păcat devine adesea patimă sau viciu deoarece îi acordăm atâta importanță încât ajunge să ocupe locul de frunte în orice discuție. Din nefericire mulți sunt acaparați de acest păcat, al judecării aproapelui."

Încheierea sau perorația reprezintă ultimele cuvinte ale predicii. Acestea sunt foarte importante, deoarece ele sunt în măsură să-i determine pe ascultători să treacă la acțiune sau să-i lase nepăsători. Ultimele cuvinte din predica analizată, fac apel la voința credincioșilor, oferind soluții concrete: "Când cel de lângă noi, fratele nostru, greșește, suntem datori să-l povățuim pe calea cea bună, să-l întoarcem de la păcat, însă acest lucru se face cu iubire, cu bunăvoință, cu dorința de a-l ajuta, de a-l izbăvi de păcat și nu de a-l judeca sau de a face publică greșeala sa. Este ușor să judeci pe cineva, dar este greu să-l îndrepti, fără să cazi în ispita de a-l judeca. În toate, se cuvine să ne amintim cuvintele Mântuitorului: "Nu judecați și nu veți fi judecați; nu osândiți și nu veți fi osândiți; iertați și veți fi iertați".

#### Sfânta Scriptură. Secvențe narative

În Sfânta Scriptură, putem să întâlnim mai multe secvențe narative care sunt concentrate în jurul aceleași teme. De exemplu, la Matei 13, 24-33, întâlnim feluritele pilde despre împărăția cerurilor:

"Altă pildă le-a pus înainte, zicând: Asemenea este împărăția cerurilor omului care a semănat sămânță bună în țarina sa. Dar pe când oamenii dormeau, a venit vrășmașul, a semănat neghină printre grâu și s-a dus. Iar dacă a crescut paiul și a făcut rod, atunci s-a arătat și neghina. Și venind slugile stăpânului casei, i-au zis: Doamne, n-ai semănat tu, oare, sămânță bună în țarina ta? De unde dar are neghină? Și el le-a răspuns: Un om vrășmaș a făcut aceasta. Iar slugile i-au zis: Voiești deci să ne ducem și să o plivim? El însă a zis: Nu, ca nu cumva, plivind neghina să smulgeți o dată cu ea și grâul. Lăsați-le să crească împreună până la seceriș, iar la vremea secerișului voi zice secerătorilor: Adunați întâi neghina și legați-o în snopi ca s-o ardem, iar grâul adunați-l în jitița mea.

O altă pildă le-a pus înainte, zicând: Împărăția cerurilor este asemenea grăuntelui de muștar, pe care, luându-l, omul l-a semănat în țarina sa. Care este mai mic decât toate semințele, dar când a crescut este mai mare decât toate legumele și se face pom, încât vin păsările cerului și se sălășluiesc în ramurile lui.

Altă pildă le-a spus lor: Asemenea este împărăția cerurilor aluatului pe care, luându-l, o femeie l-a ascuns în trei măsuri de făină, până ce s-a dospit toată.

### 3. *Narațiune și argumentare*

Exemplu:

Iubiți frați întru Hristos, poate fiecare dintre noi ne-am întrebat mai mult sau mai puțin ce leac i s-ar potrivi unei astfel de lumi în care trăim, zbuciumată de frământări și durere, clătinită de invidie și dezbinări.

Cred că la această întrebare, ca de altfel la multe altele, tot mesajul creștin al Evangheliei poate da un răspuns potrivit, și anume că, alături de dragoste, smerenia este leacul de nelipsit, ea este forța irezistibilă și de neexplicat care îi poate apropia pe oameni, care poate reface legătura dintre ei, care poate face din aceste cărămizi vii un templu puternic cu temelii adânci peste care furtunile trecând, nu-l vor spulbera.

Tot în acest templu ne conduce și pericopa evanghelică de astăzi.

Dar ce este templul?

Pe scurt, putem zice că templul este locul întâlnirii exclusive cu Dumnezeu, este poartă și scară spre cer. Templul este locul unde fiecare aduce ce are, ceea ce poate, este locul în care orfanul își poate aduce tristețea și asprimea copilăriei sale, în care văduva își poate aduce cei doi bănuți ai săi, în care tânărul și bărbatul își pot aduce înflăcărarea și râvna lor, în care bătrânul poate aduce cununa de nea a anilor săi și-și poate plânge singurătatea. Acolo, omul este chemat să jertfească ceva, sau, mai bine zis, să se jertfească pe sine. Acolo, fiecare este chemat să se arate așa cum e el. Am putea zice că templul este locul sincerității și, de ce nu, al smereniei.

Tot spre o astfel de întâlnire cu Dumnezeu se îndreptau și cei doi oameni despre care ne vorbește Sfânta Evanghelie de astăzi; doi oameni, două vieți, două existențe diferite.

Unul dintre ei era fariseu, bun cunoscător al dogmelor propriei sale religii; ba chiar și împlinitor al prescripțiilor iudaice. Vorbind mai demult despre fiul cel mai mare din parabola fiului risipitor, spuneam despre el că este tipul de om măsurat, calculat, ducând o viață prozaică, fără zvâcniri și căutări, având obiceiul de a merge de acasă la țarină, de la țarină la moară, de la moară la hambare și de la hambare, iar acasă.

Acest fariseu se aseamănă întrucâtva cu acel tânăr, doar că drumurile lui sunt altele: de acasă la sinagogă, de la sinagogă la templu, de la templu la adunările cu ceilalți farisei. Viața lui este o matematică perfectă, o geometrie impecabilă, alcătuită din calcule precise, nu cumva să greșească în vreo cirtă, nu cumva să se asemene cu ceilalți plebei pe care poate îi și disprețuiește. Chiar și acum în templu, el stă satisfăcut, mulțumit de sine, constatând că ale sale conturi duhovnicești, dacă ne-ar fi permis să spunem astfel, sunt încheiate. Ba încă și le compară cu ceilalți oameni, semnul de "mai mareț între el și ceilalți fiind prea adesea folosit. Iar față de Dumnezeu nici o grijă: toate datoriile mi-s încheiate. Doamne, cred că-i mai cu cale să-i vezi pe ceilalți datornci leneși" - gândește el.

Dar întorcându-ne ochii noștri duhovnicești într-altă parte, aproape că n-am înțelege ce este. Ba nu, cine este!

Printre coloanele zvelte, impunătoare care par să-l strivească, în lumina tremurândă a lumânărilor din sfeșnice, în mijlocul fumului jertfelor și al tămâiei, aproape că nu l-am lua în seamă, aproape că nu ne-am da seama că este un om. Da, este un om! Este un vameș păcătos. Lungă i-a fost calea, anevoios drumul. Păcatul care mai înainte l-a vrăjit asemeni unui trandafir frumos, acum îl împresoară și îl strânge cu spinii săi. Păcatul care care îl atrăsese să meargă spre el fără șovăire; ca o "fata morgana", pe drumul cel ce merge în deșert, acum îl lasă în pustiu părăsirii, însetat, infometat și sub dogoarea rușinii: "Unde mă voi duce Doamne, unde mă voi duce? Că de mă voi întoarce înapoi, păcatul mă va

înghiți ca pe un monstru necruțător. Vai mie! Fărădelegile și nedreptățile pe care le-am făcut fraților mei mă biciuiesc neâncetat. De mă voi duce la farisei și cărturari, aceștia mă vor alunga ca pe un câine răpănos; de mă voi duce la ai mei poate și aceștia mă vor disprețui și ocări, căci pe mulți i-am întrecut prin păcatele mele. Unde mă voi duce, Doamne, unde mă voi duce? Mă voi duce înainte, spre Tine, Doamne. Voi pași pe cărbunii încinși ai rușinii, dar, arătându-mă în templul Tău, nu voi îndrăzni a ridica ochii mei spre cer, ca nu cumva să se coboare peste mine un fulger. Nu mă voi apropia prea mult de altarul Tău, Doamne, ca nu cumva să mă mistuie limbi de foc. Iată-mă înaintea Ta, Damne, să nu mă mistui, ci ascultă-mă pe mine care strig Ție: "Dumnezeule, milostiv fii mie, păcătosului!". Dă picioarelor mele putere de a merge pe calea Ta cea sfântă și auzi-mă pe mine cel ce strig: "Dumnezeule, milostiv fii mie, păcătosului!"

Așa răsunau înaintea lui Dumnezeu vorbele acestui suflet de vameș, vorbe ce se strâng toate ca florile într-un buchet, în strigătul: "Dumnezeule, milostiv fii mie, păcătosului!"

Dar o dată cu venirea vameșului în templu drumul nu s-a sfârșit, el poate continua. Celui ce nu îndrăzne să se uite la cer, cerul i s-a deschis, celui ce stătea departe de cele sfinte, mai la o parte, porțile pocăinței încep să i se dea în lături, cel ce se prihănea atât de mult pe sine, mai mult decât fariseul, s-a întors mai îndreptat la casa sa decât acela.

Dar ce cheie minunată i-a deschis lui lacătele milostivirii lui Dumnezeu? Ce lumină a fost aceea care i-a luminat întunecatul său suflet? Ce apă binecuvântată a fost aceea care a făcut să rodească în inima sa mugurii speranței?

Acest leac minunat, dar și arvună a unei noi vieți a acestui suflet, este smerenia. Dar se pune o altă întrebare: Ce este și cum lucrează această smerenie?

După Sfinții Părinți, după Tradiția vie a Bisericii noastre, ea este început și sfârșit al oricărei fapte bune, al oricărei virtuți, al oricărei vieți adevărate. Însuși Mântuitorul ne arată acest lucru: "Cel ce voiește să-mi urmeze Mie să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie. Acest lucru îl face de altfel și vameșul, el renunță într-un fel la poziția sa de om, pentru a fi regăsit apoi de Dumnezeu ca om adevărat.

Iubiții mei, știm că în limba greacă cuvântul "om" se traduce prin "antropos", ceea ce înseamnă mai exact "ființă răsturnată în sus, ființă care privește în sus". Vameșul, prin poziția pe care o are în templu, părăsește într-un fel verticalul, căci el nu îndrăznește să se uite nici spre cer, se vede pe sine nedemn de statutul de om, de ființă rațională. De altfel, chiar și imnografia Bisericii noastre mărturisește în mai multe locuri în duhul de umilință a vameșului: "Doamne, asemănatu-m-am necuvântătoarelor și ca un necuvântător am ajuns" sau "Mintea cu totul țărână mi-am făcut". Dar Dumnezeu îi redă vameșului adevărata identitate, îl readuce pe acesta la statutul de ființă cuvântătoare, la statutul de om.

Așadar, înțelegem acum și mai bine că prin smerenie păcătoșii pot devenii sfinți, iar fără de ea, sfinții pot deveni păcătoși. În acest sens, Însuși Mântuitorul ne spune: "Tot cel ce se va smeri pe sine se va înălța, iar cel ce se înalță pe sine, se va smeri".

"Smerenia este lumina prin care putem vedea Lumina-Dumnezeu", după cum spune Sfântul Siluan Athonitul, comentând pasajul din Psalmul 35 în care se spune: "Întru Lumina Ta vom vedea Lumina" sau, altfel spus, prin smerenie lumina necreată strălucește în sufletul nostru. Atunci ne vedem așa cum suntem în realitate, asemenea vameșului. În acest moment nu ne mai amăgim crezând în mod fariseic că suntem aproape de poarta Cerului. Ne dăm seama că până atunci ne-am închinat la dumnezei străini, la fantome, fiind înconjurați de propriile noastre reverii.

## STRUCTURA PREDICII

Așa cum spune Mitropolitul Antonie de Suroj, abea atunci începem să ne rugăm cu adevărat, când ne dăm seama că suntem încă departe de Dumnezeu. Făcând astfel, iubirii mei, urmând această cale a sincerității îl vom dobândi încetul cu încetul pe Dumnezeu cel viu și Adevărat. Smerenia este așadar o primă și de nelipsit condiție a rugăciunii, dar și temelie unei autentice pocăințe, pentru că ne zice Sfântul Ioan Scărarul: "Smerenia este poartă a Împărăției Cerurilor, în care îi introduce pe toți cei ce se apropie de dânsa"

Ce este această forță irezistibilă care poate naște în vameși mugurii virtuților și care este legătura ei cu aceasta? Spre exemplu, are nevoie credința de smerenie? Ochii ar putea spune: "Noi nu-L vedem pe Dumnezeu, de ce să credem în El!" Urechile ar putea zice: "Noi nu-L auzim pe Dumnezeul slavei. Au doară cum să credem în El!". Măinile ar putea zice și ele: "Noi nu L-am atins niciodată pe Domnul, de unde să știm că este!". Mările ar putea zice și ele: "Noi nu i-am simțit niciodată mireasma de care ne vorbiți, de unde să știm că el este pretutindeni?" Limba ar putea zice și dânsa: "De unde să știu eu că e bun Domnul, de vreme ce nu-i știu gustul?". Ba chiar și mintea ar putea spune în mândria ei: "Cum să accept existența Lui, când judecățile și speculațiile și unele tratate pe care le-am citit îmi spun că eu sunt izvorul propriei mele lumini?", sau: "De ce să cred că El este așa, când eu, mintea, îl văd altfel?".

Dar nădejdea are nevoie de smerenie? Cu siguranță! De multe ori, cu mare greutate renunțăm la propriile noastre forțe pentru a ne abandona cu totul lui Dumnezeu, și aceasta, de multe ori chiar și în problemele duhovnicești; "Cum, eu să fiu atât de slab, atât de neajutorat, atât de nevolnic, ca să trebuiească să fiu ajutat?".

De altfel, Sfântul Nicodim Aghioritul, ne îndeamnă în al său *Război nevăzut* ca în orice lucrare, mai întâi să ne punem cu totul nădejdea în Dumnezeu, și mai apoi să avem încredere în noi înșine, adică să nu ne bazăm în mod autonom pe propriile noastre forțe.

Dar în dragoste este smerenie? Bineînțeles. Căci ne zice Sfântul Apostol Pavel: "Dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufeste". Dragostea este așadar plină de smerenie. Dar dragostea este și unul din numele lui Dumnezeu, după cum zice Sfântul Ioan Evanghelistul: "Dumnezeu este dragoste".

Prin urmare, smerenia are origini mult mai adânci: are origini în Dumnezeu. Căci ne spune Sfântul Isac Sirul: "smerenia este haina lui Dumnezeu". Însuși Mântuitorul Iisus Hristos prin Întruparea Sa, ia chipul adevăratei smerenii și fericit este vameșul care îi va îngădui lui Hristos să-i curețe haina sa murdară.

Fericit este vameșul care va îmbrăca peste haina lui întunecată haina de lumină a Lui Hristos, ca acesta din urmă să o înghită într-o mistuire a dragostei pe cea dintâi.

Iar dacă măcar o parte din mulțimea vameșilor acestei lumi, a oamenilor răniți și rătăciți de păcat, printre care poate, mai mult sau mai puțin, ne regăsim și noi, și-ar smeri simțurile trupești și sufletești, și-ar smeri mintea și inima lor, parcurgând drumul atât de lung și dureros, drum al rușinii izbăvitoare, care-i desparte de Dumnezeu, printr-un autentic: "Dumnezeule, milostiv fii mie, păcătosului", atunci aceștia s-ar întoarce mai îndreptați la casele lor, mai împliniți și mai puțin singuri, căci smerindu-și viața lor, jertfindu-și existența lor lui Hristos, existență adeseori atât de plină de interese, de obiceiuri meschine, ei s-ar întoarce la casele lor nu doar cu bogăție de daruri, ci cu Însuși Izvorul darurilor, cu Domnul cel viu, Bun și Adevărat. Atunci casa fiecăruia dintre acești "vameși" ar putea deveni uin colț de rai coborât pe pământ, care, pus alături de alte asemenea, ar mai putea susține încă o lume bântuită de minciună și fariseism, de orgoliu și egoism.

Forța smereniei, iubirii mei, ca și a dragostei, de altfel, pare vulnerabilă, mai ales într-un mediu violent și animalic, într-o lume a concurenței, a vitezei și a afacerilor. Dar

puterea ei nevăzută este de neînțeles, ne surprinde, ne uimește; asemenea liniilor de forță ale unui magnet care nu se văd, ea atrage și unifică. Ea are această putere de a unifica persoana umană, de a-i da o identitate nouă, adică o identitate hristică, creștină.

Iată, iubii mei, adevărata chemare a fiecărui creștin în lumea de astăzi, aceea de a deveni asemenea bobului de grâu care parcă poartă în sine chipul Mântuitorului, de a deveni hristofori de a se îngropa prin actul smereniei, asemenea vameșului din Evanghelia de astăzi, în colțul de țarină unde semănătorul l-a așezat, aducând rod bogat la vremea potrivită.

De voim, iubii mei, să urmăm această cale ușoară, dar și grea, așa cum sunt toate lucrurile dumnezeiești, să zicem cu Sfântul Siluan Athonitul: "Rugați-vă pentru mine toți sfinții și toate noroadele ca să coboare peste noi sfânta smerenie" Amin.<sup>3</sup>

### **Analiza predicii**

Tema predicii: smerenia

Scopul predicii: aflarea lui Dumnezeu prin smerenie

Tip de discurs: retorică lineară, alcătuit pe structura narațiune /argumentare

### **Introducere**

Stârnește interesul și în același timp captează atenția ascultătorilor, prezentând o problemă existențială pe care publicul o cunoaște: "fiecare dintre noi ne-am întrebant. . .". Prezintă apoi soluția, "smerenia" care reprezintă de fapt tema predicii.

### **Partea narativă**

#### **1. Situația inițială**

Se prezintă cadrul, templul, în dimensiunea lui interioară: locul întâlnirii exclusive cu Dumnezeu; "poartă și scară spre cer; locul unde fiecare este chemat "să se jertfească pe sine; "să se arate așa cum este el, fără să se abată de la temă, arată în cele din urmă legătura dintre templu și smerenie: "templul este locul sincerității și de ce nu al smereniei".

#### **2. Moment declanșator**

Momentul declanșării acțiunii este marcat de expresia: "tot spre o întâlnire cu Dumnezeu se îndreaptă și cei doi oameni. . .

#### **3. Desfășurarea acțiunii**

Sunt descrise cele două personaje. Mai întâi, naratorul omniscient îl prezintă pe fariseu, focalizând în exclusivitate asupra trăsăturilor morale. El nu este condamnat pentru atitudinea sa ci pur și simplu prezentat din perspectiva gândurilor și trăirilor sale. În finalul prezentării, naratorul îl lasă pe fariseu să-și exprime punctul de vedere, acesta sintetizând în câteva cuvinte viața sa lăuntrică: "toate datoriile mi-s încheiate. . ."

În cazul vameșului, avem din nou de a face cu un narator omniscient, care-l cunoaște și-i prezintă viața păcătoasă, dar naratorul îl lasă pe vameș să-și exprime frământările lăuntrice și căutarea unei soluții.

În desfășurarea acțiunii, cuvântul "smerenie" nu se regăsește în mod explicit, dar în mod implicit el traversează această parte. Numai comparând cele două personaje, putem să sesizăm smerenia prin contrast.

#### **4. Deznodământ**

Decizia pe care o ia vameșul în urma frământărilor lăuntrice: "Mă voi duce înainte, spre Tine Doamne. . ."

---

<sup>3</sup>Predică susținută în cadrul lucrărilor practice de omiletică de studentul Trăilescu George.

## STRUCTURA PREDICII

### 5. Situația finală

Naratorul anunță o nouă stare în viața personajelor: vameșului cerul i s-a deschis și s-a întors mai îndreptat la casa sa decât fariseul.

Partea narativă a predicii se încheie prin trei întrebări retorice:

Dar ce cheie minunată i-a deschis lui lacătele milostivirii lui Dumnezeu?

Ce lumină a fost aceea care i-a luminat întunecatul său suflet?

Ce apă binecuvântată a fost aceea care a făcut să rodească în inima sa mugurii speranței?

Răspunsul la aceste întrebări este unul: "Acest leac minunat. . . este smerenia". Acest răspuns reia de fapt afirmația de la începutul predicii "smerenia este leacul de nelipsit", dar de data aceasta autorul nu rămâne la nivelul afirmațiilor, ci ea se sprijină pe cele relatate în partea narativă, partea narativă în sine reprezintă un argument. Răspunsul la cele trei întrebări: "acest leac minunat. . . este smerenia" reprezintă concluzia părții narative.

### Argumentarea predicii

Având ca suport partea narativă, autorul încearcă să aprofundeze argumentarea arătând în mod explicit prin ce se caracterizează smerenia.

Trecerea spre partea argumentativă se face printr-o întrebare retorică: "Ce este și cum lucrează această smerenie?" Răspunsul îl găsim prin cele patru definiții ale smereniei care traversează partea argumentativă a predicii, fiecare aducând o lămurire suplimentară asupra temei:

1. Ea este început și sfârșit al oricărei fapte bune, al oricărei virtuți, al oricărei vieți adevărate.

2. Smerenia este lumina prin care putem vedea Lumina-Dumnezeu

3. Smerenia poartă a Împărăției cerurilor, în care îi introduce pe toți cei ce se apropie de dânsa.

4. Ultima definiție a smereniei "smerenia este haina lui Dumnezeu" este de fapt o concluzie a părții argumentative.

### Actualizarea

După ce adevărul a fost explicat, partea de actualizare se face printr-o serie de apostrofe, vizând astfel în mod indirect publicul cărui i se adresează predica.

"Fericit este vameșul care îi va îngădui lui Hristos să-i curețe haina sa murdară.

Fericit este vameșul care va îmbrăca peste haina lui întunecată, haina de lumină a Lui Hristos, ca aceasta din urmă să o înghită într-o mistuire a dragostei pe cea dintâi.

Iar dacă măcar o parte din mulțimea vameșilor acestei lumi, a oamenilor răniți și rătăciți de păcat, printre care poate, mai mult sau mai puțin ne regăsim și noi, s-ar smeri simțurile trupești și sufletești, și-ar smeri mintea și inima lor, parcurgând drumul atât de lung și dureros, drum al rușinii izbăvitoare care-i desparte de Dumnezeu printr-un autentic: "Dumnezeule milostiv fi mie păcătosului", atunci aceștia s-ar întoarce mai îndreptați la casele lor. . .

### Perorația

După ce se accentuează din nou forța smereniei care are puterea de a unifica persoana umană, predica se încheie printr-un îndemn al Sfântului Siluan Atonitul, în care smerenia se revelează ca un dar al lui Dumnezeu ce trebuie cerut prin rugăciune.

*Exemplu de narațiune și argumentare în Sfânta Scriptură*

În mai multe locuri din Sfânta Scriptură se regăsește această structură, alcătuită dintr-o parte narativă într-o primă etapă, după care urmează partea de argumentare, partea de discurs. Un exemplu elocvent îl găsim în Faptele Apostolilor 3, 1-26:

*Parte narativă*

Iar Petru și Ioan se suiau la Templu pentru rugăciune în ceasul al nouălea. Și era un bărbat olog din pântecul mamei sale, pe care-l aduceau și-l puneau în fiecare zi la poarta templului, zisă Poarta Frumoasă, ca să ceară milostenie de la cei ce intrau în templu, care, văzând pe Petru și pe Ioan că aveau să intre în templu, le-au cerut milostenie. Iar Petru, căutând spre el, împreună cu Ioan, a zis: Privește la noi. Iar el se uita la ei cu luare-aminte, așteptând să primească ceva de la ei. Iar Petru a zis: Argint și aur nu am; dar ce am, aceea îți dau: În numele lui Iisus Nazarineanul, scoală-te și umblă! Și apucându-l de mâna dreaptă, l-a ridicat și îndată fluierile picioarelor și gleznelor lui s-au întărit. Și sărind, a stat în picioare și umbla, și a intrat cu el în templu, umblând și sărind și laudând pe Dumnezeu. Și îl cunoșteau că el era cel care ședea pentru milostenie, la Poarta Frumoasă a templului, și s-au umplut de uimire și de mirare pentru ceea ce i s-a întâmplat. Și ținându-se el de Petru și de Ioan, tot poporul, uimit, alerga la ei, în pridvorul numit al lui Solomon. Iar Petru, văzând aceasta a răspuns către popor:

*Argumentare*

Bărbați israeliți, de ce vă mirați de acest lucru, sau de ce stați cu ochii ațintiți la noi, ca și cum cu a noastră putere sau cucernicie l-am fi făcut pe acesta să umble? Dumnezeul lui Avraam și al lui Isac și al lui Iacov, Dumnezeul părinților noștri a slăvit pe Fiul Său, Iisus, pe Care voi L-ați predat și L-ați tăgăduit în fața lui Pilat, care găsisese cu cale să-L elibereze. Dar voi v-ați lepădat de Cel sfințit și drept și ați cerut să vă dăruiască un bărbat ucigaș. Iar pe Începătorul vieții L-ați omorât, pe Care însă Dumnezeu L-a înviat din morți și ai Cărui martori suntem noi. Și prin credința în numele Lui, pe acesta pe care îl vedeți și îl cunoașteți, l-a întărit numele lui Iisus și credința cea întru El i-a dat lui întregirea aceasta a trupului, înaintea voastră a tuturor. Și acum, fraților, știu că din neștiință ați făcut rău ca și mai-marii voștri. Dar Dumnezeu a împlinit astfel cel ce vestise dinainte prin gura tuturor proorocilor, că Hristosul Său va pătimi. Deci pocăiți-vă și vă întoarceți, ca să se șteargă păcatele voastre, ca să vină de la fața Domnului vremuri de ușurare și ca să vă trimită pe Cel mai dinainte vestit vouă, pe Iisus Hristos, pe Care trebuie să-L primească cerul până la vremea așezării din nou a tuturor celor despre care a vorbit Dumnezeu prin gura sfinților Săi prooroci din veac. Căci Moise a zis către părinți: "Domnul Dumnezeu va ridica vouă între frații voștri Prooroc ca mine, pe El să-L ascultați în toate câte vă va spune. Și tot sufletul care nu va asculta pe Proorocul Acela, va fi nimicit de popor" Iar toți proorocii de la Samuel și unii după alții câți au vorbit au vestit zilele acestea. Voi sunteți fiii proorocilor și ai legământului pe care l-a încheiat Dumnezeu cu părinții noștri, grăind către Avram: "Și întru seminția ta se vor binecuvânta toate neamurile pământului" Dumnezeu, înviind pe Fiul Său, L-a trimis întâi la voi, să vă binecuvinteze, ca fiecare să se întoarcă de la răutățile sale."

**Concluzie**

În funcție de publicul pe care îl are în față, predicatorul își va broda ideile într-o structură sau alta. Printr-o argumentare corectă, prin explicarea Adevărului Revelat, duminică de duminică, comunitatea va pătrunde Tainele dumnezeiești, dobândind astfel pacea lăuntrică.

## LA RECONNAISSANCE ET LA PERSONNALITÉ JURIDIQUE DES CULTES EN ROUMANIE

PATRICIU DORIN VLAICU

**REZUMAT. Recunoașterea și personalitatea juridică a cultelor în România.** Paragraful 3 din articolul 29 al Constituției României vorbește despre „cultele recunoscute de lege.” Articolul de față prezintă condițiile care sunt necesare pentru ca un cult să fie recunoscut de lege și discută cazul Martorilor lui Iehova, care s-au organizat în 1990 ca asociație de drept privat, iar în 1998 au cerut să fie recunoscuți ca și cult religios. Prezintă apoi în ce constă personalitatea juridică a cultelor și care sunt perspectivele pe care le oferă Proiectul de Lege pentru regimul general al cultelor religioase.

Le paragraphe 3 de l'article 29 de la Constitution roumaine prévoit que «Les cultes religieux sont libres et ils s'organisent conformément à leurs propres statuts, dans les conditions fixées par la loi».

Plusieurs fois apparaît dans les textes officiels l'expression «les cultes reconnus par la loi». Par la reconnaissance des *cultes religieux*, les cultes obtiennent une personnalité juridique qui les introduit dans une catégorie juridique spéciale, celle des «cultes reconnus par la loi». Nous considérons important de comprendre cette institution de la reconnaissance des cultes, les aspects liés à la personnalité juridique des cultes, et ses implications dans le contexte roumain.

### A. La reconnaissance des cultes

Dans le contexte de la préparation de la nouvelle loi des cultes, les Gouvernements successifs ont considéré que l'institution de la reconnaissance des cultes reste toujours en vigueur, selon la procédure précisée par le décret 177 de 1948, adaptée aux nouvelles exigences de la Constitution de 1991. Dans le domaine de la reconnaissance des cultes, le décret 177 dans le 14<sup>ème</sup> article précise que: «En vue de la reconnaissance, chaque culte va présenter par l'intermédiaire du ministère des Cultes, pour analyse et approbation, le statut d'organisation et de fonctionnement, qui va contenir le système d'organisation, de direction et d'administration, accompagné par la synthèse de leur profession de foi»<sup>1</sup>.

Le ministère des Cultes considère que cette procédure administrative reste en vigueur jusqu'à l'élaboration d'une nouvelle loi. Sans avoir de réglementation du domaine de la vie religieuse adaptée au nouveau contexte historique, le fait que le décret 177 de 1948 n'ait pas été abrogé, a créé une confusion dans le domaine de l'application du droit. En cas de conflit, ce sont les instances judiciaires qui prononcent la non-constitutionnalité des articles invoqués ou attaqués par des parties. Le ministère de la Culture et des Cultes considère que la procédure de reconnaissance des cultes est fondée sur plusieurs textes:

---

<sup>1</sup> Le texte en roumain est: "În vederea recunoașterii, fiecare cult religios va înainta, prin Ministerul Cultelor, spre examinare și aprobare, statutul său de organizare și funcționare, cuprinzând sistemul de organizare, conducere și administrare, însoțit de mărturisirea de credință respectivă." Voir MO n° 204 du 3 septembre 1948.

l'article 29 (3) de la Constitution, qui affirme que les «cultes religieux» sont libres et s'organisent conformément à leurs propres statuts, dans les conditions de la loi; l'article 72 (3 S) de la Constitution de 1991 qui prévoit que le régime général des cultes est réglementé par *la loi organique*; les articles 13 et 14 du décret 177 de 1948, et les articles du décret n°733/9.08.2002 concernant l'organisation du ministère de la Culture et des Cultes<sup>2</sup>.

En 2000 est intervenu un événement qui a attiré l'attention sur ces aspects liés à la reconnaissance des cultes.

*a. La décision de la Cour Suprême de Justice concernant les Témoins de Jéhovah*

Les Témoins de Jéhovah, qui se sont organisés comme association en 1990, ont modifié leur statut en 1998 en affirmant dans l'article 1 paragraphe «b» que «l'organisation des Témoins de Jéhovah est un *culte chrétien*». Ils ont demandé au secrétariat d'Etat pour les Cultes de prendre acte de cette modification et de délivrer une attestation reconnaissant officiellement la qualité de culte de cette organisation. Le secrétariat d'Etat a manifesté son refus en précisant que la qualité de culte s'obtient après l'accomplissement d'une procédure administrative que les Témoins de Jéhovah n'ont pas observée. Dans ce dossier, la procédure judiciaire est arrivée jusqu'à la Cour Suprême de Justice qui s'est prononcée par la décision n°769 du 7 mars 2000. Nous n'allons pas nous arrêter sur les détails de la procédure juridique, mais il nous semble important d'observer la position de la Cour Suprême de Justice dans ce dossier<sup>3</sup>.

Premièrement, nous observons que la Cour Suprême de Justice affirme que, par la modification apportée aux statuts, l'organisation des Témoins de Jéhovah obtient la qualité de *culte religieux*, institution distincte des associations culturelles dans le droit roumain, en faisant référence à l'article 29 de la Constitution roumaine «...*Par les modifications apportées au statut, la réclamante est un culte religieux. Conformément à l'article 29.3 de la Constitution roumaine, les cultes sont libres et s'organisent conformément à leurs propres statuts, dans les conditions prévues par la loi*».

Cette affirmation provoque une grande question: le contenu du paragraphe 3 de l'article 29 se réfère-t-il seulement aux cultes déjà organisés ou à toute entité juridique qui désire obtenir le statut juridique de culte?<sup>4</sup> Conformément à l'interprétation littérale de l'article 29 de la Constitution faite par la Cour Suprême de Justice, toute personne juridique qui introduit dans son statut la précision qu'elle est un culte doit être reconnue comme telle par l'Etat.

La Cour Suprême de Justice constate que l'organisation des Témoins de Jéhovah «a été organisée dans les conditions de la loi 21/1924 pour les personnes morales: loi qui était en vigueur le 9 avril 1990 quand elle a obtenu la personnalité juridique.»

Conformément à cette constatation, en 1990, l'organisation des Témoins de Jéhovah n'a pas demandé sa reconnaissance comme culte. En 1990, l'Etat roumain a fait des gestes de réparation envers les cultes persécutés pendant le régime communiste. Dans le cadre de cette action, l'Eglise roumaine unie à Rome, greco-catholique, a été reconnue comme culte<sup>5</sup>. L'organisation des Témoins de Jéhovah pouvait demander à ce moment-là reconnaissance en tant que culte. Ils ont préféré s'organiser comme *association de droit*

<sup>2</sup> Voir les explications données par le Directeur du SEC, Stefan Ioniță, dans la lettre n°7829 du 27/10 2003, non publiée.

<sup>3</sup> Pour pouvoir observer les aspects les plus importants de cette décision, nous allons intercaler en *italique* les précisions de la Cour Suprême de Justice que nous considérons importantes pour notre sujet.

<sup>4</sup> Voir Stefan Ioniță, op. cit., p. 143.

<sup>5</sup> Voir D.-L. nr.126/1990, MO n° 54 du 25 avril 1990.

*privé*<sup>6</sup>, conformément à la loi 21/1924 qui gouvernait à ce moment l'organisation des associations. Donc, l'organisation des Témoins de Jéhovah est entrée dans une catégorie juridique distincte, celle d'association à caractère cultuel et non pas dans celle des cultes<sup>7</sup>.

La décision de la Cour Suprême de Justice affirme *qu'en ce qui concerne le décret 177/1948, celui-ci contrevient à la Constitution*. Et elle constate sa non-constitutionnalité, conformément à l'article 150.1 de la Constitution... «*En conséquence, le décret 177/1948 ne peut pas être pris en considération en vue de la solution de cette affaire, parce qu'il contient des restrictions concernant la liberté d'opinion et de la foi religieuse, ce qui contrevient aux dispositions de l'article 29.1 de la Constitution.*» Nous avons déjà fait mention de ce problème lié à l'applicabilité du décret 177. L'Etat roumain, après la chute du régime communiste, a éliminé expressément du système législatif les lois qui ne correspondaient plus aux principes démocratiques de la société post-communiste. Le décret 177 de 1948 ne se retrouve pas parmi ces documents<sup>8</sup>. Une fois que la Constitution roumaine de 1991 est entrée en vigueur, toute précision législative qui contrevient à la Constitution a été considérée comme anticonstitutionnelle et donc inapplicable. Dans les domaines où il n'y avait pas de nouvelles lois pour garantir la légalité, en pratique, les lois qui avaient des articles en contradiction avec la Constitution ont été implicitement modifiés pour que cette contradiction n'apparaisse plus. La loi concernant les personnes morales (L 21/1924) est dans la même situation. L'article 100 de cette loi est en contradiction avec la Constitution de 1991. Il a cessé d'être appliqué, mais la loi en général a constitué le cadre de la formation de nouvelles personnes morales jusqu'en 1999<sup>9</sup>. Le ministère de la Culture et des Cultes considère que le décret 177 est toujours applicable<sup>10</sup>.

La décision de la Cour Suprême de Justice affirme que le refus du ministère de la Culture et des Cultes de reconnaître le statut modifié en avril 1998 de l'organisation religieuse «les Témoins de Jéhovah» culte chrétien n'est pas justifié. Aussi est-il précisé que, tant que la réclamante a enregistré conformément à la loi les modifications apportées aux statuts auprès du Tribunal (Judecatoria) Sector 1 Bucuresti, conformément à la décision du 9 avril 1998, rectifiée par celle du 25 janvier 1999, décisions définitives et irrévocables, le ministère de la Culture et des Cultes est obligé de reconnaître ce statut.

Même si cette décision de la Cour Suprême de Justice est définitive, nous nous interrogeons sur ses conséquences.

Une association - qui appartient à la catégorie juridique d'association et non pas de culte - peut introduire dans ses statuts une affirmation qui souligne son caractère cultuel, mais elle reste toujours une association et non pas un culte. Le système juridique roumain a toujours fait cette différence entre les associations et les cultes. Il a reconnu aux cultes le droit d'avoir une personnalité juridique distincte de celle des associations. Donc, même si les Témoins de Jéhovah ont introduit dans leurs statuts la précision que leur organisation est

<sup>6</sup> Conformément aux précisions du Directeur général du SEC, il y a autour de 700 organisations à caractère cultuel en Roumanie. Voir Ștefan Ioniță, *idem*, p. 140.

<sup>7</sup> Dans le domaine des cultes existent en Roumanie les cultes avec une pleine capacité culturelle, et les associations, qui ont parmi leurs objectifs des buts culturels, qui n'ont pas les mêmes droits et obligations. Voir Ștefan Ioniță, *op cit*, pp. 139-142.

<sup>8</sup> Voir la liste mentionnée par le décret-loi n°9 du 31 décembre 1989 publié dans le MO n°9 du 31 décembre 1989.

<sup>9</sup> Pour le texte de la loi 21/1924, voir MO n°27 du 6 février 1924.

<sup>10</sup> Voir les explications données par le Directeur du SEC, Ștefan Ioniță, dans la lettre n°7829 du 27/10 2003, non publiée.

un culte, cette affirmation ne peut pas être considérée comme un changement de catégorie juridique, mais une précision supplémentaire de l'objectif primordial de l'association qui reste toujours comme association à caractère cultuel.

Nous pouvons nous interroger sur les moyens dont dispose l'Etat pour défendre la société face aussi à des actions de *sectes* extrémistes qui peuvent accéder facilement au statut d'association. Si la décision de la Cour Suprême de Justice fait jurisprudence, n'importe quelle association peut introduire dans son statut la mention qu'elle est un culte et prétendre avoir accès à la personnalité juridique spéciale qui donne droit à des facilités fiscales et l'accès aux institutions publiques.

L'Etat considère toujours que les cultes doivent être soumis à la procédure de reconnaissance. Le décret de réorganisation de la structure gouvernementale qui a des attributions dans le domaine de la vie religieuse précise, en 2001 - donc un an après la décision de la Cour Suprême de Justice -, des attributions du ministère de la Culture et des Cultes en ce qui concerne la reconnaissance des cultes.

*b. Les perspectives dans le Projet de loi pour le régime général des cultes religieux*

Le projet de loi garde la procédure de reconnaissance des cultes. Dans les grandes lignes, elle est similaire à celle du décret-loi 177 de 1948<sup>11</sup>. L'article 25 précise que la reconnaissance du culte peut être refusée seulement s'il ne respecte pas la Constitution et la législation du Pays, s'il porte atteinte à la sécurité nationale, à l'ordre, la santé ou la morale publique, aux droits et libertés fondamentales. Le refus de la reconnaissance d'un culte et de l'approbation de son statut peut être attaqué en justice dans la procédure du contentieux administratif<sup>12</sup>. L'Etat peut retirer la reconnaissance d'un culte pour les mêmes raisons évoquées ci-dessus. Cette procédure peut être attaquée en justice. En définitive, la décision de retirer la reconnaissance a comme conséquence «l'interdiction de bénéficier des droits prévus dans la présente loi»<sup>13</sup>.

**B. La personnalité juridique des cultes**

Nous observons qu'il y a des différences d'opinion en ce qui concerne les catégories juridiques réservées aux entités à caractère cultuel. Pour cette raison nous allons faire quelques observations sur la personnalité juridique des cultes selon le droit roumain.

L'Etat reconnaît aux cultes le droit de s'organiser en tant que culte, et il leur accorde une personnalité juridique distincte.

Au moment de l'adoption de la loi des cultes de 1925, les cultes historiques, et surtout l'Eglise orthodoxe, voulaient que l'Etat reconnaisse expressément aux cultes une personnalité juridique de droit public. A cette occasion, le ministre des Cultes a affirmé que si les cultes obtiennent leur personnalité juridique par la loi, ils ont automatiquement une personnalité de droit public<sup>14</sup>.

Dans la législation actuelle, le caractère de la personnalité juridique des cultes n'est pas précisé. Le fait que la Constitution exige que le régime général des cultes soit réglementé par une «loi organique» adoptée sous conditions spéciales de majorité, montre qu'il y a la volonté d'octroyer aux cultes une capacité juridique qui dépasse le domaine privé<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Voir les articles 23 et 24 du «Projet de loi pour le régime général des Cultes religieux »

<sup>12</sup> Voir *Ibidem*, article 25.

<sup>13</sup> *Ibidem*, article 26.

<sup>14</sup> Voir *Monitorul oficial*, Partea a III-a, Dezbateri parlamentare, 28 aprilie 1928.

<sup>15</sup> Voir l'article 72 s de la Constitution de 1991.

*a. Une personnalité juridique qui dépasse le domaine privé*

Il y a d'autres signes qui montrent que les cultes jouissent d'une personnalité juridique qui dépasse le domaine privé. Les responsables des cultes sont assimilés aux dignitaires d'Etat. Ainsi, les évêques et les dignitaires des autres cultes qui ont des fonctions similaires après élection faite par les cultes respectifs, sont reconnus par décret présidentiel<sup>16</sup> et lorsqu'ils sont assujettis à une procédure judiciaire, ils sont jugés directement par la Grande Cour de Cassation<sup>17</sup>.

La situation selon laquelle les évêques et leurs équivalents des autres cultes qui n'ont pas une organisation épiscopale sont reconnus par décret présidentiel pose quelques interrogations. D'abord, quel est le caractère de ce décret? A-t-il un caractère obligatoire? Le Président de la République peut-il refuser un tel acte de reconnaissance? Dans quelles conditions et quelles seraient les conséquences d'un tel refus?

Le Directeur général du secrétariat d'Etat pour les Cultes précise que les cultes peuvent nommer leurs responsables «sans aucune intervention de la part de l'Etat»<sup>18</sup>. Ainsi, cette reconnaissance étatique supplémentaire est considérée seulement comme une officialisation civile de la part de l'autorité d'Etat, du rôle du responsable dans la vie culturelle considérée et dans la vie sociale en général. L'Etat peut ne pas reconnaître le représentant du culte qui est élu sans le respect de la loi, mais la seule conséquence en ce cas est une sanction: l'Etat ne subventionne pas le représentant non reconnu<sup>19</sup>.

Selon des analystes, exiger cette reconnaissance est une immixtion de l'Etat dans les affaires des cultes; c'est pourquoi cette institution de la reconnaissance des responsables des cultes devrait disparaître, selon eux. D'autres analystes considèrent que la reconnaissance des dignitaires ecclésiastiques est bénéfique parce qu'elle donne aux cultes une autorité supplémentaire<sup>20</sup>.

Un autre aspect qui peut être évoqué concerne le droit des dignitaires ecclésiastiques, jusqu'au rang de métropolitain, d'être titulaires d'un passeport diplomatique<sup>21</sup>. Le Directeur du secrétariat d'Etat pour les Cultes précise que les représentants des cultes sont considérés comme des dignitaires roumains détenant des fonctions honorifiques<sup>22</sup>.

Il n'y a pas unanimité en ce qui concerne le caractère de la personnalité juridique des cultes. Des chercheurs en droit, adeptes de l'Ecole française, considèrent que les cultes doivent avoir une personnalité juridique de droit privé<sup>23</sup>. D'autres considèrent que les cultes disposent d'une personnalité juridique de droit public<sup>24</sup>.

<sup>16</sup> Voir HGn°28/1 1.02.2001.

<sup>17</sup> Voir Art 29 e du Code de Procédure Pénale. Voir aussi la décision de la Cour Constitutionnelle n°16 du 9 février 1999, qui, même si elle ne parle pas expressément de cette problématique, apporte par son contenu des éclaircissements en ce domaine.

<sup>18</sup> Voir Stefan Ioniță, "Particularități ale vieții religioase în România", in *Culte și Statut în România*, Cluj-Napoca, 2003, p. 141.

<sup>19</sup> Voir les explications données par le Directeur du SEC, Stefan Ioniță, dans la lettre n°7829 du 27/10 2003, non publiée.

<sup>20</sup> Voir Ioan N Floca, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, II, Bucarest, 1990, p. 306.

<sup>21</sup> Voir O.G. Nr.37/5.08.1994.

<sup>22</sup> Voir les explications données par le Directeur du SEC, Stefan Ioniță, dans la lettre n°7829 du 27/10 2003, non publiée.

<sup>23</sup> Florin Ciutacu, *Drept civil roman*, Editura Monitorul Oficial, 2000, p. 158.

<sup>24</sup> Voir Parlamentul României, Commission pour les droits de l'homme, cultes et minorités, séance du 24 novembre 1999.

*b. Les perspectives dans le Projet de Loi pour le régime général des cultes religieux*

Cette problématique de la personnalité juridique n'est pas abordée directement dans le projet de loi. Le texte présente les droits spéciaux des cultes et leur capacité juridique touche clairement le domaine public<sup>25</sup>.

L'article 15 du Projet touche le problème de la personnalité juridique des unités locales des cultes. Il ne parle pas de la personnalité juridique du culte en tant que culte religieux. Il est sous-entendu que, par la reconnaissance, le culte obtient la personnalité juridique, mais il n'est pas précisé clairement le caractère de cette personnalité juridique. Lors des travaux de la Commission pour les droits de l'homme, cultes et minorités, du 24 novembre 1999, qui a eu comme sujet des consultations avec les cultes concernant la loi du régime général des cultes, le représentant du secrétariat d'Etat pour les Cultes a affirmé que par le paragraphe 2 de l'article 15, les cultes sont définis comme des personnes juridiques de droit public.

Les cultes peuvent organiser des unités locales et demander une personnalité juridique distincte pour ces cultes. L'article 15 précise que «l'obtention de la personnalité juridique est confirmée par le secrétariat d'Etat pour les Cultes qui constate si les unités territoriales - paroisses, diocèses ou structures équivalentes - ont été organisées en conformité avec les statuts des cultes religieux.» Il est possible de demander une personnalité juridique distincte pour une unité de culte qui a comme membres au moins 5% de la population de la localité respective<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Voir Radu Preda, *Bisenca în Stat*, pp. 161-162.

<sup>26</sup> Voir l'article 16 du Projet.

**WAS IST DER MENSCH DENN DU IHM GEDENCKST?  
EINFÜHRUNG IN DIE ANTHROPOLOGIE  
(IN DER PERSPEKTIVE DER ORTHODOXEN THEOLOGIE)**

**ATHANASIOS VLETSIS**

**REZUMAT. Ce este omul, ca să-ți aduci aminte de el? Introducere în Antropologie (în perspectiva Teologiei Ortodoxe).** Antropologia veterotestamentară este dominată de imaginea omului creat într-o lume bună, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, creat desăvârșit și apoi căzut în păcat. Istoria mântuirii poporului lui Israel este pusă în corelație cu istoria umanității: precum la israeliți toate încep cu Dumnezeu, iar neascultarea devine pricina tuturor relelor, tot așa începe și istoria acestei lumi și a tuturor oamenilor care fac parte din ea. Literatura veterotestamentară ridică întrebarea principală asupra ființei umane ca persoană, asupra sensului vieții sale, chestiuni ce creează centrul unei autoreflexii în conștiința umană.

Imaginea omului prezentată de Noul Testament aduce corecturi decisive imaginii veterotestamentare a ființei umane. Imaginea omului vechi este subordonată împărăției păcatului și a morții, pe când imaginea omului cel nou se vede în Iisus Hristos. Acesta vine să-l înnoiască pe primul Adam și să-l învețe să iubească, să prețuiască viața, cât și să o sacrifice.

Adam trăiește într-o lume adusă la ființă din neffință de Dumnezeu, lume care se găsește în legătură cu Creatorul său, după gândirea patristică, prin energiile necreate. Părinții Bisericii primare au văzut în crearea omului după chipul lui Dumnezeu, înțeles ca responsabilitatea față de creație și libertate a omului, o consolidarea a legăturii dintre Dumnezeu și creație. Omului, în drumul către dobândirea asemănării i se ridică o piedică, căderea în păcat. Aceasta alterează procesele de comunicare cu Dumnezeu și dă formă forțelor răului și, de asemenea, le permite să ia o existență aparentă.

Dumnezeu se face om – aceasta reprezintă centrul credinței creștine. Scopul și sensul creației se împlinesc în Fiul lui Dumnezeu făcut Om, în viața și opera lui Iisus Hristos.

Adevărul creștin despre om, impus ca autoritate din afară asupra vieții personale, nu mai poate exista astăzi. Omul modern se autonomizează, iar în dorința lui de a se autodefini merge până la a se percepe pe sine ca parte a creației. Acest om nou, care a apreciat promisiunile științelor naturale și apoi a deplasat centrul existenței umane dinspre natură înspre viața interioară, sfârșește tragic, declanșând două conflagrații mondiale. Renunță acum la marile idealuri va deveni un *Homo Oecumenicus*, care va măsura toate pe baza criteriului productivității și al dezvoltării.

În călătoria autodefinirii omului, acum, științele biogenetice promit să rezolve din mers nedurabilitatea ființei umane. Apare însă o nouă neliniște pentru om: terorismul, datorită căruia omul pierde curajul de a crede că ceva bun poate fi transmis lumii.

Dar unde poate el crea ceva pentru viața lui și unde poate lucra el însuși în această lume? Creștinismul oferă nădejdea de a îndrăzni pe drumul unei vieți personale creatoare, al unei comuniuni de iubire cu Dumnezeu și cu semenii în care se revelează adevărata frumusețe a omului îndumnezeit.

**Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst? (Ps. 8, 5a)**

*Einführung in die Anthropologie (in der Perspektive der orthodoxen Theologie)*

## 1. Einführung

„Das allgemeine Bild vom Menschen wird sich im Laufe dieses Jahrhunderts stärker verändern als durch jede andere wissenschaftliche revolution der Vergangenheit. Diese Veränderung, bewirkt durch die Fortschritte der Neuro-, Informations- und Kognitionswissenschaften, wird auch kulturelle und gesellschaftliche Konsequenzen mit sich bringen“. Mit solchen und ähnlichen Hypothesen haben unser Jahrhundert und das neue Millennium begonnen. Damit wollte man die revolutionären Schlussfolgerungen aus den Entwicklungen insbesondere der Neurowissenschaften kommentieren und Sätze wie den folgenden als Basis eines neuen Bildes vom Menschen setzen: „Der zentrale Grundsatz ist, dass das, was wir gemeinhin Geist nennen, nichts anders ist als eine Reihe von Funktionen, die vom Gehirn ausgeführt werden. Die Aktivitäten des Gehirns liefern die Grundlage für unser gesamtes Verhalten, nicht nur für die relativ einfachen motorischen Verhaltensreaktionen, wie Essen und Laufen, sondern auch für all die komplexen kognitiven Vorgänge, die wir mit menschlichen Verhalten assoziieren, wie Denken, Sprechen, und künstlerisches Arbeiten“.

Welches Bild vom Menschen vermitteln heute die biogenetischen Wissenschaften? Wird das traditionelle Bild korrigiert durch die Entdeckungen in der Paläontologie und vor allem der Neurowissenschaften?

Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst? Wer kann denn unseres Lebens gedenken, an das Leben denken, das Leben wollen, ja lebenswert machen, oder überhaupt erträglich machen?

## 2. Anthropologie in biblischer Perspektive

### 2.1. *Alttestamentliche Konturen einer christlichen Anthropologie*

2.1.1. *Der Mensch im Paradies: Dominieren überholte Weltbilder das Menschenbild des AT?*

Jede christliche Anthropologie sucht in der Regel ihren normativen Anfang in der Genesis-Erzählung: die Schöpfung als gutes Werk Gottes gipfelt in der Erschaffung des Menschen nach dem Bild und Gleichnis Gottes. Gottes Hände selbst sind es, durch die der Mensch gefort wird, wie der Jahwist im 2. Kapitel der Genesis-Erzählung berichtet; es ist der selbe Bericht, der dann vom Fall des Menschen und von der Vertreibung aus dem Paradies erzählt. Ist es der gefallene Mensch, von dem dann der Psalmist voll Erstaunen ausruft: „Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst?“ Oder stellt eben der paradiesische Mensch, der erhaben gegenüber allen Geschöpfen die Glorie Gottes anschauen und sich erfreuen kann, den Maßstab (das Ideal) des Menschen für jede Epoche dar?

Für lange Zeit hatte die christliche Welt auf der Basis des Genesis-Berichtes, bedingt auch durch ein vormodernes (kosmologisches-) Weltbild, ein ideales Menschenbild entworfen: Demnach kommt der Mensch als Vollendung der Geschöpfe Gottes in diese Welt, um über sie im Auftrag seines Schöpfers zu herrschen. Das soll insbesondere die Bildfunktion, d. h. seine Erschaffung nach dem Bilde Gottes, signalisieren: der Mensch, ausgestattet mit allen jenen Merkmalen einer vernünftigen Natur (= imago Dei), repräsentiert Gott auf Erden, er ist sein bevollmächtigter Wächter in der paradiesischen Ordnung. Nicht so klar kommt die Imago Dei Funktion der Frau zum Ausdruck, zumindest nach dem zweiten Schöpfungsbericht des Jahwisten (Gen 2, 1b-3). Die Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes spiegelt u. a. das patriarchalische Bild der damaligen Zeit wider; demnach käme der Frau in einem von Männer dominierten Weltbild lediglich eine Befehlsfunktion zu.

Doch mit dieser Idylle sollte Schluss sein, als der Mensch das Gebot Gottes übertrat, und von der verbotenen Frucht des Baumes aß: dem Angebot seiner Frau gehorchend, die zuvor selbst der List der Schlange erlegen war, sollen nun nach der Anordnung Gottes den paradiesischen Garten verlassen. Voll von Trübsal aller Art wird fortan sein Leben sein, bis er eines Tages zur Erde zurückkehre und das dunkle Gesicht des Todes seinen Schatten über alles wirft.

Dominiert dieses Bild des vollkommen erschaffenen und dann doch gefallen Menschen die alttestamentliche Anthropologie? Wird nun die Geschichte des Menschen überwiegend die des Schicksals des Sündenfalls, der Trennung von Gott sein? Wir können in diesem Vortrag keine vollständige Anthropologie des alten Testaments entfalten, einige grundlegende Bemerkungen seien aber an dieser Stelle gestattet.

### *2.1.2. Urstand (und Anthropologie) als Rückprojektion (in) der Heilsgeschichte des Volkes Israel?*

Es ist erstaunlich, dass die Geschichte vom Paradies, nirgendwo im AT ein Echo findet, wenn man von den Kap. Gen 1-11 absieht. Es scheint, als ob das AT kein besonderes Interesse an einer Rückprojektion in die Anfänge der Geschichte der Welt zeigt: Die alttestamentliche Forschung spricht in diesem Zusammenhang von einer paradigmatischen Parallelstellung der Geschichte Israels mit der Geschichte der Menschheit (des Menschen): wie bei den Israeliten alles mit Gott anfängt und der Ungehorsam die Wurzel aller Übel wird, so auch mit der Geschichte dieser Welt und des Menschen im allgemeinen in ihr.

War nicht selbst dem Jahwisten letzten Endes klar, dass „das Dichten des menschlichen Herzens böse von seiner Jugend an ist?“ Deshalb kommt Gott zu der Entscheidung: „nicht mehr will ich hinfort alles Lebendige schlagen, wie ich getan habe. Nicht mehr will ich hinfort den Erdboden verfluchen um des Menschen willen“; (Gen 8, 21). Ist der ganze Weg des Menschen nicht eine kontinuierliche Erfahrung der schützenden Hand Gottes, der sein Geschöpf nicht allein lässt?

### *2.1.3. Kennt das Alttestamentliche Menschenbild die (individuelle) Person?*

Und doch wird die Frage der Theodizee unausweichlich dem Denken gestellt, welches fromm – nicht unbedingt rebellisch – über die gute Schöpfung Gottes zu reflektieren sucht. Diese Reflexion wird in der Geschichte der atl. Literatur nur einmal direkt aufgegriffen: im Buch Hiob. Das Leiden des Unschuldigen stellt in erster Linie unausweichlich die Frage nach der Gottesgerechtigkeit, damit aber nicht weniger die Frage nach dem Geschick jedes einzelnen (individuellen) Menschen. Die Antwort des Buches ist keine endgültige: Genügt denn der Verweis auf die Majestät Gottes, der über sein ganzes Werk verfügen kann, weil er es ist der alles geschaffen hat (s. Hiob)?

Hier erscheint vielleicht mit einer sonst nicht gekannten Radikalität die Frage nach dem tieferen Sinn des menschlichen Lebens gestellt zu werden, welche die Frage des Leidens nicht ausklammern kann: denn das ist vielleicht die prinzipielle Frage des Menschseins, ja die Frage des individuellen (persönlichen) Lebens: nicht einfach das woher (woher also der Mensch kommt), sondern das wohin (Ende) – die Frage also nach den Grenzen seines Lebens (und somit auch der Freiheit) und vielleicht noch mehr das wozu – (die Frage nach dem Sinn) – bilden das Zentrum einer Selbstreflexion im menschlichen Bewusstsein.

**2.2. Neutestamentliche Anthropologie: der Mensch der Sünde (unter dem Gesetz) und der Mensch der Gnade, d. i. der Befreite, der erneuert wird nach dem Bild Jesu Christi**

Welches Bild vom Menschen vermittelt uns nun das NT? Werden entscheidende Korrekturen dem alt. Bild eingefügt, oder wird das Schema

**Gottes Gebot - Testament → Übertretung des Gebots → Strafe → Rückkehr → Segen – Seligkeit** einfach aus dem AT übernommen und weiter tradiert?

**2.2.1. Suche nach den Anfängen der Sünde und des Bösen im NT?**

Es mag vielleicht verwundern, aber es gibt im NT mehr Anspielungen auf die Geschichte Adams als im AT: Was will damit die ntl...Theologie, v. a. hier die Theologie des Paulus erreichen?: 7 von 9 Stellen, wo das Wort Adam im NT erwähnt wird, findet man bei Paulus. Will Paulus damit die Entwicklung der Menschheit mit dem Schicksal Adams in Beziehung setzen, wie die berühmte Stelle Röm 5, 12 v. a. seit Augustin interpretiert wurde? Zeichnet sich demnach also eine direkte Ableitung der Menschheit aus der Person und dem Werk Adams ab?

Es ist wiederum nicht leicht, in diesem kleinen Rahmen einen Grundriss der ntl...Theologie betreffs der Anthropologie zu liefern; hier hätte die exegetische Arbeit eine nicht geringere Rolle zu spielen hätte.

Mit Sicherheit betrachtet die ntl. Exegese heute – konkret auch bei Paulus – die Übertretung Adams nicht im paläontologischen Sinn für die Sterblichkeit des Menschen als verantwortlich. Eine Ätiologie – auch im geschichtlichen Sinn – liegt nicht im Interesse Paulus, vielmehr die Hervorhebung des neuen Menschenbildes, das er in der Person Jesu Christi zu erblicken sucht. Das Bild des alten Menschen kann demnach dem Reich der Sünde oder des Todes zugeordnet werden: weil er noch nicht die Erneuerung (erkannt) hat (Kol 3, 10). Dabei bleibt aber die Schuld des Einzelnen vollständig bestehen, wenn die Sünde konkret in Verbindung mit der Verantwortung des Menschen gesetzt wird.

**2.2.2. Der Neue Mensch wird in der Person Jesu Christi erkannt**

Das wahre Bild des Menschen wird erst in der Person Jesu Christi erkannt. Er ist derjenige, der den ersten Adam zu erneuern kommt und lehrt:

- das Leben richtig einzuschätzen (Wer seine Leben durch falsche Sicherungen, verkehrte, egoistische Ziele, Leistung, irdischen Besitz und dergleichen meint erfüllen zu können, wird den Sinn verfehlen – vgl. Joh 12, 25 par);
- das Leben wahrhaftig zu lieben: wer nicht liebt der hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe (1 Joh 4, 8);
- im Leben bereit sein zu dienen ja sein Leben zu opfern, denn: wenn jemand mir nachkommen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir nach! (Mat 16, 24)

Der Mensch in Verantwortung vor Gott erkennt sich selbst: die Rechtfertigung des Sünders öffnet sich in einem synergetischen Akt für jene Wandlung der Gestalt (vgl. Verklärung – Metamorphosis), die ihm den Weg der eschatologischen Einheit im Leben des dreieinen Gottes ebnet.

**3. Grundzüge der Anthropologie der Kirchenväter (Patristik)**

**3.1. Leben aus dem Nichts als Grundbeschaffenheit des Menschen: der göttliche Wille ruft in seiner unermesslichen Liebe das nicht Seiende in das Sein**

Für das religiöse Gefühl, das die Erhabenheit Gottes über all seine Geschöpfe stellt und keine konkurrierende Macht neben ihm dulden kann, erscheint eigentlich die These von der

Erschaffung der Welt aus dem Nichts als eine Selbstverständlichkeit. Ist dies nicht das Postulat eines metaphysischen Denkens: nicht eine Konkurrenz zu den Naturwissenschaften ist hier von Bedeutung, sondern es wird die Ewigkeit und die absolute Stellung Gottes gefordert: dies gerade sucht die Patristik plausibel zu machen. Das Nichts ist keine physikalische Größe; damit soll hier lediglich eine theologische Kategorie zum Ausdruck gebracht werden. Diese wurde in der Patristik bei der Beschreibung der Erschaffung (aus dem Nichts) mittels des göttlichen Willens ausgedrückt. Wenn alles, was existiert, nicht ohne den göttlichen Willen existieren kann, dann ist der Wille des allwaltenden (nicht gleich allherschenden = Pantokrator) Gottes, der das nicht Seiende als Seiende ruft und als seine Geschöpfe erkennt. Die unermessliche Tiefe der göttlichen Liebe ruft aus dem Überfluss seines liebenden Willens die Geschöpfe in die Existenz: er schafft Raum außerhalb seiner Selbst, denn die Welt kann in jüdisch-christlichen Denken nicht eines göttlichen Ursprungs (im Sinne des Wesens = ousia) sein. Und doch kann diese neue geschaffene Wirklichkeit nicht ohne den Willen des sie anrufenden Gottes existieren: wie lässt sich dann diese Kluft zwischen dem göttlichen Ursprung (Urgrund) und der geschaffenen Welt überblicken?

### ***3.2. Die platonische Versuchung: Das Idealbild des ersten Menschen und sein Abfall von der ursprünglichen Einheit***

Die Versuchung im religiösen Empfinden des alten (von der griechischen Philosophie dominierten) Welt – und Menschenbildes war ja keine kleine:

a. entweder verfügt der Mensch über die Möglichkeit, gemäß des ihm auszeichnenden Charakteristikums, nämlich seiner Seele, einer unmittelbaren Schau und Teilnahme an der göttlichen Wirklichkeit: in diesem Fall ist jede geschaffene leibliche Realität, die die ideale Welt des göttlichen nicht widerspiegeln kann, ein Abfall aus der ursprünglichen Einheit des Einen (= hen in der Sprache Plotins), der Einheit der vernünftigen Wesen. Das war das (neo-) platonisch geprägte Weltbild, wobei hier der Philosoph Platon eigentlich als Chiffre für eine Entwicklung steht, die nicht direkt, (geschweige denn in allen Einzelheiten), mit seinem Werk zu tun hat;

b. oder aber die geschaffene, vorfindbare Welt, dieses Trugbild vom alltäglichen Jammern und aller Art Trübsal, kann nicht ein Werk des guten Gottes sein. Dann müsste ein anderer Demiurg postuliert werden, der wohl nicht als die Quelle des Guten gelten dürfte: die war die gnostisch geprägte Option.

In beiden Fällen wird eine tiefere Verbundenheit dieser Welt, wie wir sie faktisch kennen, mit der Welt Gottes geleugnet, oder gar für unmöglich gehalten, die zumindest das Werk des guten Gottes war.

Die Antwort der kirchenväterlichen Tradition der ersten Jh. Wollte die direkte Verbindung des guten Gottes mit dieser Welt nicht preisgeben. Dies wurde dadurch erreicht, indem man der Communio/Gemeinschaft mit Gott mittels seiner (ungeschaffenen) Energien die Sicherheit einer unmittelbaren Verbindung zuerkannte. Durch die göttlichen (ungeschaffenen) Energien wird eine direkte Verbindung mit der realen geschaffenen Welt ermöglicht: die geschaffene Welt als Resultat des energetischen Handelns, des kraftvollen und liebenden Willens Gottes, kann demnach nicht von ihrem göttlichen Ursprung abgekoppelt werden ohne des lebendigmachenden energetischen Eingreifens Gottes verlustig zu gehen.

Wie sah man aber diese Verbindung in Bezug auf den Menschen, denn v. a. hier konkretisierte sich die Verbindung mit dem göttlichen Ursprung. Was bedeutet nun die energetische Abhängigkeit des Menschen von Gott?

**3.3. Bild (Eikon) und Ähnlichkeit (Omoiosis) als Gabe und Aufgabe: Die Natur und die Person des Menschen: Gabe und Aufgabe**

In der alttestamentlichen Erzählung, die von der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes spricht, sahen die Väter der alten Kirche, die Verankerung der Verbindung zwischen Gott und Mensch. Die direkte, unmittelbare Abhängigkeit des Kosmos von Gott, nimmt in diesem Fall andere Züge an: eine energetische Abhängigkeit, nach der Weise der übrigen Schöpfung, reicht nicht aus: die Natur des Menschen, in ihrer materiellen Beschaffenheit, oder gar in ihrer psychosomatischen Einheit, kann diese Verbindung mit Gott nicht direkt zum Ausdruck bringen; obwohl sie auch, wie bereits all die Werke der Kreatur die Macht und die Weisheit Gottes zu verkünden vermag. Das Neue hier: die personelle, direkte Widerspiegelung nicht bloß der göttlichen Energien, sondern das personalen Lebens der göttlichen Existenz.

Der Mensch als Widerspiegelung des dreieinigen Gottes? Ja, denn die Ansätze dafür sind zumindest da: die Möglichkeit des personalen Lebens kann sich nicht in jenen Eigenschaften der bewussten, intelligiblen Ausstattung des Spezies Mensch erschöpfen. Das wäre für eine religiöse, ja für die christliche Deutung des menschlichen Lebens eine verkürzte Version. Der Mensch ist nicht einfach ratio oder memoria oder gar eine abstrakte Portion Liebe (als Widerspiegelung der göttlichen Liebe), eine bloß besser ausgestattete Gehirnmaschine im Gefüge der Weltevolution. Für die christliche Theologie steht der Mensch als Repräsentant Gottes auf Erden: und das kann nicht lediglich in einigen Fähigkeiten widerspiegelt sein, sondern in einer andersartigen Existenzweise: im verantwortungsvollen Umgang mit den anderen Mitgeschöpfen, als Wächter des göttlichen Gartens stellt der Mensch alle seine Gaben unter Beweis. Vor allem aber erscheint in der Möglichkeit der direkten persönlichen Kommunikation nicht nur mit der unpersönlichen Kreatur, sondern und gerade mit seinem Gegenüber (also allen seinen Mitmenschen) die majestätischste seiner Gaben, die zugleich sein Personsein besiegelt: diese seine Freiheit dient nun als Drehpunkt jenes göttlichen Lebens, von dem der Mensch einen Teil in Würde zu tragen auf sich genommen hat. Der Mensch ist in seinem Leben aufgerufen, die Einheit des Lebens des dreieinigen Urbildes zu repräsentieren.

Hier aber tritt auch die Ambivalenz, ja vielleicht die Tragik seines Geschöpfseins in vollem Licht in Erscheinung: Wie kann die Freiheit in jener Begrenztheit, die das Leben des Menschen ausmacht, erlebt werden, wo der doch aus dem Nichts erschaffen ist?

Die Kirchenväter haben die Gabe zur der Freiheit als den Weg zur Ähnlichkeit Gottes interpretiert. Die Gabe des geschenkten Personseins soll noch erprobt werden, oder anders ausgedrückt, ausgelebt werden, um überhaupt wahre Realität werden zu können. In diesem Weg erst zeigt die Gabe Gottes ihr wahres Gesicht: in der bewussten, freiwilligen, verantwortungsvollen Wahrnehmung dieser Aufgabe wird am Ende dieses Weges die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch vollendet, dann erst vermag das Bild seinem Urbild zu entsprechen. Die biblische Differenzierung zwischen Bild und Ähnlichkeit – erlebt als Gabe und Aufgabe – eröffnet dem „anthropischen Prinzip“ die Perspektive, all das zu entfalten, wozu der Mensch auch berufen worden war.

**3.4. Der Fall des Menschen als Verdunkelung des Bildes und des Weges zur Ähnlichkeit: Das Böse als Fehlen des Guten**

Der Weg des Menschen, wie auch der gesamten Kreatur ist kein gradliniger. Durch viele Hindernisse, durch die schmerzhaft Erfahrung des Leidens hindurch lernt der

Mensch seine Geschöpflichkeit kennen, erfährt er seine Grenzen. Sind es vielleicht diese Hindernisse, die ihm nicht nur die Grenzen seiner Geschöpflichkeit bewusst machen, sondern aufzeigen auch in welcher Tragik und Unvollkommenheit sein Leben noch verstrickt ist? Die Leidenschaften, die sein Leben noch bestimmen, sollen durchlitten (erlebt) werden, um überwunden zu werden. Der Fall des Menschen, das, was die Dogmengeschichte als Sündenfall, oder Erbsünde, aufgefasst hat, ist nichts anders als die Verweigerung, diesen Weg zur Vollendung seiner ihm geschenkten Gabe zu Ende zu gehen: die Verweigerung des göttlichen Auftrages, wobei dies nicht immer einen bewussten, kognitiven Charakter hat, macht den eröffneten Prozess zunichte, verleiht den Kräften der Zerstörung Gestalt und erlaubt ihnen zugleich eine Scheinexistenz (Παρα-υΠοστασις = schein-hypostase) anzunehmen: weil der Mensch aus dem Nichts kommt, sind die Mächte der Vernichtung tief in seiner Existenz verankert: diese zu überwinden, lernt er erst in einen oft mühseligen Werdegang. Diese vernichtenden Kräfte scheinen allzuoft das Spiel zu bestimmen: nur kurze Momente des Lichts leuchten am dunklen Himmel der Schöpfung auf, die dem gesamten Plan eine schöpferische Dimension weisen könnten. Was kann uns aus dieser tragischen Verstrickung befreien? „Ich, elender Mensch! Wer wird mich retten von diesem Leibe des Todes?“ (Röm 7, 24).

**3.5. Menschwerdung als Ziel des Menschen → Weg zur Vergöttlichung durch das Leiden? Natürlicher und gnomischer Wille als Konkurrenz?**

Die Menschwerdung Gottes stellt bekanntlich das Zentrum des christlichen Glaubens dar. Nicht ein heroischer Mensch, der durch Apotheose göttliche Eigenschaften erlangen hat, ist der Mittler zu Gott; auch eine prophetische Gestalt allein reicht den Christen nicht aus, Ihnen das Heil zu verkünden. Es geht schlechterdings nicht um ein verkünden, obwohl das Evangelium des neuen Reiches Gottes das Zentrum der Verkündigung (κηρυγμα) Jesu ausmacht. Dieses Reich wird erst dann eine erfahrbare Realität, wenn die Gläubigen ihm in einer konkreter, menschlichen Gestalt begegnen können. Und diese Gestalt ist für sie nicht eine reine menschliche Gestalt, sondern eine Gottmenschliche. Erst hier erfasst der Mensch auch seine wahre Person. Ziel und Sinn der Schöpfung des Menschen erfüllt sich im Schicksal dieses Gottmenschen, im Leben und Werk Jesu Christi. Wenn er durch Leiden hindurch zur Vollkommenheit (Hebr 5, 8-9) kommen sollte, ist hier nicht auch der Weg für die Erlösung des Menschen aus all den Leidenschaften seines irdischen Lebens grundgelegt? Die ostkirchliche Theologie erlebt im Leiden Jesu Christi das „sich mit ihm begraben und gekreuzigt werden“ (vgl. Kol 2, 12): derart vermag man am neuen Leben der Auferstehung Anteil zu haben. Wenn in der orthodoxen Kirche letztlich die Freude der Auferstehung, die Umwandlung (Verklärung) des Lebens, das gesamte Bild des Menschen zu dominieren scheint, dann deswegen, weil die Macht Gottes stärker ist als alle menschliche Ohnmacht. Diese Macht stellt aber keine Demonstration in Form einer weltlichen Gewalt dar, sondern wird erfahrbar im liebevollen Aneignen des Schicksals des Menschen: erst im Leben und Leiden des Sohnes seines Schöpfers kann der Mensch zu jener Sohnschaft gelangen, die ihm auch die tieferen Geheimnisse seines personalen Lebens offenbart. Im Wort Jesu zu seinem Vater, „*nicht was ich will, sondern was Du, Vater willst*“ (Math 26, 39), lernt der Mensch auch seinen eigenen Weg kennen: erst dann wird er befähigt, tiefere Einblicke in seine innere und äußere Freiheit zu gewinnen.

Bedeutet aber dieser Weg für die Menschen eine Absage an all jene kreative Kräfte, die er willentlich als Ziele seines irdischen, zwar begrenzten aber doch eigenen Lebens setzen will?

#### **4. Anthropologie im Lichte der Aufklärung (Moderne): der natürliche Mensch im Widerspruch?**

Wenn ich zum Ende hin die Welt der Aufklärung als nächste Station kurz aufgreife, dann geschieht es, weil das Paradigma der Aufklärung, und in seiner weiteren postmodernen Entfaltung, heute das anthropologisch gültige Paradigma schlechthin geworden ist: es stellt zunächst für die orthodoxe Tradition, genauso wie für jede christliche Theologie, eine Herausforderung dar, sich mit einem evolutiven Bild des Menschen auseinander zu setzen.

##### ***4.1. Der Mensch in der Befreiung von den Autoritäten: Autonomie als Selbstbestimmung und Selbstbehauptung?***

Die Autorität als Wahrheit, die von außen her dem persönlichen Leben aufgezwungen werden kann, gibt es nicht mehr: zumindest äußerlich gesehen nicht. Keinem kann heute ernsthaft zugemutet werden, eine Wahrheit zu akzeptieren, weil sie von irgendeiner Instanz, sei es auch eine heilige, verkündet wird. Jeder Satz und jede Regel, die glaubwürdig und akzeptiert sein wollen, müssen mehr auf bewusste, freiwillige Überzeugung bauen. Die entscheidenden Stichworte, die das menschliche Individuum seit der Aufklärung prägen, sind Selbstbestimmung, Selbstverfügung, oder gar Selbstbehauptung. Gewiss, das personale Leben war keine Erfindung der Moderne (oder gar der Aufklärung); es hat aber jene besondere Ausrichtung erhalten, die seitdem den Menschen nicht loslassen will und kann. Man kann sich über die gewonnene Freiheit der Selbstvergewisserung und der Selbstbestimmung selbstverständlich nur freuen. Jedoch sind die neuen Fragen, die die gewonnene Freiheit aufwirft, nicht weniger, ja vielleicht sind sie sogar größer und dringlicher geworden: Wohin also mit dieser Freiheit? Oder am Erich Fromm zu formulieren: die „Freiheit von“ haben wir bereits hinter uns; die „Freiheit für“ etwas wirklich kreatives und schöpferisches wartet aber immer noch entdeckt zu werden. Vielleicht ist diese eine Entdeckung, die jede Generation in der Menschheitsgeschichte selber neu machen soll. Man darf nicht schweigen über die Tatsache, dass die Selbstbestimmung des Menschen, oft in ihrem eifernden Befreiungsschlag, alles übers Bord geworfen hat; wohin also mit uns selbst, d. h. wo kann das Selbst seinen konkreten Halt gewinnen, wenn jeder mit der Tradition gebundene Begriff, allein weil er die Vergangenheit zu widereholen scheint, bei Seite geschoben wird? Hier scheint sich ein Vakuum noch unbekanntem Ausmaßes aufzutun.

Die Aporie des modernen Mensch, sich selbst zu definieren, läuft parallel mit der Versuchung, sich als ein Teil der Schöpfung zu empfinden. Dazu haben ihn die gewaltigen Entdeckungen im Bereich der Naturwissenschaften, konkret der Biologie, Paläontologie und der Kulturanthropologie verleitet. Der Mensch – ein, also nur noch indifferenzierter Teil der Natur?

##### ***4.2. Zurück zur Natur als Ausgleich einer Fehlentwicklung: aber wie und zu welcher Natur, einer künstlichen oder einer kulturellen?***

Dass der Mensch einen festen Teil seines Lebens in der Natur findet, dürfte gleichfalls keine neue Entdeckung der Naturwissenschaften sein. Wenn diese alte, ja vielleicht vergessene Wahrheit, nach der Aufklärung neue Aktualität erlangt hat, dann wohl deswegen, weil die neuen, durch die Paläontologie aus der Ur-Vergangenheit des menschen gewonnene Einblicke, mit den Gedanken eines paradisischen Anfanges endgültig aufzuräumen versprochen. Wohin also mit der Gottesebenbildlichkeit, wenn die Spezies

Homo sapiens, durch einen sehr langen und mühseligen Weg, zum Durchbruch in der Geschichte dieser Welt kommen konnte? Die Menschwerdung, von der in einem ganz anderen Zusammenhang nun die Rede sein konnte (Anthropogenese), zeigte dem Tier namens Mensch in einer nicht so schmeichelhaften Art und Weise seine Verwurzelung in der Mutter Erde. Vielleicht deswegen wird die Erziehung in der Aufklärung so oft als das große Ideal propagiert; durch diese erst kann der Mensch das Erlernen, was ihm die kulturelle Überlegenheit im Reich der lebenden Wesen verleiht. Die Erziehung war aber nicht nur ein Privileg der Humanwissenschaften; sie trugen ohnehin einen nicht geringen Anteil Schuld an der Naivität, mit der der Mensch bis dahin gelebt hatte. Nein, die Naturwissenschaften mit ihren epochalen Entdeckungen sollten den Menschen aus einem Homo Verbraucher zu einem Homo Faber umwandeln, einen der sein Geschick selber in die Hand nehmen, und Produzent (Gestalter) seiner eigenen Geschichte werden kann.

Ob den Religionen noch eine Stimme bei der Bestimmung des Schicksals des Menschen eingeräumt werden kann? Auf dem Gebiet der ethischen Leistungen, könnten sie vielleicht ihre Dienste anbieten: den Menschen Mut geben, ihm mit den passenden Moral (Werten) in die neue Epoche begleiten und die zwischenmenschlichen Beziehungen so aufeinander abstimmen, dass sein Leben und seine Beziehungen nicht auf das zivilisatorische Niveau eines Dschungeldaseins zurückfallen, von dem er einst abgelöst worden war. Kann das Christentum sich mit dieser seiner neuen Bestimmung zufrieden geben, mit diesem schönen, neuen Menschenbild?

#### ***4.3. Der Mensch im Widerspruch: vom Existenzialismus und der Ausweglosigkeit einer Kulturepoche?***

Den Umbruch zu dieser neuen Seite seiner Geschichte hat der Mensch in einer tragischen Weise miterleben müssen: der erste Weltkrieg war u. a. auch ein Verlöschen (Zusammenbruch) dieser hohen Ideale; er brachte jene Tiefe des menschlichen Lebens ans Licht, die durch Moral allein nicht zu bewältigen sind. Die Katastrophe dieses Krieges war zugleich ein klares Signal für die Ausweglosigkeit einer Gesellschaft, die sich mit zu viel Vertrauen auf den neuen Menschen, den Versprechungen der Wissenschaften anheim gegeben hatte. Der Mensch, tragisch einsam, entdeckte nun die Tiefe seiner Existenz: die existentielle Philosophie, die das Zentrum der menschlichen Existenz von der Natur in das innere, personale, nicht einfach individualistische, Leben verlegte, erhaftete jene Tiefe zu gewinnen, die dem menschlichen Leben und seine Geschichte einen neuen Sinn geben konnte. Wenn eine Definition des Menschen aus dieser Zeit, der Zwischenkriegszeit, die menschliche Seele wider zu wärmen versprach, dann diese der Beziehung, die das personale Leben zu konstituieren vermag. Sie scheint sogar mit dem christlichen Bild des Menschen zu korrespondieren, ja eine christliche Existenzialphilosophie könnte vielleicht auch die Renaissance des Menschen des Glaubens bringen. Doch der zweite Weltkrieg scheint diesen Erwartungen wieder zerschlagen zu haben. Anstatt einer Erneuerung, eine erneute Katastrophe. Was ging bloß im Menschen vor? Wo verbirgt sich jene dunkle Seite (Tiefe), die wider und wider ihn zu neuen katastrophalen Ausbrüchen geführt haben? Was fehlte der Bestimmung des Menschen, um ihm zu einer Ausgewogenheit eines glücklichen Lebens zu verfehlen? Warum konnte er des Zerstörungspotentials, das er tief in seiner Seele barg, nicht Herr werden? Welche andere Deutungen müssen noch herangezogen werden, um hier den Menschen zu einen Umbruch zu verfehlen?

## **5. Christliche Anthropologie heute in der Sackgasse? Kann die Wissenschaft den perfekten Menschen bauen und die Unvollkommenheiten der Natur korrigieren?**

### **5.1. *Der Homo-oeconomicus als Typus des postmodernen Menschenbildes?***

Die optimistischen Erwägungen der Natur- und Erziehungswissenschaften haben inzwischen ihren Platz an jenen Pragmatismus der Postmoderne angegeben, der die vorhandene Realität auf einer anderen Art und Weise bewältigen will. Er verzichtet auf die großen Ideale, da er erfahren musste, dass die Welt zu komplex ist, um sie durch eindimensionale Erklärungsmuster interpretieren zu können.

Einerseits soll nun der Mensch mit all jenen Pauschaldefinitionen fertig werden, die ihn stärker denn je an die Kette der Evolution zu binden versuchen, indem nun die Rolle der Gene für sein Verhalten in den Mittelpunkt gerückt werden.

Andererseits bewegt sich die Postmoderne in jenem Pragmatismus einer multikulturellen, pluralen Gesellschaft, wo alles seine Gültigkeit und Legitimität beanspruchen kann, wenn,...ja wenn die Kasse stimmt. Der Homo Faber wurde, nach der Zwischenstation des Homo-bellus (Kriegers), zu einem Homo-oeconomicus, der alles mit dem Kriterium von Produktivität und Wachstum messen will. Sinn und Inhalt kann dem menschlichen Leben nur durch eine Entsprechung zu den Daten der Konjunktur (Wirtschaftslage) gewährleistet sein. Was dieses Maß übersteigt, bzw. diesen Wertkanon zu kippen droht, kann nicht dem Ideal der Postmoderne entsprechen.

Doch das ist nicht alles. Weil die Steigerung der Produktivität erst richtig durch eine Steigerung unserer technischen/technokratischen Welt zustande kommt (kommen kann), hat sich der Mensch angemaßt, das Menschenbild der Zukunft mittels der technischen Evolution selbst zu entwerfen. Es soll v. a. ein Bild sein, welches den Grundprämissen des Homo-oeconomicus nicht zu widersprechen vermag.

### **5.2. *„Die Krankheit zum Tode“: Unsterblichkeitserwartung aus der heutigen Wissenschaft? Wunsch nach Perfektion: welche sind aber bitte hier die Maßstäbe für den Menschen?***

Die Erwartungen an das Menschenbild der Zukunft, wenn man den Versprechungen der heutigen Wissenschaften Glauben schenken will, sind nicht gerade gering. Nicht weniger als die Unsterblichkeit scheint das postmoderne Menschenbild zu propagieren. Vor allem die Biogenetischen Wissenschaften versprechen, die Unzulänglichkeiten der menschlichen Existenz aus dem Weg zu räumen. Kinder nach Wunsch, wo man selbst wie in einem Supermarkt, die Eigenschaften des Nachwuchses wählen kann, Ersatzteile aus dem unerschöpften Labor der Stammzellenforschung für die erkrankten Organe des menschlichen Körpers, Ausdehnung des Lebensendes bis zu unwahrscheinlichen Grenzen, mit einer parallelen Erhaltung der Aktivität bis ins hohe Alter. Sollte es aber mit der versprochenen Zukunft nicht wie erwartet bestellt sein, dann hat der heutige Mensch die Lösung parat: Optimierung des Endes unseres Lebensweges, d. h. dem Leben ein Ende zu setzen, wann und wie es uns am besten passt. Bietet der Name Euthanasie hier eine (auf den Kopf gestellte) verkehrte Parole zu jener Athanasie – (dem Unsterblichkeitsgedanken), der einst die Religionen als ihre eigene Sache reklamierten, allen voran das Christentum? Wohin also geht die Reise unserer Selbstdefinition? „Was ist der Mensch, das du seiner gedenkst“, oder besser stellt sich die Frage jetzt, was wird aus dem (Mängelwesen!) Menschen, denn du geschaffen hast?

## 6. Epilog

Der Drang zur Erneuerung wird im menschlichen Leben unvermindert weiterwirken: es handelt sich dabei nicht bloß um äußerliche Neuerungen, sondern um tiefer greifende Umwandlungen, die oft das Leben des Menschen als solchen in Frage stellen. Doch das ist sein Schicksal, zugleich aber auch seine Aufgabe. Oft scheint dieser Drang ohne Ziel zu verlaufen: der Mensch sucht wie verirrt in all den Erfindungen seines unruhigen Geistes das Bild seiner Identität. Das Neue oder das Alte und das Bewährte stehen oft als Teile einer Radikalität, die einen fruchtbaren und schöpferischen Austausch überhaupt nicht ermöglichen wollen: was kann man nun als das wahre Menschenbild definieren (wählen)? Ein Traditionsgebundenes, uns vertrautes, welches vielleicht manchmal nur noch in unseren Träumen existiert, oder ein pluralistisches Menschenbild des anything goes der Postmoderne, oder aber eine neue integrale Einheit der Communitas/-Gemeinschaft mit all den Mitgeschöpfen, den Mitmenschen, ja mit Gott, das ihn glücklich machen kann und sein Überleben auf den Planeten Erde einen Sinn geben kann? Die Ernüchterung („Erleuchtung“, „Durchlichtung“!) nach der Aufklärung, die ihr eigenen Platz in jener Optimierung des Homo-oeconomicus gab, scheint in das 3. Jahrtausend in eine Aporie oder Ausweglosigkeit zu führen, wo ein neues Paradigma für den Menschen noch gefragt ist. Und doch: widereum scheint etwas nicht ganz stimmig zu sein – eine gewisse Radikalität, oft sogar eine klar ausgesprochene und konsequent durchgeführte, kehrt ins Leben der Menschen zurück: es ist nicht nur eine Radikalität des ökonomischen Faktors. Eine andere Unruhe macht sich bereit, die mit dem Namen Terrorismus verbunden ist: Was will diese Bereitschaft zum Terror alles besagen, wo der Mensch jetzt die Rolle des Märtyrers zu übernehmen bereit scheint, dabei nicht einfach um das gewünschte Ziel zu erreichen, sondern um eine bestimmte meist nur wunschhafte Idee vom Leben zu propagieren? Parallel zu dieser Haltung verliert der Mensch den Mut daran zu glauben, dass es um diese Welt etwas gut bestellt sein kann, wenn in dieser Welt Kräfte mit jener selbstdefinierten Gerechtigkeit handeln, wo Wert und Würde des Einzelnen als Mittel zum Zweck einer Optimierung des Lebens ohne erkennbares Gesicht (Sinn und Ziel) geopfert wird.

In dieser neuen Situation scheint auch für die Religionen eine neue Ära anzubrechen: der Mensch ist wieder bereit zu glauben. Aus Angst vor dem Unbekannten und Bedrohlichen in seinem Leben, oder auf der Suche nach einem sicheren, letzten Zufluchtsort in jener Ausweglosigkeit, die Menschen dahin treibt, durch das Martyrium wenigstens den Zugang zum nächsten Leben zu erlangen, oder vielleicht aus Verlegenheit um die Sinnlosigkeit, die sich breit macht: oft erfolgt leider eine unkritische Rückkehr der Religionen, die leicht, ja allzu leicht, jene fundamentalistischen Züge trägt, denen der Mensch in vergangenen Epochen endgültig meinte abgeschworen zu haben. Wohin also mit der Reise der Spezies Mensch? Wo kann er für sein Leben etwas schöpfen, um selbst schöpferisch zu wirken in dieser so oft verzweifelten Welt? Und was kann ihm sonst eine eschatologische Perspektive eröffnen, außer der Gewissheit jener Menschen auf ein Paradies, die gewillt sind das Leben in dieser Welt – und damit aber das Leben vieler anderen – dem Tod preis zu geben?

Das Christentum hat das Leiden im Leben jener Person zu überwinden gelernt, die willentlich, in Freiheit den Weg zu Ende zu gehen vermochte (selber voll vom Leben eines anderen Geistes, das Geistes Gottes), der für die Menschen verloren schien. Er hat die Dimension des Reiches Gottes in uns selber gezeigt und eröffnet als Unterpfand (Eph 1, 14) der Vollendung in der eschatologischen Ruhe/Verherrlichung Gottes. Diese Option gewährt

die Zuversicht, den Weg eines schöpferischen, personalen Lebens zu wagen: vor den unüberwindbaren Hindernissen bereit, nicht alles blind zu opfern, um eine ungewisse Zukunft ohne menschliches Antlitz zu erreichen, noch anderen das Leben zur Hölle zu machen, sondern in einer solidarischen Liebesgemeinschaft (hier kann die Rede von der Kirche einen neuen Sinn erlangen) mit den anderen den Weg der Einheit im Geiste Gottes zu gehen, der uns die Schönheit des wahren Gesichts des Gottmenschen offenbart. [Zugleich auch mit allen Lebewesen auf diesen Planeten in Verbundenheit zu stehen, wo der Mensch ja sich selbst als integrales Teil dieser Welt kennen lernt]. Dabei sich jener Öffnung zu stellen, die ihm erlaubt, die eschatologische Dimension nicht in unsinnigen Projekten des Alltags dieses Lebens zu erschöpfen, sondern in schöpferischem Mitwirken den Willen Dessen zu erblicken lernt, der das All als Schmuck dieser Welt angeordnet hat. Denn Gott will, mit den Worten des Hl. Maximos des Bekenners, überall und in allen das Geheimnis seiner Menschwerdung wirkmächtig werden lassen.

## DEVELOPING A CHRISTIAN UNDERSTANDING OF CREATION

HANS SCHWARZ

**REZUMAT. Dezvoltarea unei înțelegeri creștine a creației.** Relatările biblice ale creației, cea "preoțască" din *Facere 1* și cea yahvistă din *Facere 2* sînt supuse unei interpretări exegetice care valorifică nu doar învățăturile dogmatice sau morale, ci caută temeiuri și pentru situarea pe care trebuie să o aibă astăzi omul față de natură și față de creație în ansamblu. Faptul că a fost creat în ziua a șasea, aceeași în care au fost create animalele uscatului dovedește legătura strînsă pe care o are cu acestea, încă din actul creării lui. Preocupările ecologiste de astăzi, stîmte de dispariția tot mai multor specii de animale ar trebui să pornească tocmai de la această constatare. La fel, puterea de stăpînire pe care a primit-o asupra naturii nu trebuie să fie înțeleasă într-un sens despotice, ci în sensul că omul, ca și chip al lui Dumnezeu (*Facere 1, 26*) trebuie să o conducă spre pnevmatizarea ei. Prin statutul său de mijlocitor, vizibil în aceea că este creatură și împreună-creator cu Dumnezeu, omul are o misiune în mijlocul creației pe care riscă să o uite și pe care citirea și înțelegerea primelor două capitole ale Facerii ar putea să i-o reamintească.

The Christian understanding of creation is first of all informed by the biblical witness to God's creative activity. Then it endeavors to express its content with metaphors that are understandable today. To understand the Christian doctrine of creation we must therefore look to the scriptures and discern the biblical view of creation. This also means that we take an especially close look at the first two chapters of Genesis, since they focus on creation and may well set the tone for everything else said about creation in the Bible.

*a. The understanding of creation according to the biblical witness*

In the Old Testament the term *bara* (to create) has special theological significance. It is "used to express clearly the incomparability of the creative work of God in contrast to all secondary products and likenesses from already existing material by man."<sup>1</sup> *Bara* is used exclusively for divine activity. It is not without significance that this term is used primarily in texts which date from the exilic or post-exilic period. "Therefore, it can be regarded as certain that *bara* was introduced into OT literature as a theological idea for the first time in the exilic period."<sup>2</sup> In Gen 1:27 *bara* is used three times in connection with the creation of humanity. In Deutero-Isaiah the verb *bara* is associated with salvation. It refers both to the activity of God in the distant past and to that in the immediate future. Therefore we read for instance in Isa 48:7: "They are created now, not long ago." This new creative activity extends also to the forces of nature so that barren land is turned into a fertile and wooded area (cf. Isa 41:18ff, where *bara* is used in v. 20). In Isa 45:8 we even read that God creates (*bara*) the conditions under which salvation can originate.

The relatively late occurrence of a term for "creating" as God's own prerogative and frequent connection of creation with salvation made the German Old Testament scholar Gerhard von Rad (1901-1971) assert that faith in God's creative activity is not a doctrine which is a topic in its own right. It is always related to something else and subordinated to the interests and content of the doctrine of salvation. This soteriological interpretation of God's creative activity is, according to von Rad, "the most primitive expression of Yahwistic belief concerning Yahweh

<sup>1</sup> Karl Heinz Bernhardt, "bara", in *TDOT* 2:246.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 2:245.

as Creator of the world."<sup>3</sup> Even the creative narration in Genesis 1, according to von Rad, is completely motivated by God's interest in salvation. The Yahwist faith in creation never enjoyed the status of an independent doctrine. Yet von Rad concedes that this need not imply that the belief in God's creative activity has a late origin. Indeed, there is widespread agreement that, while Genesis 1 is post-exilic, the Yahwist creation narrative in Genesis 2 is much older and belongs to the period of the early monarchy.<sup>4</sup>

In a later publication, *Wisdom in Israel* (1970), von Rad pointed out that the wisdom tradition in Israel picked up the theme of creation quite early. This tradition is part of the oldest layers of the Old Testament and provides a very different understanding of God and the world from other Old Testament traditions but still witnesses to the same faith in God. According to von Rad the wisdom tradition turns to nature instead of to history and is universal instead of particularistic in its view. In his exegesis of three major hymns (Job 28, Prov 8, Sir 24) von Rad shows that only in Israel can wisdom learn from "the self-disclosure of creation." Von Rad states, "the doctrine of the primeval revelation with its distinctive element - namely the address to men - stands, therefore, on a genuinely Israelite basis."<sup>5</sup> We encounter here a doctrine of revelation "which happens to men not through a specific, irreversible sign of salvation in history, but which, rather, emanates from the power of order which is held to be self-sufficient." The conviction expressed here is that the world is not silent but proclaims God as creator (cf. Ps 145:1 Of.). - This would justify Pannenberg's challenge to scientists to deepen and broaden the implications drawn from their scientific investigations. - Assertions concerning creation are found outside the two creation narratives especially in Israel's hymns, such as in Psalms 8, 100, 104 and 144. But we must also pay attention to Deutero-Isaiah since there, as stated above, a close connection is made between creation and salvation.

To obtain a balanced view as to how creation is valued, we must also turn to the New Testament. There the verb *ktizo* is used exclusively to signify a divine creative activity.<sup>6</sup> The New Testament writers are clear on the point that God created the world, the heavens, the earth and everything on it. It goes without saying, that there is no pre-existent matter (cf. Rom 4:17), because everything is created (Eph 3:9). There is also no emanation of matter, meaning an ushering forth of the created from the Godhead. Everything which is created and limited is also subjected to temporality and is perishable. This also pertains to humanity which is related to its creator like clay to a potter (Rom 9:20ff.). Humanity is totally in God's hands and depends on God's grace. But if someone is in Christ, "there is a new creation: everything old has passed away; see, everything has become new!" (2 Cor 5:17). There is an indication of a new creation in which the whole of creation will someday be included and be released from its bondage to decay (Rom 8:21). Creation in the beginning therefore has to be connected with the new creation since creation in its present state does not correspond to the glory of God. Creation therefore must also be understood in its historical context. It is not a singular fact which occurred in the beginning, but it contains a dynamic element.

---

<sup>3</sup> Gerhard von Rad, "The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation" (1936), in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, trans. E.W. Trueman Dicken (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1966), 138.

<sup>4</sup> So Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993), 107.

<sup>5</sup> So Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville: Abingdon, 1972), 175, for this and the following quotation.

<sup>6</sup> So Werner Foerster, "ktizo", in *TDNT* 3:1028.

b. *The biblical creation narratives*

Biblical theology usually distinguishes between two creation narratives: the priestly narrative in Gen 1:1-2,4a and the Yahwist narrative in Gen 2:4b-24. Right at the beginning of the priestly narrative we read the important theological confession: "In the beginning then God created the heavens and the earth..." The subsequent sevenfold partition of the narrative is supposed to show that everything in the cosmos owes its existence to God's power and might.<sup>7</sup> The idea has often been advanced that God's creative activity culminates in the creation of humanity. Yet one should not overlook that at the end of creation there is no mention of humanity but of the seventh day as a day of rest. The post-exilic character of this narrative as it now stands becomes at once evident as we will point out, and therefore it may have originated in the sixth or fifth century B.C. Yet individual traces of this narrative seem to reach far back into Israel's history.

In the narrative God is described as a mighty or divine wind that moves above a dark, undifferentiated watery matter. Through the power of his word God creates the cosmos out of this void. In antiquity this kind of creative activity was not unknown in the Palestinian and Mesopotamic Near East. While in many creation myths the world was understood as an emanation from the Godhead, an ushering forth of God's essence, in the Genesis account God creates the world by his word.<sup>8</sup> This illustrates that the creator creates the world without effort and at the same time points to an ontological difference between the creator and the created. Nothing divine is contained in that which we call creation. It is created and therein consists its actual dignity. It is also significant that God did not say regarding vegetation: "Let there be vegetation!" but "Let the earth put forth vegetation" (Gen 1:11). Similarly we hear in Gen 1:20: "Let the waters bring forth swarms of living creatures." The earth and the waters were called upon to be actively involved in God's creative activity.

It might be confusing for us that at first light is separated from darkness (Gen 1:4) and only much later the sun, the moon, and the stars are created (Gen 1:14ff.). Though there are certain analogies between this creation narrative and that which most scientists hold today to be the likely course of the evolution of the world and of life, modern scientific knowledge also points out the big differences between the two. This leads us to the conclusion that Genesis 1 portrays a world-view and a knowledge of nature which is quite different from ours. We have acquired immense knowledge about nature since this narrative was first written down. Therefore Gerhard von Rad states: "Christians have had to learn, amid severe shocks to their faith, that this view of the world is quite antiquated."<sup>9</sup> Von Rad would not find it helpful to modernize the creation narrative by replacing an outdated view of nature with a more modern one. By so doing we would tear apart what goes hand in hand here: theological and scientific knowledge. "Theology found in the science of that time an instrument it could use unhesitatingly to unfold the content of faith."

By modernizing the priestly creation narrative, its theological intention would be totally lost. The thrust of this creation narrative is not to show that a symbiosis of theology and science does exist, though it expresses its intention in this symbiosis, but its intention is the same as that of the psalmist who states in Ps 33:8f:

Let all the earth fear the Lord,  
let all the inhabitants of the world stand in awe of him.  
For he spoke, and it came to be:  
he commanded, and it stood firm

<sup>7</sup> For the following cf. Robert A Oden, Jr., "Cosmogony, Cosmology," in *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 1:1166.

<sup>8</sup> For the following cf. Gerhard von Rad, "The Biblical Story of Creation," in *God at Work*, trans. John H Marks (Nashville: Abingdon, 1980), 100.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 105f. for this and the following quote.

From beginning to end do we notice an apologetic tendency in Genesis 1: Against all other gods and powers dominant at that time the God of Israel is confessed as creator and Lord of the whole world. Right at the beginning God fearlessly towers over *Tiamat*, the life-threatening goddess of the seawater. In Babylonian creation mythology the abyssal depth, the *Tiamat*, as she was called and feared in Babylon, was slain by the youthful god Marduk after a fierce battle. But in Genesis 1 God simply commanded her to recede to the depth so that the dry land might appear. In a similarly sovereign act God "glued" the stars onto the sky. Even sun and moon were created by him to rule over day and night respectively. Such assertions were made in Babylon, a country in which the moon was venerated as deity and the stars were believed to determine the life of the people. In this environment, in which the Israelites lived in exile, their religious leaders dared to reject the power and influence of these forces of nature. The priestly creation account was not composed by a mighty and powerful nation which in some kind of self-glorification would have asserted its God as the only creator and ruler of the world. It was the opposite. In captivity and exile this daring and yet congruent affirmation of God as creator and ruler of the world was first made. Any kind of modernization to make it scientifically more amenable would bring to naught the apologetic intent of this narrative. Even if its world-view is outdated, though we can also detect modern looking features, the theological intent of the priestly creation account still valid today, does not allow nor need any modernization.

The Yahwist narrative, which begins in Gen 2:4b does not present an account of the creation of the world. Strictly speaking it only presents an account of the creation of humanity. This event dates back to the earliest history and presupposes the actual creation of the world. The only reminder of such a creation is seen in the fact that God had not yet caused it to rain upon the earth. Of course it is Yahweh who gives the rain and thereby the possibility for things to grow and thrive. The threatening seawater, of which the Israelites did not learn until the Babylonian exile, is not mentioned. But with a few strokes a very different and earlier environment is sketched out: "It is a world where people cultivate the soil, surrounded by steppe and desert, where life depends on the rain that gives growth to the shrubs of the steppe and to the seed of the cultivate land. It is a world which corresponds to that of the Palestinian farmer."<sup>10</sup> The immediate environment of humanity is described. It is a matter of fact that God has created everything and that he gives the water which allows life to thrive. In contrast to the priestly account in which humanity is placed at the end of the creative process, here everything is created around humanity, so that it can feel at home in God's creation.

We must also include in our reflections the so-called "Noachitic Blessing" in Gen 8:22. After the flood narrative "there is a creation statement which takes its place between the creation of humans in Gen 2 and that of the world in Gen 1."<sup>11</sup> For the first time in human history the cosmic events and their temporality are understood as a unity. Life has its own existence and an order which is appropriate to it. Not forever, not in eternity, but as long as the earth exists will there be seedtime and harvest, cold and heat, summer and winter, day and night. Life needs the cyclical changes of day and night for human food to grow. The life of plants and animals is shaped by the rhythm between seedtime and harvest, summer and winter. Through God's decision this rhythm, which makes life possible, is granted and sanctioned. It is no longer the garden but the world itself which becomes the arena of life, sanctioned by God. Yet before we assess life in this world we must return to the question of a creation at the beginning.

<sup>10</sup> So Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, trans. John Scullion (Minneapolis: Augsburg, 1984), 200, in his exegesis of Gen 2:5.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 457, in his exegesis of Gen 8:22.

## 5. DEVELOPING A CHRISTIAN UNDERSTANDING OF CREATION

### c. *Creation in the beginning (creatio ex nihilo)*

The opening sentence of the priestly creation narrative should give us an answer to the question of whether God created the world out of nothingness. But the opening line, "In the beginning when God created the heaven and the earth," is not so self-explanatory as we may generally assume.<sup>12</sup> At the most, this assertion indicates the flow of thought for subsequent statements. It contains nothing more than the conviction that God created the world.<sup>13</sup> Whether this also implies that God created a primeval chaos which, so to speak, is presupposed by the subsequent creation, which is ordered, is a consideration which the priestly writer did not yet make.

The first explicit assertion of a creation out of nothingness is not mentioned until 2 Mac 7:28 where we read: "I beg you, my child, to look at the heaven and the earth and see everything that is in them and recognize that God did not make them out of things that existed." When Greek patterns of thinking and Greek concepts were received into Judaism, such a statement made sense. But in earlier times one did not reflect in Israel about being or non-being. Even for us today it is difficult, if not impossible, to think of complete nothingness or to imagine such nothingness.

Here we notice the difference between the voluntary self-limitation of science which does not venture any assertions beyond the space-time or matter-energy continuum and theology which deepens these scientific details and enlarges them in asserting to whom this continuum owes its existence and structure. While science describes certain states and secular interpretations of the world talk about chance and necessity, theology understands the world in a theocentric way. The world is seen as the expression of God's will and power. Theology brings God and the world into a relationship and therefore talks about creation and the created, while science in its self-imposed limitation attempts to understand the world without God and therefore talks about nature. One might wonder, however, whether this self-imposed limitation which is scientifically necessary can still be asserted with regard to the human situation. Here the problematic nature of this reduction becomes especially noticeable when we perceive humanity both as a creature and as someone who is involved in the creative process.

### d. Humanity as creature and co-creator

In the dialogue with the natural sciences the Lutheran systematician Philip Hefner (\*1932) describes humanity as "created co-creator."<sup>14</sup> The term "co-creator" corresponds to the freedom of humanity which should neither be understood in the liberal sense as self-determination nor in the Marxist sense as the ability to make and shape the world. Freedom is rather the condition of existence in which humanity is unavoidably confronted with the necessity to decide and to construct narratives which provide a context for its decisions and thereby justify them. Hefner asks whether the concept of co-creator is not too arrogant and not too narrowly anthropocentrically conceived. He wonders if it would not strengthen the egocentric and self-seeking behavior of humanity which confronts us in its ecological ramifications.<sup>15</sup> Humanity, by virtue of its genetic programming and neurobiological possibilities, has been endowed with unique capabilities. Hefner is persuaded that human history demonstrates that humanity has used these capabilities to shape the earth more and more to its own liking and thereby threaten it. Yet God's intention for humanity was the exact opposite, human conduct should have a positive

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, 93, in his exegesis of Gen 1:1.

<sup>13</sup> For the following cf. *ibid.*, 109ff., in his exegesis of Gen 1:2.

<sup>14</sup> For the following see Philip Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, with a preface by Arthur Peacocke (Minneapolis: Fortress, 1993), 38.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 236ff.

effect on creation. Both aspects, the threatening and the positive show for Hefner that humanity is not only a creature but also a co-creator. The idea of the created co-creator can be discerned in the creation narratives also.

In the priestly narrative four verses talk about humanity and its creation. In Gen 1:27 we read three times that God created humanity as if to emphasize that humans are definitely God's creatures, no more and no less. They are very closely associated with animals, because there is no special day of creation reserved for humans. Humans are created on the same day as the land animals. Like the fish of the seas and the birds of the air, they are blessed and given the command to be fruitful and multiply. They are even supposed to share the same food with land animals. The Hebrew word *aclam* that is used to denote a human being is a collective word, actually meaning humankind. Only later does it become a proper name for the first human being, Adam. To ensure that it is not misunderstood as depicting some kind of archetypal primal androgynous being, the immediate qualification is added that God created "them, male and female." Sexual differentiation is something given with creation. A human being that does not occur either in a male or a female form is an impossibility, since humanity is only present in one of these two forms. "Every theoretical and institutional separation of man and woman, even' deliberate detachment of male from female, can endanger the very existence of humanity as determined by creation."<sup>16</sup>

The Yahwist creation narrative shows too that the creation of humanity is exclusively the work of God. The Yahwist account reads: "Then the Lord God formed man from the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life; and the man became a living being" (Gen 2:7). Gerhard von Rad called this verse "a *locus classicus* [a classical assertion] of Old Testament anthropology."<sup>17</sup> There is nothing divine in humanity, since it is closely associated with matter. Though we might expect that the creation narrative makes a distinction between body and soul, such a distinction is foreign to biblical thinking. Humanity is perceived as a unity. A human (*adam*) is taken from earth (*adamah*). Therefore we read towards the end of the story of the fall, you are dust, and to dust you shall return" (Gen 3:19).

Humans return back to nature from which they were taken. But earth does not simply yield humans as the priestly account witnesses. There, the priestly writer reports that the earth brought forth living creatures of every kind. There is no natural necessity for humans to emerge. God himself gives his breath into a human and so there emerges a living human being. Human life is not taken for granted, it is a gift of God. We receive our human existence by participating in God's life-giving spirit. When many people question today whether humanity has a chance of surviving the ecological crisis, this reference to the gift character of human life takes on renewed significance. Humanity has no right of its own to survive. Life and the future which is necessary for life to unfold are God's gifts.

The creator of all of humanity is at the same time the creator of each individual human being (cf. Isa 17:7). The psalmist writes of this creator:

For it was you who formed my inward parts:  
 you knit me together in my mother's womb.  
 I praise you, for I am fearfully and wonderfully made.  
 Wonderful are your works" (Ps 139:13f).

Similarly we read in Job:

Your hands fashioned and made me;

<sup>16</sup> Claus Westermann, op. cit., 1:160, in his exegesis of Gen 1:27.

<sup>17</sup> Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary*, trans. John H. Marks (Philadelphia: Westminster, 1961), 75, in his exegesis of Gen 2:7.

## 5. DEVELOPING A CHRISTIAN UNDERSTANDING OF CREATION

and now you turn and destroy me.  
Remember that you fashioned me like clay;  
and you will turn me to dust again?  
Did you not pour me out like milk  
and curdle me like cheese?  
And you clothed me with skin and flesh,  
and knit me together with bones and sinews.  
You have granted me life and steadfast love,  
and your care has preserved my spirit.

Job 10:8-12

Though the writer of the book of Job describes the procreative process, that the semen is injected into the female organism and a solid embryonic body is formed ("Did you not pour me out like milk and curdle me like cheese?"), this whole process is, at the same time, understood as a work solely wrought by God. It is beyond the imagination of the Old Testament writers that nature should do its part and then God would do the rest, or that the natural processes would involve some kind of automatism.

Martin Luther (1483-1546) captured well the biblical understanding of the dependency of human life on God when he said that God "could give children without using men and women. But He does not want to do this. Instead, He joins man and woman so that it appears to be the work of man and woman, and yet He does it under the cover of such masks."<sup>18</sup> Each human being is totally God's work regardless of his or her line of descent. The question of whether life evolved "naturally" (unaided) from inanimate matter, though it may be scientifically significant, is theologically secondary. Both inanimate nature and living creatures are God's creation. Whenever and wherever human life appears it is a gift of God.

After this brief survey of additional assertions concerning creation we must once more return to the Yahwist creation narrative. Humanity's creaturely position is not only indicated by the Yahwist when he mentions that humans are taken from dust and created through the life-giving spirit of God. Their reddish brown skin reminded the Israelites of the reddish brown dust of the earth. Moreover, animals are seen in close relationship with humans. Like humans they are created from dust and they are even introduced as possible helpers for humans (Gen 2:18). Finally, the first human being was supposed to name the animals. By giving them names they receive the designation which the first human attributes to them.<sup>19</sup> The naming of the animals is no magic act through which a human might obtain power over the animals, rather, with these names, this human puts them into a place in his world. They are part of his world and belong to him. If today more and more species of animals are destined to extinction, the human world is also impoverished. Animals belong to humans and are part of the richness of the human world.

When we turn to the creation of the woman, we notice that God's creative activity does not tolerate any spectators. Adam falls into a deep sleep when Eve, the mother of all living beings, is created. We are only allowed to view God's creation retrospectively. "The creation of woman from the rib of the man should not be understood as a description of an actual event accessible to us."<sup>20</sup> Through the creative event itself, the mutuality of man and woman is explained. The woman is from the same "material" as the man, from human stuff. Man (*ish*) notices this immediately and calls her "woman" (*ishah*) similar to the old English meaning of "woman" (female human).

<sup>18</sup> Martin Luther in his exegesis of Ps 147:13, in LW 14:114.

<sup>19</sup> For the following cf. Claus Westermann, op. cit., 1:228. in his exegesis of Gen 2:19.

<sup>20</sup> Ibid., 1:230. in his exegesis of Gen 2:21f.

In the beginning of the narrative we read that God created "a helper as his partner." This was often interpreted to mean that the woman was to help the man in agriculture. Feminist theology has rightly corrected this exegesis which demeans the woman as the handmaiden of the man. As the Yahwist creation narrative shows, such a devaluing of the woman is not intended, but there is expressed a personal correspondence between man and woman. With the creation of the woman the creative process of humanity is concluded. Therefore one could even regard the woman as the pinnacle of God's creation. Yet the woman does not stand alone. Only now can there be "the personal community of man and woman in the broadest sense - bodily and spiritual community, mutual help and understanding, joy and contentment in each other."<sup>21</sup> When we read in the concluding sentence that a man leaves his father and mother and clings to his wife this is to show again the strong relationship between man and woman which is sustained through the love between them and against which even the bond with the parental home cannot supervene.

In our short review we notice that the creation narratives disagree in details, but there is a fundamental agreement in their intentions. Humans are seen as creatures, placed in immediate vicinity of animals, but created in distinction to the animal world and in a basic twofold appearance, namely of men and women. Yet we have still left out an important aspect of being human. In the priestly narrative we read that "God created humankind in his image, in the image of God he created them" (Gen 1:27). It is important that we try to discern what it means to be created in God's image.

In Gen 1:26ff. we read: "Then God said, 'let us make humankind in our image, according to our likeness; and let them have dominion over the fish of the sea, and over the birds of the air, and over the cattle and over the wild animals of the earth, and over every creeping thing that creeps on the earth.'" This passage has been the cause of many heated discussions, not only because of the assertion that humans are created in God's image, but also because of the command that humanity is to have dominion over the earth. Are humans thereby not put into immediate proximity to God? And is humanity allowed to subject everything on earth to its advantage and use it according to its own ideas?

The American historian of science, Lynn White, Jr. (\*1907) called Christianity the most anthropocentric religion the world has seen, because nature's sole purpose for existence is to serve us.<sup>22</sup> In a similar manner the German critical essayist Carl Amery (\*1922) wrote of the merciless consequences of Christianity.<sup>23</sup> Already in the nineteenth century Ludwig Feuerbach asserted: "Separation from the world, from matter, from the life of the species, is therefore the essential aim of Christianity."<sup>24</sup> In his insightful study Paul Santmire however showed that the theological tradition of the West is neither ecologically bankrupt, as many assert, nor does it simply suggest simplistic solutions for averting our ecological crisis. Santmire contends that the Christian faith contains starting points "for a rich theology of nature."<sup>25</sup> At the same time

<sup>21</sup> So to the point Claus Westermann, *ibid.*, 1:232, in his exegesis of Gen 2:23.

<sup>22</sup> Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," first published in *Science* (March 10, 1967), 1 55:1 203-1207. and since then often reprinted.

<sup>23</sup> Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung: Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Rembek bei Hamburg: Rowohlt 1972).

<sup>24</sup> Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot, intro Karl Barth, foreword H. Richard Niebuhr ("New York: Harper & Row, 1957), 161.

<sup>25</sup> So H. Paul Santmire. *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology* (Philadelphia: Fortress, 1985), 8.

## 5. DEVELOPING A CHRISTIAN UNDERSTANDING OF CREATION

Santmire also admits that in Western theology humanity always has to rise far beyond nature to enter into communion with God.<sup>26</sup> The subsequent rift between humanity and nature can, of course, become problematic for both.

If one looks carefully at Gen 1:26ff. one can easily discern the special position of humanity. Already in the initial move, "then God said, 'let us make humankind'," we can discern a special decision of God which is missing with respect to the other acts of creation. Again we must take notice of the historical context, because this text was shaped by the experience of the Babylonian exile. According to Babylonian mythology, "people were created to minister to the gods."<sup>27</sup> But of this we hear nothing in Genesis. On the contrary, the purpose of humanity focuses on activities within the world, to have dominion over animals. "The creation of human beings introduces the possibility of a hierarchical order which is characteristic of being in the world.' The goal of the creation of humans is detached from the life of the gods and directed to the life of this world."<sup>28</sup> Now we can see the reason for the creation of humanity. They are not created as domestic servants of the gods, but have their own task here on earth.

Nevertheless it is asserted that humanity was created in God's image. When the Hebrew language uses two different words to denote this, *demut* and *zelem*, this does not imply two different kinds of images, but the two words are to be understood as being synonymous. Yet the later Latin tradition distinguished here between *imago* and *similitudo* and asserted that the *imago* image was lost through the Fall, while the *similitudo* image remained. Since only man and woman were created in God's image, it is not surprising that humanity has an elevated position over against other creatures. The being which was created "in the image of God" separates humanity from all other creatures made by God. One should not speculate however which parts or functions of humanity correspond especially well to being created in God's image. Such differentiating speculations are foreign to this text. We are simply reminded that the whole person is created in God's image.

A view of the cultural historical context can be enlightening.<sup>29</sup> In Mesopotamia and in Egypt images of the gods were often used in religious cultic life. The significance of an image did not lie in the fact that it would describe or actually depict the godhead, though this may not have been completely off the mark. Decisive was that the image was the place at which the godhead was present and made manifest. The presence of the god and the blessing of his or her presence was mediated through the image. In Egypt the pharaoh was even regarded as the earthly manifestation of the godhead and he functioned analogously to the image of the god which was kept in the temple. In Mesopotamia the king was only considered for a short period as the representation of the godhead. In Israel, according to Genesis 1, the image of God was not confined to the king but was extended to humans in general. Therefore the being created in the image of God consists in "that the human being rules over the rest of creation as king, governor, and God's representative on earth."<sup>30</sup>

According to Gen 1:26ff. the being created in the image of God does not imply a special ontological quality, but it is an assertion about the function of humanity. That is to say that humanity has been created and is called forth to rule over the rest of creation. This is also expressed in Psalm 8, where the psalmist writes:

---

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, 188.

<sup>27</sup> So Claus Westermann. *op. cit.*, I: 157, in his exegesis of Gen 1:26f.

<sup>28</sup> *Ibid.* I:159.

<sup>29</sup> To the following cf. Edward M. Curtis, "Image of God (OT)", in *The Anchor Bible Dictionary*, 3:390f.

<sup>30</sup> Jacob Jervell, "Bild Gottes", in *TRE*, 6:492.

What are human beings that you are mindful of them,  
mortals that you care for them? Yet you have made them a little lower than God,  
and crowned them with glory and honor.  
You have given them dominion over the works of your hands;  
you have put all things under their feet" (Ps 8:4ff).

Being created in the image of God is not intended to deify or idolize humanity, it is also no license to exploit creation and to subjugate it to one's desires. Being created in God's image means rather to act in God's place, as his administrator and representative. This understanding is reinforced in the New Testament. The Pauline corpus is the main- almost exclusive- source of this understanding. In the New Testament, to be created in God's image means to be ethically shaped in conformity with God and to act in a manner for which God serves as the prototype. Such conduct can be derived from God's ways as they are transparent in Jesus of Nazareth (cf. Phil 2:5; Rom 15:5).

As humans we are supposed to represent God and to model our conduct according to God. This also illustrates the limits of human freedom. It is not a freedom to do whatever we want to do, rather the freedom to live according to God's intentions. We should remember that every creative act of God was described as "very good." As God's representatives we should maintain and preserve this "very good." We should direct and channel everything which stands against God's creation, which is destroyed, corrupted and in bondage to decay into the direction of this "very good." In so doing, we would be truly creatures, but also co-creators because we would exercise our responsibility for creation so that it does not develop against its original intention or is used contrary to it. We are God's representatives and derive our self-understanding from the task of representing God. Burdening creation, however, through mindless procreation and pushing it beyond its earning capacity (Gen 1:28 says that we should merely fill the earth not overpopulate it!), and exploiting its natural resources so that subsequent generations are surrounded by garbage dumps have nothing to do with representation but with egotism. Yet our experience of God as a loving and caring God should give us pointers to how we as his representatives should be experienced by others. Being created in the image of God contains authority but at the same time humility. Decisive action would be paired with caring, and loyalty in service to others with dignity.

Contrary to God's original intention we could also in an emancipatory way use our own selves to define our existence. We would be the sole measure of all things and everything would have to serve us. We would not only be confronted with nature, but as individual human beings also with all other human beings. Our modern experience as solitary and isolated and individual human beings shows ever more clearly the precariousness of our existence if we no longer understand ourselves as being created in God's image. We abandon our responsibility of caring for and cultivating God's creation. Instead we regard it as our property while simultaneously ignoring its comprehensive context. Trying to gain the world for ourselves, we are on a certain path to losing it and ourselves. If a finite human being becomes the measure of everything, then it must absolutize itself and regard itself as infinite. This means it lives in contradiction to itself and to everything else. But God has not only created the world and humanity to relieve them from the burden of living contrary to their innermost being, but has also given them a certain order through which God lovingly maintains them. This order should now be elucidated.

## HILAIRE DE POITIERS: LA CONVERSION D'UN THEOLOGIEN

YVES MARIE BLANCHARD

**REZUMAT. Ilarie de Poitiers. Convertirea unui teolog.** Tratatul *De Trinitate* al Sfântului Ilarie de Poitiers se deschide cu o scurtă istorie a convertirii sale la creștinism. În comparație cu ceea ce știm despre convertirea lui Augustin, din propriile sale mărturisiri, relatarea autobiografică a Sfântului Ilarie, pe lângă că este mult mai rece și mai reținută în etalarea sentimentelor, este în sine o cale mult mai lipsită de excentricități decât va fi, peste puțină vreme, cea a episcopului de Hippona. Se pot deci deosebi trei etape ale convertirii Sfântului Ilarie: mai întâi, păgân fiind, dar bucurându-se de o ținută morală sobră și ireproșabilă, el se lasă antrenat într-o viață filosofică, cu accente ascetice și cu intuiția, vagă dar persistentă, a monoteismului. În faza următoare el va descoperi monoteismul iudaic, în care va fi introdus de profetul Isaia. În fine, de aici va fi condus înspre Noul Testament, din care cel puțin prologul ioaneic va constitui pentru el o profundă revelație. Tot în comparație cu Augustin, se remarcă rolul mult mai însemnat acordat credinței în „confruntarea” ei cu inteligența. Nu inteligența te face credincios, ci credința te face inteligent, va comenta, ca o concluzie, autorul studiului de față.

Entre Justin de Rome et Augustin d'Hippone, Hilaire de Poitiers est l'un des rares Pères de l'Église qui nous ait laissé une recension précise de sa conversion au christianisme. Non qu'il faille s'attendre à de quelconques confidences d'ordre biographique ou événementiel: nous ne saurons rien des circonstances ou des personnes rencontrées aux moments clés de l'itinéraire spirituel débouchant sur la pleine adhésion à la foi chrétienne. Hilaire n'est pas Augustin, toujours prêt à se raconter avec une verve qui fait encore aujourd'hui le charme des *Confessions*. Il n'est pas davantage Justin de Rome, dont le cheminement évoqué dans les premières pages du *Dialogue avec Tryphon* paraît tellement exemplaire de la démarche d'un philosophe devenu disciple du Christ qu'on ne sait pas très bien s'il faut lui accorder une valeur biographique ou bien s'il s'agit d'une mise en scène symbolique destinée à positionner l'intellectuel chrétien du 2<sup>ème</sup> siècle, sur l'arrière-plan d'une culture philosophique saluée comme pouvant tenir place de «pierre d'attente» sur la route, encore longue, de la conversion des élites de l'Antiquité. Avec Hilaire, nous sommes, en quelque sorte, au juste milieu. L'évocation sonne trop juste pour qu'on puisse douter de sa vérité effective, mais l'événement est traité du point de vue objectif des déplacements opérés au niveau de l'intelligence du mystère divin, non point sur le plan subjectif concernant les retombées affectives et les implications émotives d'un tel bouleversement intérieur. Il serait injuste d'accuser Hilaire de céder à l'intellectualisme froid: l'engagement passionné de sa vie atteste le contraire. En revanche, retenons la leçon, qui est à la fois d'humilité et de rigueur: le converti a parfois mieux à faire qu'étaler ses sentiments; il vaut la peine d'évaluer, presque à distance de soi, l'importance des déplacements opérés par la grâce de Dieu, au niveau de la connaissance réfléchie affectant l'événement intime que constitue la démarche de conversion, c'est-à-dire la venue plus ou moins rapide à une foi explicite et consciente d'elle-même.

## I / La fonction du récit de conversion

L'évocation de la conversion occupe le tout début du premier des douze livres constituant le magistral *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers. À dire vrai, ce premier livre est constitué de quatre parties distinctes.

1) la description de la quête spirituelle ayant mené Hilaire jusqu'à la foi: «Comme je cherchais autour de moi quelle est la tâche propre d'une vie humaine...» (§ 1-14);

2) le panorama des doctrines hérétiques (sabelliens et ariens), affectant la rectitude de la foi chrétienne en un Dieu Père et Fils: «Mais sur ces entrefaites surgirent de mauvais génies...» (§ 15-19);

3) l'annonce du plan et du contenu de l'ouvrage réparti en douze livres: «Et d'abord nous disposerons le plan de tout l'ouvrage de façon telle que les livres s'y succèdent selon une ordonnance qui favorise au mieux une lecture progressive...» (§ 20-36);

4) la première et la plus développée des prières adressée à Dieu: «Pour moi, je suis en vérité conscient, ô Père, Dieu tout-puissant, que c'est bien envers toi le principal devoir de ma vie que tous mes discours et mes pensées parlent de toi» (§ 37-38).

Ce simple survol du premier livre du *De Trinitate* est déjà riche d'enseignements quant à la nature même de l'entreprise hilaire. Loin de positionner la théologie comme une science autonome, exercée dans le détachement de l'intelligence pure, en quelque sorte libre aussi bien de l'implication pastorale que de la détermination spirituelle (image caricaturale d'une scholastique ayant malheureusement stérilisé la théologie chrétienne pendant plusieurs siècles), Hilaire place son effort intellectuel, dont la rigueur transparait dans le résumé a priori de l'ensemble du travail – 3<sup>ème</sup> section du livre I –, en dépendance de trois paramètres:

1) son propre itinéraire de croyant, venu à la foi au terme d'un itinéraire sinueux et progressif: le théologien ne doit jamais oublier qu'avant d'être un savant il est un croyant, donc que, comme tout croyant, il est d'abord un converti, non seulement de par son passé mais aussi bien du fait que toute foi est un chemin permanent de conversion;

2) la situation concrète de l'Église du temps, avec le désarroi des fidèles confrontés à des interprétations différentes du mystère révélé: le théologien est d'abord au service du peuple chrétien, auquel il doit se d'apporter les lumières d'une foi orthodoxe, c'est-à-dire pensée avec justesse et dans la fidélité au donné révélé;

3) l'enracinement dans la prière, en tant qu'acte théologal, à la fois humble et ambitieux, revenant à confesser tant la faiblesse constitutive de l'intelligence humaine que l'audace d'une démarche apostolique ordonnée à la proclamation du mystère révélé: le théologien se doit d'être d'abord un contemplatif, en appelant au don de l'Esprit pour combler sa propre incapacité, tant à penser qu'à exprimer l'ineffable mystère divin.

La conversion d'Hilaire est donc plus qu'un prologue au *De Trinitate*, selon les convenances d'un exercice rhétorique. Au même titre que la prière qui clôt le livre I, l'évocation des débuts dans la foi fait du *De Trinitate* tout entier une entreprise spirituelle, si on entend par là l'engagement total d'un croyant, toujours en chemin vers une foi plus grande, mais suffisamment détaché de soi pour se risquer dans une entreprise de réflexion et de communication forcément risquée – Hilaire commence son travail, alors même qu'il est en exil – et en tout cas inconfortable: «Cet usage de la parole que tu m'as accordé, ne peut apporter de récompense plus grande que d'être à ton service en te prêchant et de démontrer au monde qui l'ignore et à l'hérétique qui le nie ce que tu es, à savoir le Père d'un Dieu Monogène» (§ 37).

Le premier mot du livre – *Circumspicienti mihi*: «tandis que je regardais autour de moi» – dit bien tant la curiosité de l'homme Hilaire que son embarras devant la variété des propositions faites à l'esprit humain désireux d'atteindre le bonheur, c'est-à-dire, selon ses propres mots: «une vie utile et souhaitable» (*utilem atque optandam vitam*). Hilaire est non seulement attentif, mais circonspect: il regarde autour de lui, il cherche le chemin du bonheur. Contrairement au Nicodème de l'évangile selon saint Jean, il ne déclare pas d'emblée: «Nous savons», mais avoue son embarras: «Tandis que je regardais autour de moi...». Un tel aveu initial interdit une réception dogmatisante du *De Trinitate*: même lorsqu'il affirme, et encore plus lorsqu'il est contraint de polémiquer, Hilaire demeure un chercheur; il regarde autour de lui et cherche à tenir le difficile équilibre entre une Révélation, qui vient de Dieu lui-même, et l'exposition des vérités révélées, impossible en dehors de la médiation des mots humains, aussi impropres fussent-ils: «Nous continuerons donc à emprunter les mots de Dieu pour parler de Dieu, tout en fécondant notre intellect avec des images tirées de notre domaine» (§ 20, tout à la fin de la deuxième section: traduction maladroite de *sensum nostrum rerum nostrarum specie inbuentes*, c'est-à-dire plutôt quelque chose comme: «imprégnant notre intelligence de la représentation des choses terrestres»). Ce n'est pas hasard si la fameuse prière du paragraphe 37 cite le texte de Luc 11,9: «Demandez et il vous sera donné, cherchez et vous trouverez, frappez et on vous ouvrira». Hilaire ouvre le corps de son livre avec les mots mêmes qu'Augustin placera au terme des *Confessions*. La parenté des deux hommes est grande: malgré leur science, l'un et l'autre théologiens demeurent des chercheurs de Dieu; peut-être doivent-ils cette grâce au fait que l'un et l'autre sont des convertis; en tout cas, l'un et l'autre, selon des genres littéraires bien différents, accordent à leur propre conversion une valeur fondatrice pour l'ensemble de leur entreprise théologique.

## II/ Les étapes de la conversion.

Le récit de la conversion d'Hilaire distingue 3 étapes: la première, philosophique au sens d'une sagesse humaine; la deuxième, théologique au sens du monothéisme vétéro-testamentaire; la troisième, christologique donc proprement chrétienne.

1) Dans un premier temps § 1-4, Hilaire évoque la «tâche propre d'une vie humaine» qui consiste à dépasser la double quête du loisir et de l'opulence – lesquels sont en fait inséparables, car à quoi bon la richesse si on n'a pas le temps d'en jouir et à quoi bon le temps libre si les moyens financiers font défaut (propos étrangement modernes!). Or, cette quête de richesse et de loisir ne ferait que reproduire le comportement instinctif des animaux; elle ne saurait donc suffire à qualifier une existence proprement humaine: «Si tel est le meilleur, le plus parfait usage qu'on estime devoir faire d'une vie humaine, se reposer et être repu, il faut bien que cela soit commun à nous et à toutes les bêtes dépourvues de raison, chacun selon le degré de conscience propre à son espèce». Fidèle en cela à la tradition humaniste de l'Antiquité, Hilaire juge ce genre de vie «inconvenant et bestial». On peut même dire qu'il fait preuve d'un bel optimisme lorsqu'il affirme que «la plupart des hommes répudient pour eux-mêmes ce genre de vie et le critiquent chez les autres». Donc, aux yeux d'Hilaire, une part conséquente de l'humanité a déjà fait le choix d'une vie raisonnable, sous l'impulsion de la raison et dans l'espérance d'une vie au-delà de la mort. Ainsi, la nature humaine (*natura ipsa*) a déjà en elle-même la capacité de conduire l'homme sur les chemins d'une vie proprement humaine: «C'est pourquoi ils se sont tournés par l'étude et la pratique vers certaines vertus, patience, tempérance, douceur, car agir et penser droitement, c'est cela finalement qu'ils estimaient vivre bien» (§ 2). Préalablement donc à la mise en route d'une démarche de conversion, Hilaire affirme un idéal de sagesse et de modération, comme le sol stable à partir duquel il devient possible de s'élever. Autrement dit –

et ce point de vue n'est peut-être pas aussi périmé qu'on pourrait le croire à première vue – une certaine qualité de vie humaine conditionnerait pour une part l'aptitude du sujet à la conversion. On est loin de l'image romantique – qui d'ailleurs doit beaucoup à une certaine lecture d'Augustin – selon laquelle un passé agité et une vie d'abord désordonnée seraient du meilleur augure quant aux chances de voir aboutir une démarche de conversion.

Cependant, le risque ne serait-il pas alors de se complaire dans une certaine forme de perfectionnement humain, selon l'idéal d'une sagesse auto-suffisante, forcément limitée et complaisante à l'égard de sa propre médiocrité ? On reconnaît là le procès traditionnellement instruit contre l'humanisme et son défaut de transcendance. Remarquons toutefois, dans le tableau brossé par Hilaire, la mention d'une foi philosophique en un Dieu immortel, «bienfaiteur généreux» et donateur d'une vie, dont il serait inconcevable qu'elle n'ait d'autre issue que «la crainte si désolante de mourir». Le reproche adressé aux prétentions d'un humanisme fermé sur soi ne convient donc pas totalement à une sagesse antique, inséparable d'une affirmation religieuse. Cela dit, Hilaire demeure insatisfait: «Mon âme – écrit-il – avait hâte de faire plus... elle voulait connaître ce Dieu auteur d'un tel bienfait, à qui elle se devait tout entière, dont le service, à son avis, l'ennoblirait, à qui elle rapporterait tout ce qu'imaginait son espérance, dans la bonté duquel elle se reposerait, au milieu de tant d'affaires et de maux actuels, comme un port très sûr et amical» (*in cuius bonitate... tamquam tutissimo sibi portu familiarique requiesceret*) (§ 3). Ou encore: «Le comprendre ou du moins le connaître, voilà donc ce qu'elle désirait avec une brûlante ardeur» (*Ad hunc igitur vel intellendum vel cognoscendum studio flagrantissimo accendebatur*). Quoi qu'il en soit de la sagesse humaine précédemment acquise, il n'est pas de conversion sans une part d'insatisfaction, d'où naît le désir intense de connaître et reconnaître une personne, celle même du Dieu généreux dont la bonté éclate au regard des merveilles de la création et, plus encore, en considération des promesses de la vie future. Aussi raisonnable et pondéré que soit Hilaire, sa conversion naît d'un désir intense, de l'ordre de la passion «brûlante», avec tout à la fois le besoin de se donner tout entier et l'aspiration à une paix profonde qui soit le fruit même de ce don, telle la quiétude du port d'attache, rejoint au terme d'une longue et périlleuse traversée.

Or, pour passionnelle qu'elle soit, la quête de Dieu ainsi amorcée n'est pas seulement de l'ordre du sentiment; elle appelle une connaissance, voire une compréhension; elle requiert un contenu objectif. Aussi Hilaire commence-t-il par revisiter les contenus théologiques véhiculés par la religion traditionnelle: il n'y trouve que confusions mythologiques, contradictions logiques, réductions anthropomorphiques. Avec la même déception, il constate la vacuité des positions déistes qui reviennent à considérer que, si Dieu existe, «il n'a cure des affaires humaines et ne s'en occupe point» (§ 4). Bref, «il n'était pas convenable, dès lors, de les tenir pour les garants de la vérité, ces gens qui, adhérant à des conceptions ridicules, honteuses et impies, n'étaient même pas d'accord sur ces opinions tellement inconsistantes». L'embarras du chercheur est à son comble: «Devant tout cela – écrit-il – mon âme inquiète (*animus sollicitus*) cherchait la voie utile, la voie nécessaire vers la connaissance du Seigneur, estimant indigne de Dieu de n'avoir cure de sa création». Toutefois, guidé par son intelligence et la rectitude de son jugement, Hilaire accède déjà à une conception rigoureuse d'un strict monothéisme: «Bien mieux, (mon âme) tenait pour certain que le principe divin et éternel ne pouvait qu'être unique et indivisible; car ce qui est l'origine de sa propre existence ne saurait laisser hors de soi rien qui soit meilleur que lui-même. De sorte que l'éternité et la toute-puissance n'existent que dans un seul être, car il ne saurait y avoir de plus et de moins dans la toute-puissance, ni d'avant et d'après dans l'éternité. Or en Dieu on ne doit rien adorer qui ne soit éternel et tout-puissant».

Bref, la première étape de l'itinéraire spirituel entrepris par Hilaire ne sort pas du cadre proprement humain, voire rationnel. Parti d'une sagesse humaine exigeante, avec en corollaire – n'en doutons pas – une véritable intégrité morale, Hilaire découvre peu à peu l'insuffisance d'un tel humanisme, d'autant plus que les contenus religieux traditionnels lui paraissent vides et inconséquents. Dès lors, se forme en lui une idée précise de ce que serait un véritable monothéisme. Mais il ne s'agit encore que d'une image virtuelle, une possibilité intellectuelle à laquelle manquent aussi bien un nom qu'un visage, bref la rencontre d'un Dieu personnel. Or, la recherche d'Hilaire est soutenue, non seulement par une véritable passion de la vérité, mais encore par le désir éperdu d'engager toute sa vie dans l'aventure: l'homme est mûr pour la conversion, mais il n'a pas trouvé le partenaire divin, susceptible de répondre à sa quête.

2) L'attente ainsi manifestée par Hilaire se trouve bientôt comblée, grâce à la découverte des Écritures juives, à savoir notre Ancien Testament, présenté comme «les livres que la tradition religieuse des Hébreux attribue à Moïse et aux prophètes» (§ 5). Remarquons l'effet de surprise («je tombai sur ces livres»: *incidi in eos libros*), ainsi que leur dénomination strictement juive: référence à la tradition hébraïque, diptyque «Loi et prophètes». On peut se demander si Hilaire n'aurait pas eu connaissance des Écritures par l'intermédiaire de personnes ou de communautés juives qu'il aurait rencontrées. En tout cas, il n'est fait aucune référence à la médiation de la communauté chrétienne. La suite du développement confirmera ce sentiment: à ce stade de son évolution, Hilaire paraît tout ignorer des clés de lecture christologique, inséparables du texte vétéro-testamentaire selon son mode chrétien de transmission à l'époque patristique. La rencontre avec le monothéisme juif constitue donc la deuxième étape de l'itinéraire spirituel vécu par Hilaire (§ 5-9).

De l'ensemble des Écritures juives, Hilaire détache le texte qui lui paraît exprimer toute la quintessence de la Révélation mosaïque, à savoir l'auto-énonciation divine: «Je suis celui qui est» (Ex 3,14), et la suite: «Tu diras...: Celui qui est m'a envoyé vers vous». Malgré la référence aux Hébreux, le texte cité correspond plutôt à la version grecque. En tout cas, l'interprétation se déploie principalement sur le mode ontologique: «Rien, en effet, ne saurait se concevoir de plus propre à Dieu que d'être (...) Tout ce qui est divin n'est sujet à aucune destruction ni à aucun commencement. Et comme l'éternité divine ne se fait jamais défaut à elle-même, Dieu met en avant très justement, pour attester son incorruptibilité divine, le seul fait qu'il est» (§ 5). Le propre même de Dieu est d'être, absolument, sans commencement ni fin, sans progrès ni devenir, sans altération ni changement. L'éternité divine est elle-même pensée comme permanence de l'être infini de Dieu, au-delà de toute limite. Une telle perception de l'être divin, sans commune mesure avec l'ensemble des réalités créées, enthousiasme Hilaire, littéralement ébloui par une telle conjonction de la pensée la plus juste et de l'expression la plus simple: «Je fus absolument émerveillé de ce signalement si parfait de Dieu, qui exprimait en mots très adaptés à l'intelligence humaine l'inaccessible connaissance de la nature divine: *admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur*» (§ 5).

Muni d'une telle clé de lecture, Hilaire peut alors parcourir l'ensemble des Écritures vétéro-testamentaires, à commencer par le prophète Isaïe. En maints passages éclate alors à ses yeux l'évidence de la majesté divine, certes exprimée dans des images humaines ou cosmiques (par exemple: le ciel enclos dans la paume de Dieu), mais d'autant plus sensible qu'une inlassable ruminant des textes en révèle peu à peu l'infinie richesse: «La parole de Dieu fait bien sûr toujours profit à l'intelligence d'un esprit religieux;

cependant elle contient encore plus de sens lorsqu'on l'examine au-dedans par la pensée qu'au moment où on la reçoit au dehors par l'ouïe» (§ 6). Malgré sa réserve habituelle, Hilaire ne cache pas sa délectation à méditer et contempler une telle infinité de la majesté divine: «Cette conception très religieuse de Dieu faisait les délices de mon âme, possédée qu'elle était par l'amour du vrai: *his religiosissimis de Deo opinionibus veri studio detentus animus delectabatur*». Et, un peu plus loin, parlant encore de l'ineffable transcendance du Dieu de Moïse: «L'infinité sans terme de son éternité n'en continue pas moins à déborder l'infinité de tout être qui cherche à l'atteindre». Autrement dit, plus l'être humain s'attache à la contemplation de Dieu, plus il découvre l'infinité de son propre être humain – étant donné que le sujet connaissant participe ontologiquement de l'objet de sa connaissance – et plus, du même coup, il découvre combien Dieu est encore plus infini qu'il ne l'imaginait. Ainsi, dès le deuxième stade de sa conversion, marqué par la relation aux écrits mosaïques, Hilaire conjoint intelligence active et fascination passive, dans une attitude de contemplation qu'il n'est pas exagéré de qualifier de mystique. En tout cas, le bonheur éprouvé est à la mesure tant des splendeurs entrevues que de l'intensité de l'engagement personnel.

Hilaire n'est pas pour autant rassasié; sa quête demeure inassouvie, et son esprit continue de chercher «avec un désir encore plus vif la splendeur même de son Seigneur infini et éternel» (§ 7). C'est alors que la découverte du livre de la Sagesse lui donne de comprendre ce qu'on appellera plus tard l'analogie de proportion, à savoir qu'il existe entre l'être même de Dieu et ce que l'homme peut en connaître un écart du même ordre que celui qui existe entre, d'une part, les grandes et belles choses créées, d'autre part, la grandeur et la beauté propres au créateur: «Le créateur des grandes choses est là dans les plus grandes et l'auteur des très belles choses est dans les très belles choses. Et comme l'œuvre passe l'intelligence, il faut bien que l'ouvrier excède de loin toute intelligence». Ainsi, l'on peut dire de l'intelligence humaine, d'une part qu'elle sait ce qu'est la beauté dont le cosmos lui fournit l'image, d'autre part qu'elle sait parfaitement que la beauté de Dieu est d'un tout autre ordre que ce qu'elle connaît d'expérience. L'homme sait qu'il ne sait pas: telle est bien sa grandeur. Telle est aussi l'indispensable part de théologie négative, au sein d'un discours sur Dieu au demeurant conscient de ses possibilités. Comme le dit si bien Hilaire, «ne faut-il pas concevoir le Seigneur de toute cette beauté comme plus beau que toute beauté? Si bien que la splendeur même du rayonnement éternel échappe à la perception de toute intelligence, quoique l'intelligence ne laisse pas de percevoir une idée de ce rayonnement. De sorte que Dieu doit être déclaré suprêmement beau d'une façon telle qu'il n'est pas enfermé par la perception de notre intelligence, mais n'est pas en dehors de notre intelligence en sa perception».

3) Parvenu à ce point de sa recherche spirituelle, Hilaire se déclare à la fois comblé – «mon âme se reposait dans la sorte de retraite et d'observatoire que lui offraient ces idées excellentes» – et inquiet du fait que sa certitude intellectuelle de l'existence d'une vie après la mort ne le dote d'aucune assurance quant à son propre salut: «Mon âme était accablée de crainte en partie pour elle-même, en partie pour son corps» (§ 10). Il ne suffit pas de contempler la splendeur divine, si l'on n'a pas au demeurant la promesse d'être associé à la vie définitive. La connaissance de Dieu n'est d'aucun secours à l'homme mortel, si Dieu ne lui fait don de sa propre immortalité. Au cœur même d'une expérience à la fois mystique et intellectuelle, Hilaire aspire à s'entendre dire la réalité du salut, c'est-à-dire la condescendance d'un Dieu tourné vers l'homme au point de lui donner part à sa vie, en le dotant de sa propre immortalité. La découverte du Nouveau Testament, évangiles et épîtres, ouvre ainsi la voie à la troisième étape du cheminement d'Hilaire (§ 10-12), cette fois placé sous le signe du prologue de Jean, dont

Hilaire cite largement le texte, avant d'en proposer le commentaire adapté à son propre cheminement. «Or, voici qu'après avoir fait la connaissance de la Loi et des prophètes, (mon âme) vient à connaître aussi les leçons de l'enseignement évangélique et apostolique, telles celles-ci...»: suit le texte du prologue de Jean.

Pour Hilaire, la rencontre avec cet admirable texte a pour effet de bousculer toutes les certitudes acquises, en lui ouvrant l'espace infini d'une connaissance inattendue: «L'esprit progresse au-delà de ce que comprend l'intelligence naturelle – *proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam* –; il lui est enseigné sur Dieu plus qu'il n'en pressentait». Or, cette nouveauté inouïe réside dans la révélation du Verbe, présent auprès de Dieu dès le commencement, manifesté comme lumière du monde, refusé par le monde, mais accueilli par les croyants auxquels il est alors donné d'être «élevés, moyennant les mérites de leur foi, à la filiation divine». Ainsi, Hilaire découvre avec éblouissement, non seulement que «son Créateur est un Dieu issu de Dieu» mais que, se faisant chair, il est venu habiter parmi nous, nous révélant du même coup la gloire de sa condition filiale, «laquelle, comme celle d'un Fils unique du Père, est parfaite de grâce et de vérité» (§ 10). La révélation du Fils né de Dieu et envoyé aux hommes pour qu'eux-mêmes naissent à la vie divine a évidemment pour effet inouï d'ouvrir le mystère divin, non seulement à la connaissance de l'homme mais à sa participation ontologique, sous le mode de la filiation et par la médiation du Fils unique, lui-même pleinement entré dans la condition humaine.

Le paragraphe 11 est tout entier consacré à la relecture émerveillée du prologue de Jean, dans lequel Hilaire reconnaît le tournant décisif et l'aboutissement de sa quête spirituelle. La découverte de Dieu en tant que Père a des effets prodigieux sur la situation de la créature, devant laquelle s'ouvre dès lors un véritable chemin de divinisation par voie de filiation. Écoutons Hilaire: «Dès ce moment, l'esprit troublé et inquiet découvre plus de raisons d'espérer qu'il ne s'y attendait. Et en premier lieu il en est imprégné, pénétré jusqu'à connaître le Dieu Père. Et les idées qu'il s'était faites par la raison naturelle au sujet de l'éternité, de l'infinité et de la beauté de son Créateur, il apprend maintenant qu'elles s'appliquent aussi proprement au Dieu Fils unique». Certes, s'il faut en croire le prologue de Jean, le monde n'est guère porté à reconnaître l'omniprésence du Verbe. Hilaire voit là une occasion supplémentaire de s'émerveiller du don de Dieu: «Rare est la foi en cette vérité salutaire, mais la récompense en est très grande, puisque les siens ne l'ont pas reçu et que ceux qui le reçoivent sont promis fils de Dieu par une naissance non de la chair mais de la foi. Or – continue Hilaire – être des fils de Dieu n'est pas une fatalité, mais un pouvoir, car ce don proposé à tous par Dieu, la nature des parents ne l'apporte point, c'est la volonté qui l'obtient comme récompense». Ainsi, pour Hilaire, du moment que la filiation divine est un don offert aux croyants, elle suppose du côté de l'homme un effort de volonté, autrement dit une part d'engagement, conscient et délibéré. La foi est tout sauf passivité; comme nous l'avons vu, elle est recherche, travail, et finalement adhésion pleinement volontaire; l'itinéraire d'Hilaire en atteste. Cependant, dira-t-on, tous n'ont pas la même force morale et la même exigence spirituelle; il y a aussi «quelques faibles dans leur foi timide». L'incarnation a précisément pour effet de pallier cette insuffisance du côté de l'homme: «Dieu le Verbe s'est fait chair pour que, par le Dieu Verbe fait chair, la chair montât jusqu'à Dieu le Verbe». À l'incarnation de Dieu, c'est-à-dire sa descente dans la condition humaine, répond en quelque sorte l'assomption de l'homme, c'est-à-dire son élévation jusqu'à la condition divine: «De peur que le Verbe fait chair soit autre chose que Dieu le Verbe ou ne soit pas la chair de notre corps, il a habité parmi nous; ainsi, puisqu'il habiterait parmi nous, il ne deviendrait pas autre chose que Dieu chair de notre chair; non qu'il se serait dépouillé de ses biens à lui pour avoir daigné assumer la chair, car, Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, il est à la fois parfaitement dans son bien propre et véritablement dans le nôtre».

Un tel équilibre et une telle force dans l'expression du mystère christologique et l'évocation de ses effets divinissants pour l'homme attestent l'immense chemin parcouru par Hilaire depuis ses premières interrogations religieuses. Lui-même ne cesse de s'émerveiller de l'aboutissement d'un tel itinéraire: «Voilà donc la doctrine que l'esprit accueillit avec joie au sujet du mystère divin, montant vers Dieu à travers la chair, appelé à une nouvelle naissance par la foi, doté d'un pouvoir d'accéder à la régénération céleste, connaissant le souci qu'a de lui son Auteur et Créateur, estimant que ne le réduirait point à néant celui qui l'a tiré du néant pour le faire ce qu'il est» (§ 12). Au-delà du sentiment de bonheur infini, Hilaire poursuit l'analyse des rapports entre foi et connaissance: d'une part, la réalité ainsi révélée est sans commune mesure avec les capacités de l'esprit humain; d'autre part, un tel mystère est pourtant d'une certaine façon accessible à l'homme, pour peu que son esprit renonce à être à lui-même sa propre norme et consente à se laisser guider par d'autres principes que les siens propres. Hilaire dit cela bien mieux que nous: «(L'esprit de l'homme) a mesuré combien tout cela dépassait l'appréciation d'une intelligence humaine, car la raison, avec ses notions courantes, incapable de saisir les desseins d'en haut, s'imagine que cela seul est dans le domaine du réel qui est intérieur aux limites de sa propre compréhension ou qu'elle peut exécuter par ses propres moyens. Mais les hauts faits de Dieu dans la magnificence de sa puissance éternelle, l'esprit les mesurait non à son sens à lui, mais à l'infini de la foi». Dès lors, peut commencer le grand œuvre du théologien: la requête d'intelligence ne s'oppose pas à la foi; bien au contraire, elle s'en nourrit; la foi conduit à l'intelligence, comme le dira bientôt le grand Augustin: *Crede ut intellegas* («crois pour comprendre!»). Aux yeux d'Hilaire, il est clair que, si son intelligence n'a jamais cessé d'accompagner sa quête spirituelle, il ne faut pas pour autant inverser les rôles: ce n'est pas l'intelligence qui rend croyant, mais bien plutôt la foi qui rend intelligent. Ainsi, le récit de conversion conditionne tout le travail théologique déployé au long des douze livres du *De Trinitate*: «Si bien que l'existence dès le principe d'un Dieu auprès de Dieu, le séjour au milieu de nous du Verbe fait chair, il ne refusait pas d'y croire parce qu'il ne le comprenait pas, mais il se rappelait qu'il pourrait les comprendre s'il y croyait» (*non idcirco non crederet, quia non intellegeret* – «non pas qu'il refusât de croire pour la bonne raison qu'il ne comprenait pas» – *sed idcirco se meminisset intellegere posse, si crederet* – «mais au contraire qu'il avait bien en tête qu'il aurait la possibilité de comprendre si d'abord il croyait»).

L'exposé continue aux paragraphes 13 et 14, avec le souci de démêler les rapports complexes entre une rationalité philosophique autosuffisante et la spécificité d'un processus de connaissance adaptée à l'objet divin, proprement inconnaissable. Hilaire est déjà en plein cœur du débat théologique; le récit de conversion, non seulement est achevé, mais continue d'opérer ses effets; le converti devenu pasteur s'engage de toutes ses forces au service de la vérité: «Dans ce calme assuré de son salut, l'esprit s'était donc reposé, tout joyeux de ses espérances; il craignait si peu de voir survenir la mort qu'il la considérait même comme l'entrée dans la vie éternelle (...). Bien plus, ce qu'il croyait pour son compte personnel, il le prêchait tout autant aux autres, en vertu de la fonction sacerdotale dont il était revêtu et qui lui faisait étendre ses attributions au service du salut de tout un peuple» (§ 14).

## LA PLACE DES ENFANTS DANS LES ÉGLISES D'ORIENT (3<sup>E</sup>-10<sup>E</sup> SIÈCLES)

BÉATRICE CASEAU\*

**REZUMAT. Locul copiilor în Bisericile Orientului (sec. III-X).** Prezentul studiu analizează statutul copiilor în bisericile orientului sub patru aspecte: responsabilitatea părinților față de copiii lor și frecventarea bisericii de către aceștia; poziționarea lor spațială în locașurile de închinare în timpul serviciilor religioase; obiceiul administrării botezului copiilor și participarea lor activă la serviciile liturgice

În introducerea demersului analizei locului ocupat de copii în biserici se precizează faptul că un copil botezat este un creștin deplin, dar că în Biserica primară Botezul se administra cu precădere la maturitate, fără a fi refuzat copiilor ale căror părinți îl solicitau.

Responsabilitatea părinților față de copii poate fi rezumată potrivit îndemnurilor din „Didahie” sau din omiliile Sf. Ioan Hrisostom la instruirea în credința lui Dumnezeu și la îndemnarea acestora la frecventarea bisericii.

Frecventarea bisericii de către copii în secolele III-X este dovedită prin prezentarea exemplelor lui Avva Moise, micuței Paula fiica pontifului păgân Albinus care cere să intre în mănăstire, cel al lui Simeon cel Tânăr (521-592) care este amintit la vârsta de 5 ani în sanctuarul Sf. Mucenic Ștefan și a lui Theodor din Sikeon care frecventa zilnic de la vârsta de 8 ani biserica Sf. Gheorghe. Aceste exemple demonstrează faptul că încă din primele veacuri copiii participau la serviciile religioase, fapt care a necesitat o reglementare a locului pe care ei trebuiau să îl ocupe în biserică.

Primele reglementări canonice privitoare la locul copiilor în biserici (ca și a celorlalte categorii de credincioși) se găsesc în „Didahia celor 12 apostoli” (canonul 52) și în „Constituțiile Apostolice”. Impărțirea credincioșilor în biserici prezenta următoarea structură: episcopul înconjurat de colegiul presbiterilor, copiii supravegheați de un diacon, tinerii apoi bărbații căsătoriți urmați apoi de femei, în partea de vest a bisericii stând femeile cu bebeluși. (Această regulă suporta excepții în cazul în care copiii nu puteau fi separați îndemnându-se ca ei să fie supravegheați, băieții de tați și fetele de mame). Indrumările canonice îndemnau de asemenea ca tinerii să stea în fața părinților și să fie supravegheați de aceștia, și separarea fecioarelor care hotărâu să își pastreze fecioria.

Dispozițiile canonice privind locul fiecărei categorii de credincioși în biserică pornesc de la trei principii: grija pentru păstrarea ordinii, respectarea ierarhiei între tineri și adulți și caritatea creștină.

Răspândirea obiceiului botezului copiilor după secolul patru e probată prin justificările aduse lui Sever de Antiohia de biograful său în secolele VI-VII și de mărturiile lăsate de Paul de Monemvasie în secolul X.

Participația copiilor la viața liturgică a bisericii e concretizată în împărțirea euharistică, în rostirea de rugăciuni și intonarea de cântece atestată de Jean Moschus (540-639), istoricii Socrates și Sozomen, poetul sirian Cyrillonas sau într-o serie de rugăciuni.

---

\* Paris IV- Sorbonne, Centre d'histoire et de civilisation de Byzance

### **La place des enfants dans les églises d'Orient (3<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècles)**

L'enfant baptisé est un fidèle à part entière. S'il y a eu une préférence chez certains Pères de l'Eglise ancienne en faveur d'un baptême adulte, il est donné à l'enfant dont les parents le souhaitent de participer pleinement à la vie des fidèles en étant baptisé dès son plus jeune âge<sup>1</sup>. Ce qui est encore pour de nombreux adultes, un long chemin de conversion, devient pour les enfants de famille chrétienne un accès direct et simple à la vie de l'Eglise. Le changement de vie, l'intelligence de la foi exigés de l'adulte ne sont pas demandés aux enfants auxquels est toutefois offert le bain de la régénération.

Il paraît donc intéressant de se demander comment fut envisagée la participation des enfants à la vie liturgique dans les sources de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Age. Quels échos trouve-t-on de la présence des enfants dans les églises ? Pour répondre à ces questions, les sources ne manquent pas. La littérature canonico-liturgique propose diverses manières de regrouper les enfants dans les églises, selon l'âge et le sexe de l'enfant, les homélies signalent leur présence parfois bruyante, les récits édifiants et les sources hagiographiques mettent en scène des enfants et confirment leur participation à la vie liturgique.

### **I La responsabilité des parents et la fréquentation des églises par les enfants**

Dès la fin du 1<sup>er</sup> siècle, la Didachè recommande aux parents de s'occuper de l'instruction religieuse de leurs enfants: «dès leur jeune âge, tu les instruiras dans la crainte de Dieu<sup>2</sup>.» Cette prescription donne aux parents la responsabilité d'élever chrétiennement leurs enfants<sup>3</sup>. Cela consiste à leur faire connaître les Ecritures<sup>4</sup> et à les emmener prier à l'église. Les enfants sont associés à la vie religieuse de leurs parents par la participation aux prières communautaires comme à leurs dévotions privées. Jean Chrysostome, qui a consacré plusieurs traités à l'éducation chrétienne des enfants et s'est fait le chantre de l'unité familiale recommande aux familles de se rendre ensemble à l'église: «L'homme est la tête de la femme'. La femme est l'aide de l'homme. Que la tête ne tolère pas de fouler ce sol sanctifié (l'église) étant séparée du corps, que le corps ne paraisse pas sans la tête, mais que l'homme dans sa totalité entre ici et qu'ils aient leurs enfants avec eux.<sup>5</sup>» Dès que les deux parents sont chrétiens, les enfants sont éduqués chrétiennement et emmenés à l'église. Les parents jouent aussi un rôle important pour permettre l'épanouissement d'une vocation à la vie cléricale ou monastique. Dans les Vies de saints, à côté des vocations religieuses qui ne peuvent s'épanouir qu'en opposition au milieu familial ou par suite de la perte des parents, il y a de nombreuses vocations qui sont préparées et encouragées par les parents: «Les parents d'Apa Moïse étaient des

---

<sup>1</sup> L'âge au baptême dépendait de l'état de santé de l'enfant et de la demande des parents. Des évêques comme Grégoire de Naziance (*Oratio* 40) recommandent trois ans de catéchuménat et préfèrent que l'enfant puisse comprendre ce qui lui est proposé, mais on baptise aussi des tout-petits: K. Aland, *Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden und ihre Taufe*, Munich, 1976.

<sup>2</sup> J. P. Audet, *La didachè. Instructions des apôtres*, 4, Paris, 1958, p. 230-231.

<sup>3</sup> H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948; P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1962.

<sup>4</sup> Les livres bibliques dont la lecture est recommandée aux enfants sont la Sagesse de Salomon, Judith, les trois livres des Macchabées, la Sagesse de Jésus, le docte fils de Sirach selon les *Canons des Apôtres*, II, 55, éd. J. et A. Périer, *Les «127 canons des apôtres», texte arabe, Patrologia Orientalis*, VIII, fasc. 4, Paris, 1912, p. 691.

<sup>5</sup> Jean Chrysostome, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, 11, éd. et trad. A. M. Malingrey, SC 396, Paris, 1994, p. 312-315.

chrétiens craignant Dieu. Ils observaient la loi du christianisme toute entière, comme en témoignent ceux qui se soucient de la vérité. Ils fréquentaient l'église deux fois par jour, le matin et le soir. Ils donnaient leurs prémices, leurs offrandes et leurs aumônes. Son père s'appelait André, sa mère Tchinoué. Dieu bénissait toutes leurs propriétés, ainsi qu'il est écrit: 'La bénédiction de Dieu enrichit.' Ils eurent trois fils et deux filles. [...] Après beaucoup de temps, les enfants grandirent et leurs parents les élevèrent dans toutes les sciences et dans la crainte de Dieu.»<sup>6</sup> Dans cette famille égyptienne, les enfants ont certainement acquis une grande familiarité avec l'église et ses cérémonies. On retrouve de semblables cas en Occident au quatrième siècle. Jérôme, s'émerveille que la petite Paule, cette descendante du pontife païen Albinus, chante dès son plus jeune âge l'Alleluia, elle qui est destinée à devenir une vierge du Christ en raison du vœu de sa mère<sup>7</sup>. Il recommande à sa mère de l'amener à l'église quand elle sera un peu grandette (*grandicula*<sup>8</sup>), de lui faire apprendre les Ecritures<sup>9</sup> et finalement de la faire entrer au monastère pour qu'elle prenne sa place dans le chœur des vierges auprès de sa tante Eustochium installée en Palestine<sup>10</sup>.

Les jeunes enfants accompagnent donc leurs parents dans les églises soit pour les fêtes soit lors de leurs dévotions personnelles. Ainsi Syméon le Jeune (521-592) se trouve-t-il dans le sanctuaire du proto-martyr Etienne où sa mère s'est rendue pour faire ses prières, au moment du tremblement de terre qui secoua la ville d'Antioche et le rendit orphelin de père. L'enfant, alors âgé de cinq ans, jouait peut-être dans l'atrium; il n'était pas, en tout cas, dans le même endroit que sa mère et dans la panique, il en fut séparé pendant plusieurs jours<sup>11</sup>.

Certains enfants vont d'eux-mêmes dans les sanctuaires. Théodore de Sykéon, dès l'âge de huit ans, se rend, chaque jour d'école, au sanctuaire de Saint Georges pour méditer l'Écriture, au lieu de rentrer déjeuner. Il fait aussi partie des enfants qui sont portés dans les sanctuaires des saints lorsqu'ils sont malades. Théodore, vers l'âge de douze ans, est ainsi guéri par l'intercession de saint Jean Baptiste dans la chapelle duquel il fut porté. Dès lors, il fréquente assidûment les sanctuaires, n'hésitant pas à parcourir la campagne en courant pour arriver à temps pour célébrer la fête des saints<sup>12</sup>.

La présence des enfants dans les églises et le souci d'ordre conduit le clergé à proposer une répartition spatiale des différents groupes constituant le peuple des fidèles. Cette répartition idéale est attestée dans la littérature canonico-liturgique mise en place dès le 3<sup>e</sup> siècle, puis copiée et modifiée dans les siècles suivants. Ces textes attestent le souci d'organiser l'espace intérieur des églises en regroupant les chrétiens selon le statut, le sexe et l'âge. La disposition proposée pour les différents groupes révèle donc tout à la fois la séparation des clercs et des laïcs et une organisation hiérarchique des groupes dans l'espace dévolu aux laïcs. Quand les enfants n'étaient pas baptisés, leur statut était alors celui des

<sup>6</sup> W. C. Till, *Koptische Heiligen – und Märtyrerlegenden*, II Rome, 1936, *Orientalia Christiana Analecta* 108, p. 64; trad. dans E. Wipscyska, *Les Ressources et les activités économiques des églises en Egypte du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, 1972, p. 30.

<sup>7</sup> Jérôme, Ep. 107 *Ad Laetam*, éd. et trad. J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, t. V, Paris, 1955, p. 145. Faut-il en conclure qu'il fallait laisser les bébés à la maison, dans les milieux aristocratiques romains?

<sup>8</sup> Jérôme, Ep. 107, 7 *Ad Laetam*, *ibidem*, p. 152.

<sup>9</sup> Jérôme, Ep. 107, 12 *Ad Laetam*, *ibidem*, p. 156.

<sup>10</sup> Jérôme, Ep. 107, 13 *Ad Laetam*, *ibidem*, p. 157.

<sup>11</sup> *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, 7, éd. P. Van den Ven, Bruxelles, 1970, texte grec t. 1, p. 8-9, trad. t. 2, p. 11.

<sup>12</sup> *Vie de Théodore de Sykéon*, éd. et trad. A. J. Festugière, Paris, 1970.

catéchumènes. Ils n'étaient pas supposés participer à la célébration des mystères et devaient en principe quitter l'église après l'office des lectures. Les enfants baptisés, quant à eux, participaient aux offices religieux dans leur intégralité. Il fallait aménager pour eux un espace de façon à ce qu'ils suivent la liturgie et soient surveillés par un adulte.

L'un des premiers textes à faire état de cette question est la *Didascalie des apôtres*, datée des années 230<sup>13</sup>. Elle propose une séparation des prêtres qui entourent l'évêque et des fidèles. On trouve contre le mur oriental le trône de l'évêque, et, de chaque côté, le presbyterium, puis, plus à l'ouest, les hommes suivis par les femmes<sup>14</sup>. Le canon distingue plusieurs groupes parmi les fidèles: ceux qui sont jeunes, ceux qui sont âgés, ceux qui sont enfants. Ils sont soit regroupés soit avec leurs parents. Les femmes suivies par les jeunes filles sont placées en arrière des hommes. Les femmes âgées et les veuves sont assises à part. Tout au fond, le plus loin du sanctuaire, se placent les femmes dont les enfants sont encore au sein. A chacun, donc, une place est assignée par un diacre qui se tient à l'entrée et veille au bon ordre de l'assemblée<sup>15</sup>.

La version éthiopienne fournit quelques variantes. Le canon 52 montre qu'il est bon, s'il y a la place, que les fidèles soient répartis selon des groupes: les jeunes seront assis ensemble, ils se tiendront debout si on manque de place, les hommes murs seront assis ensemble et prendront leurs enfants dans leurs bras. Les vierges seront assises ensemble ou se tiendront debout si on manque de place, devant les autres femmes parmi lesquelles sont mises à part, ensemble, les femmes mariées qui ont des enfants avec elles. Enfin le dernier groupe cité est celui des veuves<sup>16</sup>.

Au livre II des *Constitutions Apostoliques* qui reprend la *Didascalie des Apôtres*, non sans y ajouter sa marque, la disposition des différents groupes est la suivante: «dans l'église, les jeunes gens s'assièrent à part, s'il y a de la place, sinon ils resteront debout; les personnes âgées s'assièrent à leur rang, quant aux enfants qui restent debout, pères et mères les prendront en charge; les jeunes filles seront aussi à part, s'il y a de la place, sinon elles se tiendront derrière les femmes; les femmes mariées et qui ont leurs enfants se tiendront à part; les vierges, les veuves et les femmes âgées se tiendront debout ou s'assièrent devant toutes les autres<sup>17</sup>.»

Les compilateurs distinguent donc les jeunes garçons (*neôteroï*), les jeunes filles (*neôteraï*) et les enfants (*ta paidia*). Ces derniers sont soit regroupés soit sous la garde explicite des parents. Les bébés forment un groupe considéré comme potentiellement bruyant et qui est donc mis un peu à part dans l'assemblée, avec leur mère. La répartition des enfants plus grands se faisait en fonction du sexe, les petits garçons avec leur père, les petites filles avec leur mère. Les garçons encore plus grands sont regroupés et placés sous la surveillance d'un diacre, en avant de la nef, près de l'ambon ou du bēma, en tout cas non loin du sanctuaire. Il n'est guère possible de donner un âge précis à chacune des catégories citées dans les textes<sup>18</sup>. Il faut sans doute comprendre que les enfants qui ne sont pas

<sup>13</sup> La *Didascalie des apôtres* est connue dans les versions latine, syriaque, arabe et éthiopienne, plus un fragment grec: A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, 1977, pp. 118-119.

<sup>14</sup> *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, XII, éd. et trad. A. Vööbus, CSCO 408, Sc. Syri, 180, p. 131.

<sup>15</sup> *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, XII, ibidem, p. 132.

<sup>16</sup> Canon 52, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, trad. G. Horner, Londres, 1904, p. 195-196.

<sup>17</sup> *Constitutions Apostoliques*, II, 57, 12, trad. M. Metzger, SC 320, Paris, 1985, p. 316-317.

<sup>18</sup> M. Harlow, R. Laurence, *Growing up and Growing old in Ancient Rome*, Londres/ New York, 2002.

autonomes restent avec leurs parents, les enfants plus grands, peuvent être regroupés. Filles et garçons sont alors clairement séparés.

La disposition interne dans les églises reflète à la fois le statut dans la société et celui dans l'Eglise. A côté de principes pragmatiques, comme celui de mettre les bébés bruyants au fond de l'église, il y a aussi des principes inspirés par la hiérarchie entre jeunes et adultes. La version éthiopienne des canons insiste sur le fait que les jeunes doivent céder les places assises aux plus âgés. Cela vaut pour les jeunes garçons comme pour les jeunes filles. Le contrevenant doit être rappelé à l'ordre en le priant de se tenir debout aux portes de l'église, ce qui est une punition<sup>19</sup>. Les *Constitutions Apostoliques* reprennent l'idée sous une forme légèrement différente: si une personne de qualité arrive pendant le sermon (en retard donc!), le diacre demandera au plus jeune de céder sa place. S'il refuse, il sera forcé de se lever et placé derrière tous les autres. L'âge intervient donc moins que le statut social dans ce cas précis: le jeune doit apprendre à respecter la hiérarchie sociale, y compris à l'église.

Le deuxième principe est inspiré par la charité et par la place qui est reconnue aux pauvres dans le plan du salut<sup>20</sup>: «Entre-t-il un pauvre, un homme de basse condition ou un étranger, qu'il soit vieux ou jeune et qu'il n'y ait pas de place, à ceux-là aussi le diacre, de tout son coeur, procurera une place. (...) La diaconesse agira de même envers les femmes qui se présentent, riches ou pauvres.» Si l'on excepte donc ce dernier principe qui reflète la place spéciale dévolue aux pauvres comme intercesseurs privilégiés auprès de Dieu, l'ensemble de la disposition interne reprend la hiérarchie sociale telle que l'idéalisent les membres du clergé: l'évêque est en tête, suivi par son clergé, les hommes viennent ensuite en privilégiant les jeunes garçons qui sont potentiellement de futurs clercs, puis les hommes mariés, les femmes viennent ensuite en distinguant les vierges qui ont choisi de demeurer vierges, puis les autres femmes.

Les remaniements successifs des compilateurs réformateurs rendent difficile l'utilisation de ces sources pour établir une chronologie fine<sup>21</sup>. Mais dans le cas précis qui nous occupe, on peut considérer que l'idée de répartir les enfants dans l'église selon leur âge et de regrouper les jeunes garçons en avant des fidèles se met probablement en place au troisième siècle. Il s'agit d'une norme dont l'établissement est souhaité et non d'un reflet strict de la réalité. Ce type de sources qui présentent des recommandations et souvent un idéal réformateur doit être confirmé par d'autres documents pour permettre d'établir leur influence réelle, ou au moins leur confirmité avec les pratiques sociales. La turbulence naturelle des enfants permet précisément de faire ce lien entre pratique et idéal.

Les échos de la turbulence des enfants se trouvent en effet dans les homélies ainsi que dans les dispositions prises dans la littérature canonico-liturgique pour faire surveiller les enfants par des diacres ou par les mères. Les enfants sont particulièrement invités à se tenir tranquilles après le départ des catéchumènes lors de la liturgie eucharistique. Il est possible que le départ des catéchumènes ait entraîné un peu de bruit ou ait été l'occasion pour les uns et les autres d'un moment de moindre attention, voire pour les enfants de bavardage ou de jeu. Les diacres comme les parents sont donc requis de signaler aux enfants le début de la liturgie des mystères et le recueillement qui doit accompagner ce moment solennel qu'est la grande entrée.

<sup>19</sup> *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, trad. G. Horner, Londres, 1904, p. 196.

<sup>20</sup> P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanovre/Londres, 2002.

<sup>21</sup> A. Faivre, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1992, p. 361-362.

Cette agitation est signalée dans les différentes versions des *Canons des Apôtres*. Elles insistent sur le rôle des diacres qui doivent vérifier que les enfants comme les adultes donnent à ce moment de haute sacralité qu'est la Grande entrée toute l'attention nécessaire et répriment les chuchotements, les rires, les jeux ou les assoupissements ! Les diacres sont en effet chargés de surveiller les fidèles adultes, hommes et femmes dûment séparés, «pour qu'il n'y ait parmi eux ni trouble, ni clignement d'yeux, ni signes, ni assoupissement» tandis que «les enfants se tiendront près de l'ambon et un autre diacre les surveillera pour réprimer leur turbulence<sup>22</sup>.» Dans la version éthiopienne des *Canons des Apôtres*, les garçons sont aussi sous la surveillance du diacre pour qu'ils ne se querellent pas et ils doivent se tenir debout juste en dessous du bēma<sup>23</sup>. Dans la version en copte saïdique, les enfants se tiennent près du bēma sous la surveillance d'un diacre qui doit les empêcher de faire du bruit<sup>24</sup>.

Comme les autres enfants, à savoir les bébés, les tout-petits garçons et les petites filles, sont sous la garde des parents, ces derniers sont aussi appelés à exercer leur autorité sur leurs enfants. La version éthiopienne exige des mères qu'elles empêchent les enfants de courir çà et là pendant l'oblation et accompagne cette exigence d'une menace. Les fidèles doivent savoir contrôler leurs enfants car si ces derniers se montrent turbulents à ce moment très sacré, ils risquent de voir leurs jours écourtés<sup>25</sup>. Les versions en grec, en latin ou en copte saïdique sont moins menaçantes et demandent juste aux mères de tenir leurs enfants<sup>26</sup>.

On trouve dans les homélies quelques textes qui montrent le décalage entre les exigences des clercs et le comportement des fidèles. Ces homélies restituent l'ambiance qui pouvait régner dans certaines églises de l'Antiquité tardive et permettent de mettre en perspective la littérature liturgico-canonique. Cette dernière présente un idéal tandis que les homélies permettent de temps à autre de saisir la vie sur le vif. Une homélie attribuée à Jean Chrysostome sur le jeûne, dénonce ainsi les enfants turbulents à l'église et s'indigne : «Des enfants effrontés qu'ont éduqués des parents sots omettent de rechercher la miséricorde pour leur vie et ils apportent des cailloux, des noix et des balles, ils creusent la terre et griffonnent sur les murs du temple.». Ces pratiques sont vigoureusement dénoncées par le prédicateur qui s'enflamme aussi contre les parents bavards à l'église : «Ce ne sont pas seulement les enfants que je vois jouer, dans votre ville, au milieu de l'église par mauvaise habitude, mais aussi des femmes d'un certain âge et des hommes mûrs. Comme des chevaux sauvages, ils sautent et piaffent au-dedans et au-dehors, de sorte que le lieu de culte des croyants n'est plus séparé des débordements.»<sup>27</sup>

Les enfants ne suivaient donc pas toujours calmement les longues liturgies auxquelles participaient leurs parents. Pour quelques enfants saints qui, comme Théodore de Sykéon, faisaient des kilomètres à pied pour célébrer les fêtes des saints, il y avait de nombreux enfants qui profitaient de la rencontre de leurs pairs à l'église pour jouer. Certains d'entre eux, n'étant que catéchumènes, sortaient avant la célébration des mystères, les autres devaient demeurer dans

<sup>22</sup> *Les Canons des Apôtres*, I, 52, éd. J. et A. Périer, Les «127 canons des apôtres», texte arabe, *Patrologie Orientale*, VIII, fasc. 4, Paris, 1912, p. 635.

<sup>23</sup> Canon 53, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, trad. G. Homer, Londres, 1904, p. 199.

<sup>24</sup> Canon 64, *ibidem*, p. 342.

<sup>25</sup> Canon 53, *ibidem*, p. 199.

<sup>26</sup> Canon 64, *ibidem*, p. 343.

<sup>27</sup> F. Rilliet-Maillard, «Une homélie sur le début du jeûne attribuée à Mar Jean», *ANTIDWRON, Hommage à M. Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Partrum Graecorum*, Wetteren, 1984, pp. 57-72, à p. 70-71.

l'église. L'atrium était probablement le lieu dans lequel se regroupaient les enfants catéchumènes après l'office des lectures, dans les églises où il existait<sup>28</sup>. On a peut-être une référence à cette pratique dans un sermon de Grégoire de Nysse adressé à ceux qui retardent le baptême: «Je rougis de te voir mis à la porte avec les catéchumènes comme un petit garçon irréfléchi, alors que tu es un vieillard<sup>29</sup>.» On peut supposer qu'il y avait une exception pour les bébés quand les parents ne pouvaient les confier à un catéchumène. Cette situation propre à une époque où le baptême adulte était le plus fréquent ne continue pas quand la majorité des enfants est baptisée à un jeune âge. Aux 6<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> siècles, les enfants sont le plus souvent baptisés durant l'enfance. Syméon Stylite le jeune, fut présenté à l'église quarante jours après sa naissance, ce qui fit de lui un catéchumène et il fut baptisé à l'âge de deux ans. Le biographe de Sévère d'Antioche (v.465-538) doit justifier le fait que ce dernier, bien que descendant d'un évêque, ne soit pas baptisé alors qu'il termine son adolescence: «la coutume étant établie dans son pays (en Pisidie, à Sozopolis...) de ne pas s'approcher du saint baptême, à moins de nécessité urgente, avant l'âge mûr, il se fit que Sévère et ses frères n'étaient encore que catéchumènes quand ils vinrent à Alexandrie» pour faire leurs études<sup>30</sup>. Les enfants sont donc probablement le plus souvent baptisés durant la petite enfance à la fin de l'Antiquité, mais l'enquête reste à mener. Les récits édifiants de Paul de Monemvasie écrits au Xe siècle, dans le Péloponnèse montrent qu'on s'attendait à ce que les enfants fussent baptisés pendant la petite enfance. Au temps des empereurs Léon et Alexandre, co-empereurs depuis 879, un gouverneur avait, selon l'un des récits, acheté un enfant scythe qu'il confia au prêtre qui desservait la chapelle de sa maison pour qu'il apprenne les lettres sacrées et soit élevé. L'enfant devait aider le prêtre dans son service liturgique. Vers ses douze ans, l'enfant questionné par son maître lui révèle que son peuple n'est pas chrétien et qu'il n'a pas été baptisé. Le maître s'indigne de ce qu'il l'a laissé communier et l'enfant lui répond: «C'était par ignorance, mon maître, que lorsque je voyais les autres enfants recevoir la communion, moi aussi, je la recevais<sup>31</sup>.» Nul à cette époque ne prévoyait de faire sortir certains enfants, non baptisés de l'église. L'ancien renvoi des catéchumènes était sans doute prononcé mais de façon formelle, et certainement sans qu'il soit suivi d'un départ des enfants. Ce texte permet aussi de confirmer l'habitude prise de regrouper les garçons et de les faire communier ensemble. Cette pratique est ancienne: selon les *Constitutions apostoliques*, chaque groupe communiait séparément. Dans le livre II, qui reprend la *Didascalie*, on a ainsi un groupe de jeunes garçons, suivis des hommes plus âgés dont certains ont avec eux leurs jeunes enfants, puis les jeunes filles, suivies par les femmes mariées donc certaines ont avec elles les bébés et les petites filles. Dans le *Testamentum Domini*, les enfants et ceux qui viennent de recevoir le baptême sont invités à communier juste après le clergé et les veuves, mais avant le peuple des fidèles<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> J. P. Sodini, «Atria et cours dans les sites de pèlerinage du monde byzantin», *Avant-Nefs et Espaces d'accueil dans l'Eglise entre le IV<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle*, éd. Ch. Sapin, Paris, 2002.

<sup>29</sup> Grégoire de Nysse, *Homélie pour l'Epiphanie*, en 383, PG XXXVI, c. 417c; trad. V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du II<sup>e</sup> et au VI<sup>e</sup> siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 7, Spoleto, 1988, p. 309.

<sup>30</sup> Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, éd. et trad. M. A. Kugener, *Patrologia Orientalis*, 2, Paris, 1907, p. 11.

<sup>31</sup> J. Wortley, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monemvasie et d'autres auteurs*, 9, Paris, 1987, p. 76-77.

<sup>32</sup> *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, 1,23, éd. et trad. I. E. Rahmani, Mayence, Kirchheim, 1899, p. 47

On trouve aussi la confirmation de la présence des enfants près du sanctuaire où ils peuvent donc voir et entendre ce que font et disent les membres du clergé, dans d'autres récits édifiants. Jean Moschus (v.540- v.639) dans le *Pré Spirituel* donne deux témoignages de cette participation des enfants à la vie liturgique et de leur connaissance des prières et des gestes tant de l'eucharistie que du baptême. Dans les deux récits, un groupe de petits garçons joue à l'évêque ou au prêtre. Le premier groupe est constitué d'enfants de la région d'Apamée qui gardent des troupeaux et décident de jouer à la messe: «Tandis qu'ils jouaient, ils se dirent entre eux: «Voyons, faisons la synaxe et offrons la prosphora.» L'idée ayant souri à tous, ils choisirent l'un d'entre eux pour l'office de prêtre et deux autres pour celui de ministres. (...) Celui qui s'appelait prêtre se trouvait savoir l'anaphore, parce qu'il était d'usage courant dans l'Eglise que les enfants se tinssent en face du sanctuaire dans les saintes synaxes, et qu'ils reçussent la sainte communion les premiers après les clercs. Et comme en certains lieux, les prêtres ont accoutumé de dire les prières à haute voix, les enfants se trouvaient avoir appris l'oraison de la sainte anaphore pour l'avoir entendu dire souvent à haute voix<sup>33</sup>.»

Ce texte tout en appréciant l'intérêt des enfants pour la liturgie, condamne leur jeu en rappelant que le feu du ciel est tombé sur le pain et le vin qu'ils avaient consacrés. Toutefois, l'évêque voit dans ce miracle une preuve de leur vocation religieuse et les envoie dans un monastère tout en sacralisant le lieu du miracle par l'établissement d'un autel et d'une église desservie par des moines. On peut noter la place réservée aux enfants dans cette église syrienne et le fait de les faire communier juste après le clergé.

L'autre témoignage repris par Jean Moschus à la suite de Socrate et de Sozomène, met en scène une célébrité, Athanase, celui là même qui devint évêque d'Alexandrie en 328<sup>34</sup>. Lui aussi jouait à la messe sur la plage avec ses camarades. Sa future vocation se dessine car ses camarades de jeu le choisissent pour jouer l'évêque. Athanase reproduit donc la synaxe et consacre les saints mystères comme l'aurait fait un évêque et surtout, il baptise des enfants catéchumènes. L'évêque Alexandre prend alors deux mesures. Il demande qu'on lui rapporte avec exactitude les gestes et paroles utilisés par l'enfant Athanase, et reconnaissant qu'il a «tout accompli selon l'usage», il reconnaît la validité de ces baptêmes. Il ne se prononce pas sur la prosphora. Il demande ensuite aux parents de ces enfants de les faire élever pour le service de l'église, c'est à dire d'en faire des clercs<sup>35</sup>.

Les jeunes garçons, parce qu'ils étaient placés près du sanctuaire où se déroulait la liturgie, pouvaient facilement suivre tous les gestes des prêtres. Ils pouvaient aussi entendre leurs paroles, mêmes celles qui sont dites à voix basse. Il devient en effet coutumier pour les prêtres de ne plus prononcer à voix haute les paroles qui ne sont pas directement destinées à solliciter une réponse des fidèles<sup>36</sup>. Ainsi, au monastère de Choziba, un jeune

<sup>33</sup> Jean Moschus, *Le Pré Spirituel*, 196, PG 87, c. 3081, trad. M. J. Rouët de Journel, SC 12, Paris, 1946, p. 265-266.

<sup>34</sup> Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, I, 17, éd. J. Bidez, G. C. Hansen, Die griechischen christlichen Schriftsteller, 50, Berlin, 1960; Socrate, *Histoire ecclésiastique*, I, 15, éd. G. C. Hansen, Die griechischen christlichen Schriftsteller, n. s. 1, Berlin, 1995; Sur les différentes sources sur l'enfance d'Athanase, à commencer par Rufin, sauf Jean Moschus qui n'est pas cité, voir A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, Rome, 1996 (Collection de l'Ecole française de Rome, 216), p. 333-334.

<sup>35</sup> Jean Moschus, *Le Pré Spirituel*, 197, *ibidem*, p. 268-269.

<sup>36</sup> Jacob de Sarûgh, «A Homily of Mâr Jacob of Sarûg on the Reception of the Holy Mysteries», in *Downside Review*, 27, 1908, pp. 278-287; Narsaï, *Homélie 17*; Cette pratique attestée d'abord dans le monde syrien, occidental comme oriental, ainsi que dans le monde byzantin fut contestée par

garçon qui se trouve près de l'abside entend les paroles du prêtre qu'il répète ensuite alors qu'il porte du pain. Ce pain se trouve miraculeusement consacré par les paroles de l'enfant et le prêtre, qui en est averti, lui interdit de se tenir dorénavant près du sanctuaire<sup>37</sup>.

On trouve donc dans ces textes une confirmation des recommandations de la littérature canonico-liturgique. Les enfants assez grands pour suivre la liturgie loin de leurs parents sont regroupés. Les garçons sont placés en avant des adultes en un lieu proche du sanctuaire d'où ils peuvent mieux suivre la liturgie. Ils sont aussi de plus en plus invités à y participer par le chant.

Les vierges et les enfants se trouvent associés dans plusieurs textes qui mentionnent leur rôle dans certaines prières ou certains chants. Après le repas du soir, avant l'oblation eucharistique, selon la *Tradition Apostolique*, «les enfants diront des psaumes, de même les vierges».<sup>38</sup> Un repas communautaire, réservé aux fidèles, est présenté et commenté dans la version éthiopienne des *Canons des Apôtres*. C'est l'évêque qui distribue les eulogies. Un diacre apporte la lampe et l'évêque prononce une prière concernant la lumière. Après le repas, les enfants et les vierges font une prière<sup>39</sup>.

Les enfants forment donc un groupe dont le chant et la prière sont valorisés. Quand l'évêque prie sur les possédés dans les *Constitutions Apostoliques*, il s'adresse à Dieu en disant: «toi que louent les tout-petits enfants, que bénissent les nourrissons, que célèbrent et adorent les anges<sup>40</sup>.» Les voix angéliques des jeunes garçons sont donc mises à contribution dès qu'ils deviennent assez grands pour être séparés de leurs parents. Selon Grégoire de Naziance, leurs prières sont aptes à attirer la philanthropie divine<sup>41</sup>. De fait, la description que Paul le Silencieux donne de l'église Sainte-Sophie à Constantinople au sixième siècle, fait allusion aux enfants qui participaient à la liturgie au pied de l'ambon: «les interprètes de la Sagesse font monter l'éclat propice de leurs chants d'enfants<sup>42</sup>.»

Il y avait donc à Sainte-Sophie comme dans d'autres églises de l'Antiquité tardive, un chœur de jeunes garçons qui avait un rôle précis dans le déroulement de la liturgie. Ainsi, en Syrie, selon les *Constitutions Apostoliques*, au moment du renvoi des catéchumènes, une prière est faite sur ceux qui vont quitter l'église: «Après chacune des interventions du diacre, le peuple répondra: 'Kyrie eleison', (...) et d'abord les enfants<sup>43</sup>.» A Jérusalem, à la fin du 4<sup>e</sup> siècle, de nombreux enfants participaient à la liturgie du Lucernaire, qui avait lieu chaque jour à la chapelle de l'Anastasis, à la dixième heure: après les psaumes, les hymnes et les antiennes, l'un des diacres fait mémoire de quelques uns et «à chaque nom dit par le diacre, un grand nombre

---

l'empereur Justinien (527-565) qui légiféra pour que la prière eucharistique soit entendue des laïcs et prononcée à voix haute: *Novelle* 137.

<sup>37</sup> Antoine de Choziba, *Les Miracles de la Mère de Dieu*, 5, C. House, «*Miracula beatae virginis Mariae in Choziba*», *Analecta Bollandiana*, 8, 1888, p. 366-367; trad. T. Vivian, A. N. Athanassakis, *The Life of Saint George of Choziba and the Miracles of the Most Holy Mother of God at Choziba*, San Francisco/ Londres, 1994, p. 101-102.

<sup>38</sup> Hippolyte, *Tradition Apostolique*, 25, éd. B. Botte, p. 100-106: *pueri dicent psalmos et virgines*.

<sup>39</sup> Canon 37, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, trad. G. Horner, Londres, 1904, p. 160.

<sup>40</sup> *Les Constitutions Apostoliques*, VIII, 7, 6, éd. et trad. M. Metzger, SC 336, Paris, 1987, p. 158-159.

<sup>41</sup> Grégoire de Naziance, *Oratio*, 16, 13, PG XXXV, c. 952.

<sup>42</sup> Paul le Silencieux, *Description de Sainte-Sophie de Constantinople*, trad. M. C. Fayant, P. Chuvin, Die, 1997, p. 138-139.

<sup>43</sup> *Les Constitutions Apostoliques*, VIII, 6, 9, éd. et trad. M. Metzger, SC 336, Paris, 1987, p. 154-155.

d'enfants qui sont là, debout, répondent constamment, Kyrie Eleison.» Leurs voix sont innombrables au témoignage d'Egérie qui visita Jérusalem, entre 381 et 384.<sup>44</sup>

Les choeurs d'enfants et ceux des vierges pouvaient chanter ensemble ou en alternance<sup>45</sup>. La disposition qui répartissait les femmes à gauche et les hommes à droite semble plus favorable à ces deux choeurs se répondant que celle qui place les hommes en avant et les femmes à l'arrière de l'église. Le poète syrien Cyrillonas évoque les chants des enfants et celui des femmes pour la fête des saints à la fin du 4<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>. Le *Testament du Seigneur* confirme cette pratique pour le cinquième siècle: «A celui qui chante les psaumes à l'église, les vierges et les garçons doivent répondre en psalmodiant<sup>47</sup>.» Lors des vêpres, les enfants chantent les hymnes tandis que le peuple leur répond par des Alleluia<sup>48</sup>.

Les enfants ont donc vu leur rôle liturgique accru au cours des siècles de l'Antiquité tardive en Orient. De plus en plus souvent baptisés dans leur prime enfance, les enfants de la fin de l'Antiquité sont admis dans les églises comme des fidèles à part entière. Ils forment donc naturellement un groupe qui, sous la surveillance des parents ou d'un clerc, participe aux prières, chante ou joue dans les églises et leurs dépendances. L'enquête menée ici est loin d'être exhaustive mais elle permet de voir que les sources ne manquent pas. Un enquête similaire pourrait sans doute être menée en Occident, dans ce monde du haut Moyen Age qu'a étudié M. Ruche. Dans les processions organisées à Rome par le pape Grégoire le Grand en 590, les enfants forment un groupe à part, situé entre le clergé et les fidèles, au témoignage de Grégoire de Tours, tandis que leur rôle liturgique est attesté dans la liturgie de Germain de Paris<sup>49</sup>.

---

<sup>44</sup> Egérie, *Journal de voyage*, 24, 5, éd. et trad. P. Maraval, SC 296, Paris, 1982.

<sup>45</sup> J. Quasten, *Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*, Washington, 1983, p. 78-92.

<sup>46</sup> G. Bickell, *Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenwäter*, Kempten, 1872, p. 20.

<sup>47</sup> *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, 2, 22, éd. et trad. I. E. Rahmani, Mayence, Kirchheim, 1899, p. 143.

<sup>48</sup> *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, 2, 11, éd. et trad. I. E. Rahmani, Mayence, Kirchheim, 1899, p. 135.

<sup>49</sup> Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, X, 1; Germain de Paris, éd. E. C. Ratcliff, *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, Londres, 1971; sur le chant, Ph. Bernard, *Du chant romain au chant grégorien*, Paris, 1996.

## **ORTHODOXY AND EUROPE A CRITICAL APPROACH BASED ON HISTORY AND REALITY**

**CONSTANTINE B. SCOUTERIS**

### **REZUMAT. Ortodoxia și Europa. O abordare critică bazată pe istorie și realitate**

#### **Viziune și chemare**

Predicarea Evangheliei în Neapoli de către Sfântul Apostol Pavel este un eveniment important, atât pentru istoria Europei, constituindu-se într-un factor notabil în ceea ce privește alcătuirea continentului, cât și pentru istoria creștinismului, fiind momentul cheie ce a marcat răspândirea Evangheliei din spațiul Asiei către restul lumii.

#### **Alcătuirea Europei: Grecia, Roma, credința creștină**

În procesul istoric al alcătuirii lumii europene limba greacă a marcat istoria spiritului european, în timp ce Roma a devenit un pod de spiritualitate care a condus în istorie popoarele europene. La baza culturii popoarelor europene au stat, de la bun început, trei mare dimensiuni: mesajul evanghelic, înțelepciunea elină și organizarea socială romană. Ele reprezintă nu doar linia de pornire, ci și substanța adevărată a culturii europene.

#### **Vest și est în Europa**

Imperiul roman creștin unit s-a dezvoltat în două mari dimensiuni, creștinismul de vest și creștinismul de est. Este important de amintit faptul că și popoarele de la Răsărit sunt parte din cultura europeană. Păreră că popoarele ortodoxe din Europa de est ar aparține unei societăți care ar fi incompatibilă cu cultura și mentalitatea occidentală este una arbitrară și subiectivă, care nu ia în considerare adevărul istoric. În timp evoluția diferită a celor două tipuri de creștinism a condus la schismă. Nici reformatorii, care au încercat o înnoirea a vieții Bisericii, nu au reușit să stabilească o comunicare directă cu lumea ortodoxă. Încercarea lor a rămas în final fără rezultat pentru că era bazată pe o ontologie individualistă, care ignora dimensiunea comunitară a creștinismului.

#### **Imaginea ortodoxiei la sfârșitul celui de-al doilea mileniu**

În secolul al XIX ideea de universalitate a Bisericii și-a pierdut importanța, iar unitatea spirituală indivizibilă a poporului lui Dumnezeu a rămas la un nivel teoretic în cadrul Bisericilor autocefale nou create. În Balcani, naționalitatea a devenit condiția esențială și elementul definitiv al autocefaliei.

În contextul unei noi filosofii europene, care susține unitatea și depășirea diferențelor naționale, Ortodoxia aduce cu sine o unitate multinațională, o coeziune și o credință omogenă, dar și anumite dificultăți care pot fi provocate de factorul etnic.

#### **Prezența contemporană a Ortodoxiei în Europa unită.**

Biserica Ortodoxă are azi, în epoca noii ordini, o posibilitate unică, ea poate cu ajutorul teologiei, antropologiei, cosmologiei și eshatologiei ei să contribuie la configurarea viziunii postmoderne asupra lumii, oferind o soluție creativă la impasul în care a ajuns lumea, condusă de modernismul european apusean.

Misiunea Ortodoxiei în cadrul familiei popoarelor europene este să elibereze Europa apuseană de mentalitatea individualistă. Ortodoxul nu este o persoană autonomă, ci una care coexistă în Dumnezeu cu ceilalți și poartă pe umeri întreaga lume. Ortodoxia trebuie azi, în noua realitate europeană să îngăduie etosului filocalic să fie cunoscut, un etos îmbogățit de dragoste față de Dumnezeu, față de semenii și față de lume.

**(a) Vision and request.**

Christianity entered into Europe when Apostle Paul came to Neapoli of Greek Macedonia. The entry of the Gospel into Europe is the result, of a vision and a request. In the Acts of the Apostles it is described what preceded the visit of Paul to Neapoli. «And a Vision was seen by Paul in the Night; a certain Man of Macedonia was standing, and entreating him, and saying, Come over into Macedonia, and help us» (Acts 16:9)<sup>1</sup>. The advent of Christianity with the visit of Paul to Greek Neapoli constitutes a significant historical event, which has marked since then the European way of life, gave amazing dynamics and prospect to European history and characterized, in the centuries that followed, the whole culture of the ancient continent. It is important for an objective evaluation of history to retain in our thoughts that the historical event of the entry of the Gospel into the European geographic sphere constituted a basic factor for the configuration of the European physiognomy. It is also important not to ignore that the entry of the Gospel into Europe constituted at the same time an important turning-point for the history of Christianity. It is the historically important passage of Christianity from the limited Asiatic environments to the world of ecumene.

It is known that the Asiatic populations were always characterized by introversion and a nonchalant and passive attitude towards the historical developments. Even the way of thinking and reasoning within the Asiatic environments was often nebulous and allegorical. On the contrary, the Greek thought and the roman social perception was characterized by broadness, lucidity and intellectual universality. At this point it is necessary to underline with emphasis the opposition of the two worlds, the Asiatic and the European. From the one side, the Asiatic mentality with a nonchalant adherence to a spirit of vague theory of the world and from other side, the classical Hellenic-roman theory of the world, where the primacy of the logos is projected with internal passion. Christianity with the clarity of its message found in the classic world the essential correspondence, in order to express the eternal logos of revelation. On this base, from the first years of the life of the Church, Christian writers saw already the «ancient letters» as a propaedia to Christian education, and as the suitable tool in order to convey to the nations the «New Teaching», for which Paul spoke of «in Athens», when «his spirit was stirred within him, being on beholding the city was full of idols» (Acts: 17:16).

**(b) The European composition: Greece, Rome, Christian faith.**

The means used to realize the passage of the evangelic logos from Asia into Europe was the Greek language. The Christian teaching, from its beginning, is expressed with the Greek language. With this are written the ancient Christian writings, and this becomes the living way of formulation of the evangelic message. The Greek linguistic possibility, with its universality, her ductile and symbolic extent opened new horizons in the theological thought. The Greek language, not as a system of words, but as a carrier of intellectual messages, marked the history of the European spirit. It is historically unobjectionable that the Greek logos in general and as an ecclesiastical language more specifically, left behind strong traces in the traditions of the European populations. Thus, the non-Greek speaking European populations, which through the passage of time acquired the possibility of expressing themselves theologically through their own languages, maintained in the background of their theological thought the Greek linguistic models of early Christianity.

---

<sup>1</sup> C. Scouteris, «Christian Europe: An Orthodox Perspective», *The Ecumenical Review*, 45 (1993), p. 151.

In the historical process of the configuration of European culture, Rome contributed decisively and became, without in deed aspiring to this end, the bridge of spirituality, which led the European populations to history. The populations of Western Europe accepted the Christian faith via Rome and in Rome came the Christian preaching formulated in Greek. This means that the peoples of Europe, from the moment of its inception, accepted the effect and connected its existence with three vast intellectual dimensions, that is to say (a) with the Christian faith, (b) with the Greek-classic tradition and (c) with the roman heritage. In a remarkable way in deed these three intellectual phenomena are apparent and, at least in the first Christian millennium, function, rather harmoniously and with stability. It has been pointed out that the Roman Empire incorporated in the Roman law and in the institutions of its administration, the ecumenical spirit of Greek philosophy, and the Christian Church included in her teaching and assimilated the conquests of classical thought and the applied idea of ecumenical empire. It is a process, which was completed progressively and which finally led to the progressive transformation of the ecumenical Roman Empire to an empire of Christian ecumene<sup>2</sup>.

It is known that the creation of the roman imperium existed to a large extent as a result of a dominating disposition, which was interwoven with the roman philosophy and had been cultivated in Rome as a way of life and behavior. Characteristic are the words of the Latin poet Virgilios, who spoke of the conquests and the cultural realizations of various peoples, and comparing them with the roman dominion. Virgilios said:

«Excudent alii spirantia molius aera,  
(credo equidem), vivos ducent de marmore vultus;  
Orabunt caucas melius, caelique meatus  
Describent ratio et surgentia sidera dicent:  
tu regere imperio populos, Romane, memento  
(hae tibi erunt artes) pacique imponere morem,  
Parcere subiectis et debellare superbos»<sup>3</sup>.

Independent from the feeling of supremacy, which characterized roman history, it is certain that the roman perception of ecumenical empire, in deed in its Christian transformation, with its legal order and government and good administrative organization, inherited in the new populations of Western Europe political and social education. This education that was transferred to the European populations mainly via the Church was an education resultant of the Greek, Roman and Christian spirit. Indeed these three intellectual elements, the Greek wisdom, the Roman social perception and the Evangelic message, composed the European reality and became the starting line and the substance of European culture. The older European populations, that is to say the Greek and also the Roman, met at this base with the modern, and thus, emanated what was named Europe and European populations<sup>4</sup>.

### (c) West and East in Europe.

The joint Christian Roman Empire developed progressively in two great, and historically significant for the European composition and the European reality, dimensions. These are the Christian West and the Christian East. The Christian West had as her intellectual

<sup>2</sup> Δ. Α. Παπανδρέου, “Ορόλος της Ορθοδοξίας εις την ηνώμενην Ευρώπην”. Ορθοδοξία καί Κοσμός, Κατερίνη 1993, σσ. 24-25.

<sup>3</sup> *Eneida*, VI, 847-853.

<sup>4</sup> Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου, “‘Η Ελλάς καί η Ευρώπη”. Τά μαθήματα της δευτέρας καί της τρίτης περιόδου. Ελευτέρα Σχολή Φιλοσοφίας ό Πλήτων, Αθηναι 1979, σσ. 251-252.

centre Rome. The Christian East developed her strength with the formation of New Rome, which was composed of the Orthodox populations of Eastern Europe. We should not forget that the christened populations, of the Eastern-roman Christian ecumene, are inherently European, even if a number of them are found in an Asiatic soil. And certainly there cannot be a genuine European completion without these populations, who for the most part belong to the Orthodox family. The opinion that Orthodox populations of Eastern Europe belong to a society that is incompatible to the European culture and the western cultural mentality is an opinion that is inconsiderate of history, as well as arbitrary and subjective. The Orthodox populations contributed decisively in the creation of the European culture. European art, education, the social system and in deed the theological structure contains essential marks of Orthodox thought, the aesthetic and synthetic social perception of the East. Rome and New Rome existed equally as heirs of a common Christian ecumenical tradition, which was experienced and developed by each one in its own environment and with its own way.

Of course it is a historical truth that despite the common root and the appreciable relation and interaction, between West and East, evolutionary discriminations that were shaped, progressively hardened and finally became oppositions<sup>5</sup>. The schism between the Eastern and the Western Church conceals and it reflects an attitude, which has caused and which is found in the background of this separation. It is not the time to analyze the question or to record the historical reasons of schism. However what we can indicate is that the Western Christianity has allowed, mainly since then, for legal categories to dominate its theology and for juridical principles to determine its devotion. This theology and theory of the world were strengthened by centralism, which dominated so that it lost basically the synodical ecclesiastical perception and stressed the legal discrimination of the clergy and the laity.

The Reformation that occurred in the 16<sup>th</sup> century, which came as a movement to retreat from Latin centralism, did not vindicate finally the good intentions of its instigators. The weakness of the reformers to come to a live and direct communication with the Orthodox world, apparently due to the historical economic situations, was certainly one crucial reason at the substance of non success of the reforming experiment. Thus, the reforming preaching for renewal of ecclesiastical life remained without result since it was based on an individualistic ontology. Finally, Protestantism, under the pressure of the imperative need for freedom of conscience, gave priority to the individual person and it could not see the wealth that is hidden in the Christian dimension of communion. And here was cultivated another form of introversion, which was based on a Christian biblical teaching, which failed to appreciate the fruits of ecclesiastical experience and the goods that rescued the genuine Christian tradition as it was practiced and was expressed in the writings of the Fathers.

On the other hand it is subject of sincerity to admit that the Orthodox world, primarily after the fall of Constantinople (1453), entered into a period of historical adventures and did not have the theological courage and the intellectual antibodies in order to confront effectively the new challenges of the times. The progressive alienation from the theology of the Fathers resulted in the confrontation of problems of the new order as casual and with criterion the occasional needs and claims. It is not an exaggeration to say that the retraction from the Fathers way of approach and the progressive liberation of the Orthodox populations from the Turkish occupation made possible the appearance of new-ecclesiological criteria.

---

<sup>5</sup> G. Florovsky, «Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church», *Aspects of Church History*, Belmont MA 1987, pp. 28-29.

**(d) The image of Orthodoxy at the end of the second millennium.**

In the beginning of the 19th Century, for first time in the ecclesiology of the East, is presented the idea of the Church, which identified itself with each nation. The identification however of Church and state unfortunately led to ecclesiastical division. The ecclesiastical significance of the catholicity of the Church lost its primary importance, as a visible picture of the indivisible spiritual unity of the whole people of God, and remained in a rather theoretical and unfeasible level. In the new image of the world, during the 19<sup>th</sup> Century, it appears that priority is given to the national rather than to the ecclesial communion. The «autocephalous Churches» that were created in the Balkans were founded and based on the national-governmental entity. The nationality was recognized as a prerequisite condition and defining element of autocephaly. While in the old ecclesiastical practice each local Synod elected her first, who with the local ecclesiastical body recommended an autocephalous Church, and this in order to support a more effective function of the local provincial Synod, in the new reality autocephaly was connected with the national-government entity. The old autocephaly was a meaning exclusively connected with the administration of the local ecclesiastical body, it ensured its effective operation and helped in the maintenance of the communion of the autocephalous provinces which were connected in the Eucharistic mystagogy as a common liturgical practice in favor of all the peoples. Thus the factor of ethnos entered into the new understanding of autocephaly.

This constitutes a reality which we should not ignore or underestimate in our discussion on the position of Orthodoxy in the new European reality. Orthodoxy enters into Europe, in a multinational unity, under the form of «national autocephalous Churches». This can possibly ensure some cohesion of the homogenous faithful; however it creates a lot of problems in the process of the mystery of ecclesiastical universality and the externally common testimony of a single Orthodox ecclesiastical body. The factor of the ethnos becomes usually a cause of problems, a restrictive tool of the universal image and the common testimony of Orthodoxy. Besides, an ethnically-centered and exclusive religiosity is contrary to the new European philosophy, which supports the vision of comprehensiveness, internal cohesion, collaboration of populations and overcoming of national differences, without this meaning that it does not recognize and appreciate the particular cultural and religious tradition of European populations. It is certainly a very delicate matter, which causes the Orthodox Churches to revise their ethnic-racial perceptions and to turn to the wealth and the greatness of their synodical collaboration.

For the Orthodox world the vision of a European union should be a challenge of conscience and an occasion for reflection and revision, as much as possible, of the new perceptions, which dominated from the middle of the 19<sup>th</sup> Century and later. I refer to the new social-religious mentality that created problems in the Orthodox world, which were unknown until that time. We must not forget that the interorthodox relations have since then forgone intensities, under the shade of the independent national choices or at least they were influenced by them. The ethnically centered secularized ecclesiology, with the obtuse canonical judgment that inevitably accompanied it, appears occasionally to leave on the side the fundamental beliefs of Orthodoxy, that in this exists the whole Christ, that the Church is the one «body» of Christ, «the full development of him who is filling all things with all» (Ephesians: 1:23).

The Ecumenical Patriarch Jeremiah III in his Encyclical of the year 1902, to all the Orthodox Churches, writes that this spirit is «outside the grounds of the Ecumenical Church developed», is «a startling and devious spirit, disastrous and affecting the uneducated and those educated only by worldly wisdom», is a spirit «foreigner to the Church and

paradoxical»<sup>6</sup>, it leads finally to the breaking to pieces of the ecclesiastical unit and to the depreciation of universality. The Patriarch Jeremiah III, in 1902, calling upon the autocephalous Orthodox Churches in collaboration, in essence reminded them that in the long history and in the ecclesiology of the Orthodox Church there has not ever been a margin for the cultivation of the national ecclesiastical conscience. The «there are not Greek and Jew, circumcision and uncircumcision; barbarian, Scythian, bondman, freeman; but Christ is all things, and in all» (Colossians: 3:11), should not be comprehended as a Church, in which national, cultural, social, linguistic or other worldly characteristics will determine the ecclesiastical quality. That which constitutes a vital element of Orthodoxy, is that any particular conscience recedes in front of the catholic conscience, in the whole of the ecclesiastical body, which is the totus Christus, the one gender of Christians.

The opinions of Patriarch Jeremiah were supported earlier, to a large extent, in the decisions of the Council of Constantinople of 1872. This Council condemned national prejudice as a mentality that is absolutely incompatible with the Orthodox theory and practice and more specifically was identified as an heresy. The language of the Synod is explicit and particularly strict: «We thus emphatically criticize and condemn prejudice, moreover the racial discriminations and the national sects and zealots and deviations in the Church of Christ, as opposite to the teachings of the Gospel and the holy canons... Those who admit to this prejudice and dare to continue their practices of prejudice in contrary gatherings we declare, based on the holy canons, as alien to the one, holy, catholic and apostolic Church, and thus schismatic»<sup>7</sup>.

**(e) The contemporary presence of Orthodoxy in the united Europe.**

It is not in our intentions and in the planning of this presentation to develop a criticism of ethnic prejudice tendencies, which dominated and overshadowed the picture of Orthodoxy, primarily during the 19<sup>th</sup> Century. Nor do we propose the revision of the present canonical structure and organization of the Orthodox Church. However it is important to note, that Orthodoxy can have a voice in the new European reality, when it is characterized by internal unanimity and when her voice is united. In the new European historical reality it is imperative that Orthodoxy appear to function as one body, the dynamics of which will not be limited but rather will be strengthened from each of the cultural and national particularities. The Orthodox Church, as a catholic body, has today, in the epoch of the new order, a unique possibility. It is able to, with her theology, anthropology and her cosmology, to contribute to the configuration of the post-modern view of the world, by offering a creative counter-proposal which will release the world from the impasses to which it was led by Western European modernism. In order for this to happen one thing is required, the unity of the Orthodox world.

The dynamics of Orthodoxy and the exceptional timelines of her logos have been acknowledged repeatedly by western-European intellectuals. I would like to note as a reminder that, when Greece entered into the European Community, January 1981, and despite the fact that for the average educated individual in Europe, Orthodoxy was a conservative and introverted Christian Church of the East that could not separate itself from

<sup>6</sup> 'Ι. Καρμίρη, *Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεια της Ορθοδόξου Καθολικης Εκκλησίας*, 2 (2α έκδ.), Graz 1968, σ. [1040].

<sup>7</sup> 'Ι. Καρμίρη, *απόθι*, σ. [1050].

the Byzantine «obscurity»<sup>8</sup>, the French newspaper *Le Monde* wrote: «We welcome into Europe the country of the "Filokalia"». Without a spirit of self-complacency the Orthodox people are the people of the Filokalia, because with their theology, their anthropology, their cosmology and their eschatology they offer the world a counter-proposal of vital importance for the existence of the person and the world. The question is how might this counter-proposal be cultivated and remodeled into a productive factor, which will make possible the release of the western-European person and the world from the bonds of legalism and the individualistic mentality. In this question is summarized the overall responsibility of Orthodoxy, particularly today and especially in the frame of the European family.

The theology of the East insistently promotes the picture not of an ephemeral God, regulator of human relations, nor an absolutely transcendent God of the «absolute destination», but a God, who is near the person, and who «so loved the world, that he gave his son, the only-begotten, that every one believing in him may not perish, but obtain eternal life. For God sent not his son into the world that he might judge the world, but that the world through him might be saved» (John: 3:16-17). The Orthodox teaching for the possibility of *theosis* is incompatible with meticulous juridical perceptions and with moralism, though it declares in a most perfect way the exact nature of the calling which every person receives. The person, who bears the thought of the Fathers and the Orthodox ethos, has been blessed with unique divine gifts and has also the unique responsibility of the protection of the world. The Orthodox person is not an autonomous person, but a person that coexists with others and the one that bears on his shoulders the entire world. The daily social issues, the ecological problems, the dilemmas that are caused by modern science and particularly Biotechnology require of him to become interdependent with other persons, a partaker in their pain and protector of the world. The Western European reality, with her traditionally twin character, as the Roman Catholic and Protestant, and today with her complex face, as a multicultural society, due to the movements of people, is found often in front of impasses. It is often obvious that the person of modern civilization is not satisfied by the rapid rhythms of growth and the progress of technology that are imposed on him and seeks, consciously and unconsciously, to find some more stable path, in order to avoid the uncertain roaming in current times.

Orthodoxy in the European family certainly faces a lot of problems, but it has also unique opportunities. First, Orthodoxy in general, and its theology in particular, must approach the western person, the person that lives today in Europe, who however comes from other religions and other cultures, as fellowman and as partner, with whom he finds himself near and collaborates in the new reality of Europe. It is necessary to view the European citizen and the current resident of Europe as a fellowman and as a person to whom one is obligated to offer what they do not have and which have been taught by his own tradition and theology<sup>9</sup>. It is important to steadily remind the European citizen that the palaces of the economy and technical progress are very fragile and consequently it is useless to base one's life and hopes exclusively on them. It is necessary, without arrogance and self-complacency, to remind him that the world is headed toward its eschatological destination, and that the Lord of the world is Jesus Christ, the A-alpha and the Q-omega of

<sup>8</sup> Γ. Σαρειδάκη, «'Ορθοδοξία καί Ευρωπαϊκή 'Ενωσις», 'Ο ρόλος της 'Ορθοδοξίας στη νέα διεθνη πραγματικότητα Άθινα 1996, σ. 121.

<sup>9</sup> Χ. Κωνσταντινίδου «'Η. 'Ελληνόφωνη Ορθόδοξη Θεολογία απέναντι στην ενούμηνη Ευρώπη καί ανασυγκροτούμηνη Ανατολή». 'Η Θεσσαλονίκη ως κέντρο Ορθόδοξου Θεολογίας. Προοπτικής στη σημερινή Ευρώπη, Θεσσαλονίκη 2000, σσ. 69-70.

history (Apocalypse: 22:13), He who is a good Father and only Brother of all persons, and who without partiality is interested equally for all of the world. Orthodoxy is obligated to remind him that problems are not solved automatically with the advances of technology, neither with power of money or of arms, but with dialogue, which presumes the respect of others. Orthodoxy today is obligated, in the new European reality, to allow for her «Filokalia» ethos to appear, an ethos which is enriched with the love towards God, with the love towards His image, the person, and with the love towards the world

It is clear that Europe is for the Orthodox Churches a challenge and an opportunity. It exclusively depends on the Orthodox populations if they will develop this possibility or if they will leave themselves to be lost in the melting pot of multicultural modern Europe. Things are not always easy. In particular it needs the cohesion of the Orthodox world, a missionary attitude and a disposition of respect for others, who also have something to offer to the Orthodox, mainly on the level of organization and the seriousness which they precede with the various issues they are dealing with.

## LITURGIE ET CULTURES

PAUL DE CLERCK

**REZUMAT. Liturghie și culturi.** Încă de la începuturile creștinismului au existat mai multe forme ale Liturghiei, determinate nu de diferențe confesionale, ci de specificități culturale. Existau atunci variante ale Liturghiei aproape în fiecare metropolă, grupându-se în jurul sediilor patriarhale în ceea ce autorul numește “familii liturgice”. Alexandria, Antiohia sau Roma au fost centrele unor astfel de “familii”. Ele constituie un exemplu, foarte util astăzi, de inculturare, mai ales prin cazul Siriei, a cărei parte occidentală, inclusă în Imperiul Bizantin, slujea Liturgia în greacă, în timp ce partea orientală slujea în siriacă. Dialogul ecumenic, mai crede autorul, poate trage foloase și din înțelegerea tradițiilor, divergente în Apus și Răsărit, cu privire la misterul inițierii creștine. În Biserica primară Botezul, Mirungerea și Euharistia se administrau împreună, de către episcopul care conducea o Biserică locală. Fragmentarea Bisericii locale, prin înmulțirea parohiilor, a dus la formarea a două tradiții diferite: în Răsărit cele trei Taine s-au administrat în continuare împreună, dar cu săvârșirea Mirungerii nu de către episcop, ci de către preot. În Apus în continuare sarcina a rămas episcopului, dar s-a amânat din motive practice, separându-se de Botez. Secolul XII a adus apoi și separarea Euharistiei. Astfel, practica occidentală poate fi asimilată unei tradiții lucanice, pentru care Învierea și Cincizecimea sînt etalate în timp, iar cea orientală tradiției ioaneice, pentru care Hristos a suflat Sfântul Duh asupra apostolilor în chiar ziua Învierii.

Les rapports entre Liturgie et culture sont très importants. Il vaudrait d'ailleurs mieux dire: entre liturgies et cultures, car toutes deux sont plurielles. Précisons d'abord que nous ne parlerons pas de la culture au sens de l'ensemble des connaissances acquises et de la formation intellectuelle, mais au sens de ce que se transmettent par tradition les diverses sociétés humaines.

Effectivement, les familles liturgiques sont nombreuses; elles le sont en Orient, elles l'étaient aussi en Occident. Elles sont nées dans l'Antiquité en rapport avec les grands centres culturels de l'époque, et non en fonction de différences confessionnelles. En ce sens, il n'existe pas de « Liturgie orthodoxe » pas plus que de « Liturgie catholique », mais une Liturgie byzantine et une Liturgie romaine. Ce sera le premier point de cet exposé, qui offre l'énorme intérêt d'introduire les développements historiques dans les débats théologiques.

La prise en considération des rapports historiques entre liturgies et cultures offre aussi l'intérêt de proposer un schème d'interprétation pour le dialogue oecuménique; elle permet de mieux comprendre les manières de faire et les raisons des autres confessions chrétiennes. On prendra ici, en second lieu, l'exemple de ce que l'Occident catholique appelle la Confirmation, et qu'il comprend comme un second sacrement de l'Initiation chrétienne.

### 1. L'Eglise une, et la diversité des familles liturgiques

On sait que, dans l'Antiquité, la Liturgie s'est développée à partir des grands centres Chrétiens, les sièges patriarcaux. De là sont nées des familles liturgiques, originaires d'Alexandrie (le rite copte, et l'éthiopien) et d'Antioche, ville mère du rite syrien; celui-ci comporte une branche occidentale représentée notamment par la Liturgie byzantine,

et un rameau oriental, de langue syriaque, qui s'étend jusqu'en Inde. Ces liturgies locales ont chacune leur identité et leur autonomie, bien qu'elles réagissent aussi les unes sur les autres; Jérusalem a exercé une influence déterminante, notamment par les nombreux pèlerins qui s'y rendent dès le quatrième siècle.

J'ai commencé par décrire à gros traits les familles orientales, étant donné qu'elles existent encore et qu'elles peuvent donc nous être plus familières. Mais dans l'Antiquité, l'Occident connaissait la même diversité; la liturgie de Rome était voisine de celle de Milan, mais plus proche de celle d'Afrique du Nord; l'Espagne, très en contact avec l'Orient, l'était aussi avec la Gaule; la liturgie celtique, pour sa part, était la plus particulière. Ces liturgies locales furent éliminées au profit de celle de la ville de Rome en deux vagues successives, celle des Carolingiens d'abord qui ont voulu consolider leur fragile empire à l'aide d'un même rite liturgique, puis celle de la réforme grégorienne au 11<sup>e</sup> siècle. Depuis lors, il n'en reste que des traces: à Milan, à Tolède, et à Lyon-jusqu'au siècle dernier.

Folklore? Peut-être pour des esprits occidentaux habitués à trouver partout la liturgie romaine qui, notons-le, a été créée pour la ville de Rome avant de se répandre en Occident puis, lors des grandes découvertes du 16<sup>e</sup> siècle, dans les autres continents. Bien plus profondément, l'existence de liturgies différentes manifeste la diversité des Eglises locales dans l'unité de la foi. Si la foi est une, ses expressions sont multiples; les liturgies en témoignent. Et cela parce que les peuples au sein desquels elles se sont constituées sont divers, et leurs cultures multiformes. Le cas est particulièrement net pour les Syriens orientaux, qui se sont développés à l'extérieur des frontières de l'empire romain, en dehors de la culture greco-romaine, dans une langue sémitique, le syriaque, qui n'est autre que l'araméen, la propre langue de Jésus! On comprend que leur tradition soit différente de la byzantine, autant que de la romaine. Elle fait cependant partie, tout autant, du patrimoine de l'Eglise.

En un temps où la liturgie renoue avec la langue véhiculaire, ou elle s'enracine donc à nouveau dans des cultures vivantes et cherche à s'inculturer, son histoire offre un modèle ecclésiologique fondamental, traditionnel, et extrêmement fécond. Toutes les questions d'adaptation liturgique - pensons notamment à l'Afrique, à l'Asie, à l'Amérique Latine - trouvent ici un cadre de pensée, et des critères essentiels<sup>1</sup>. Aux yeux de l'histoire de la liturgie, l'inculturation n'est pas un problème nouveau; l'Eglise n'a jamais fait que cela, depuis ses origines. Ce qui est nouveau, ce n'est pas le processus, mais la variété des cultures dans lesquelles le christianisme doit aujourd'hui prendre racine. Observons que la diversité ecclésiologique n'est pas une idée, promue par des intellectuels progressistes; elle est inscrite dans la variété des liturgies, qui sont les expressions les plus spécifiques de l'Eglise. Si l'Eglise écoutait sa propre tradition, elle trouverait un modèle susceptible de résoudre pas mal de problèmes.

## 2. La notion d'initiation chrétienne

Cette notion véhicule deux affirmations centrales, qui interrogent toutes deux la pastorale et la manière spontanée d'envisager le baptême, la confirmation et la première communion. Elle met d'abord l'accent sur l'unité de ces trois sacrements, alors que dans nos esprits ils sont devenus largement autonomes. Elle attire ensuite l'attention sur la manière dont on devient chrétien: par initiative divine plus que par volonté personnelle.

---

<sup>1</sup> Sur ces questions, lire « La liturgie romaine et l'inculturation. 4<sup>e</sup> Instruction pour une juste application de la constitution conciliaire sur la liturgie (n 37-40) » publiée le 25/1/1994 par la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements: *Notitiae* n 332, t.30, 1994/3, 80-115 (latin), 116-151 (français), 152-166 (commentaire); *La documentation catholique* n 2093, t.91, 1994/9, 435-446.

*L'Initiation chrétienne et l'unité du mystère pascal*

Parler d'initiation chrétienne, c'est situer dans une même visée ces trois sacrements que l'on nomme, en Occident, baptême, confirmation et eucharistie. C'est comprendre qu'on ne devient pas chrétien à part entière par le seul baptême. C'est reconnaître que Ton est fait chrétien par l'entrée dans le mystère pascal en toutes ses dimensions. Ce dernier consiste dans la mort et la résurrection du Christ, mais aussi dans le don de l'Esprit, et encore dans la naissance de l'Eglise; de ces trois aspects, les deux premiers sont invisibles; le troisième en est en la manifestation, le sacrement pourrait-on dire. Devenir Chrétiens, c'est être insérés dans le mystère pascal, c'est-à-dire être plongés dans la mort et la résurrection du Christ et être oints de son Esprit, en vue de constituer le Peuple de Dieu, rassemblé le dimanche pour écouter la parole que le Père lui adresse, lui rendre grâce, et communier tous ensemble.

Dans la liturgie romaine, nous sommes plus habitués à considérer les choses à partir de ce que ces sacrements sont devenus dans l'histoire d'Occident, ce qui est tout à fait normal et légitime; comment pourrions-nous faire autrement? Nous lions donc spontanément le baptême à la naissance d'un enfant, la communion à l'âge de raison, et la confirmation à l'adolescence et au moment où le jeune doit assumer personnellement l'héritage reçu. Nous avons le droit de vivre ainsi les sacrements, tels que notre Eglise nous les propose. Il est cependant bon de savoir aussi que les Chrétiens d'Occident sont les seuls à séparer ces trois sacrements; toutes les autres familles liturgiques ont toujours considéré comme une totalité le baptême, « la confirmation » et l'eucharistie, sacrements par lesquels on est inséré dans le mystère pascal.

*Dans l'histoire*

Durant l'Antiquité, la situation normale était la célébration unifiée de l'initiation chrétienne (de ce qu'on appelle aujourd'hui baptême, confirmation et eucharistie), le plus souvent à Pâques, en Occident, et à l'Épiphanie, en Orient. Lorsque le nombre de Chrétiens devint tel qu'il ne fut plus possible, dans les grandes villes, de les réunir tous en une communauté locale réunie autour de l'évêque, on commença à admettre que les prêtres eux-mêmes baptisent. Mais Orient et Occident se sont alors engagés dans deux voies différentes. Le premier a préféré garder l'unité des trois sacrements en faisant du prêtre leur ministre ordinaire; en Orient, le prêtre est donc devenu comme un petit évêque, responsable de la communauté locale avec présidence de l'initiation chrétienne dans sa totalité.

*Dissociation entre baptême et confirmation*

L'Occident a préféré maintenir le lien de l'initiation chrétienne avec l'évêque, pour ce qu'il a commencé à nommer « la confirmation »; celle-ci a donc gardé pour ministre l'évêque, responsable dernier de l'Eglise locale, ce qui met en haut relief le rapport entre l'Esprit et l'Eglise<sup>2</sup>. Mais la conséquence en a été que si le prêtre baptise en l'absence de l'évêque, la confirmation est reportée à plus tard. Ce fut la cause principale de séparation entre baptême et confirmation, en Occident.

*Dissociation ultérieure entre baptême et eucharistie*

Au 12<sup>e</sup> siècle, on en vint même à séparer l'eucharistie du baptême; on préféra en effet que les enfants aient atteint " l'âge de raison " avant de communier. Depuis lors, les

---

<sup>2</sup> Comme d'ailleurs dans la succession des propositions du Credo: ce qu'on y dit de l'Eglise fait partie du troisième paragraphe, consacré au Saint Esprit. Ceci apparaît plus clairement encore dans la profession de foi baptismale, qui ne compte que trois questions.

Occidentaux non seulement distinguent mais séparent, dans les célébrations sacramentelles comme dans les réflexions théologiques et pastorales, les trois sacrements qui autrefois étaient célébrés en même temps, et qui le sont toujours en Orient.

En d'autres termes, les catholiques sont accoutumés à envisager cet ensemble à la manière dont les présente saint Luc, qui situe le don de l'Esprit lors de la fête juive de Pentecôte. On étale ainsi dans le temps le mystère qui est un, et que saint Jean, pour sa part, nous présente tout entier le jour de Pâques. C'est ce soir-là en effet que le ressuscité, ayant souhaité par deux fois la paix aux disciples, leur dit solennellement: "Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie". Cela dit, il souffla sur eux et leur dit: "Recevez l'Esprit Saint" Jn 20, 21-22.

On devient donc Chrétiens en étant plongés par le baptême dans la mort et la résurrection du Christ, mais aussi en recevant le don de l'Esprit, et en se rassemblant pour être nourris de la Parole de Dieu et du pain et du vin sanctifiés par l'Esprit en corps et du sang du Christ; la communion eucharistique scelle l'insertion dans le Corps du Christ, elle est le fondement sacramentel de la communauté chrétienne.

Tout cela se trouve résumé dans le n° 211 du *Rituel de l'Initiation chrétienne des adultes*: "Selon l'usage le plus ancien, toujours observé dans la liturgie romaine elle-même, un adulte ne sera pas baptisé sans recevoir la confirmation aussitôt après le baptême, sauf si une grave raison s'y oppose.

Ce lien manifeste l'unité du mystère pascal, le rapport étroit entre la mission du Fils et le don de l'Esprit Saint, et la conjonction de ces sacrements par lesquels le Fils et l'Esprit sont communiqués avec le Père aux baptisés".

Le premier paragraphe indique la discipline à suivre, le second en donne les raisons. C'est d'abord l'unité du mystère pascal. Or celui-ci n'est pas "simple", car l'amour du Père se manifeste autant par la mission du Fils que par le don de l'Esprit. C'est la deuxième raison invoquée; elle nous fait prendre conscience des relations intrinsèques entre baptême et confirmation; même si ces deux sacrements se trouvent séparés dans le temps, ils ne se comprennent que dans leurs rapports mutuels, comme Pâques et Pentecôte, ainsi que saint Jean nous les présente. La troisième raison pourrait ne pas nous atteindre, car nous ne sommes pas encore suffisamment habitués par la conviction de l'unité de ces trois sacrements; mais c'est bien toute la portée de l'expression "initiation chrétienne".

Il faut donc reconnaître que la pastorale occidentale sépare aujourd'hui ce qui était autrefois unifié. Les mentalités sont marquées par le fait que, au long de l'histoire occidentale, ces trois sacrements sont devenus de plus en plus autonomes. Les dialogues œcuméniques devraient pouvoir tenir compte de cette différence historique et culturelle.

**ASPECTE ECLESIOLOGICE ÎN GÂNDIREA TEOLOGILOR RUȘI  
SERGHEI BULGAKOV ȘI GEORGE FLOROVSKI**

**DACIAN BUT-CĂPUȘAN**

**ABSTRACT. Ecclesiological Aspects in Serghei Bulgakov and George Florovski Russian Theologians' Thinking.** Orthodox Theology of last centuries is essential ecclesialogically. This issue was intensely debated in numerous treatises. The preoccupation for this central theological problem results doubtlessly from the fact that ecclesiology offers the doctrinaire essence of Christian confessions.

Serghei Bulgakov and George Florovski affirm the supernatural reality of Church, it's character of mystic and sacramental organism, the fundamental importance of charismatic hierarchy, increasing the triadologic, christologic, pneumatologic and anthropologic fundament of Church.

Also they insist on Church authority and the intensive aspect of Church's catholicity, combating the impersonalism.

Church is Christ's extension in us, with His Body after Resurrection, having a theandric constitution. Christ and humanity are united in Him and with Him. After Ascension Christ remains in Church, but not passively, He exercises His threefold activity, through visible organs.

Secolul XX a fost numit *secolul eclesiologiei*, dat fiind faptul că această chestiune, așa cum prevedea protestantul Martin Dibelius, că veacul XX va fi veacul Bisericii, iar părintele Dumitru Stăniloae afirma că Teologia ortodoxă din secolele ultime este esențial eclesiologică, a fost intens dezbătută în numeroase studii și lucrări de specialitate. Preocuparea pentru această problemă teologică centrală rezultă cu siguranță din faptul că eclesiologia oferă esența doctrinară a confesiunii creștine. Problema eclesiologică este nelipsită din gama temelor care sunt supuse dezbaterilor în toate întrunirile ecumenice pe plan local, regional sau mondial.

Fiecare caută să pătrundă Taina Bisericii cât mai adânc în miezul ei, folosindu-se de puterea credinței și de luminile rațiunii.

Cercetarea și aprofundarea vastei opere a Sfinților Părinți au constituit un puternic impuls pentru dezvoltarea eclesiologiei în lumea contemporană.

Trupul asumat de Hristos trecut prin moarte și Înviere devine temelia Bisericii. Integralitatea comuniunii cu Dumnezeu ne este dăruită permanent numai în Biserică, de unde importanța Bisericii ca organ de mântuire și sfințire a credincioșilor în Hristos, prin Duhul Sfânt.

În studiul de față ne propunem să expunem sintetic elementele fundamentale de eclesiologie ortodoxă redată de doi reprezentanți de marcă ai Teologiei ruse contemporane din diaspora, în operele lor.

**1. Serghei Bulgakov (1871-1944)**

Discipol al lui Pavel Florenski, marele gânditor și teolog ortodox rus, exilat din Uniunea Sovietică în 1922 la Praga, autor al unui număr impresionant de opere, părintele Serghei Bulgakov, profesor de Teologie Dogmatică la Institutul *Saint Serge* din Paris, din

1924 până la moartea sa, a fost un adevărat geniu teologic, în pofida ambiguităților și greșelilor din învățăturta sa – în special doctrina sa sofologică.

În lucrarea sa intitulată *Ortodoxia*, în care urmărește în expunere un paralelism între Ortodoxie și confesiunile creștine din Occident și care se deschide cu capitoul intitulat *Biserica*, datorită importanței acesteia, face o succintă prezentare a eclesiologiei ortodoxe ilustrând și deosebirile dintre aceasta și Protestantism.

De la început este afirmat temeiul treimic al Bisericii, fiind evidențiat aspectul hristologic, deopotrivă cu cel pnevmatologic. Biserica este o Întrupare continuă – unire indisolubilă, neamestecată a celor două naturi – divină și umană – și o Cincizecime continuă – Sf. Duh trăind în umanitate. Astfel Biserica este într-o unitate de viață cu Hristos și cu Duhul Sfânt, este o viață în Sf. Treime. “Esența Bisericii este viața divină descoperindu-se în viața fapturilor; este îndumnezeirea fapturii prin puterea Întrupării și a Cincizecimii. Această viață este o realitate supremă, ea este evidentă și sigură pentru toți cei care participă la ea”.<sup>1</sup>

Autorul accentuează teandria Bisericii, care este în același timp divină și umană, cerească și pământească, nu este numai o societate sau instituție cu dezvoltare istorică, ci “trebuie să înțelegem Biserica, drept un dat divin, rămânând în ea însăși și identică ei înseși, ca expresia voinței lui Dumnezeu, care se realizează în lume... natura ei originală – expresia eternului în temporal, manifestarea necreatului în creat”.<sup>2</sup>

Este greșit să facem o separare între Biserica vizibilă (văzută) și Biserica invizibilă (nevăzută). “Dacă Biserica ar fi cu adevărat invizibilă, cu desăvârșire de nepătruns, aceasta ar însemna pur și simplu că nu există Biserica, pentru că Biserica nu poate să existe numai în ea însăși, în afara de oameni. Ea nu intră cu totul în experiența umană, căci viața Bisericii este divină și inepuizabilă; dar o anumită calitate a acestei vieți, o anumită experiență a vieții în Biserica i se dă oricui se apropie de ea. În acest sens totul în Biserica este invizibil și misterios, totul depășește limitele lumii vizibile; asemenea însă, tot ce nu se vede poate să devină vizibil și faptul că se vede invizibilul este condiția însăși a existenței Bisericii. Existența Bisericii este un obiect de credință: *Cred în sfânta Biserica sobornicească și apostolică*. Se percepe Biserica prin credință, nu numai ca o calitate sau o experiență, ci și cantitativ, ca unitate a tuturor, ca viață unică și integrală ca universalitate, după modelul uniunii celor trei persoane divine”.<sup>3</sup> Acest invizibil nu este ceva abstract, necunoscut, “căci omul – în afara de simțurile lui – posedă și *ochi duhovnicești*, cu ajutorul cărora vede, concepe, știe. Acest organ este credința, care după cuvântul apostolului este “o dovadă a lucrurilor care nu se văd” (Evrei 11,1)”.<sup>4</sup>

Protestantismul a făcut această împărțire din dorința de spiritualizare, dar un astfel de deziderat nu-și poate atinge scopul. “Viața invizibilă a Bisericii, viața credinței este în mod indisolubil legată de formele concrete ale vieții pământești. Invizibilul există în vizibil, este cuprins în el; împreună formează un simbol (συμβολον). Cuvântul *simbol* desemnează un lucru care aparține acestei lumi, care este în mod strâns legat de ea, dar care are, cu toate acestea, un conținut a cărui existență este anterioară tuturor veacurilor. Este vorba aici de unitatea transcendentului cu immanentul, o punte între cer și pământ o uniune a lui Dumnezeu cu omul, de la Dumnezeu la faptură. Din acest punct de vedere viața Bisericii este simbolică; este o viață misterioasă, ascunsă sub semne vizibile. Opoziția dintre *Biserica invizibilă* și societatea omenească vizibilă, formată în vederea Bisericii interioare, dar rămasă străină de ea, distruge

<sup>1</sup> Serghei Bulgakov – *Ortodoxia*, Ed. Paideia, București, 1997, p. 10 (traducere de Nicolae Grosu).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 10.

simbolul, suprimă Biserica însăși, ca uniune între viața divină și viața făpturilor. O astfel de opoziție face Biserica să devină pur transcendentă și o transportă în domeniul numenal”.<sup>5</sup>

Părintele Bulgakov se pronunță categoric împotriva *Branch theory*. Biserica este una, dar există mai multe Biserici locale în cadrul Bisericii unice. “Cu toată pluralitatea formelor istorice ale Bisericii unice, nu se poate admite un pluralism esențial. După teoria ramurilor Bisericii, Biserica unică s-ar realiza în mod divers, dar într-o măsură egală, în sânul diferitelor ramuri ale creștinismului istoric (ortodoxie, catolicism, anglicanism). Această teorie duce la concluzia că tradiția adevăratei Biserici există pretutindeni și nicăieri. Ea ne readuce la ideea Bisericii invizibile; conceptul Bisericii se pierde într-un relativism istoric”.<sup>6</sup> A admite că ramurile conțin o parte din Biserica adevărată înseamnă a nu crede în cuvintele Mântuitorului (Mt. 16,18). Este recunoscută însă eclesialitatea celorlalte confesiuni, într-o oarecare măsură. “Numai plecând din centru, se poate vedea bine situația tuturor punctelor circumferinței: și numai făcând parte din adevărata Biserică unică și fără pată, se poate înțelege adevărul, falsitatea sau caracterul limitat al Bisericilor, care pretind că sunt, fiecare, totalitatea Bisericii unice”.<sup>7</sup>

Teologul rus descrie, din perspectivă ortodoxă unitatea Bisericii, caracterizată de patru aspecte, ridicându-se împotriva celor care susțin existența comunităților cu structuri diferite, în creștinismul primar: “unitatea de credință, de viață și de tradiție, precum și succesiunea apostolică. Această unitate interioară există ca o solidaritate a lumii creștine în întregime, în comunitățile ei diverse, independente, dar nu izolate una de alta. Aceste comunități recunosc în mod reciproc puterea activă a vieții lor de har, precum și ierarhia lor; ele sunt în comuniune prin mijlocirea tainelor (*intercomuniune*). O astfel de formă a unității Bisericii exista în timpul apostolic: atunci Bisericile întemeiate de apostoli în diferite orașe și în diferite țări întrețineau o comuniune spirituală”.<sup>8</sup>

Biserica este sfântă și sfințitoare. Sfințenia s-a dat Bisericii, este latura ei divină. “Viața în Biserică este o realitate superioară, la care participăm și, prin aceasta ne sfințim”,<sup>9</sup> prin intermediul harului. Deci este exclusă de autor înțelegerea lui *communio sanctorum*, ca o adunare a celor aleși.

Serghei Bulgakov subliniază importanța succesiunii apostolice, în înțeles plinar, ducând la extrem consecințele lipsei acesteia. “Pentru Biserică, care trăiește în unitatea tradiției, instituirea unei succesiuni apostolice a ierarhiei are evidența unei axiome. Tradiția rămâne una, ea are totdeauna aceeași putere. Distrugerea sau negarea celor ce există în tradiția întregii Biserici este o ruptură și o catastrofă spirituală, care sărăcește, care deformează viața Bisericii, luându-i plenitudinea, ce-i este inerentă. Acesta este înțelesul suprimării ierarhiei de succesiune apostolică în protestantism. Ea a deposedat lumea protestantă de darurile Cincizecimii, comunicate în tainele și cultul Bisericii, prin ierarhie, care a primit puterile ei de la apostoli și de la urmașii lor. Lumea protestantă, din această pricină, devine asemănătoare creștinilor, care deși sunt botezați în numele Mântuitorului Iisus n-au primit Sfântul Duh, pe care mâinile apostolilor îl transmiteau de sus (Fapte 19,5-6)”.<sup>10</sup>

Cu aceasta se face trecerea la o altă problemă de o importanță majoră cea a ierarhiei, fiind criticată poziția protestantă. “Alegerea și voința omenească nu pot, singure să înlocuiască actul divin al punerii mâinilor. Și funcționarul ales de comunitate nu devine

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 13-14.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 51-52.

ierarh prin faptul acestei alegeri; el nu-și însușește puterea ierarhică, nu devine harismatic. Ierarhia este singurul minister harismatic al Bisericii, având o valoare permanentă, ea suplinește astfel absența harismatismului extraordinar. Acesta este în general înțelesul faptului istoric, că harismatismul neorganizat al Bisericii primitive a fost înlocuit în timpul apostolilor de harismatismul legal, de tradiție și succesiune apostolică”.<sup>11</sup>

Ierarhia constituie un schelet al corpului Bisericii, bazale ei fiind puse de Mântuitorul, Care nu doar i-a ales pe Sf. Apostoli, ci i-a și consacrat prin rugăciunea sacerdotală (In 17), le-a transmis Sf. Duh prin suflare (In 20, 22-23) și prin Pogorârea Duhului Sfânt (F. Ap. 2,30). Apostolii și prin ei, episcopii au primit puterea de a comunica darurile necesare în viața Bisericii. “Ierarhia, adică episcopii și clerul, care depinde de ei, s-a format mai întâi în legătură cu posesiunea puterii de a săvârși tainele, ca o consecință a harismatismului sacramental. Acesta din urmă fiind fundamentul vieții mistice, al vieții harice a Bisericii, trebuia să aibă reprezentanți permanenți. Episcopul, ca posesor al plenitudinii puterii harismatice, devine natural și inevitabil centrul în jurul căruia gravitează întreaga viață a comunității bisericești, căci ea depinde esențial de el”.<sup>12</sup> Pentru acest motiv Sf. Părinți începând cu primele secole creștine (Ignatie, Ciprian) reliefează importanța episcopului.

Contrar acestora, “protestanții opun câteodată profetismul instituționalismului. Ei cred că principiul ierarhic este opus darului profeției, care ar prisosi în Biserică atunci când ierarhia ei este înlăturată”.<sup>13</sup> Este o neînțelegere; profeția în epoca apostolică nu se opunea instituționalismului episcopului, preotului și diaconului, așa cum arată Faptele Apostolilor și epistolele. Eroarea conduce la “un funcționarism ritual, din care harul este absent, cum este cazul pentru miniștrii aleși, însă nu consacrați, care ar pretinde să înlocuiască ierarhia instituită în mod divin. Ei vor să concentreze în ei înșiși profeția generală și prin aceasta ei privează pe păstorii lor de această profeție. Nu este aici un *instituționalism*, nu ierarhic, ci funcționăresc, în care ierarhia este eliminată de birocrăție?”<sup>14</sup> se întrebă retoric autorul, care recurge apoi la un exemplu pentru a ilustra compatibilitatea profeției cu ierarhia. “Autoritatea persoană a Sf. Serafim de Sarov sau a părintelui Ioan de Cronstadt, sau a *stareților* mănăstirii Optina (părintele Ambrozie și alții) era mai mare decât toate autoritățile ierarhice. Dar această autoritate nu împieta niciodată asupra prerogativelor ierarhiei. Ea nu trecea dincolo de margini și nu le suprima.”<sup>15</sup>

În ce privește autoritatea Bisericii, teologul rus afirmă infailibilitatea și ireformabilitatea ei. “Biserica este infailibilă, nu pentru că ea exprimă corect adevărul din punctul de vedere al conformității practice, ci pentru că ea *conține* adevărul. Biserica, adevăr, infailibilitate, toate acestea sunt sinonime”.<sup>16</sup> Bisericii i-a fost încredințat Cuvântul lui Dumnezeu și numai ea deține autoritatea de a-l interpreta, aplicând principiul general că Scriptura trebuie înțeleasă pe baza Sf. Tradiții, nu de fiecare ins izolat. “Ideea că poți tu însuși să discerzi Cuvântul lui Dumnezeu, cu propriile tale riscuri și pericole, ideea că poți să devii interlocutorul lui Dumnezeu este iluzorie: nu se poate primi decât numai de la Biserică acest har divin”.<sup>17</sup> În consecință fiecare membru al Bisericii, atâta timp cât participă la viața Bisericii, rămâne în adevăr. Hristos este Adevărul și Biserica este apărătoarea adevărului. Biserica este pretutindeni și în toate timpurile, identică cu ea înseși.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 19.

Serghei Bulgakov emite referitor la autoritatea bisericească în Protestantism o părere personală, pe care n-o împărtășim: “Pentru ei învățătura Bisericii se identifică complet cu opiniile lor personale sau cel puțin cu ansamblul acestor opinii; cât despre tradiția bisericească, păstrată de Biserica integrală, ea nu există pentru ei. Dar plecând de la aceste idei este posibilă o apropiere de ideea de *sinodalitate* sau cel puțin nu există obstacole pentru această: concordanța opiniilor personale subiective poate să fie înțeleasă ca adevărul obiectiv, ecumenic, ca manifestarea lui. Pentru aceasta este posibil ca protestantismul plin de spiritul de libertate să înțeleagă *sinodalitatea ortodoxă*. De fapt protestantismul conține chiar ideea uni autorități relativ infailibile în materie de doctrină, adunările și sinoadele care au fixat mărturisirile de credință sunt ele altceva decât organe bisericești dotate cu autoritate relativ infailibilă și acceptate de Biserică?”<sup>18</sup> Considerăm că da.

În concluzia excursului său eclesiologic, părintele Bulgakov arată care este esența învățăturii ortodoxe despre Biserică, “toată puterea eclesiologiei este concentrată asupra acestui punct. Dacă nu se rezolvă această chestiune, nu se poate înțelege ortodoxia; ea devine atunci un compromis ecletic, un fel de atitudine de mijloc între punctul de vedere roman și protestant. Sufletul ortodoxiei este sinodalitatea... a crede în Biserica *sobornaia*, este a crede într-o Biserică catolică, în înțelesul originar al cuvântului, într-o Biserică, ce adună și unește; și este și a crede în Biserica sinodală, în sensul pe care ortodocșii îl dau acestui termen, adică în Biserica sinoadelor ecumenice”.<sup>19</sup> Accentul este pus pe sensul interior, calitativ, intensiv al catoliciității – participare la viața integrală a Bisericii, astfel “în *catoliciitate* fiecare membru al Bisericii, ca și adunarea membrilor rămâne în unitate cu Biserica întregă, cu Biserica *invizibilă*, care este ea însăși în legătură neîntreruptă cu Biserica vizibilă și îi formează fundamentul”.<sup>20</sup>

## 2. George Florovski (1893-1979)

Reputat istoric, patrolog, filosof și teolog rus Gheorghi (George) Florovski emigrează în 1920 în Bulgaria, apoi la Praga. Predă Patrologia la Institutul Saint Serge din Paris, din 1925, apoi la Seminarul Sf. Vladimir din New York, din 1948, devenind și decan al acestuia (1955), iar între anii 1956-1964 este profesor de Istorie a Bisericii Răsăritene la Harvard University.

Reprezentant al Teologiei neopatrstice și liturgice contemporane, George Florovski, împreună cu Iustin Popovici și Dumitru Stăniloae a constituit treimea ce a dominat incontestabil secolul XX în Ortodoxie.

În centrul Teologiei sale se plasează eclesiologia, cu un foarte puternic accent hristocentric. Autorul afirmă cu mare îndrăzneală că eclesiologia nu este o parte a Teologiei, ci un capitol al hristologiei: “Eclesiologia nu este decât o parte și încă o parte esențială a hristologiei. Și fără această parte hristologia însăși n-ar fi completă”.<sup>21</sup> Astfel opune dogma hristologică oricărei supralicitări pnevmatologice, specifice Protestantismului. În același timp critică foarte dur și respinge cu fermitate opinia lui Vladimir Lossky, care separa prea tranșant iconomia Fiului și iconomia Duhului Sfânt.

Biserica este organul mântuirii, pentru că este Trupul lui Hristos, Hristos Însuși lucrează în ea, prin Duhul Sfânt, nu este o simplă adunare. “Să plecăm de la faptul că Biserica este o comunitate sau koinonia și apoi să cercetăm structura și notele ei? Sau să

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 69-70.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>21</sup> George Florovski – “Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l’Église” – *La Sainte eglise Universelle. Confrontation oecumenique* Neuchâtel, 1948, p. 13.

plecăm mai degrabă de la Hristos, de la Dumnezeu cel Întrupat și să cercetăm prin aceasta legăturile cu întreaga dogmă a Întrupării, inclusiv slava Domnului înviat și înălțat care șade de-a dreapta Tatălui? Nu este deloc fără importanță care este punctul de plecare pentru eclesiologie... Biserica a fost prezentată prea adesea mai mult ca o comunitate care crede în Hristos și-i urmează Lui, decât ca *Trupul Său*, în care lucrează continuu *prin Duhul* pentru a aduna toate în Sine însuși (Efes 1,10)".<sup>22</sup>

Părintele George Florovski reia și comentează formula Sf. Ciprian *Extra Ecclesiam nulla salus*. "Toată forța și înțelesul acestui aforism stau în tautologia lui. În afara Bisericii nu există mântuire pentru că *mântuirea* este *Biserica*. Mântuirea este revelarea căii arătată fiecăruia atunci când crede în numele lui Hristos. Această revelație poate fi găsită doar în Biserică. În Biserică, ca trup al lui Hristos, în organismul său teantropic, taina Întrupării, taina celor *două naturi*, unite indisolubil, se realizează continuu".<sup>23</sup>

Nu trebuie să se cadă într-un impersonalism. Biserica nu este suma credincioșilor, ci o simfonie de persoane umane, al cărei cap este Hristos. "Conceptul de organism are limitele lui proprii când este folosit pentru Biserică. Căci Biserica este compusă din persoane umane care nu trebuie privite niciodată ca elementele sau celulele unui tot, fiecare fiind în unire directă și nemijlocită cu Hristos și cu Tatăl; personalul nu trebuie sacrificat sau dizolvat în corporativ, *unirea* creștină nu trebuie să degenereze în impersonalism, chiar inspirat. Ideea de organism trebuie completată cu cea a unei simfonii a persoanelor, aici este inima concepției ortodoxe despre catolicitate (sobornost).<sup>24</sup> Membrii Bisericii nu stau ca persoane singulare, individuale în Biserică, ci într-o pluralitate organică, legați prin iubire. Se realizează astfel o comuniune perfectă cu Hristos și între ei. În acest sens termenul sobornicitate este sinonim cu κοινωβία (catolicitatea launtrică, spirituală). Aceasta formează ființa Bisericii, trăirea întregului divino-uman al Bisericii de către fiecare membru.

Biserica este în același timp divină și umană, văzută și nevăzută, pământească și cerească, nu se pot despărți substanțial o Biserică vizibilă a celor chemați și o Biserică invizibilă, a celor aleși. "Ea este un eveniment istoric asemenea întrupării Cuvântului, cu toate că este tainică și accesibilă numai credinței. Taina Bisericii are o structură cât se poate de antinomică, la fel ca taina lui Hristos; antinomia cuprinsă în dogma de la Calcedon. Două realități, divină și umană, fără amestecare, dar într-o unitate indivizibilă și perfectă. Trebuie să fie distinse cu grijă, însă nu se pot separa niciodată".<sup>25</sup>

În Biserică avem aici și acum Împărăția lui Dumnezeu. "Biserica este încă *in statu vie* și totuși ea este deja *in statu patrie*. Ea are, să zicem așa, o viață dublă, în cer și pe pământ în același timp. Biserica este o comunitate istorică vizibilă, dar ea este *în același timp* și Trupul lui Hristos; ea este în mod actual Biserica celor mântuiți și a celor păcătoși... Amândouă deodată. Pe plan istoric, scopul final al ei n-a fost atins însă. Și această realitate ultimă, este mereu accesibilă, în ciuda oricărei imperfecțiuni istorice, deși într-o formă provizorie. Căci Biserica este o comunitate sacramentală. Iar *sacrament* înseamnă în mod exact *eshatologic*. Τό ἔσχατον nu înseamnă în primul rând final în seria temporală a evenimentelor, ci mai degrabă înseamnă ultim (sau definitiv)... Ceea ce *nu este din lumea aceasta* este *deja aici în această lume*,

<sup>22</sup> *Idem* – "Christ and his Church. Suggestions and Comments" – *L'Église et les Eglises 1054-1954*. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident, tom II, Chevetogne, 1955, p. 165.

<sup>23</sup> *Idem* – "Scripture and Tradition: an orthodox point of view" – *Dialog. A Journal of Theology*, 2, Mineapolis, 1963, p. 291.

<sup>24</sup> *Idem* – "Le corps de Christ vivant", p. 22.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 13.

nesuprimând această lume, ci dându-i o nouă semnificație și o valoare nouă. Este vorba însă numai de o anticipare, de o *arvună* a desăvârșirii ultime”.<sup>26</sup> Așadar Biserica nu este identică cu Împărăția lui Dumnezeu, dar nici separată de aceasta. “Biserica este eshatologia inaugurată”.<sup>27</sup>

Autoritatea de a interpreta Scriptura aparține Bisericii și această lucrare se realizează în lumina Sf. Tradiții. Biserica a stăruit asupra faptului că Noul Testament nu se poate înțelege izolat de Tradiție, deoarece ea (Biserica n.n.) a recunoscut în această Tradiție înțelegerea apostolică a Revelației, cuprinsă în Scriptură. Acesta a fost motivul pentru care ea (Biserica n.n.) a vrut să știe Scriptura înțeleasă în contextul cuprinzător al propovăduirii apostolice care se păstra încă vie în memoria Bisericii”.<sup>28</sup> Părintele Florovski accentuează atât de mult această autoritate a Bisericii, încât s-ar putea deduce că Biserica stă în mod independent alături de Scriptură, privilegiată fiind Biserica în relația Scriptură – Tradiție – Biserică. “Ea stă *independent* alături de Scriptură, însă nu în sine înseși... Ea are propria ei înțelegere a adevărului prin credință și prin mărturia Duhului. Astfel Biserica este interpretă autentică a Scripturii. În acest sens Biserica știe mai mult decât ceea ce este scris, sau mai mult decât a fost scris odată pentru totdeauna. Aceasta înseamnă numai că Hristos este mai mare decât Scriptura”.<sup>29</sup> Părintele Profesor Valer Bel comentează aceste afirmații în felul următor: “Știința Bisericii se referă aici probabil nu la conținutul credinței care ar fi mai cuprinzător decât este mărturisit în Scriptură, ci la funcția de interpretă a Bisericii. Deoarece la începutul ei nu se află cuvântul scris, ci cuvântul viu, personal al lui Dumnezeu despre care mărturisește Scriptura, Biserica știe mai mult – cum spune el – întrucât în Biserică mântuirea devine eveniment prezent”<sup>30</sup> și aduce în sprijinul aceste interpretări un text în care este reafirmată calitatea Bisericii de organ al mântuirii. “Mântuirea nu este numai semnificată sau propovăduită în Biserică, ci ea devine într-adevăr eveniment. Istoria sfântă se continuă încă mereu. Faptele de putere ale lui Dumnezeu se înfăptuiesc încă mereu... Biserica însăși face parte din Revelație... Și numai în trăirea ei în Noul Testament este cu adevărat deplin și viu”.<sup>31</sup>

Autorul accentuează importanța ierarhiei și a succesiunii apostolice Sf. Apostoli, aleși de Mântuitorul și consacrați (In. 20,21-23; F. Ap. 2) nu pot avea urmași sub aspectul de martori ai Învierii lui Hristos și pietre de temelie a Bisericii, dar sub aspectul de deținători ai puterii slujitoare depline în Biserică, urmașii lor sunt episcopii, într-o succesiune neîntreruptă. Fiecare episcop este un organ harismatic, hirotonit fiind de mai mulți episcopi, în numele întregului episcopat și primește același har și aceeași învățătură pe care le-au avut toți Apostolii și toți episcopii. “Succesiunea episcopală nu este totuși o linie unică, un lanț, ea este mai degrabă o rețea de linii care urcă până la colegiul apostolic. Căci fiecare episcop este consacrat în slujirea sa de mai mulți episcopi și în numele întregului episcopat”.<sup>32</sup>

Slujitorii Bisericii, membrii clerului nu sunt autoprocamați, la fel cum nu au fost nici fiii lui Aaron în Vechiul Testament. Capacitatea de a învăța, de a-i sfinți și a-i conduce pe creștini la mântuire nu derivă de la comunitatea credincioșilor. “Ierarhii au primit puterea, nu de la enoriași, ci de la Marele Preot, Iisus Hristos, prin Taina Hirotoniei”.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>28</sup> *Idem* – “Scripture and Tradition”, p. 292.

<sup>29</sup> *Idem* – “Tradition” – *Weltkirchenlexikon*, Stuttgart, 1960, p. 1470.

<sup>30</sup> Valer Bel – *Unitatea Bisericii în Teologia contemporană*, p. 85.

<sup>31</sup> George Florovski – “Offenbarung und Deutung” – *Die Autorität der Bibel heute*, Zürich, 1949, p. 194 c. f. Valer Bel – *op. cit.*, p. 85.

<sup>32</sup> *Idem* – “Le corps du Christ vivant”, p. 37.

<sup>33</sup> *Idem* – “Scripture and Tradition”, p. 289.

Părintele Florovski a schițat pentru prima dată importanța și conținutul eclesiologiei euharistice, dezvoltată apoi de teologii ruși Nicolae Afanasiev – discipolul său de la Institutul *Saint Serge* din Paris - și Alexander Schnemann și de Ioannis Ziziulas, actualmente mitropolit grec de Pergam. Acest drum nou în eclesiologie este deschis în studiul *Euharistie și sobornicitate*, unde se spune: “În Euharistie se revelează nevăzut, dar real, plinătatea Bisericii. Orice Liturghie e săvârșită în legătură cu întreaga Biserică și oarecum în numele ei, nu numai în numele poporului care stă de față... Fiindcă orice *Biserică mică* este nu doar o parte, ci imaginea concentrată a întregii Biserici, inseparabilă de unitatea și plenitudinea ei. De aceea în orice liturghie e prezentă și ia parte în chip mistic, dar real, întreaga Biserică. Săvârșirea Liturghiei este oarecum o Întrupare înnoită a lui Dumnezeu. În ea îl vedem pe Dumnezeul-om ca Întemeietor și Cap al Bisericii și împreună cu El întreaga Biserică. În rugăciunea euharistică Biserica se vede și cunoaște pe sine ca Trupul unic și întreg al lui Hristos”.<sup>34</sup>

Ca o concluzie a concepției sale eclesiologice teologul rus George Florovski subliniază aspectul obiectiv, intensiv al sobornicității Bisericii. Ortodoxia a păstrat deplinătatea credinței, plenitudinea vieții spirituale și a Revelației spre deosebire de Bisericile rezultate din Reformă, care consideră catolicitatea una dintre trăsăturile eclesiologiei lor, înțelegând prin aceasta, doar că, credincioșii de totdeauna și de pretutindeni formează Biserica cea una. “În documentele cele mai vechi, termenul *εκκλησία καθολική* n-a fost folosit niciodată în sens cantitativ, pentru a desemna expansiunea geografică a Bisericii; el viza mai degrabă înțelegerea credinței și a învățaturii, fidelitatea Marii Bisericii față de tradiția plenară și primară în opoziție cu tendințele sectare și eretice care s-au separat de această plenitudine originală, urmând fiecare o linie particulară și particularistă. *Καθολικη* înseamnă mai degrabă *ortodoxă* decât *universală*. Catolicitatea adevărată este catolicitatea dinlăuntru, o calitate interioară a Bisericii, a cărei catolicitate din afară nu este decât o manifestare”.<sup>35</sup>

Cu toate că există în Teologia protestantă contemporană o oarecare tendință de apropiere a înțelegerii Bisericii de cea a Sf. Părinți răsăriteni, fără însă a depăși cadrele gândirii protestante, observă teologii ortodocși greci, ruși și români, Biserica nu este înțeleasă ca extensiune a lui Hristos în noi cu Trupul Său de după Înviere, având o constituție teandrică, Hristos și umanitatea unită în El și cu El, aflată în drum spre starea de înviere, căci “Biserica este *locul* în care se înaintează spre înviere, e laboratorul învierii”.<sup>36</sup>

După Înălțare, Hristos rămâne în Biserică, dar nu pasiv, ci își exercită întreaga Sa activitate de Învățător, care își propovăduiește învățătura, Arhieru, aflat permanent în stare de Jertfă și Împărat, care îi conduce pe credincioși la mântuire, prin mijlocirea vizibilă a ierarhiei. Biserica nu poate exista fără preoție, fără întreita slujire a lui Hristos exercită prin organe vizibile.

Serghei Bulgakov și George Florovski afirmă realitatea supranaturală a Bisericii, caracterul ei de organism mistic și sacramental, importanța fundamentală a ierarhiei harismatice, subliniind temeiul triadologic, hristologic, pnevmatologic și antropologic al Bisericii.

<sup>34</sup> *Idem* – “Euharistie și sobornicitate” – Put nr. 19/1929, p. 14 c. f. Karl Christian Felmy – *op. cit.*, p. 211-212.

<sup>35</sup> *Idem* – “Le corps du Christ vivant”, p. 24-25.

<sup>36</sup> Prof. Dr. Nicolae Chițescu, Pr. Prof. Dr. Ioan Petreună, Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran – *Teologia Dogmatică și Simolică*, vol. II, EIBMBOR, București, 1958, p. 749.

## RECAPITULAREA TUTUROR ÎN HRISTOS ÎN TEOLOGIA SF. IRINEU DE LYON

PETRU - IOAN ILEA

**ABSTRACT. Recapitulation of all in Christ in St. Irenaeus's Theology.** In the Christian tradition St. Irenaeus of Lyon is one of the most glorious heroes of the Church, an outstanding Christian leader, faithful guardian of the Orthodox, Apostolic Tradition, and a blessed peacemaker in difficult times.

From the writings of Irenaeus, which represent a major source for knowing the Christian history and culture in the first two centuries, two major works have survived: one is *Against Heresies* and the other, *The Preaching of the Apostles*.

A characteristic of Irenaeus' theology is the typology. In his works he looks for and uses types, analogies, parallelisms, especially between the Old and New Testament. This is particularly evident in his theology of Recapitulation, which is, first of all, a parallel between Adam and Jesus Christ, Eve and Mary, between the economy of creation and the economy of Incarnation (disobedience in Adam and obedience in Christ; sin and death in the first Adam, and liberation, salvation, and life in the Second Adam; Eve brought into the world the curse while Mary brought the blessing; Eve is cause of death for all people while Mary is the cause of life for all humankind; on the sixth day of creation Adam sinned, disobeying God, and died, and also, on the same sixth day, the day before Sabbath, Jesus died, obeying God and bringing life to the world).

The word re-capitulation involves the word *capitulation* – surrender, obedience, by recapitulation all things Christ bring them all back under His dominion. Capitulation implies a position of obedience and surrender, the head bowed down, inclined, in front of God's majesty.

*Recapitulation of all* begin with the Jesus' Incarnation and it embraces His other salvific work, as on the Cross, the Resurrection, and, in the times ending, Parousia, the Resurrection of the dead and the Last Judgment. Recapitulation, as part of God's economy of salvation, has a historical, retroactive dimension, in the sense that Recapitulation assumes the past events, in reverse, in a new economy of salvation; that also has an eschatological, prospective dimension.

Jesus is the recapitulation of all humankind because in Adam all humankind was contained. But *recapitulation* does not refer only to humankind in all ages of history, but it embraces *the totality of creation*; it is not only the human being's restoration but also the final cosmic restoration, the restoration of *all things*, the whole cosmos, the whole creation.

### Preliminarii

Tradiția creștină când se referă la Sfântul Irineu de Lyon, mărturisește că acest ierarh este unul din conducătorii deosebiți ai Bisericii, credincios păzitor a ortodoxiei Tradiției Apostolice și un binecuvântat păstrător al păcii în vremurile dificile.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sfântul Irineu a fost ceea ce trebuie să fie toți creștinii: un trăitor al Cuvântului. Nu a fost doar un misionar, ci un "misionar talentat", nu a fost doar un polemist, ci un "polemist fervent", nu a fost doar un pacifist mărunț, ci un "pacifist pilduitor". Este cunoscută consemnarea istoricului Eusebiu de Cezareea, potrivit căreia Sf. Irineu l-a îndemnat pe Episcopul Victor al Romei să nu rupă legătura cu orientalii, pentru că "*Bisericile sunt numeroase* - spune Sf. Irineu - *vorbesc multe limbi, dar au o singură gură*", conchizând marele istoric bisericesc prin acest frumos elogiu: "*Irineu își purta bine numele său*", numele său însemnând în limba greacă "pacifist" - cf. P.S. IRINEU Bistrițeanul, *Sfântul Irineu de Lyon - polemist și teolog*, Ed. Cartimpex, Cluj, 1998, pp. 3 - 34.

Sfântul Irineu s-a născut probabil în Smirna, Asia Mică, în jurul anului 130<sup>2</sup>. Era urmașul Sfântului Policarp din Smirna, martir și ucenic al Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan. Prin anii 177 -178 Irineu devine episcop al Lyonului, unde s-a distins ca un păstrător al credinței apostolice în vremea când Biserica se confrunta atât cu persecuțiile, cât și cu ereziile gnostice.

Conform tradiției Irineu de Lyon a murit în anul 202 d.Hs. împreună cu miile de alți creștini, în timpul persecuțiilor împăratului Septimu Sever. Din scrierile lui Irineu - care reprezintă o sursă majoră de cunoaștere a istoriei și culturii creștine din primele două secole - ne-au rămas două lucrări importante: “*Combaterea și distrugerea științei cu nume mincinos*”<sup>3</sup> și “*Demonstrația propovăduirii apostolice*”.

Dintre acestea prima este lucrarea de referință a Sfântului Irineu. Textul lucrării îl avem păstrat în traducere latină în Patrologia Greacă, Migne, tomul 7, cu titlul *Adversus haereses - “Împotriva ereziei”*. Această lucrare cuprinde esența teologiei sale descoperită în combaterea ereziilor gnostice<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> *Irenaeus*, art. în *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, F. L. CROSS, Oxford University Press, 1974, p. 713.

<sup>3</sup> Traducerea titlului lucrării este preluată din Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, p. 57. O traducere mai apropiată de titlul original ar fi: *Descoperirea și răsturnarea pseudonumitei gnoze*. Titlul grecesc este păstrat la Eusebiu, *Istoria Bisericească*, V, 7.

<sup>4</sup> Gnosticii făceau distincție între Demiurg sau Dumnezeu creator și Ființa divină supremă, ruptă de creație și incognoscibilă. Demiurgul a apărut din Ființa divină supremă de-a lungul unor emanații sau *eoni*. Printr-o întâmplare nefericită, Demiurgul a căzut dintre eoni, devenind sursa de creație și stăpânul lumii materiale, care este considerată imperfectă, ontologic rea și deci opusă lumii spirituale. Ca făptură creată de Demiurgul căzut, omul este, la rândul lui, înstrăinat cu desăvârșire de Dumnezeu. Cu toate acestea, o scânteie sau o sămânță din substanța divină a intrat în structura ontologică a unor oameni care prin gnoză (*gnosis*) și prin rituri, asociate cu această scânteie divină, pot fi salvați din lumea materială rea și astfel să se reîntoarcă în Ființa divină. Acești oameni, posesori ai scânteii divine, erau numiți spirituali ( *pnevmatikoi*), pe când ceilalți erau considerați trupești sau materiali (*sarkikoi* sau *hylikoi*). La aceste grupări, alte curente gnostice mai adăugau încă o categorie, a psihicilor (*psychikoi*). Cât privește problema eliberării omului din robia lumii materiale rele, gnosticii susțineau că omul își realizează mântuirea prin cunoaștere (*gnosis*), mai exact prin cunoașterea de sine și a adevăratului său destin. Prin cunoaștere, omul se regăsește pe sine, descoperă situația lui reală în lume și, bineînțeles, care este destinul lui ultim. De aceea, funcția mitului în gnosticism este de a dezvălui omului ceea ce este el cu adevărat sau care este adevărata lui identitate sau natură. Mitul cosmologic îi dă gnosticului posibilitatea să își urmărească traiectoria ontologică, să vadă cum a ajuns în situația în care se află, dar și cum se poate elibera din starea de înstrăinare. Când gnosticul ajunge să realizeze că este ontologic identic cu Divinitatea supremă, el se eliberează unindu-se cu ea. Mântuirea nu este totuși accesibilă tuturor oamenilor. Ea este posibilă în cazul unui om dintr-o mie, sau doi din zece mii.

Unele sisteme gnostice vorbesc despre un mântuitor, despre un eliberator sau salvator, un emisar sau trimis, care coboară din Divinitatea supremă pentru a-i descoperi omului cunoașterea mântuitoare. Iisus Hristos era prezentat, prin urmare, ca un astfel de emisar al Dumnezeului Suprem, care să faciliteze omului “gnoza” sau cunoașterea eliberatoare. Mai exact, Hristos ar fi fost unul dintre eonii divini, care a pogorât asupra omului Iisus ca să aducă gnoza mântuitoare. El nu și-ar fi asumat trup omenesc autentic, și nici nu ar fi murit pe cruce, ci s-ar fi sălășluit temporar în omul Iisus, asumându-și o înfățișare umană aparentă. Prin opoziția dualistă dintre Bine și Rău, dar și prin doctrina despre mântuire și despre Hristos pe care a promovat-o, gnosticismul a devenit o mare primejdie pentru creștinismul secolului al II-lea. În realitate, el n-a făcut altceva decât să denatureze și să pervertească întregul conținut al revelației divine a Vechiului, dar și a Noului Testament, deturnând cu desăvârșire sensul întrupării Domnului Iisus Hristos - cf. Sf. IRINEU de LUGDUNUM, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, trad. și stud. introd. de Prof. Dr. Remus RUS, Ed. IBM al BOR, București, 2001, pp. 7 - 8.

Potrivit teologului francez **André Benoît**, teologia Sf. Irineu nu prezintă o unitate deosebită, un sistem. Prin urmare, Sf. Irineu de Lyon nu este un teolog sistematic.<sup>5</sup> Scopul principal pentru care a scris lucrarea *Adversus haereses* (respectiv *Descoperirea și combaterea gnozei cu nume mîncinos* - cum apare în originalul grec: Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως), a fost combaterea gnosticilor. În primul rând, Sf. Irineu a intrat în posesia lucrărilor lor. În aceasta constă originalitatea sa, deoarece, până la el, nici un alt teolog nu a studiat gnoza eretică, respectiv gnoza lui Valentin, care a reprezentat pentru acel timp “recapitularea tuturor ereziilor”,<sup>6</sup> și din această cauză nimeni nu a reușit să-i combată. Mesajul Sf. Irineu de Lyon are o valoare universală și își găsește aplicabilitatea și pentru zilele noastre, fiind un îndemn pentru toți cei care apără dogma creștină: “Cel care vrea să-i convertească (pe eretici - n.n.) trebuie să cunoască amănunțit învățătura lor, argumentele lor. Este imposibil pentru un medic să-i vindece pe cei bolnavi, dacă el nu cunoaște mai întâi boala de care aceștia suferă. Așa se explică de ce înaintașii noștri, deși mult superiori nouă, n-au reușit să se împotrivescă valentinienilor într-un mod satisfăcător. Ei nu cunoșteau doctrina lor...”<sup>7</sup>

Același André Benoît face o observație critică spunând că în intenția de a desăvârși lucrarea sa în două cărți, Sfântul Irineu s-a văzut obligat să scrie cinci. Chiar dacă nu este un sistematic, chiar dacă planul cărților nu este prea bine alcătuit<sup>8</sup>, desfășurarea ideilor expuse de Sf. Irineu se poate justifica astfel: mai întâi o expunere a doctrinelor eretice (Cartea întâi), apoi combaterea lor cu argumente raționale (Cartea a doua), și, în sfârșit, respingerea lor cu ajutorul Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții (Cărțile a treia, a patra și a cincea).<sup>9</sup>

Ideile de bază, cuprinse de-a lungul celor cinci cărți *Adversus haereses*, sunt:

1) Recapitularea în Hristos a întregului cosmos, idee preluată de la Sf. Apostol Pavel (**Efes 1, 10**: “unirea - recapitularea - tuturor în Hristos”).

2) Valoarea inestimabilă a învățăturii evanghelice și scripturistice, pe care Sfântul Irineu își argumentează poziția față de eretici.

3) Raportul dintre Logos - Duh, și lucrarea Duhului Sfânt în opera de mântuire.

Având rădăcini adânci în tradiția ortodoxă a Bisericii, fiind influențat în lucrările sale de Teofil din Alexandria și de Iustin Martirul și Filozoful, Irineu a fost “unul din cei mai importanți teologi care a reprezentat creștinismul secolului II”<sup>10</sup>, dominând studiul teologic înainte de Origen.

O caracteristică a teologiei Sfântului Irineu este tipologia.<sup>11</sup> În lucrările sale el caută și folosește tipuri, analogii și paralelisme în special între Vechiul și Noul Testament. Scopul

<sup>5</sup> André BENOÎT, *St. Irénée, Introduction à l'Etude de sa théologie*, Press Univ. de France, Paris, 1960, pp. 153 - 154.

<sup>6</sup> IRÉNÉE de LYON, *Contre les Hérésies, IV*, Pref., 2, ed. critique par Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, Sources Chrétiennes 100, Ed. du Cerf, Paris, 1965, pp. 384-385, (următoarele referințe la această carte vor fi sub abrevierea AH IV, în SC 100).

<sup>7</sup> AH IV, Pref., 1-2, pp. 383-385.

<sup>8</sup> André BENOÎT, *op. cit.*, p. 157.

<sup>9</sup> Pr. Dr. Ioan GOJE, *Sfântul Irineu apărător al învățăturii creștine*, Ed. Renașterea, Cluj - Napoca, 2002, p. 38.

<sup>10</sup> Johannes QUASTEN, *Patrology*, Christian Classics, vol. I, Allen, Texas, 1997, p. 287.

<sup>11</sup> Folosită într-o oarecare măsură încă în iudaism, tipologia a devenit pentru primii creștini cheia principală a înțelegerii Scripturilor. Cuvântul τύπος derivă de la verbul τυπτείν care înseamnă: a tăia, a sculpta, a imprima, a lăsa o urmă prin apăsare sau lovire. Τύπος este o schiță gravată în piatră, un model după care se execută o operă de artă, un chip abia conturat, schițat, care apoi devine obiectul de artă terminat, desăvârșit de mâna sculptorului; această operă de artă desăvârșită este *antetipul*. Tipul este un semn, o mască, o imagine (**Fapte 7,43**), un model (**Fapte 7,44**), un exemplu, o figură (**Fil 3,17**), un simbol care anunță realități eshatologice - cf. Pr. Prof. Dr. Vasile MIHOC, *Tipologia ca metodă de interpretare creștină a Vechiului Testament*, AB, 7-9 / 1997, p. 32.

folosirii acestor procedee este de a evidenția tema principală a teologiei sale: "Recapitularea tuturor în Hristos". Astfel face paralelă între Adam și Hristos, între Eva și Fecioara Maria, între iconomia creației și iconomia întrupării.

Doctrina Sfântului Irineu este, pentru vremea lui, aproape un sistem complet. De aceea el a și fost supranumit: "*fondatorul teologiei creștine*". Teologia sa se bazează pe datele Scripturii și ale Tradiției și mai ales pe **Regula de credință** sau **Simbolul de credință**<sup>12</sup>, după modelul Simbolului de credință Apostolic:

"Biserica, răspândită în întreaga lume, chiar și în cele mai îndepărtate ținuturi, a primit de la apostoli și de la ucenicii lor această credință: (ea crede) **într-unul** Dumnezeu, Tatăl Atotputernic, Făcătorul cerului și al pământului și al mării și al tuturor lucrurilor care există în cer, pe pământ și în mare; și **într-unul** Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care S-a întrupat pentru mântuirea noastră; și în Duhul Sfânt, care a arătat prin profeți voia lui Dumnezeu, venirea, nașterea din Fecioară, pătimirea, învierea și înălțarea la cer - toate acestea prin Iisus Hristos, Domnul nostru; și despre cele ce se vor întâmpla în ceruri întru slava Tatălui, **pentru "a uni toate lucrurile: cele din ceruri și cele de pe pământ"** și să învie pe cei morți pentru ca în fața lui Iisus Hristos, Domnul nostru, Dumnezeu, Mântuitorul, Împăratul, conform dorinței Tatălui nevăzut, "să se plece tot genunchiul al celor din ceruri, de pe pământ și de sub pământ" și pentru ca El să facă judecată dreaptă."<sup>13</sup>

iar în alt loc (*Demonstrația propovăduirii apostolice*), spune:

"Iată regula credinței noastre, temelie zidirii și a mântuirii noastre: **Dumnezeu Tatăl**, necreat, nenăscut, nevăzut, un singur Dumnezeu și Creator a toate, este cel dintâi articol al credinței noastre. Iată-l și pe al doilea: Cuvântul lui Dumnezeu, **Fiul lui Dumnezeu**, Iisus Hristos Domnul nostru, Care S-a descoperit proorocilor prin iconomia Tatălui, prin Care toate s-au făcut și Care, la plinirea vremii, ca să recapituleze în Sine toate lucrurile, S-a făcut om, născut din om, S-a făcut văzut și s-a lăsat pipăit, ca să nimicească moartea, să arate viața și să restabilească comuniunea dintre Dumnezeu și om. În privința celui de-al treilea articol, mărturisim credința în **Duhul Sfânt**, Care a grăit prin prooroci, I-a învățat pe părinții noștri lucrurile dumnezeiești și I-a călăuzit pe cei drepti pe calea dreptății (sfînteniei - n.n.), iar la plinirea vremii S-a odihnit într-o formă nouă peste umanitate, ca Dumnezeu să-l înnoiască astfel pe omul de pe fața pământului."<sup>14</sup>

Ceea ce Sfântul Irineu aduce nou în **Tradiția** și în **Regula de credință** a Bisericii este învățătura despre recapitularea tuturor în Hristos, **recapitulare omnia in Christo**.

Ca unul ce a aparținut perioadei de început a teologiei creștine, Sf. Irineu nu a avut la îndemână normele dogmatice ale învățăturii creștine formulate în sinoadele locale sau ecumenice, dar, cu toate acestea, potrivit patrologului apusean **Johannes Quasten**, "*are meritul de a fi fost primul care să formuleze în termeni dogmatici întreaga doctrină creștină*".<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *Patrologia*, p. 58.

<sup>13</sup> IRÉNÉE de LYON, *Contre les Hérésies*, I, 2, ed. critique par Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, Sources Chrétiennes, 264, Ed. du Cerf, Paris, 1979, ch. 10, 1, p. 157; a se vedea și traducerea germană - IRENÄUS von LYON, *Gegen die Häresien, Buch I*, Übersetzt und Eingeleitet von Norbert BROX, Fontes Christiani, Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Band 8 / 1, Herder Verlag, Freiburg, 1993, p. 199.

<sup>14</sup> IRÉNÉE de LYON, *Démonstration de la Prédication Apostolique*, 6, ed. critique par L. M. FROIDEVAUX, Sources Chrétiennes, 62, Ed. du Cerf, Paris, 1959, pp. 39-40 (următoarele referințe la această carte vor fi sub abrevierea DPA în SC 62); IRENÄUS von LYON, *Darlegung der Apostolischen Verkündigung*, Übersetzt und Eingeleitet von Norbert BROX, Fontes Christiani, Band 8 / 1, Herder Verlag, Freiburg, 1993, p. 36 (următoarele referințe la această carte vor fi sub abrevierea DPA în FC 8 / 1); a se vedea și traducerea în lb. rom. realizată de Prof. Dr. Remus RUS, p. 70.

<sup>15</sup> Johannes QUASTEN, *Patrology*, p. 294.

### “Recapitulatio”

Chiar dacă paternitatea cuvântului recapitulare (**Recapitulatio**, Ἀνακεφαλαίωσις ca și concept, este atribuită Sfântului Irineu, ea se găsește și în epistolele Sfântului Apostol Pavel, în special în Efes 1, 10, dar cu paralele și în Rom 5, 12; 5, 19; 11, 36; Col 1, 18-20; 2, 9-10; 3, 11<sup>16</sup>, texte pe care Sfântul Irineu le folosește foarte frecvent în lucrările sale.

Ideea Recapitulării se găsește de asemenea în lucrarea Sfântului Iustin Martirul “*Dialog către iudeul Trifon*”, lucrare din care se spune că s-ar fi inspirat.<sup>17</sup> Oricum chiar dacă ideea recapitulării a putut fi găsită și la Iustin, Irineu este cel care face un adevărat concept teologic din ea, în sensul în care pentru el Ἀνακεφαλαίωσις întruchipează întreaga proclamație biblică despre lucrarea lui Mântuitorului Iisus Hristos **într-un singur cuvânt**. Aceasta este axa și originalitatea soterilogiei Sfântului Irineu ce definește întreaga lui teologie.

În întreaga sa operă, Sfântul Irineu folosește de 49 de ori verbul “a recapitula” și de 10 ori substantivul “recapitulare”. În comparație cu folosirea termenului în Noul Testament<sup>18</sup>, aceste cifre arată importanța recapitulării în teologia sa. În multele din textele ce vorbesc despre recapitulare (35), subiectul verbului este Iisus Hristos. În alte texte (AH V, 25, 1; V, 28, 2; V, 29, 2), subiectul aceluiași verb, dar cu alt înțeles, este Antihrist.<sup>19</sup>

În *Dicționarul de Spiritualitate ascetică și mistică*, cuvântul “recapitulare” are două înțelesuri: **a rezuma și a reînnoi**. Aceste două înțelesuri ar include diferite aspecte și dimensiuni.<sup>20</sup> În teologia Sfântului Irineu de Lyon cuvântul “recapitulare” are însă o pluralitate de sensuri: **a rezuma, a condensa, a aduce la unitate, a conduce spre împlinire, a fi perfect, a termina, a repeta, a restaura, a reînnoi, a se întoarce, a face un nou început, a încorpora sub un singur cap, a reorganiza**. Potrivit teologului francez **Albert Houssiau**, considerat alături de A. Benoît, J. Fantino, A. Orbe și G. Wingren unul din deschizătorii de drum în studierea operei ierarhului de Lyon, rezumând “recapitularea în Hristos” într-o singură sentință, putem spune că **recapitularea** este “*lucrarea de mântuire a lui Hristos, de întoarcere a omului la starea lui originală, de restaurare a frumuseții inițiale a omului; lucrarea prin care Hristos reface etapele primului om, repetă aceleași experiențe cu un rezultat opus*”.<sup>21</sup>

Principalul scop al scrierilor Sfântului Irineu de Lyon este să demonstreze unitatea și unicitatea lui Dumnezeu,<sup>22</sup> unicitatea lui Iisus Hristos, unitatea dintre Iisus Hristos și Dumnezeu, unitatea planului divin și a iconomiei mântuirii.<sup>23</sup> Recapitulatio este un element

<sup>16</sup> Deși aici nu se folosește cuvântul “recapitulare”.

<sup>17</sup> André BENOÎT, *op. cit.*, p. 194.

<sup>18</sup> În Noul Testament cuvântul “recapitulare” este folosit doar de două ori: Rom 13, 9 și Efes 1, 10.

<sup>19</sup> Pr. Dr. Ioan GOJE, *op. cit.*, p. 238.

<sup>20</sup> L. REGNAULT, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris, 1971, col. 1950.

<sup>21</sup> Albert HOUSSIAU, *La Christologie de Saint Irénée*, Louvain, 1955, p. 216.

<sup>22</sup> AH IV, 20, 4, în SC 100, pp. 635-637; a se vedea și traducerea germană - IRENÄUS von LYON, *Gegen die Häresien, Buch IV*, Übersetzt und Eingeleitet von Norbert BROX, Fontes Christiani, Band 8 / 4, Herder Verlag, Freiburg, 1997, pp. 159-160 (următoarele referințe la această carte vor fi sub abrevierea FC 8 / 4).

<sup>23</sup> IRÉNÉE de LYON, *Contre les Hérésies, III, 2*, ed. critique par Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, Sources Chrésiennes, 211, Ed. du Cerf, Paris, 1974, ch. 23, 1, pp. 445-447. (următoarele referințe la această carte vor fi sub abrevierea AH III în SC 211); a se vedea și traducerea germană - IRENÄUS von LYON, *Gegen die Häresien, Buch III*, Übersetzt und Eingeleitet von Norbert BROX, Fontes Christiani, Band 8 / 3, Herder Verlag, Freiburg, 1995, pp. 281-283 (următoarele referințe la această carte vor fi sub abrevierea FC 8 / 3).

structural al acestei unități care implică unitatea istoriei. Are ca obiect neamul omenesc, în unitatea sa, iar ca subiect pe Iisus Hristos, Noul Adam. Cadrul teologic și polii acestei doctrine - antropologia și hristologia - descoperă recapitularea ca fiind o nouă antropologie dezvoltată pe baza hristologiei. Cu alte cuvinte, recapitularea este legată de cădere și mântuire, iar căderea de antropologie și mântuirea de hristologie. Antropologia este înțeleasă aici nu numai în aspectul său retrospectiv - legat de crearea și căderea primului om - ci și ca actualizare a ei în Hristos care s-a întrupat și a devenit Ἄνθρωπος. Mai mult, antropologia este înțeleasă și în sensul său prospectiv, de transformare a omului într-o ființă nouă prin Duhul Sfânt în baza lucrării teandrice a lui Iisus Hristos.<sup>24</sup>

Dacă în ce privește **subiectul** acestei lucrări complexe de recapitulare se are în vedere antropologia și hristologia, dat fiind faptul că Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat, este Dumnezeu adevărat și Om adevărat, în ce privește **obiectul**, respectiv destinația recapitulării, două trăsături caracterizează lucrarea lui Dumnezeu săvârșită prin Fiul Său: dimensiunea cosmică și eshatologică.<sup>25</sup> Hristos îl recapitulează pe om, “toate vârstele și toate neamurile”, dar recapitulează și “toată creația”<sup>26</sup>, și această lucrare va fi deplină la a doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos, când Dumnezeu va fi “totul întru toate”.

Recapitularea se referă “*stricto sensu*” la analogia Adam - Iisus: corectarea greșelii lui Adam și restaurarea libertății inițiale în Iisus Hristos.<sup>27</sup> Dar nu numai pe Adam îl va recapitula Hristos, ci toate lucrurile. Astfel, recapitularea primește noi valențe: nu va fi doar o simplă antiteză Adam - Hristos, chiar dacă lucrarea lui Hristos este prezentată numai în analogie cu cea a lui Adam (Hristos face ceea ce Adam nu a făcut din cauza păcatului); pe lângă Adam, toate celelalte vor fi recapitulate: “*antiqua plasmatio*”, omul și toate popoarele.<sup>28</sup>

Iisus este recapitularea întregii umanități pentru că în Adam este întreaga omenire. Pentru că Adam este om și umanitate, și în el sunt individul și speciile, Iisus Hristos este numit Fiul Omului, ca individ și specie, umanitate și omenire. În acest sens, în lucrarea Sa mântuitoare, Iisus recapitulează întreaga umanitate, universalitatea omenirii de la început și până la sfârșit care va fi desăvârșită în eshaton, când începutul va fi legat de sfârșit. În această recapitulare puterea răului este distrusă de către Iisus Hristos, iar binele este întărit prin biruința Domnului asupra morții. Această victorie este universală, iar roadele ei sunt pentru întreaga umanitate.

O parafrază caracteristică Sfântului Irineu, în teologia recapitulării, este “*unirea sfârșitului cu începutul*”. În Întrupare are loc această “unire a începutului cu sfârșitul”, adică o modelare a omului în Adam de către Cuvântul și unirea Cuvântului cu propria sa operă modelată de El:

<sup>24</sup> Fr. Prof. Dr. Theodor DAMIAN, *The concept of Recapitulation in St. Irenaeus' Theology*, in Symposium: *Jesus Christ as the Theandric Paradigm of Man's Restoration at the Dawn of the Third Millennium*, (The Seventh Ecumenical Theological Symposium), vol. VII, nr. 1 / 2000, pp. 44 - 45.

<sup>25</sup> Jacques FANTINO, *La théologie d'Irénée*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, p. 241.

<sup>26</sup> AH III, 21, 10, în SC 211, pp. 427-429; AH III, 22, 4, în SC 211, pp. 441-443; FC 8 / 3, pp. 271-273, 279-281.

<sup>27</sup> Într-un sens mai larg, “recapitularea” se referă la diferite analogii și interpretări alegorice a evenimentelor mai vechi în lumina celor noi, pe de o parte, și a celor prezente ca o prefigurare și pregătire a celor ce vin, pe de altă parte.

<sup>28</sup> M. WIDMANN, *Irenäus und seine theologischen Väter*, ZTK, 54 / 1957, pp. 156 - 173.

**“Mântuitorul nostru Iisus Hristos, în vremurile din urmă, S-a făcut Om printre oameni, ca să unească sfârșitul cu începutul, adică pe om cu Dumnezeu”.**<sup>29</sup>

Hristos îi adună pe toți oamenii, îi restaurează și îi desăvârșește. **El îi adună pe toți oamenii din toate timpurile și din toate locurile, începând cu cei de dinaintea venirii Sale:**

“De aceea Luca prezintă o genealogie mergând de la nașterea Domnului nostru la Adam și socotind 72 de generații. El unește sfârșitul cu începutul și lasă să se înțeleagă că Domnul este Cel care a recapitulat în El toate neamurile, începând de la Adam, toate limbile și generațiile, înțelegând și pe Adam”.<sup>30</sup>

El **recapitulează și generațiile viitoare**, pentru că a revărsat Duhul Sfânt peste tot neamul omenesc:

“Pe acest Duh (...) Îl promisese, prin prooroci, că-L va revărsa în zilele din urmă (...). Și de aceea, acest Duh S-a coborât peste Fiul lui Dumnezeu, făcut Fiu al Omului, și împreună cu El s-a obișnuit să locuiască printre oameni, să odihnească peste ei și să stăpânească lucrarea modelată de Dumnezeu”.<sup>31</sup>

Astfel se pune în evidență lucrarea Duhului Sfânt pentru recapitularea tuturor în Hristos. Această lucrare a Duhului desăvârșește și încununează lucrarea Fiului.<sup>32</sup> Omul și toată creația, mântuiți prin Hristos, sunt desăvârșiți prin locuirea Duhului în ei:

“Pe acestea le-a recapitulat în Sine (cele care sunt în ceruri și cele care sunt pe pământ - n. n.), unind pe om cu Duhul și făcând să locuiască Duhul în om. A devenit El Însuși capul Duhului, iar Duhul, capul omului; căci prin acest Duh vedem, înțelegem și vorbim”.<sup>33</sup>

Iisus Hristos S-a înălțat la cer, dar opera Sa este continuată de Duhul Sfânt, care locuiește în oameni, cum spunea Sf. Irineu de Lyon în “regula de credință” citată anterior:

“Iată regula credinței noastre, (...) al doilea articol: **Fiul lui Dumnezeu**, (...) S-a făcut om, născut din om, la plinirea vremii, ca să recapituleze în Sine toate lucrurile; S-a făcut văzut și s-a lăsat pipăit, **ca să nimicească moartea, să arate viața și să restabilească comuniunea dintre Dumnezeu și om**. (...) Al treilea articol: **Duhul Sfânt**, (...) la plinirea vremii S-a odihnit într-o formă nouă peste umanitate, ca Dumnezeu să-l înnoiască astfel pe omul de pe fața pământului.”<sup>34</sup>

Textul scoate în evidență **cele trei aspecte ale recapitulării:**

- 1. distrugerea morții;**
- 2. arătarea vieții;**
- 3. restabilirea comuniunii dintre Dumnezeu și om.**

<sup>29</sup> AH IV, 20, 4, în SC 100, pp. 634-635; FC 8 / 4, pp. 159-161, IRENĂUS, *Geduld des Reifens*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1956, p. 45.

<sup>30</sup> AH III, 22, 3, în SC 211, p. 439; FC 8 / 3, pp. 277 - 279, *Geduld des Reifens*, p. 64.

<sup>31</sup> AH III, 17, 1, în SC 211, p. 331; FC 8 / 3, p. 209.

<sup>32</sup> AH III, 24, 1, în SC 211, pp. 471 - 473; FC 8 / 3, pp. 297 - 299.

<sup>33</sup> “Haec igitur in semetipsum recapitulates est, adunans hominem Spiritui et Spiritum collocans in homine, ipse caput Spiritus factus (est) et Spiritum esse hominis caput: per illum enim videmus et audimus et loquimur” - cf. IRÉNÉE de LYON, *Contre les Hérésies*, V, 2, ed. critique par Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU et Charles MERCIER, Sources Chrétiennes, 153, Ed. du Cerf, Paris, 1969, ch. 20, 2, p. 260 (următoarele referințe la această carte vor fi sub abrevierea AH V în SC 153); a se vedea și traducerea germană - IRENĂUS von LYON, *Gegen die Häresien*, Buch V, Übersetzt und Eingeleitet von Norbert BROX, Fontes Christiani, Band 8 / 5, Herder Verlag, Freiburg, 2001, pp. 159 - 161, (următoarele referințe la această carte vor fi sub abrevierea FC 8 / 5).

<sup>34</sup> DPA, 6, în SC 62, pp. 39 - 40; FC 8 / 1, p. 36, *trad. rom.* p. 70.

Odată cu nimicirea morții, oamenii au fost eliberați și reșezați în starea lui Adam de la început; prin arătarea vieții s-a dat oamenilor Duhul Sfânt, Care lucrează spre a-i aduna pe toți în Iisus Hristos. Duhul continuă aceeași lucrare, pe care Mântuitorul a realizat-o prin recapitulare. Îi înnoiește pe oameni, îi eliberează de păcate, îi unește și-i desăvârșește. Înainte de Întrupare, darul Duhului era dat doar unora și pentru un timp. Odată cu Întruparea Fiului, darul Duhului Sfânt rămâne permanent peste neamul omenesc.<sup>35</sup>

### **Analogii și paralelisme: Adam - Hristos; Eva - Fecioara Maria**

Diferitele iconomii ale Recapitulării, fie că sunt legate de primul Adam și reprezentarea lui spirituală în Iisus, fie de Eva și Fecioara Maria, sau de alte lucrări ale lui Dumnezeu în Iisus Hristos, pot fi clasificate în general în trei categorii, depinzând de felul de analogii implicate. Există un raport al asemănării, unul al opunerii și altul al continuării, dar cu efecte opuse.<sup>36</sup>

În ce privește asemănarea dintre Adam și Hristos elementele analogiei au un caracter simetric. În primul rând este cazul lui Adam care nu are tată trupesc și a lui Iisus care nici el nu are tată trupesc. Adam a fost născut din pământ feciorelnic - pentru că nu ploase încă ca să fecundeze pământul - și din Duhul lui Dumnezeu; la fel, Iisus este născut dintr-o Fecioară și din voința lui Dumnezeu:

“Așa precum Adam a fost creat din puritatea țărâniei (pământul virgin) “căci Dumnezeu nu trimise încă ploaie pe pământ și nu era nimeni să lucreze pământul” (**Fac 2,5**), și a fost format de mâna lui Dumnezeu, prin Cuvântul lui Dumnezeu “căci toate prin El s-au făcut” (**In 1,3**); la fel, El care este Cuvântul, recapitulând pe Adam în Sine, a primit o naștere cu dreptate, permițându-i cuprinderea lui Adam (în Sine Însuși) din Fecioara Maria. Precum primul Adam a fost luat din țărână, Dumnezeu fiind Făcătorul lui, la fel și al doilea Adam, făcând o recapitulare în Sine Însuși, trebuia alcătuit ca om de Dumnezeu, pentru a se realiza o analogie cu cel dintâi în ceea ce privește originea Lui. De ce nu a luat Dumnezeu din nou țărână (din pământ), ci a dispus ca alcătuirea (lui Hristos) să fie făcută din Maria? Pentru că nu trebuia să cheme la ființă o altă alcătuire, ci pentru ca aceeași alcătuire să fie rezumată (în Hristos precum exista în Adam), păstrându-se astfel analogia.”<sup>37</sup>

Analogiile cu caracter antitetic se leagă de diferitele momente din istoria mântuirii: **neascultarea lui Adam** (vechiul Adam) cu tot răul ce decurge din aceasta și **ascultarea lui Hristos** (noul Adam) cu tot binele ce urmează acesteia; **păcatul și moartea la primul Adam**, **eliberarea de păcat și mântuirea la al doilea Adam**; prima creație coruptă de păcat a fost restaurată în Iisus și a devenit noua creație; **mândria șarpelui** (diavolului) din Rai a fost înfrântă de **umilința lui Iisus** și dacă Adam ispitit a ascultat de diavol și a murit, Iisus nu s-a supus diavolului care l-a ispitit în pustiu; **pomul morții în Rai este opus pomului vieții, Crucea lui Iisus**.

În aceeași categorie, Sfântul Irineu consideră paralela Eva-Maria antitetică. De obicei antiteza Eva - Maria este prezentată atât în relație cu fecioria, cât și cu raportul dintre ascultare - neascultare,<sup>38</sup> subliniindu-se faptul că în această relație **Eva a adus blestemul** în această lume, în timp ce **Fecioara Maria a adus binecuvântarea**. **Eva este cauza morții tuturor oamenilor**,

<sup>35</sup> Ysabel de ANDIA, *Homo vivens - Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, (supra, n. 183), Études Augustiniennes, Paris, 1986, pp. 53 - 58.

<sup>36</sup> Fr. Prof. Dr. Theodor DAMIAN, *art. cit.*, p. 49.

<sup>37</sup> AH III, 21, 10, în SC 211, pp. 429 - 431; FC 8 / 3, pp. 271 - 273, *Geduld des Reifens*, p. 60.

<sup>38</sup> AH V, 19, 1, în SC 153, pp. 249 - 251; FC 8 / 5, pp. 153 - 154.

**în timp ce Fecioara Maria este cauza vieții tuturor.**<sup>39</sup> Pentru reînnoirea Evei în Maria, o fecioară devine mijlocitoare pentru o fecioară, neascultarea fecioarei fiind desființată și înlăturată prin ascultarea Fecioarei.<sup>40</sup> Astfel, în cartea a V-a, comentând taina Bunei Vestiri, Sfântul Irineu o așează față-n față pe Eva cu Fecioara Maria:

“După cum Eva a fost înșelată prin cuvântul unui înger, în așa fel încât a călcat cuvântul lui Dumnezeu, tot așa, Maria a fost învățată despre vestea cea bună prin cuvântul unui înger, ca să-L poarte pe Dumnezeu (în sânul ei), ascultând de cuvântul Său. Și după cum aceea a fost înșelată ca să nu asculte de Dumnezeu, tot așa, aceasta s-a lăsat convinsă să asculte de Dumnezeu, pentru ca Fecioara Maria să devină Apărătoarea Evei fecioare. Și după cum neamul omenesc a fost supus morții prin greșala unei fecioare, tot așa, printr-o Fecioară a fost eliberat; neascultarea unei fecioare a fost vindecată printr-o Fecioară ascultătoare.”<sup>41</sup>

Un nod a fost făcut prin păcat. Pentru a-l desface, trebuia să se treacă prin toate învățturile care l-au strâns. Iisus Hristos și Fecioara Maria au dezlegat nodul făcut de protopărinții noștri Adam și Eva:

“După cum Eva, prin neascultare, s-a făcut cauza morții pentru ea și pentru întreg neamul omenesc, tot așa Maria, având logodnic pe cel care i-a fost rânduit, și în același timp fiind Fecioară, s-a făcut prin ascultare cauza mântuirii pentru ea și pentru întreg neamul omenesc (...) căci ceea ce Eva fecioara legase prin necredința sa, Fecioara Maria a dezlegat prin credința sa.”<sup>42</sup>

O altă categorie de analogii reflectă continuarea unui eveniment, ori a momentului prezentat, dar cu efecte opuse: printr-un om a intrat păcatul și moartea în lume; tot printr-un om păcatul și moartea au fost distruse;<sup>43</sup> la început omul, care nu a fost flămâzdit, a încălcat porunca lui Dumnezeu; Iisus Hristos, care a flămâzdit, după ce a postit în pustiu, nu a mâncat când a fost ispitit și nu l-a urmat pe diavol;<sup>44</sup> în a șasea zi de la creație Adam a păcătuit, neascultând de Dumnezeu, și a murit; tot în a șasea zi Iisus a murit, ascultându-l pe Dumnezeu, aducând în lume viața, deoarece “*recapitulând în El omul în întregime, de la origini și până la sfârșitul veacurilor, Iisus a recapitulat și moartea acestuia*”.<sup>45</sup>

Vorbind despre cele două ispitiri, a lui Adam și a lui Hristos, Sfântul Irineu arată că acestea sunt identice, noutatea constând în răspunsul lui Hristos. Astfel, **recapitularea presupune și o identitate de situație între Adam și Hristos și o diferență de răspuns.** Diavolul ispitește *prin hrană* (fructul oprit - cf. Fac 3, 1 și pietre, cerând să fie schimbate în pâini - cf. Mt 4, 3), *prin minciună*, ascunsă sub cuvântul Scripturii (Fac 3, 4 și Mt 4, 3) și *printr-o chemare la încălcarea legii lui Dumnezeu*, adorându-l pe el (Fac 3, 4-5 și Mt 4, 9). Diferența este cu totul alta între atitudinea lui Adam și cea a lui Hristos: pofta săturării lui Adam, față de foamea lui Hristos; mândria șarpelui și a lui Adam, față de smerenia lui Hristos și neascultarea lui Adam, față de ascultarea lui Hristos.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> AH III, 22, 4, în SC 211, pp. 441 - 443; FC 8 / 3, pp. 279 - 281, ca o paralelă la primul Adam care a fost *initium morientium*, față de cel de al doilea Adam, care a devenit *initium viventium*. A se vedea și IRENĂUS, *Geduld des Reifens*, p. 6.

<sup>40</sup> DPA, 33, în SC 62, pp. 83 - 86; FC 8 / 1, pp. 55 - 56; *trad. rom.* p. 96.

<sup>41</sup> AH V, 19, 1 în SC 153, pp. 249 - 251; FC 8 / 5, pp. 153 - 155.

<sup>42</sup> AH III, 22, 4, în SC 211, pp. 441 - 443; FC 8 / 3, pp. 279 - 281; *Geduld des Reifens*, p. 61.

<sup>43</sup> AH III, 18, 7, în SC 221, pp. 367 - 371; FC 8 / 3, pp. 233 - 237; AH V, 21, 1, în SC 153, p.265; FC 8 / 5, pp. 163 - 165.

<sup>44</sup> AH V, 21, 2, în SC 153, p. 265; FC 8 / 5, pp. 165 - 169.

<sup>45</sup> AH V, 23, 2, în SC 153, p. 293; FC 8 / 5, pp. 179 - 181.

<sup>46</sup> Pr. Dr. Ioan GOJE, *op. cit.*, p. 208.

Pe lângă aceste câteva exemple, Iisus a inclus în această lucrare a recapitulării alte personalități și evenimente din Vechiul Testament care simbolizează sau prefigurează viața și activitatea Sa, precum patriarhii, profeții și profețiile lor sau Legea lui Moise:

“Moise, făcând o recapitulare a întregii legi pe care a primit-o de la Creator, astfel vorbește în Deuteronom: “Ia aminte, cerule, și voi grăi! Ascultă, pământule, cuvintele gurii mele!” (**Deuteronom 32,1**), iar David, vorbind despre ajutorul pe care l-a primit de la Dumnezeu, spune: “Ajutorul meu de la Domnul, Cel ce a făcut cerul și pământul” (**Ps 123, 8**), și Isaia mărturisește că toate acele cuvinte erau rostite de Dumnezeu care a făcut cerul și pământul, și Care stăpânește peste ele. El spune: “Așa grăiește Domnul cel Atotputernic, Care a făcut cerurile și le-a întins, Care a întărit pământul și cele de pe el, Care a dat suflare poporului de pe el și duh celor ce umblă pe întinsul lui” (**Is 42,5**).<sup>47</sup>

Sfântul Irineu vorbește despre “semnul lui Emanuel”, pe care l-a dat chiar Dumnezeu însuși: “*De aceea însuși Domnul vă va da un semn: Iată Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu și vor chema numele Lui Emanuel*”, adică “Dumnezeu este cu noi”.<sup>48</sup> Acest Dumnezeu făcut om va coborî până în profunzimea pământului în căutarea oii sale pierdute, adică a omului, propria sa creatură, căzută în puterea morții.

Semnul lui Emanuel evocă un alt semn: acela al profetului Iona (**Iona 2,1-11**). Sf. Irineu vede în Iona figura omului înghițit chiar de la începutul lumii de acest “monstru”, care este totodată demonul, păcatul și moartea. Dar acest “monstru” nu va avea ultimul cuvânt, căci Cuvântul lui Dumnezeu - prin “semnul lui Iona” (**Mt 12, 39-40**) - se va coborî, prin moartea Sa, până în “inima monstrului” unde va rămâne trei zile și trei nopți, va triumfa asupra acestuia și-l va constrânge să-și elibereze prada.<sup>49</sup>

În lucrarea Sa recapitulativă, Iisus include chiar lupta noastră împotriva răului, ca și când întreaga omenire a fost ispitită de diavol în pustiu.<sup>50</sup> Această luptă va fi intensificată atunci când Antihristul va apărea în lume; Antihristul, în opoziție cu Hristos, va recapitula în sine toată apostazia și tot răul<sup>51</sup>, dar el va fi învins de Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos. Lupta lui Iisus împotriva păcatului și a morții, pentru un nou început al creației, lupta Sa împotriva diavolului, repetă istoria lui Adam, dar cu un rezultat opus.

În toate aceste exemple se poate vedea că recapitularea are o dimensiune istorică, retroactivă, în sensul că ea presupune evenimente trecute, în sens invers, într-o nouă iconomie a mântuirii până când Dumnezeu își ia înapoi propria-I creatură, fapt ce presupune însă și o dimensiune eshatologică, prospectivă.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> AH IV, 2, 1, în SC 100, pp. 397-399; FC 8 / 4, pp. 21 - 23.

<sup>48</sup> Sf. Ioan Gură de Aur explică acest nume, arătând că nu-l înlocuiește pe cel de Iisus Hristos, cum a fost numit la aducerea Lui la templu, ci este un nume primit de la oameni: “*Numele Emanuel este dat de faptele săvârșite de Hristos. Că are obicei Scriptura să numească pe cineva nu cu numele său, ci cu faptele săvârșite de el. De aceea cuvintele: “Îl vor chema Emanuel” nu înseamnă altceva decât că vor vedea că Dumnezeu este cu oamenii*” - Sf. IOAN GURĂ de AUR, **Omiliile la Matei**, în PSB 23, trad. de Pr. Dumitru FECIORU, ED. IBM al BOR, București, 1994, p. 68.

<sup>49</sup> IRÉNÉE DE LYON, **Contre les Hérésies, III, 1**, ed. critique par Adelin ROUSSEAU, Louis DOUTRELEAU et Charles MERCIER, Sources Chrétiennes (SC 210), Ed. du Cerf, Paris, 1974, pp. 198 - 199.

<sup>50</sup> AH V, 21, 1-2, în SC 153, pp. 261 - 273; FC 8 / 5, pp. 163 - 169.

<sup>51</sup> AH V, 30, 1, în SC 153, p. 373; FC 8 / 5, pp. 223 - 225.

<sup>52</sup> Emile MERSCH, **Le Corps Mistique du Christ**, Desclée de Brouwer, Paris, 1936, pp. 315, 318.

Sfântul Apostol Pavel de obicei nu amintește aspectul individual al unirii cu Hristos, ci aspectul colectiv sau comunitar. În acest sens e caracteristic paralelismul “Adam - Hristos”, prin care se văd cele două omeniri. Doi oameni, două omeniri; doi oameni, două planuri de existență umană colectivă. Adam și Hristos reprezintă și rezumă două omeniri: omenirea păcatului și omenirea sfințeniei; omenirea fără Dumnezeu și omenirea îndumnezeită.

**Așa cum în bobul de grâu aruncat sub pământ există potențial toate boabele ce vor răsări dintr-însul, în Adam și în Hristos e cuprinsă toată omenirea, ce se naște DIN COAPSELE LUI ADAM și IZVOREȘTE DIN COASTA LUI HRISTOS.** În Adam “*toți au păcătuit și toți au murit*”; această păcătuire și moarte “*reprezentativă*”, “*potențială*”, devine actualitate în fiecare om ce se naște în lume, ca urmaș al lui Adam.

Hristos este rădăcina, prototipul, reprezentantul, căpetenia unei noi omeniri. Natura lui umană n-a fost îndumnezeită spre a rămâne singură, izolată în sânul Sfintei Treimi, ci “*în Hristos*” au murit și au înviat (în chip potențial), toți oamenii. **Într-un chip tainic, Hristos ne cuprinde pe toți.** El nu poate rămâne singur, ci viața Lui trebuie să cuprindă toată umanitatea, pentru ca aceasta să nu mai poarte pecetea lui Adam, ci pecetea chipului lui Hristos. Dacă “*în El*” a murit și a înviat potențial toată omenirea, moartea și învierea aceasta se actualizează în fiecare față omenească încorporată, prin naștere de sus, în Hristos: “*ca Dumnezeu să le reunească toate în Hristos*”. În Hristos s-a creat și se crează o nouă omenire, dar unitatea omenirii celei noi e superioară unității adamice: ea nu e numai unitate de natură, ci unitate harică. Adam stă numai la începutul omenirii; Hristos e începutul, dar și izvor permanent de viață și de unitate.<sup>53</sup>

#### **Iconomie și recapitulare**<sup>54</sup>

Noțiunea de recapitulare apare la Sfântul Irineu ca o noțiune subordonată celei de iconomie, dar este îmbogățită de aceasta.<sup>55</sup> Astfel “*recapitularea în Hristos*” trebuie înțeleasă în legătură cu iconomia, planul mântuirii oamenilor. Scopul fundamental al iconomiei este “*să se recapituleze toate în Hristos*” (Efes. I, 10). S-ar putea spune că în aceasta constă iconomia, dar întrucât pentru recapitularea tuturor în Hristos este necesar să apară în istorie Hristos, adică Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, iconomia divină, în sensul teologic al cuvântului, este întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca punct inițial și conducător al întregii opere de recapitulare a tuturor în El.<sup>56</sup>

Iconomia este planul de ansamblu al istoriei mântuirii și administrarea harului pe care Dumnezeu îl împărtășește prin intermediul Cuvântului, la timpul convenit, pentru mântuirea oamenilor. “*Iconomiile*” sunt multiplicitatea sau diversitatea realizărilor sau evenimentelor în care se împlinesc împărtășirea harului dumnezeiesc. Astfel este o iconomie a Cuvântului, o iconomie a Duhului, o iconomie a Bisericii, iar toate acestea converg spre o singură iconomie, care în esența ei este una.

<sup>53</sup> Mitr. Nicolae MLADIN, *Asceza și mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, pp. 81 - 82.

<sup>54</sup> Asociind iconomia cu recapitularea, putem spune că nici un Părinte al Bisericii n-a acordat învățaturii “*recapitulării în Hristos*” un rol atât de însemnat ca acela pe care îl întâlnim la Sfântul Irineu.

<sup>55</sup> Un studiu pe această temă, este lucrarea de doctorat a Arhim. Chesarie GHEORGHEȘCU, *Învățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și bisericescă*, susținută la București în anul 1980 sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, asupra căreia vom face câteva referințe în partea a V-a a studiului nostru.

<sup>56</sup> Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Iconomia dumnezeiască temei al iconomiei bisericesti*, p. 4.

Unitatea iconomiei universale este întemeiată pe unitatea lui Dumnezeu, a “planului Său binevoitor” cu privire la neamul omenesc, și pe unitatea Fiului care descoperă pe Tatăl, care împlinește voința Tatălui și recapitulează totul întru Sine:

“Nu este decât un singur Dumnezeu, Tatăl, și un singur Hristos Iisus, Mântuitorul nostru, care a venit parcurgând întreaga iconomie și care a recapitulat totul în El însuși. În acest “tot” este cuprins și omul, această operă modelată de Dumnezeu: El a recapitulat deci și pe om în sine, din nevăzut devenind văzut, din insesizabil, sesizabil, din nepătimitor, pătimitor, din Cuvânt, om. El a recapitulat totul în El Însuși.”<sup>57</sup>

Acest text, unic în opera lui Irineu, articulează recapitularea pe iconomie, arătând cum una vine la capătul celeilalte: Hristos “care a venit parcurgând toată iconomia” - și aici se vede clar cum iconomia în întregime este o venire a lui Hristos - “a recapitulat totul în El Însuși”.

Există o dublă dimensiune a recapitulării omului în Hristos: dimensiunea verticală a unirii omului cu Dumnezeu și dimensiunea orizontală a unirii Cuvântului cu Adam prin identitatea trupului lor.<sup>58</sup> Înainte de a fi o dimensiune verticală (participarea omului la viața dumnezeiască), recapitularea se realizează prin iconomie, adică prin dimensiunea orizontală. Aceasta crește în intensitate și dinamism, pe măsura parcurgerii iconomiei mântuirii de către Fiul.

Crucea, centrul iconomiei mântuirii, este semnul ultim al recapitulării, recapitulare a creației în răscumpărare, a lui Adam în Hristos, a începutului în sfârșit și a morții prin lemn în “*iconomia lemnului*”. Crucea este un semn de Viață. Pe cruce, Hristos este spânzurat ca viața noastră, “așa cum Moise a prevestit spunând poporului: “Viața ta va fi mereu în primejdie înaintea ochilor tăi și nu vei crede în Viața ta”. Din Cuvântul purtat de cruce, iese Duhul care este “apa cea vie dăruită de Domnul celor care cred în El”.<sup>59</sup>

Iconomia Fiului continuată de iconomia Duhului, dar nu ca substitut, se desfășoară în Biserică, până la a Doua Venire, când Dumnezeu va fi “totul în toate”. Biserica este taina umanității răscumpărate. Darul lui Dumnezeu, comuniunea cu Hristos și Duhul Sfânt sunt date Bisericii, precum a fost dată suflarea primului om, așa încât toți membrii ei să poată fi înduhovniciți. Pentru Sfântul Irineu, Duhul Sfânt este *scala ascensionis ad Deum*, de care se împărtășesc toți credincioșii sub îndrumarea Bisericii. Așadar, toți cei ce doresc să fie sub îndrumarea Duhului trebuie să vină la Biserică, căci “unde este Biserica, acolo este Duhul lui Dumnezeu; și unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul”<sup>60</sup>. Astfel, iconomia Fiului și a Sfântului Duh “ridică pe om la viața lui Dumnezeu”.<sup>61</sup>

Iconomia Duhului Sfânt este nedespărțită de iconomia Fiului. Pentru a putea spune împreună cu Părinții: “Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu”, se cade să regăsim adevăratul loc al iconomiei Sfântului Duh, distinct, dar nu separat, de cel al Cuvântului întrupat. Sfântul Atanasie spune că:

**“Dumnezeu s-a făcut om pentru ca noi să putem primi pe Duhul Sfânt”**.<sup>62</sup>

Iconomia Bisericii este un act de imitare a bunului samaritean și a tatălui fiului risipitor. Mântuitorul a practicat iconomia așa cum Biserica este chemată s-o dezvolte ulterior. Deși fusese trimis numai “*către oile cele pierdute ale casei lui Israel*”, Hristos, El

<sup>57</sup> AH III, 16, 6, în SC 211, pp. 313 - 315; FC 8 / 3, pp. 199 - 203; *Geduld des Reifens*, p. 63.

<sup>58</sup> Ysabel de ANDIA, *op. cit.*, p. 163.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>60</sup> AH III, 24, 1, în SC 211, pp. 473-475; FC 8 / 3, pp. 297 - 299, *Geduld des Reifens*, pp. 47, 79.

<sup>61</sup> P.S. IRINEU Bistrițeanul, *op. cit.*, p. 63.

<sup>62</sup> *De Incarnatione*, 8, (PG 26, 996 C); cf. Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, O, 1 / 1967, pp. 32 - 48.

însuși fiind ascultător până la moarte Tatălui Său, a lărgit lucrarea Sa și a avut milă de cananeancă (Mc 7, 25-30) și de sutaș (Lc 7, 2-10).

Cazul cel mai extraordinar al folosirii iconomiei în întreaga istorie a Bisericii, este atunci când Sfântul Duh s-a pogorât peste păgânii nebotezați. Aici recapitularea își găsește punctul său de forță: înaintea lui Dumnezeu fiecare om în parte are o valoare chiar dacă este păgân sau păcătos.

### Pregătirea iconomiei mântuirii

Gnosticii propuneau o iconomie a mântuirii ce ținea de o orânduire prestabilită, în care trupul uman nu își găsea locul, ceea ce făcea ca omul să nu mai fie în totalitatea lui ontologică, trup și suflet, obiect al mântuirii. În plus, gnosticii respingeau Vechiul Testament înlocuind firul revelației divine cu elemente de filosofie și mitologie preluate din diverse contexte religioase extra vechi testamentare, cum ar fi filosofia și mitologia gracă, mitologia egipteană sau alte sisteme religioase orientale, falsificând în acest mod ceea ce învățătura creștină spunea despre divinitate, despre cosmos și om, dar și despre cele viitoare.

Combătând erezia gnostică, Sf. Irineu stabilește două coordonate, două dimensiuni, una istorică și una mistică, coordonate pe care a articulat credința creștină. Departate de a realiza un sistem filosofic, el ordonează întreaga istorie a revelației lui Dumnezeu față de oameni, începând cu facerea omului și culminând cu actul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, ca suprema descoperire pe care o face Dumnezeu omului. De aceea, el vede Vechiul și Noul Testament ca o unitate cronologică, istoric-spațială a lucrării revelatoare a lui Dumnezeu în lume.<sup>63</sup>

Iconomia mântuirii este legată de Revelație și de etapele acesteia. Prin urmare se desfășoară gradat, pe etape și în mod diferit: într-un fel se desfășoară față de creștini, într-alt fel față de necreștini. Fiecare, în stadiul în care se află, trebuie să *participe* la această iconomie, deoarece toți sunt cuprinși în Hristos, natura umană întregă fiind mântuită prin lucrarea Fiului lui Dumnezeu.

Întruparea este pentru toți oamenii, este universală. Fiind o intervenție a lui Dumnezeu în lume și în istorie, ea trebuia prefigurată și pregătită:

“Întruparea, în toată extinderea sa, e modul propriu de manifestare a Fiului în iconomia mântuirii și este prefigurată în Vechiul Testament prin succesiunea generațiilor ce sunt alese în Duhul și prin Duhul pregătite astfel să odrăslească un om-Dumnezeu.”<sup>64</sup>

În Vechiul Testament mântuirea era dorită și așteptată. De la mântuire nu pot fi excluși cei care au așteptat mântuirea, chiar dacă au trăit înainte de venirea Mântuitorului. Mai mult decât atât, în Hristos toți oamenii sunt recapitulați, Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, fiind numit “*Domnul tuturor oamenilor și Mântuitorul celor credincoși, evrei sau alte neamuri, al tuturor celor ce cred în El*”<sup>65</sup>. Toți sunt în Hristos, dar unii, prin propria lor voință, prin modul lor de a crede, se păstrează în afară de Hristos, refuză lucrarea Sa.

La “*plinirea vremii*”, când omul pregătit aștepta mântuirea, “Cuvântul S-a făcut trup”. Aceasta reprezintă începutul iconomiei propriie Fiului, care intră în istoria lumii. Această iconomie aparține voinței divine; Sfânta Treime ne mântuiește, dar cel care se întrupează pentru a realiza opera de mântuire în lume este Fiul. Dar Iisus nu este un simplu om. În

<sup>63</sup> Prof. Dr. Remus RUS, *Coordonate ale gândirii teologice a Sfântului Irineu de Lyon*, ST, 3 - 4 / 2001, pp. 7 - 8.

<sup>64</sup> Pr. Ilie MOLDOVAN, *Învățătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane*, p. 751.

<sup>65</sup> DPA, 51 - 52, în SC 62, pp. 111 - 114; FC 8 / 1, pp. 68 - 69, *trad. rom.*, pp. 113 - 114.

Iisus Hristos nu există o persoană umană, există natura umană, dar persoana este divină. Iisus Hristos este om, dar persoana Sa vine din cer, este divină, co-eternă cu Tatăl și cu Sfântul Duh. Umanitatea lui Hristos n-a constituit niciodată o natură distinctă și anterioară. Ea n-a existat nici în afara persoanei lui Hristos. Prin lucrarea Duhului Sfânt și din Sfânta Fecioară Maria, El a creat și a luat această umanitate în interiorul ipostasului Său, pentru ca să recapituleze în Sine întreaga istorie și pe toți oamenii. Deci nu este vorba de o asociere și nici de o însușire a acestei naturi, ci de unirea celor două naturi în persoana Cuvântului, din clipa întrupării Sale, făcând astfel posibilă reunirea noastră cu Dumnezeu.

### Întruparea ca început al Recapitulării: refacerea “chipului” și descoperirea “asemănării”

Adam este chip al lui Hristos, al Celui ce avea să vină, fiind chemat să desăvârșească acest chip. Păcatul aducând o desfășurare a chipului lui Dumnezeu în om<sup>66</sup>, și nefiind nimeni în stare să refacă această chip, a fost necesară Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos, Însuși Chip al Tatălui pentru a-i reînnoi pe oameni după chipul cel dintâi.

Întruparea, ca început al recapitulării, a descoperit omului asemănarea cu Dumnezeu, și i-a oferit mijlocul prin care să ajungă la acest statut ontic:

“Prin Întrupare (Iisus Hristos), a devenit mijlocitor între Dumnezeu și om și a adus la prietenie cele două părți și la înțelegere, prin înrudirea Lui cu ele. Hristos, Dumnezeu-Omul, L-a prezentat pe om lui Dumnezeu și L-a făcut cunoscut omului pe Dumnezeu.”<sup>67</sup>

Astfel, omul devine fiu adoptiv, prin har, al lui Dumnezeu și membru al Trupului tainic al lui Iisus Hristos. Întruparea ni-L dă pe Mijlocitorul și pe Modelul desăvârșit, pe Marele Preot, care prin jertfa Sa împacă cerul cu pământul, aducând o ordine nouă și pregătind un cer nou și un pământ nou. Cel prin care totul a fost creat, crează totul din nou: “*Cele vechi s-au dus, acum toate s-au făcut noi*”. El e chipul Tatălui; în El se reflectă slava Lui. În El preexista din veci chipul a ceea ce Dumnezeu a creat și de aceea prin El le-a creat și, după cădere, “la plinirea vremii”, Dumnezeu a refăcut și a restaurat totul prin El.<sup>68</sup>

Restabilirea postulatelor ontologice ale omului, *imago Dei* și *similitudo Dei*, și împlinirea lor prin întruparea lui Hristos, fac posibilă mântuirea omului. Fiecare om are nevoie de mântuire și se poate mântui. Mântuirea este posibilă deoarece a fost efectuată de Însuși Fiul lui Dumnezeu care l-a eliberat pe om de sclavia celui rău, a păcatului și a morții,<sup>69</sup> Hristos cuprinzând în Sine întreg neamul omenesc.

Prin lucrarea Sa, cel de-al doilea Adam, Hristos, L-a învins pe cel care îl înșelase pe om, eliberându-l astfel pe omul înrobitor. Prin urmare, ceea ce a fost distrus, prin neascultarea unui singur om, a fost restaurat prin ascultarea Unuia singur:

“Și pentru că în Adam, întâiul creat, am fost cu toții încătușați și dați morții prin neascultarea lui, a fost necesar ca moartea să fie nimicită prin supunerea Celui ce S-a făcut om pentru noi.

<sup>66</sup> Într-o cântare din slujba înmormântării spunem: “*Chipul slavei Tale celei negrăite sunt deși port ranele păcatelor*” - cf. *Molitfelnic*, Ed. IBM al BOR, București, 1998, p. 182.

<sup>67</sup> AH III, 18, 7, în SC 211, pp. 365 - 367; FC 8 / 3, pp. 231 - 237; *Geduld des Reifens*, p. 55.

<sup>68</sup> Prof. Nicolae CHIȚESCU, *Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea romano-catolică*, în O, 4 / 1956, p. 546.

<sup>69</sup> Ceea ce va dezvolta mai târziu Nicolae Cabasila: “*Hristos ne-a luminat calea spre Dumnezeu, curățindu-ne drumul de piedicile care ne erau puse înainte de puterile întinericului. Mai mult decât atât, Hristos ne dă și putere ca să trecem de aceste piedici, după ce El însuși le-a înlăturat pe toate una după alta: pe cea a firii prin întrupare, pe cea a păcatului prin răstignire, iar moartea prin înviere*” - cf. Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, III, 2, Ed. IBM al BOR, București, 1997, p. 98.

Deoarece moartea a stăpânit peste trup, a fost necesar și potrivit ca prin mijlocirea trupului să fie zdrobită, iar omul eliberat de sub stăpânirea ei. Astfel Cuvântul s-a făcut trup pentru ca prin trup, prin care păcatul a dobândit putere, sălășluire și domnie, moartea să fie sfărâmată și să nu mai existe în noi. Din această pricină Domnul nostru a luat trup identic cu cel al primului om creat, ca să i se împotrivescă, iar prin Adam să îl biruiască pe cel ce ne-a lovit prin Adam”<sup>70</sup>, căci “așa cum, prin neascultarea unui om, păcatul a intrat în viața omului, și moartea a primit putere prin păcat (puterea morții), la fel, prin ascultarea unui om, dreptatea s-a pogorât asupra omenirii pentru a da roade în acele persoane care în trecut au fost supuse morții, “căci precum prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți, tot așa prin ascultarea unuia se vor face dreți cei mulți” (Rom 5,19).<sup>71</sup>

Sfântul Irineu spune că Iisus Hristos este Noul Adam care a readus umanității ceea ce aceasta pierduse prin neascultarea primului om, adică “*asemănarea cu Dumnezeu și nemurirea*”, căci omul învins de diavolul nu mai putea să *restaureze* creația, nici nu mai putea să-și *recapete* mântuirea. Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu a făcut pentru om și una și alta, coborându-se din cer, întrupându-se și murind:

“Când S-a întrupat și s-a făcut om **A RECAPITULAT ÎN SINE LUNGUL ȘIR DE OAMENI** și, rezumând în el omenirea, ne-a dat mântuirea, ca să primim în Hristos cea ce pierdusem în Adam, adică calitatea de a fi după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.”<sup>72</sup>

Întruparea ca recapitulare este drumul deschis spre refacerea chipului lui Dumnezeu în om, a filiației divine, și pentru restabilirea comuniunii cu Dumnezeu prin Fiul Său, Domnul nostru,<sup>73</sup> care devine principiul înfierii noastre de către Dumnezeu.

După cum Sfânta Treime are o singură natură comună tuturor celor trei Persoane, ca însușire fundamentală a unității lor, tot așa și în oameni există un singur chip. Chipul și asemănarea constituie elementul comun al tuturor oamenilor. Ei sunt persoane diferite, dar au în comun *chipul și asemănarea*, formând prin aceasta o unitate. Din acest punct de vedere, întrucât Adam este fiul cel “făcut” al lui Dumnezeu, tot neamul omenesc ce a urmat e neamul lui Adam. Fiecare urmaș al lui Adam (Fac 5, 5) poartă în sine chipul lui Dumnezeu primit de natura umană în actul creării lui Adam. De la primul om, deci, toți oamenii au, imprimat în ființa lor, chipul lui Dumnezeu. Dumnezeu le este tată, iar oamenii sunt frați între ei.<sup>74</sup>

Omul, prin neascultare, a șters “urmele degetelor” lui Dumnezeu și a pierdut asemănarea cu El. Greșeala primului om, care conținea virtual pe toți în sine, trebuia să fie plătită și păcatul ispășit. Pedepsa dumnezeiască trebuia să cadă asupra celor păcătoși. Dar Cuvântul lui Dumnezeu întrupându-se, potrivit economiei divine, a luat locul omenirii păcătoase în fața lui Dumnezeu și a murit de moarte rușinoasă în locul ei, fiind nevinovat.

Cuvântul “re-capitulare” implică cuvântul “capitulare” - supunere. “Capitularea” implică, la rândul ei, o poziție de supunere în fața “majestății” lui Dumnezeu. Aceasta este poziția corectă a umanității - coram Deo - care menține omul într-o poziție corectă - coram mundo. Prin neascultare, prin revolta împotriva lui Dumnezeu, Adam și-a pierdut dreptul și poziția de *coram Deo* și *coram mundo*.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> DPA, 31, în SC 62, pp. 80 - 82; FC 8 / 1, pp. 54 - 55, *trad. rom.*, p. 95.

<sup>71</sup> AH III, 21, 10, în SC 211, pp. 427 - 429; FC 8 / 3, pp. 271 - 273.

<sup>72</sup> AH III, 18, 1, în SC 211, pp. 343 - 345; FC 8 / 3, pp. 219 - 221.

<sup>73</sup> AH III, 18, 7, în SC 211, pp. 365 - 371; FC 8 / 3, pp. 233 - 237.

<sup>74</sup> Ep. Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica slujitoare*, pp. 22 - 23.

<sup>75</sup> Fr. Prof. Dr. Theodor DAMIAN, *art. cit.*, p. 56.

La neascultarea lui Adam, Iisus răspunde cu ascultarea Sa, devenind supus lui Dumnezeu. Astfel el a recapitulat, a supus din nou omenirea lui Dumnezeu, aducând ființa umană în poziția corectă în fața lui Dumnezeu. Omul nu a fost “renovat” exterior, ci “refăcut” interior. Este o recreație care, prin om, cuprinde întreaga creație, recapitularea fiind universală, cuprinzând întregul univers. Ființa umană creată după chipul lui Dumnezeu, după căderea lui Adam, n-a pierdut acest chip, în schimb a pierdut asemănarea cu Dumnezeu. Cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu, omul este re-chemat să facă acest parcurs **de la chip la asemănare**, nu în sens de devenire, ci în sens de împărtășire de slava lui Dumnezeu, o schimbare la față după exemplul lui Iisus, până ce Hristos, Arhetipul (**Efes 4,13**) va pune forma Sa pe chipul uman (**Gal 4,14**).<sup>76</sup>

**Omul fiind după “chipul lui Dumnezeu”, prin suflarea Duhului Sfânt asupra lui, a fost chemat să descopere prin virtuți “asemănarea cu Dumnezeu”.** Chipul lui Dumnezeu ca Tată este numai Fiul, ca născut din ființa Lui. Noi oamenii suntem numai “după chipul” Fiului. Dar dacă nu S-ar fi făcut Fiul lui Dumnezeu om, n-am fi redevenit nici noi fii. Originar am fost făcuți după chipul Fiului, la început, prin suflarea Duhului în Adam.<sup>77</sup> “Tatăl a întipărit chipul firii dumnezeiești, insuflându-se (omului) Duhul Sfânt. Fiindcă Acesta este suflarea vieții, dat fiind că Dumnezeu este viață după fire”.<sup>78</sup>

Hristos ne modelează din nou prin Duhul după chipul Său și întipărește sufletelor celor binecredincioși, în mod spiritual și negrăit, frumusețea firii Lui. În iconomia mântuirii, omul trebuie să devină asemenea Cuvântului lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt care dă chipului sensul său eshatologic.<sup>79</sup>

Asemănarea cu Hristos introdusă în trupul nostru, cu ajutorul manifestării Duhului lui Hristos, nu înseamnă totuși anularea slăbiciunilor naturale ale vieții noastre temporare. Substanța trupului rămâne aceeași ca și înainte, dar totuși trupul e schimbat, căci face să fie învins comportamentul corupt al omului pământean. Chiar și oamenii care înainte erau robi ai păcatului, sunt acum reînnoiți, pentru a putea împlini lucrările Duhului, cele care sunt dătătoare de viață.<sup>80</sup>

Prin opera de restaurare a neamului omenesc, Iisus Hristos ne-a asigurat definitiv *asemănarea* divină, căci unind pe Dumnezeu cu omul în Persoana Sa, l-a făcut pe om întru totul asemenea Părintelui Său nevăzut. Întruparea Fiului lui Dumnezeu, care este în același timp revelație, răscumpărare și îndumnezeire, corespunde cu restaurarea omului în Dumnezeu.<sup>81</sup> “Prin unirea lui Dumnezeu cu omul, acesta a primit înapoi tot ce pierduse prin Adam și “har peste har”, întocmai ca florile veștejite ale câmpului (care primesc) roua înviorătoare a dimineții...

<sup>76</sup> Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, p.155.

<sup>77</sup> Sf. CHIRIL al ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime*, (supra, n. 285), în PSB 40, p. 198.

<sup>78</sup> “Chipul firii dumnezeiești e socotit că se întipărește în om prin suflarea Duhului Sfânt. Totuși suflarea Duhului Sfânt nu e una cu sufletul. Căci sufletul e schimbător. Omul păstrează chipul într-un anumit fel degradat chiar după cădere, pentru a nu se rupe total de Duhul dumnezeiesc. Duhul e viața dumnezeiască în sens de viață spirituală. Omul are în sine și păstrează chiar după cădere o anumită viață spirituală” - Sf. CHIRIL al ALEXANDRIEI, *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, în PSB 38, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, Ed. IBM al BOR, București, 1991, pp. 20 - 21.

<sup>79</sup> Pr. Dr. Ioan GOJE, *op. cit.*, p. 181.

<sup>80</sup> AH V, 6, 1, în SC 153, pp. 73 - 77; FC 8 / 5, pp. 57 - 61; *Geduld des Reifens*, p. 88.

<sup>81</sup> AH IV, 13, în SC 100, pp. 525-537; FC 8 / 4, pp. 97 - 103.

Nestricăciunea, nemurirea, înfierea și reunirea tuturor în Hristos, reprezintă înzestrarea omului cu acea "asemănare cu Dumnezeu", care e îndumnezeirea zidirii prin Întruparea Cuvântului."<sup>82</sup>

Chiar dacă recapitularea începe cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu, cei care au murit înainte de aceasta, sunt și ei recapitulați în Hristos, deoarece și ei se bucură de darul mântuirii și participă la el, indirect, prin noi care trăim după Întrupare, pentru că ei sunt consubstanțiali cu noi și astfel recapitularea este în noi. În ceea ce-i privește pe cei ce trăiesc după Întrupare, aceștia se bucură direct de darul mântuirii și participă direct și personal la viața și lucrarea lui Hristos.

Dar nu numai omul este obiectul întrupării. Sf. Irineu de Lyon sugerează o dimensiune cosmică a întrupării Fiului lui Dumnezeu atunci când zice:

"Toate lucrurile au venit la ființă prin mâna Fiului, iar la plinirea vremii, pentru a strânge toate la un loc și pentru a rezuma toate lucrurile, El a voit să se facă om printre oameni, vizibil și palpabil, pentru ca să distrugă moartea și să restabilească viața și împăcarea desăvârșită între Dumnezeu și om".<sup>83</sup>

Chiar dacă relația între Dumnezeu și om ocupă primul loc în actul întrupării, restabilirea ei la starea de comuniune are implicații pentru întreaga creație și aceasta datorită faptului că Cel ce săvârșește lucrarea de mântuire și răscumpărare, este totodată și Cel ce a creat totul. În acest fel, lucrarea de mântuire pare a fi o extensie a lucrării de creare, în sensul repunerii lumii create în făgașul natural care s-o ducă la scopul ce i-a fost destinat. De aici implicațiile teologice ale întregii creații pentru viața și desăvârșirea omului, pe de o parte, dar și datoriile omului față de lume, ca și creație a lui Dumnezeu, pe de altă parte.<sup>84</sup>

Faptul Întrupării presupune că acea legătură dintre Dumnezeu și om - exprimată în conceptul biblic de "*chip și asemănare*" - este indestructibilă. Restaurarea creației este "*o nouă creație*", dar ea nu instaurează, în ce-l privește pe om, o nouă structură; ea îl reasează pe om în slava sa dumnezeiască inițială pe care a avut-o omul între fapte și în răspunderea lui inițială pentru lume. Întruparea afirmă pe de o parte că omul este cu adevărat om atunci când el participă la viața lui Dumnezeu, iar pe de altă parte că omul nu este autonom - nici în relația sa cu Dumnezeu, nici în relația sa cu lumea -, că adevărata viață umană nu poate fi niciodată "profană".

\*\*\*\*\*

Teologia recapitulării în gândirea Sfântului Irineu este caracterizată prin formule simbolice și tipologice, și nu este o simplă paralelă între Adam și Hristos. Recapitularea este mai mult decât o restaurare a umanității la forma originală și are ca scop îndumnezeirea omului și împlinirea întregii creații. Se are în vedere stricarea morții și comuniunea dintre om și Dumnezeu. Întruparea este începutul acestui proces, care se încheie prin "iconomia Crucii", și prin Parusia, Cea de-a Doua venire a lui Hristos. Întreaga doctrină a recapitulării este orientată spre Parusia, spre împlinirea întregii creații până când Anti-hristul, care este recapitularea întregului rău, va fi înfrânt. Doar atunci ființa umană - refăcută prin Iisus Hristos în chipul lui Dumnezeu și transfigurată în Duhul Sfânt - va ajunge la comuniune cu Dumnezeu.

<sup>82</sup> AH III, 19, 1, în SC 211, pp. 373 - 375; FC 8 / 3, pp. 237 - 239, *Geduld des Reifens*, pp. 16, 55.

<sup>83</sup> DPA, 6, în SC 62, pp. 39 - 40; FC 8 / 1, p. 36, *trad. rom.*, p. 70.

<sup>84</sup> Prof. Dr. Remus RUS, *art. cit.*, p. 12.

## IMPLICAREA BISERICII ROMÂNEȘTI DIN TRANSILVANIA ÎN MIȘCAREA NAȚIONALĂ LA MIJLOCUL SECOLULUI AL XIX-LEA (1849-1867)

MACARIE MARIUS DRĂGOI

**ABSTRACT. The Role of the Romanian Church in Transylvania in the Mid-Nineteenth Century National Movement (1849-1867).** The mid-nineteenth century was dominated by the remarkable personality of the bishop Andrei Șaguna, later a metropolitan, who was appreciated not only by the Orthodox and Uniate faithful in Transylvania but also by the Imperial Court in Vienna. For the Romanians in Transylvania Șaguna's views resembled in various ways the ideas Bărnățiu had advanced before the 1848 Revolution. His views on society, on the relationships between the spiritual and the temporal world, Church and state, religion and nationality, were conducive to a healthy development of the Romanian national life. Compared to Șaguna, Alexandru Sterca Șuluțiu, the metropolitan of the Uniate Church, was less efficient as a national leader and did not enjoy the same prestige.

During this period, Șaguna and the leaders of the church, as well as the clergy in Transylvania, had to adapt to a new mission. The Revolution pushed metropolitan Șaguna to the forefront of Romanian political activity, where he stayed for almost twenty years.

The Romanian Church in Transylvania had an important role in the Romanian national movement in the mid-nineteenth century, a difficult period for the Romanians fighting for national emancipation.

Pentru români, deceniul neoabsolutismului a însemnat un incontestabil progres față de perioada anterioară. Deși au fost oprite manifestările cu caracter politic, regimul noului absolutism a încurajat crearea instituțiilor naționale care nu prejudiciau integritatea și unitatea monarhiei, ceea ce a făcut posibilă o serie de înfăptuiri, avându-și obârșia în dezideratele enunțate în programul național din 1848.<sup>1</sup>

Epoca a fost dominată de personalitatea de excepție a episcopului Andrei Șaguna, fiind recunoscut ca atare de ortodocși și de uniți atât în Transilvania cât și la Curtea din Viena. În multe privințe poziția sa, mai ales pentru români, se aseamăna cu cea a lui Bărnățiu în anii '40, de dinainte de Revoluție, fiindcă viziunea sa despre societate și concepțiile sale, raportul asupra relației dintre spiritual și temporal, Biserică și stat, religie și naționalitate ofereau un climat propice dezvoltării vieții naționale române. Spre deosebire de marele ierarh de la Sibiu, conducătorul Bisericii Unite, Alexandru Sterca Șuluțiu s-a dovedit a fi mai puțin eficient în calitate de conducător național și nu s-a bucurat niciodată de același ascendent și influență ca Șaguna.<sup>2</sup>

În această perioadă, Șaguna a trebuit să se adapteze unei noi misiuni. Revoluția l-a împins în prim-planul activității politice românești, responsabilitate pe care o va purta timp

<sup>1</sup> *Istoria Românilor*, vol. VII, Tom I, *Constituția României Moderne (1821-1878)*, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 715.

<sup>2</sup> Keith Hitchins, *Conștiința națională și acțiune politică la românii din Transilvania (1700-1868)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978, p. 137.

de aproape două decenii. Deoarece lipsea orice fel de organizare politică iar Biserica Unită nu avea un conducător, datorită depunerii lui Lemeni, intelectualii au apelat la el ca șef al delegației românești la Olmütz și Viena pentru a prelua iarăși conducerea în demersurile la Curte în privința cauzei lor. Nu poate fi pus la îndoială faptul că Șaguna năzuia să înfăptuiască ceea ce i se cerea unui conducător național, însă mai întâi de toate el a trebuit să împace obiectivele din jurul său cu propriile convingeri despre Biserică, națiune și monarhie.<sup>3</sup>

Concepția sa despre națiune, spre deosebire de a intelectualilor laici, era religioasă. Pentru el, preocuparea principală a fiecărui ins trebuie să fie mântuirea veșnică deoarece credința creștină oferă omului singura lui speranță de salvare, iar națiunile trebuie să fie îndrumate de valorile morale eterne pe care le mărturisește Biserica dacă ele aspiră la libertate politică și dreptate socială. El avea convingerea că există o legătură mult mai profundă între Biserică și năzuințele naționale ale poporului, între Ortodoxie și naționalitate, fiindcă Bisericii i se datorează supraviețuirea românilor ca popor pe parcursul celor patru secole precedente. Prin urmare, ritualul și practicile Ortodoxiei românești nu sunt altceva decât expresii specifice ale sufletului românesc, de tăria și vitalitatea cărora va depinde progresul spiritual și cultural al națiunii române.<sup>4</sup>

Pe intelectualii laici însă nu-i interesa teologia, ci erau mai mult preocupați de rolul social al Bisericii. Desigur că ei au fost de acord cu accentul pus de Șaguna pe educație și pe pregătirea morală și cu stăruința lui asupra participării laicilor în problemele bisericești, însă au cerut ca episcopul ortodox și cel unit să promoveze mai presus de toate interesul național și să renunțe la „certurile” și „diferențele mărunte” dintre cele două confesiuni românești.<sup>5</sup> În acest sens se exprima în acele vremuri și autorul unui articol în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, afirmând că “noi știm și suntem deplin încredințați că pre români nici unirea, nici neunirea ci numai și singur spiritul național și patriotic îi va scăpa de cursele inamicilor”.<sup>6</sup>

Cele mai mari realizări obținute de Șaguna în deceniul absolutismului au fost în domeniul educației și al propășirii culturii în general, mai ales înființarea școlilor sătești românești și transmiterea unui nou spirit preoților de țară. Astfel, a delegat pe fiecare protopop să fie răspunzător pentru buna desfășurare a școlilor din districtul său, iar pe fiecare preot pentru construirea și funcționarea școlii din parohia sa.

Înaltul prelat a căutat, din tact diplomatic, să evite controversile politice care ar fi putut arunca vreun dubiu asupra atașamentului său și al Bisericii pe care o păstora față de principiile fundamentale care guvernau monarhia. S-a străduit în lupta sa cu Leo Thun și cu ceilalți miniștri pentru a dobândi ceea ce considera că aparține de drept națiunii și Bisericii sale, însă niciodată nu s-a îndoit de sistemul în numele căruia guvernau aceștia. În ciuda dificultăților avute cu diferiți miniștri la Viena sau cu guvernul din Cluj, s-a menținut neclintit în loialitatea sa față de dinastie.<sup>7</sup>

Trecând în revistă decada absolutismului, era de părere că, sub acest regim, poporul său realizase progrese substanțiale în consolidarea bazelor sale naționale. De pildă, bisericile și școlile slujeau interesele națiunii mai bine de cât oricând în ultimul secol, poporul avea posibilitatea să folosească limba în biserică și în școală, în fața oficialităților;

<sup>3</sup> Idem, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846-1873*, Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 112.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 245-246.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 112, 245.

<sup>6</sup> „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, 20 noiembrie 1851.

<sup>7</sup> Keith Hitchins, *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania (1700-1868)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1878, p. 186-189.

aveau libertatea să intre în meșteșuguri sau corporațiile comerciale și, totodată, marele privilegiu de a se vedea eliberați de conducerea oprimentă și discriminatorie a celor trei foste națiuni privilegiate. Alternativa absolutismului, oricât de supărătoare îi erau anumite aspecte, i se părea drept avantajoasă față de intransigentul naționalism maghiar. De altfel, experiențele revoluției din 1848-1849 au demonstrat că românii singuri nu erau pregătiți pentru a folosi în avantajul lor lupta între imperialismul habsburgic și naționalismul maghiar.

Politica moderată a lui Șaguna nu s-a bucurat de sprijinul și înțelegerea intelectualilor acestei perioade care au condus lupta pentru autodeterminarea națională. Aceștia nu puteau accepta faptul de a lăsa inițiativa politică Curții de la Viena și se împotriveau Austriei pentru trădarea cauzei lor. Își dădeau silința să mențină unitatea pe care poporul o dobândise în timpul revoluției și erau captivați de procesul prin care Moldova și Țara Românească se îndreptau spre unirea politică. Atât preotul unit din Munții Apuseni, Simion Balint, cât și Avram Iancu erau convinși că își vor găsi salvarea numai printr-o strânsă legătură cu frații de peste Carpați, străduindu-se atât cât se putea atunci, sub supravegherea strictă a poliției, pentru a răspândi așa numita doctrină a „daco-românismului”.

Unii îl socoteau pe Șaguna vinovat pentru lipsa de conlucrare sub aspect confesional datorită faptului că nu a fost de acord cu școlile „naționale” sau „mixte” cu uniții, și pentru că insistase inițial ca ortodocșii să rămână absolut independenți de uniți în toate problemele școlare și religioase. Au mers atât de departe încât l-au acuzat că s-a îngrijit de problemele propriei sale Biserici decât de bunăstarea națiunii în general. Aceste păreri greșite le-a întărit tot mai mult atitudinea lor anticlericală provocându-i să ceară, în deceniul următor, înlocuirea celor doi episcopi din funcția de conducători politici de facto ai națiunii.

Datorită acribiei și discernământului său întotdeauna receptiv la spiritul epocii, Șaguna era convins că națiunea română nu putea să-și îplinească aspirațiile politice desconsiderând noul regim, dar în același timp, recunoștea intensitatea sentimentului său național și s-a străduit să-l satisfacă printr-o modalitate potrivită epocii.<sup>8</sup>

După anii lungi ai letargiei politice a absolutismului, în perioada liberală începe să se întrevadă o puternică mișcare de afirmare națională a românilor care nu s-a mărginit doar la grupurile intelectuale restrânse ale Blajului, Sibiuului, Brașovului, ci a mobilizat, așa cum a fost și la revoluție, intelectualitatea și burghezia românească pe toată întinderea sa. Atât în reședințele tuturor celor opt comitate cât și în scaunele săsești, în scaunul secuiesc al Mureșului, în magistraturele unor orașe, în noile districte ale Năsăudului și Făgărașului, în Universitatea Săsească se fac auzite pentru prima oară cuvântări românești a căror neașteptat răsunset neliniștea în aceeași măsură în care stimula.<sup>9</sup>

La ședințele Senatului Imperial din Viena, din mai 1860, a fost invitat și episcopul Andrei Șaguna alături de Andrei Mocioni din Banat și Nicolae Petrino din Bucovina<sup>10</sup>, unde a apărut energic națiunea română și a propus o alternativă atât față de federalism cât și față de centralism, care să permită dezvoltarea ei nestânjenită. În acest răstimp au fost trimise spre Viena mesaje de sprijin din toate zonele Transilvaniei, atât de la uniți cât și de la ortodocși, îndemnându-l pe Șaguna să stăruiască în lupta pentru autonomia națională.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Istoria Românilor*, vol. VII, Tom I, *Constituția României Moderne (1821-1878)*, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 728.

<sup>10</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918*, Cluj-Napoca, 1992, p. 296.

<sup>11</sup> Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate ...*, p. 131.

Mai rezervați, însă, s-au arătat un grup de intelectuali, între care s-au aflat și George Barițiu cu Ion Rațiu, care nu au putut admite premisele fundamentale ale propunerilor lui Șaguna. Deși credeau într-o guvernare liberală constituțională și în principiul egalității naționale, nu erau de acord cu faptul că Șaguna renunțase cu ușurință la ideea unui teritoriu românesc separat, în care cei care formează majoritatea populației ar trebui să dețină rolul conducător (nu dominant) în atribuțiile ce i se cuvin.<sup>12</sup>

Cu toate că diploma promulgată la 20 octombrie 1860 oferea puține garanții specifice naționalităților, conducătorii români au înțeles-o ca pe un angajament al Curții de a stabili o guvernare constituțională și de a menține statutul Transilvaniei ca principat separat. Ea a dat un mare impuls activității politice, redactându-se, după trecerea unui deceniu, programe și petiții în centrele principale ale vieții culturale românești și tot acum s-au organizat diferite întruniri publice. În acest context s-au constituit două grupuri principale: unul la Brașov, îndrumat de George Barițiu, și altul la Sibiu sub oblăduirea lui Andrei Șaguna.<sup>13</sup>

Grupul de la Brașov, format din intelectuali, negustori și câțiva preoți, se arăta a fi liberal și naționalist. El cerea recunoașterea limbii române ca una din limbile oficiale de stat, prevederi moderate pentru dreptul la vot în funcție de proprietate, asigurări pentru libertatea personală, libertatea presei și cea de asociere precum și întrunirea imediată a unui congres național care să îngăduie națiunii române să se organizeze în mod oficial.

Grupul de la Sibiu era în primul rând ortodox și totodată mai conservator decât cel de la Brașov. Membrii acestui grup au avut ocazia să se întâlnească pe la mijlocul lui noiembrie 1860, după închiderea lucrărilor sinodului eparhial ortodox, aceasta deoarece Șaguna nu îngăduia folosirea sinodului ca for politic. Au discutat despre viitorul națiunii lor, însă nu au ajuns la concluzii finale, ci au reînnoit doar opoziția lor față de o uniune a Transilvaniei cu Ungaria.

Atât „liberalii” de la Brașov, cât și „conservatorii” de la Sibiu au fost conștienți de faptul că sarcina lor comună trebuie să fie restaurarea imediată a solidarității naționale, care a fost greu pusă la încercare în perioada absolutismului. Ca dovadă, la 4 octombrie 1860, imediat după întoarcerea de la Viena, Șaguna s-a exprimat în mod public ca să se pună capăt disensiunilor dintre ortodocși și uniți, fiindcă acestea ar împiedica stăruințele lor pentru drepturi naționale.

Mitropolitul unit Alexandru Sterca Șuluțiu s-a arătat foarte receptiv față de îndemnul lui Șaguna și la 4 octombrie, precum și în cursul lunii viitoare, împreună cu Șaguna s-au întâlnit cu diverse grupuri și persoane pentru a le reconcilia divergențele și pentru a se ajunge la un numitor comun în ceea ce privește reintrarea oficială a românilor în viața politică a monarhiei. Până la urmă s-a căzut de acord în unanimitate asupra punctelor generale ale unui program național și s-a alcătuit o delegație care să-l înmâneze împăratului. Ca semn al reconcilierii, Șaguna a rugat pe Șuluțiu să conducă delegația.<sup>14</sup>

La 10 decembrie 1860, Șuluțiu, împreună cu Ioan Popasu, trimisul lui Șaguna, au intrat în audiență la Francisc Iosif cerând pe baza petițiilor semnate de cei doi arhierei, decretarea egalei îndreptățiri politice a națiunii române, numirea unui român în funcția de cancelar aulic al Transilvaniei, oficializarea limbii române ca limbă de stat alături de maghiară și germană,

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 129-130.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 132-133.

reprezentare proporțională în viitoarea dietă și congres național.<sup>15</sup> Francisc Iosif i-a încredințat de preocuparea sa pentru egalitate națională, însă nu le-a făgăduit nimic. Șuluțiu a plecat de la această întâlnire cu certitudinea că este doar o problemă pe care timpul o va rezolva și românii „vor dobândi toate libertățile la care sunt îndreptățiți”.<sup>16</sup>

Șaguna și Șuluțiu convoacă la Sibiu prin două circulare Conferința națională din ianuarie 1861, numită în acea perioadă, cu multă înflăcărare, Congres. Mitropolitul unit este întâmpinat de românii ortodocși din Sibiu „ca un domnitor”. Încă din satul Cristian a fost așteptat de 40 de elevi și studenți români călări, îmbrăcați în portul tradițional și de zece trăsură încărcate de intelectuali români sibieni. Șaguna i-a pus la dispoziție careta de gală care l-a adus până în oraș. Seara s-a organizat în onoarea lui o sărbătoare cu făclii. Sute de tineri români au stat de veghe în jurul reședinței sale din strada Cisnădiei și pe lângă Seminarul Ortodox pentru a preveni huiduielile și atacurile huliganice intenționate de unguri. La Conferința sibiană au participat 150 de clerici și mireni și s-au adoptat petițiile din toamna anului 1860 ca acte naționale, alcătuindu-se alte două petiții care prevedeau egala îndreptățire a națiunii și limbii române și o legitimă și proporțională reprezentare a românilor în viitoarea conferință regnicolară de la Alba Iulia. Tot acum a fost ales Comitetul Național Permanent condus de cei doi președinți Șaguna și Șuluțiu, și alcătuit din clerici, juriști și funcționari ca: Pavel Vasiciu, Ioan Pușcariu, Ioan Alexi, Ioan Aldulean, Iacob Bologa, George Barițiu, Ilie Măcelariu, Antoniu Veștemean, Ioan Pinciu, Axente Sever, Matei Nicola, Dimitrie Moldovan, George Domșa, Spiridon Fetti, Iosif Hodoș, Alexandru Bohățel și Alexandru Lazăr.

La conferința de la Alba Iulia, care a avut loc la scurt timp după întrunirea de la Sibiu, 30-31 ianuarie/11-12 februarie 1861, au fost convocați reprezentanții românilor, ungarilor și sașilor pentru a întocmi, pe baza prevederilor din Diplomă, un proiect de lege electorală pentru Transilvania.<sup>17</sup> Șaguna și Șuluțiu, care se aflau în fruntea delegației românești, formată din opt persoane, au putut vorbi cu autoritate în calitate de conducători recunoscuți ai națiunii lor. Astfel, în discursurile lor, au reluat ceea ce s-a stabilit în Congresul de la Sibiu: egalitatea națională în toate chestiunile și o lege electorală bazată pe principiul sufragiului universal.<sup>18</sup>

Preocuparea principală al lui Șaguna în cei doi ani de după conferința interetnică de la Alba Iulia, a fost votarea unei legislații care să valideze existența legală a națiunii române și a celor două Biserici ale ei, care să le asigure deplina egalitate cu celelalte națiuni și Biserici din Transilvania. Se gândea că o astfel de lege ar da românilor o poziție constituțională solidă atât de necesară pentru a se elibera de sub tutela altora. Totodată a recomandat Curții adoptarea a trei dispoziții: mai întâi, întrunirea unui nou congres la care diferitele idei referitoare la viitorul națiunii să fie conturate într-un plan comun de acțiune, în al doilea rând, convocarea dietei transilvane pentru a se înfăptui mult așteptata reformă a legilor și instituțiilor principatului; și, nu în ultimul rând, promulgarea unei legi electorale îndestulător de liberale pentru a asigura românilor reprezentare proporțională adecvată în dietă.

În această perioadă, mitropolitul Șuluțiu s-a bucurat de prețuirea românilor pentru zelul cu care participase la luarea aproape a tuturor deciziilor politice, însă, spre deosebire

<sup>15</sup> D. Suci, *Alexandru Sterca Șuluțiu și mișcarea națională românească, (II)*, Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol”, Iași, XXVI/1, 1989, p. 290.

<sup>16</sup> Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate* ..., p. 134.

<sup>17</sup> D. Suci, *art. cit.*, p. 292.

<sup>18</sup> Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate* ..., p. 140.

de Șaguna, poziția pe care o deținea în mișcarea națională o datora mai mult funcției sale ierarhice decât unor aptitudini de conducător sau unei strategii politice.<sup>19</sup>

Nunțiul și înaltul cler austriac încerca prin toate mijloacele să latinizeze Biserica Română Unită, să extindă pe această bază catolicismul, fiindcă era îngrijorat de consolidarea naționalismului militant din Transilvania, care, în conlucrare cu cel de peste Carpați, în perioada când se înfăptuia Unirea Principatelor, putea amenința integritatea Imperiului.

Viena credea că prin atragerea românilor din imperiu spre romano-catolicism s-ar constitui o stavilă la trecerea spre ortodoxie, tocmai de aceea, Nunțiul, cardinalul și episcopii catolici erau deranjați de încăpățânarea lui Șuluțiu de a ține cu strictețe ritul oriental, mai cu seamă că în această situație, considerau că se periclitează întărirea pozițiilor catolicismului. Cu toate acestea, Șuluțiu se străduia să folosească greco-catolicismul ca un mijloc de promovare a programelor naționale și pentru stabilizarea funcției politice a tuturor românilor din Imperiu, pe când ierarhia romano-catolică încerca să-l aplice pentru a consolida poziția Imperiului și a dinastiei și a-i despărți pe românii ardeleni cât se poate de mult de frații lor din Principate.

În 1861, episcopul Hajnald și alți unguri l-au denunțat pe Șuluțiu că a injuriat doi Papi în discursul său de la conferința din Alba Iulia, iar la băi la Vâlcele (Elopatak) fiind invitat de magnații care sărbătoreau ziua Sfântului Ștefan, a refuzat să intre în biserica catolică motivând că nu poate sărbători această zi din moment ce acest rege a invadat cu oștile sale în Transilvania. Mitropolitul s-a dus ostentativ la biserica ortodoxă română, de aici urmând numeroase acuzații și etichetări, cum ar fi eretic și simpatizant al schismaticilor. S-a solicitat apoi o comisie de disciplină canonică și care să efectueze o anchetă. În cele din urmă, Vaticanul a liniștit spiritele fără a umbri prestigiul și autoritatea ierarhului de la Blaj.<sup>20</sup> De altfel, nu este singura dată când Șuluțiu a intrat și s-a rugat într-o biserică ortodoxă. La Roma s-a auzit și s-a știut mult timp despre „doctrinile eronate profesate de fostul arhiepiscop de Făgăraș – Șuluțiu” care, aflat pe teren în vizitațiuni canonice, obișnuia să intre și în biserici „schismatice” pentru a asista la slujbe. Neținând seama de canoanele latine, și-a urmat propriile lui convingeri, justificându-se când era cazul, cu oarecare doză de ironie, că locul unde se aduce laudă lui Dumnezeu este prea puțin important.<sup>21</sup>

În acest răstimp, când sporeau posibilitățile pentru dezbateri politice și pentru afirmarea sentimentului național, relațiile dintre Șaguna și intelectualii laici deveneau tot mai încordate. Cei dintâi au considerat că este tot mai dificil să împace propria lor nerăbdare de a dobândi rezultate imediate cu abordarea politică precaută a lui Șaguna. Începuse să le displacă poziția lui dominantă în chestiunile politice, fiindcă li se părea că el (și în mai mică măsură Șuluțiu) nu dispunea de suficientă independență pentru a aduce tratative cu Curtea și că uneori punea interesele confesionale mai presus de prosperitatea națiunii. Totodată, îi suspectau pe cei doi înalți prelați că ar încuraja pe împărat și pe miniștri să negocieze mai degrabă cu ei, decât cu delegații aleși ai poporului român. În primăvara lui 1863, atunci când, în sfârșit, românii aveau certitudinea că vor dobândi recunoașterea constituțională, animozitățile s-au dizolvat într-un nou spirit de conlucrare. S-a dovedit însă că strategia politică a lui Șaguna părea justificată.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 145, 149.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>21</sup> Ioannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 42, editat de Ludovico Petit și Ioanne Babbista Martin, 1923-1927, col. 850.

<sup>22</sup> Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate* ..., p. 150.

La 8/20-11/23 aprilie 1863 s-a întrunit Conferința națională de la Sibiu, prezidată de Șaguna și Șuluțiu, prin care reprezentanții românilor (75 ortodocși și 75 uniți) și-au dat solemn acordul pentru actele fundamentale de guvernare din 1860 și 1861, s-au declarat pentru participarea la lucrările Parlamentului vienez și au elaborat principalele revendicări ale națiunilor. Lui Șaguna i-a revenit sarcina de a conduce delegația românească la Viena pentru a prezenta împăratului programul conferinței. Delegația a fost primită în audiență festivă de Francisc Iosif, de cei mai importanți miniștri, de primarul Capitalei, iar în cinstea lor s-au organizat mari banchete oficiale, acordându-li-se o atenție deosebită din partea presei guvernamentale.<sup>23</sup> Aceste împrejurări au constituit un triumf personal pentru Șaguna. Atât înfățișarea lui impunătoare cât și sociabilitatea sa au fost evidențiate cu grijă de presa vieneză, care a ținut să consemneze inclusiv toasturile pentru o Austrie unită.<sup>24</sup>

În 1863-1864 a avut loc Dieta Transilvaniei la Sibiu, cu un număr considerabil de deputați români aleși, 46 față de 42 maghiari și 32 sași, la care se adaugă cei 11 „regaliști”, din partea fiecărei naționalități. Șaguna a fost ales deputat pentru cercul Săliște<sup>25</sup>, nevoind să renunțe la mandatul său atunci când împăratul voise să-l numească în dietă ca „regalist”.

Pe parcursul alegerilor pentru dietă, în lipsa unei organizații politice, cei doi ierarhi transilvăneni și-au dat aportul pentru a insufla un spirit de disciplină pentru clericii și credincioșii lor. Șaguna s-a străduit din răzputeri pentru a face din alegeri un succes. Atât prin editorialele care împânzeau paginile „Telegrafului Român” cât și prin scrisorile pastorale speciale i-a îndrumat pe protopopii și preoții săi să fie în fruntea campaniei electorale, să fie atenți ca în districtele și parohiile lor alegătorii români să nu se împartă în mai multe grupări, ci să sprijine un singur candidat, să fie circumspecți asupra subterfugiului autorităților locale, menit să împiedice participarea la vot a unui mare număr de români. Îndrumările înalților prelați au fost urmate cu pioșenie; în fiecare sat, preotul și învățătorul, cu prapori în frunte, i-a condus pe alegători la secțiile de votare.<sup>26</sup>

În mișcarea națională românească a acestei perioade, preoții și dascălii s-au bucurat de o mare autoritate, fiind cei care stimulau în sate toate demersurile politice, cei care tălmăceau poporului înțelesul diverselor acțiuni și erau alături de ei în toate chestiunile politice. Pe acești conducători spirituali ai satelor, țăranii îi vedeau deseori în rând cu ei la plug, la sapă, la coasă, la secere, la pădure, împărtășind aceleași greutăți, dar și aceleași idealuri.<sup>27</sup>

Pe lângă preoții de la țară, un număr tot mai mare de preoți bine educați, cu studii superioare, au început să se implice cu regularitate în politica națională în anii '60 și să fie preocupați de probleme sociale cuprinzătoare. Un astfel de preot era și Nicolae Cristea, pe care Șaguna l-a trimis pentru a-și completa studiile la Universitatea din Leipzig și pe care l-a numit mai târziu redactor al „Telegrafului Român”. Ca și mulți dintre colegii săi, preotul Cristea și-a dedicat cea mai mare parte a timpului mișcării naționale, insistând pentru constituirea unei clase de mijloc pe care o constituia forța cea mai progresistă într-o societate modernă. Totodată, s-a luptat pentru o temeinică reformă agrară care să asigure țăranilor o viață decentă.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> *Istoria Românilor*, vol. VII, Tom I, *Constituția României Moderne (1821-1878)*, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 736.

<sup>24</sup> Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate...*, p. 166.

<sup>25</sup> Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 296.

<sup>26</sup> Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate...*, p. 168.

<sup>27</sup> Simion Retegan, *Conștiință și acțiune națională în satul românesc din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1860-1867)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983, p. 13.

<sup>28</sup> Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate...*, p. 249; A se vedea și: Idem, *Nicolae Cristea și mișcarea națională românească din Transilvania în Studii privind Istoria modernă a Transilvaniei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, p. 117-165.

Din nefericire, „Legea pentru egala îndreptărire a națiunii române și a confesiunii sale cu celelalte naționalități și confesiuni”, precum și Legea privind folosirea limbii române în administrație, votate în Dieta de la Sibiu, au rămas nesancționate. De asemenea, proiectele de legi cu privire la organizarea administrației publice și a justiției și o lege electorală permanentă au fost zădărnicate, rămânând doar la nivel de comitet. Dieta și-a suspendat lucrările la 28 octombrie 1864 pentru a da posibilitatea reprezentanților și să participe la Reichsrat. După aproape un an, când s-a reunit, singura ei sarcină a fost să proclame uniunea Transilvaniei cu Ungaria.<sup>29</sup> Totuși însă, epoca liberală se va încheia cu una dintre cele mai mari realizări pe tărâm național și bisericesc, datorate lui Șaguna, restaurarea Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei prin separarea de Patriarhia de la Carloviț. Acum se vor pune bazele organizării proprii a Bisericii Ortodoxe Române, a *Statului Organic*, marea operă șaguniană ce va fi sancționat de împărat în 1869 și care va aduce mari servicii națiunii române în perioada dualismului austro-ungar.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>30</sup> *Istoria României. Transilvania*, vol. I, Editura „George Barițiu”, Cluj-Napoca, 1997, p. 1154-1155.

## ÎNTRE CONFLICT ȘI UNITATE - SITUAȚIA ACTUALĂ A ROMÂNILOR ORTODOCȘI DIN AMERICA DE NORD -

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

**ABSTRACT. Between Conflict and Unity – the Present Situation of the Orthodox Romanians from North America.** Religious life of Orthodox Romanians from America has in the years after the anti-communistic Romanian revolution a very interesting evolution on the dialogue way. Long time an evolution like this was impossible.

In this paper, we make a complex analyze of this evolution. This means: a) between the Romanian Orthodox Episcopate of America (under the Orthodox Church of America jurisdiction) and the Romanian Orthodox Archdiocese in America and Canada (under Romanian Orthodox Church jurisdiction), in 1992-1993, was established a very necessary and important dialogue. The base of these new relations is the fraternal love, respect and the wish to cooperate in order to outrun the wounds of the past.

b) As a consequence of this fraternal dialogue, was restored the Eucharistic communion between the priests and faithful people of this two Romanian orthodox jurisdictions. The Eucharistic communion was breaking of in 1950-1952 when The Romanian Orthodox Episcopate of America (ROEA) breaks up canonical relations with Mother Church. The lack of Eucharistic communion was the sigh of the lack of the unity between the brothers.

These achievements have represented the first purpose of the bilateral dialogue and, in the same time, the first stage of the way to unity.

In the last time, both Romanian Orthodox jurisdictions in North America, work in order to find a way to unity. This way, for the ROEA, involve the solved of the canonical problems of the all American Orthodox jurisdictions. For the other Romanian jurisdiction is necessary to restore canonical, dogmatical and spiritual ties of ROEA with Mother Church from Romania. Therefore, the ways to unity are different but the wish to be one is still alive in the mind and souls of the Orthodox Romanians.

### File de istorie

Prezența primului român în America este semnalată și dovedită documentar în anul 1750. Este vorba de preotul ortodox Samuilă Damian, originar din Transilvania, aflat într-o călătorie în jurul lumii. În America se împrietenește cu Benjamin Franklin, de la care învață folosirea electricității, efectuând în diferite orașe americane experiențe cu butelia Leyda<sup>1</sup>.

În timpul războiului civil (1861-1865) este menționată prezența mai multor români în America. În timpul evenimentelor militare români ca: Gheorghe (George) Pomuț, Nicolae Dunca, Emanoil Boteanu, Eugen Alcaz, Ilarie Mitre, Ion Cergheți, Ion Munteanu și Eugen Ghica, au devenit cunoscuți în America. Istoria ne arată că dintre aceștia doi s-au distins prin fapte deosebite, fapte de vitejie prin care au intrat în analele istoriei Statelor

---

<sup>1</sup> Vezi amănunte la Paul Cernovodeanu în articolul *Un transilvănean prieten cu Benjamin Franklin*, în *Magazin istoric*, IV, 1970, nr. 11, p. 48-61.

Unite. Este vorba de Nicolae Dunca<sup>2</sup> și George Pomuț<sup>3</sup>, primul ajuns la rangul de căpitan, iar al doilea la cel de general de brigadă.

În perioada imediat următoare și în special între anii 1881-1895, emigrația din România în S.U.A. a fost în mare majoritate evreiască<sup>4</sup>.

Începând cu anul 1895, un complex de factori de natură economică, politică și socială<sup>5</sup> au produs o emigrație susținută spre America a românilor din mediul rural, o revărsare de oameni care în unele zone aproape a golit sate întregi și care până în 1920 a adus 167.399 de persoane pe țărmurile americane<sup>6</sup>. Potrivit afirmațiilor lui Christine Avghi Galitzi, dintre noii veniți 4,9% erau din vechiul regat, 86,9% din Transilvania, Bucovina și Banat (teritorii aflate la acea vreme sub ocupație Austro-Ungară), iar 8,2% din alte zone<sup>7</sup>.

După o perioadă de așteptare ei au început să se organizeze. Primele organizații ale românilor în America au fost societățile de ajutor<sup>8</sup>, ale căror scopuri principale erau să ajute membrii lor în caz de nevoie și să promoveze cultura și viața de obște românească<sup>9</sup>.

La scurtă vreme, în luna august a anului 1904, în Cleveland, Ohio, a luat ființă prima parohie din S.U.A., în decembrie 1905 sosind și primul ei paroh preotul Moise Balea. A urmat o perioadă de întemeieri de numeroase parohii, grupate în 1912 într-un protopopiat condus de preotul Ioan Podea. După îndelungi eforturi, în 1929 se hotărăște înființarea unei Episcopii, dar abia în 1935 sosește în Cleveland primul episcop al românilor ortodocși din America, în persoana Prea Sfinției Sale Policarp Morușca<sup>10</sup>. Acesta a păstorit efectiv doar până în 1939 când

<sup>2</sup> Șeban Drutzu & Andrei Popovici, *Românii din America*, Editura Cartea Românească, București, 1926, p. 97.

<sup>3</sup> Biografia completă a lui George Pomuț, inclusiv partea romantică a ei, o găsim la Șerban Drutzu & Andrei Popovici, *op. cit.* pp. 98-109; vezi și George Fillman, *General George Pomuț (1818-1882) istoria vieții și timpurilor sale*, Editura Tipomur Târgu-Mureș, 1996; Aurel Sasu, *George Pomutz, The legend lives on*, Editura Galaxia București, 1996.

<sup>4</sup> Date privind emigrația evreiască aflăm la: Samuel Joseph, *Jewish immigration to the United States from 1881 to 1910*, New-York, 1914; D. M. Hermalin, *The Romanian Jews in America*, în *The American Jewish Year Book*, New-York, 1902, pp. 88-103; Dumitru Vâtcu & Gabriel Bădărău, *Political implication of the Romanian Emigration to America up to 1918*, în *Revue Roumaine D'Histoire*, XXXI, 3-4/ 1992, pp. 255-260, etc.

<sup>5</sup> Cauzele sunt expuse cu lux de amănunte la: Gerard J. Bobango, *The Romanian Orthodox Episcopate of America: The first half century 1929-1979*, Published by The Romanian-American Heritage Center, Jackson, Michigan, 1979, pp. 1-4; Stelian Popescu, *Emigrația Română în America de Nord până la primul război mondial*, în *Acta Musei Apulensis Apulum, arheologie, istorie, etnografie*, XV, 1977, Alba-Iulia, pp. 481-496; Vâtcu & Bădărău, *op. cit.*, pp. 260-263; Drutzu & Popovici, *op. cit.*, pp. 28-30; etc..

<sup>6</sup> Gerard J. Bobango, *op. cit.*, p. 1.

<sup>7</sup> Christine Avghi Galitzi, *A Study of Assimilation Among The Romanians of United States*, Columbia U. Press, New-York, 1929, p. 25.

<sup>8</sup> Prima societate înființată a fost "Carpatina" din Cleveland - 2 noiembrie 1902.

<sup>9</sup> Cf. Alexandru Nemoianu, *Cuvinte despre românii-americani*, vol. I, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 1997, pp. 39-40

<sup>10</sup> O prezentare detaliată a vieții și mai ales a misiunii peste Ocean a Episcopului Policarp poate fi urmărită la Gabriel-Viorel Gârdan, *Policarp Morușca, primul episcop al românilor ortodocși din America*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, anul XLVII, 2002, nr. 1-2, pp. 229-252. Vezi și Idem, *Un arhieru în afara memoriei: Policarp Morușca, primul episcop al românilor ortodocși din America*, în *Renășterea*, XIV, serie nouă, nr. 3, martie 2003, Cluj-Napoca, p. 8.

revine în țară pentru a participa la lucrările Sfântului Sinod, dar autoritățile politice din România nu i-au mai permis să se reîntoarcă în America, rămând „exilat” în propria țară<sup>11</sup>.

Urmează o perioadă de frământări și conflicte puternice generate, în mare măsură, de încălcarea de către Biserica Ortodoxă Română, considerată de către majoritatea românilor americani ca fiind „robă” de regimul comunist instaurat în țara mamă, a autonomiei administrative a Episcopiei, autonomie consfințită prin statutele și regulamentele care au stat la baza organizării acestei Episcopii. Aceste frământări au culminat în 1950-1952 când s-a produs ceea ce poate fi numită „marea schismă” a Bisericii Ortodoxe Române din diaspora americană. Din această schismă au rezultat două Episcopii: Episcopia Ortodoxă Română din America, condusă de episcopul Valerian Trifa (1952-1984)<sup>12</sup>, cu sediul la „Vatra Românească”, Jackson, Michigan, continuatoare a Episcopiei înființate în 1929 și care a rupt legăturile cu Patriarhia Română, devenind în 1970 parte a Bisericii Ortodoxe Americane și Episcopia Misionară Ortodoxă Română, condusă de episcopul Andrei Moldovan (1950-1963), cu sediul în Detroit, Michigan, o jurisdicție nou înființată și înregistrată ca atare la Tribunalul statului Michigan, ridicată în anul 1973 la rangul de Arhiepiscopie, care a rămas sub oblăduirea Patriarhiei Române. Din acea vreme cele două Episcopii și-au continuat existența separată până în zilele noastre. Din 1984 la conducerea primei jurisdicții se află arhiepiscopul Nathaniel Popp, iar din 1966 până în 2000, a doua a fost condusă de episcopul Victorin Ursache. Anul 2002 a adus ierarhi noi celor două eparhii românești din America. Este vorba de arhierul vicar Irineu Duvlea pentru Episcopia Ortodoxă Română din America și arhiepiscopul dr. Nicolae Condrea pentru Arhiepiscopia Misionară.

### Conflictul ideologic

Viața religioasă a românilor ortodocși din America a înregistrat după revoluția din 1989 o evoluție extrem de interesantă, mult timp considerată imposibilă. Chiar dacă rezultatele nu au fost atât de spectaculoase pe cât se dorea, în sensul realizării reconcilierii cu trecutul și a redobândirii unității jurisdicționale, s-au făcut pași importanți pe această cale.

Progresele înregistrate apar în adevărata lor lumină și își relevă importanța în măsura în care situația actuală este comparată cu cea anterioară evenimentelor revoluționare din decembrie sfârșitului de deceniu al IX-lea din secolul trecut. Dacă până atunci între cele două ramuri ale ortodoxiei românești din America singurele contacte, cel puțin la nivel oficial, erau cele prilejuite de procese, polemici și alte controverse, acum s-a ajuns la restabilirea comuniunii euharistice și s-au pus bazele unor relații axate pe respect reciproc și pe dorința sinceră de a depăși rănilor trecutului.

Contactele și relațiile dintre Episcopia de la Vatra și autoritățile politice și ecleziale din România au fost vreme de mai bine de patruzeci de ani extrem de reduse. Motivația acestei atitudini a fost în principal una politică, românii-americani fiind animați de sentimente pasionat și ireversibil anti-comuniste<sup>13</sup>, Biserica din România fiind considerată

<sup>11</sup> Acest aspect al vieții Episcopului Policarp este surprins de ultima lucrare care îl are ca subiect: Pr. Remus Grama, *Policarp Morușca, primul episcop al românilor ortodocși din America. Scrisori din captivitate*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2004.

<sup>12</sup> Viața și activitatea acestui ierarh a făcut obiectul unui alt studiu al nostru. Vezi Gabriel-Viorel Gârdan, *Arhiepiscopul Valerian D. Trifa, o persoanlitate controversată a diasporii ortodoxe române din Statele Unite ale Americii*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, anul XLVIII, 2003, nr. 1-2, pp. 212-242.

<sup>13</sup> Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p. 22.

de către ei „robotă” de regimul comunist, care urmărea ca prin intermediul ei să influențeze viața românilor liberi din America<sup>14</sup>.

Grupul românilor americani cristalizat peste Ocean la finele celui de al-II-lea război mondial nu era o abstracție și nici un apendice al României. Acest grup era produsul real și autentic al unui proces istoric la fel de real și de autentic numit inculturație. Pentru că păstrau tradiții, obiceiuri și credința strămoșilor lor erau un grup distinct dar, în același timp, românii americani erau parte a societății și națiunii americane. Respectul față de valorile tradiționale și creștine și respectul pentru principiile democratice americane au determinat relațiile și interesul lor față de țara mamă. Când aceste principii democratice și valorile tradiționale și creștine au fost atacate cu furie de un regim care se opunea tuturor valorilor în care românii americani credeau, aceștia nu au avut altă opțiune decât să respingă un astfel de regim, să evite orice fel de contacte cu el, inclusiv cele de natură juridicțional eclezială, și să lupte împotriva lui prin toate mijloacele<sup>15</sup>.

S-a produs astfel o transformare istorică în care românii americani și-au dat seama că instituțiile lor le aparțin întru totul, ei rezervându-și dreptul nu numai să le administreze ci și să le protejeze împotriva oricărei încercări de subordonare întreprinse de comuniști<sup>16</sup> care, în opinia lor, reușiseră să subjuge Biserica din țară, obligând-o să facă jocurile lor politice<sup>17</sup>. Liderii de opinie în mod tranșant și vehement, emoționant și personal, au arătat că în raport cu răul comunist nu poate exista neutralitate; față de comuniști, ori ești împotriva lor, ori ești de partea lor<sup>18</sup>.

Transformările și schimbările survenite în această perioadă în evoluția identitară a comunității românilor-americani sunt ilustrate cel mai bine de evoluția istorică a Episcopiei Ortodoxe Române din America, exponenta incontestabilă a aspirațiilor românilor-americani. Identificarea acestei instituții ecleziale cu idealurile majorității românilor-americani a determinat ruperea relațiilor bisericești cu Biserica mamă<sup>19</sup> punând Episcopia de la Vatra într-o situație de izolare canonică și transformând-o în ținta atacurilor celor mai

<sup>14</sup> Exista în exilul românesc din Europa apuseană și de peste Ocean o percepție aproape generalizată în acest sens. Elocventă din acest punct de vedere este o lucrare recentă publicată de Aurel Sergiu Marinescu, *O contribuție la istoria exilului românesc*, vol. IV, Editura Vremea, București, 2004.

<sup>15</sup> Alexandru Nemoianu, *Aspects regarding The Romanian-American Institutions after WW II*, în *Romanian American Heritage Center Information Bulletin*, XII, nr. 3, mai-iunie 1996, p. 12.

<sup>16</sup> Eugen Raica & Alexandru Nemoianu, *History of the "United Romanian Society"*, published by The United Romanian Society, Southfield, Mi., USA, 1995, p. 137.

<sup>17</sup> Această percepție asupra raporturilor dintre Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist o regăsim și în lucrarea lui Olivier Gillet, *Religie și naționalism*, Editura Compania, București, 2001.

<sup>18</sup> Atitudinea aceasta este perfect ilustrată de nenumăratele articole găzduite de paginile ziarelor *Solia*, *America*, etc., mai ales din perioada anilor 1950-1960.

<sup>19</sup> Hotărârea aceasta a fost luată la Congresul Bisericesc din 1-4 iulie 1951. Iată textul **declarației solemne** adoptate cu această ocazie:

1. *Deoarece parohiile ortodoxe române și Episcopia Ortodoxă Română din America au fost organizate, susținute și menținute de către credincioșii membri de legea ortodoxă română, cetățeni ori locuitori ai Statelor Unite și Canadei,*
2. *Deoarece în dorința de a-și asigura continuitatea canonică și succesiunea apostolică a Sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit, Episcopia Ortodoxă Română din America, la data înființării ei a cerut să facă parte componentă din Biserica Ortodoxă din România, rezervându-și dreptul de a-și administra și conduce în mod autonom afacerile sale, prin Congrese bisericești legal constituite compuse din delegații parohiilor precum și dreptul exclusiv de a-și alege Episcopul,*

3. *Dat fiind că în urma instalării în România a unui guvern comunist dictatorial, anti-creștin și anti-democratic, Biserica Ortodoxă din România:*
- Nu mai poate exprima liber cuvântul lui Dumnezeu, nici nu poate propaga adevărata învățătură și credință a Sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit,*
  - Desconsiderând complet Statutul de organizare a Episcopiei noastre, continuă să se amestece în probleme a căror soluționare este dreptul exclusiv al membrilor Episcopiei noastre,*
  - Prin conducerea ei actuală, complet aservită stăpânilor politici propagă printre credincioșii noștri de aici idei contrare concepțiilor de viață liberă și idealurilor ce le are cetățeanul american,*
  - Congresul își exprimă nemulțumirea și adâncă mâhnire față de felul în care actuala conducere a Bisericii Ortodoxe din România a înțeles să procedeze într-o chestiune de importanță vitală pentru Episcopia noastră, punând interesele personale și politice mai presus de cele ale Sfintei Biserici Ortodoxe.*

*Decidem:*

- Episcopia Ortodoxă Română din America să fie și să rămână pe viitor complet autonomă față de Biserica Ortodoxă Română din România, nu numai în afacerile sale administrative ci și în cele canonice (spirituale) neavând asupra ei nici o valabilitate ordinele, dispozițiile sau decretul emanate de către Patriarhul sau de către Sfântul Sinod din România.*
- Să se schimbe numele oficial legal al Episcopiei noastre din cel uzat în prezent de Episcopia Misionară Română din America în Episcopia Ortodoxă Română din America și să se înregistreze toate proprietățile mobile și imobile aparținătoare Episcopiei pe noul nume.*
- Respingerea tuturor pretențiilor ridicate de fostul preot din Akron, Andrei Moldovan, precum și cele ridicate de orice altă persoană – cu excepția pretențiilor făcute de persoane alese de noi în vreo funcțiune – la orice poziție de autoritate ori la vre-un post de conducere în Episcopia noastră, precum și pretenția ce ar avea la orice drept de a administra, a controla sau a se amesteca, pe orice cale, în afaceri și probleme ale Episcopiei noastre.*
- Pentru menținerea unității canonice a Sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit, Episcopia Ortodoxă Română din America va face legături noi și va întări cele vechi cu toate celelalte Biserici Ortodoxe din America care sunt libere și care se conformă canoanelor Sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit.*
- Episcopul titular al acestei Episcopii Ortodoxe Române din America va fi candidat și ales de către Congresul Bisericesc legal constituit al Episcopiei și va lua cu deplină autoritate conducerea acestei Episcopii după ce va fi hirotonit în conformitate cu legea canonică a Bisericii Ortodoxe, de către cel puțin doi, dar preferabil trei Episcopi canonici ai Bisericii Ortodoxe fără a se lua în considerare orice acțiune ar lua Patriarhul ori Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe din România în acest caz.*

*Luăm această hotărâre cu un adânc sens de mâhnire sufletească, fiind siliți să constatăm că a sosit momentul când anumite legături cu Patria Mamă trebuie rupte.*

*Bine știm că poporul român suferă sub grele lanțuri ale robiei care i-au fost impuse cu forța de o putere streină și neumană. La fel știm că mulți dintre Ierarhii Bisericii Ortodoxe din România preocupați de viitorul Bisericii și de buna stare a turmei încredințată păstoririi lor privesc consternați la amestecul impertinent al guvernelor fără Dumnezeu în domeniul religiei și al vieții spirituale care este de competența specifică dacă nu exclusivă a operii ei creștine.*

*Pentru acest motiv noi vom pomeni neîncetat la slujbele noastre religioase și ne vom ruga pentru Arhierii Bisericii Ortodoxe Române și pentru mântuirea lor.*

*Nu putem însă și nu voim să mai întreținem pe viitor relațiile cu autoritățile bisericești care sub presiunea forței politice nu mai pot să respecte dreptul omului de a fi liber, drept dat de Dumnezeu și care pentru noi, cetățeni ai lumii noi și ai țărilor noastre adoptive este garantat de Constituție și pe care avem datoria sfântă să-l păstrăm, să-l apărăm și dacă este nevoie să luptăm pentru respectarea lui și în țările unde este încă necunoscut și cu atât mai mult în țările în care acest drept se calcă în picioare fără nici un scrupul. Actul se găsește în Arhiva Centrului de Studii și Documentare Valerian Trifa, Jackson, Mi., Dosar History of R. O. E. A., (A).*

violente. În absența unor relații canonice cu Patriarhia Română, experiența acelor ani a conferit Episcopiei Ortodoxe Române din America, pe lângă durerile îndurate și o deschidere față de celelalte jurisdicții ortodoxe, ea devenind un factor activ de căutare a soluțiilor celor mai potrivite pentru fundamentarea unei ortodoxii naționale americane<sup>20</sup>.

Nu trebuie neglijat faptul că în toată această perioadă, dragostea față de țara de origine, care în conștiința românilor-americani nu a fost nici când confundată cu guvernele trecătoare, a continuat să se manifeste în mod susținut. Chiar dacă relațiile bisericești nu s-au manifestat întotdeauna oficial, în adevăratul duh al dragostei creștine, în bisericile ortodoxe române din America s-au înălțat neconținut rugăciuni pentru țara aflată sub oprimarea comunistă. S-au trimis memorii și delegații la Washington, în special la președinții Eisenhower și Truman, revelându-se continuu suferințele poporului român. În timpul inundațiilor și a cutremurului din deceniul al VIII-lea românii ortodocși din America au dat dovadă de solidaritate oferind sprijin material, medical și moral pentru țara lor de origine. Aceste realități nu au fost însă recunoscute de autoritățile civile din România din acea vreme, iar cele bisericești nu au fost libere să ia o atitudine cu adevărat hristocentrică<sup>21</sup>, în acea perioadă.

### **Schimbări mult așteptate**

Sfârșitul războiului rece, căderea cortinei de fier și dobândirea de către poporul român a libertății prin jertfă de sânge a adus pe românii din America într-o postură nouă de care nu au ezitat să se bucure și să profite pentru înlăturarea unei situații extrem de dureroase. Din entuziasmul momentului a rezultat o susținută activitate filantropică<sup>22</sup> inițiată și coordonată de Episcopul Nathaniel al Episcopiei de la Vatra.

Inițiativa Episcopului s-a dovedit foarte inspirată și a contribuit la nivelarea multor asperități dintre cele două fracțiuni ale comunității ortodoxe româno americane, oferindu-le posibilitatea să se dedice unei cauze comune și să acționeze, în sfârșit, împreună. Strategia apropierii jurisdicțiilor ecleziale prin apropierea credincioșilor a fost continuată prin mijlocirea înființării Congresului Românilor Americani al cărui obiectiv fundamental a fost fixat în reprezentarea intereselor comunității românilor-americani în fața autorităților Statelor Unite. Măsura succesului acestei inițiative a fost dată de manifestarea unitară a sprijinului comunității de peste Ocean față de aspirațiile României de aderare la NATO<sup>23</sup>.

Consecința firească a apropierii inter-umane a fost dinamizarea procesului de dialog între cele două ramuri ale ortodoxiei românești din America de Nord. Acest dialog a

<sup>20</sup> Rev. Fr. Remus Grama, *Contributions to the Beginning of Ecclesiastical relations Between the two Romanian Orthodox Jurisdictions in America, before and after 1990*, în *Calendarul Solia*, 2003, p. 235.

<sup>21</sup> Ibidem, pp. 234-235.

<sup>22</sup> În urma acestei inițiative s-au adunat peste 250.000 \$ și s-au trimis ajutoare medicale, culturale și materiale în valoare de peste 62 milioane de \$. Destinatarii acestor ajutoare au fost bibliotecile universitare medicale, spitale, orfelinate, azile de bătrâni, Seminarii și Facultăți de Teologie, asociații filantropice cum ar fi Cristiana, etc.. Cf. informațiilor oferite de I. P. S. Nathaniel într-o discuție purtată cu autorul în septembrie 2003 la sediul Episcopiei de la Vatra, Jackson Mi.

<sup>23</sup> Rolul jucat în promovarea aderării României la NATO a fost recunoscut de către politicienii de la București cu ocazia întâlnirii organizate la Ambasada României din Washington din 29 martie 2004 dintre Primul Ministru al României, D-l Adrian Năstase și liderii comunității românilor-americani. Pentru amănunte vezi *CORA & Romanian-American Leaders Meet with Prime Minister of Romania; Romania Joins NATO Celebrations held at White House and Corcoran Gallery*, în *Solia*, LXIX, nr. 5, mai 2004, p. 9 și 12.

fost inițiat, destul de timid însă, la începutul anului 1990. Inițial celor două părți le-a fost destul de greu să treacă peste animozitățile care au marcat existența lor aproape patruzeci de ani. Paradoxal mulți dintre cei implicați în dialogul care se înfiripa nu avuseseră nici o legătură cu evenimentele care au dus la ruperea legăturilor frățești dintre cele două eparhii. Ei au ajuns ulterior în parohiile americane găsindu-se poziționați în una sau alta dintre cele două tabere beligerante și însușindu-și automat orientarea propriei grupări, fără să-și pună problema justetei ei. În momentul în care apropierea și dialogul au fost posibile aceștia au fost cei care au dinamizat contactele și au favorizat adoptarea unei atitudini pozitive, orientate spre viitor și spre postulatele creștine și mai puțin spre zbuciumatul trecut istoric.

A fost necesar să treacă doi ani până când, în a doua jumătate a anului 1992, s-a instituit un dialog formal între cele două Episcopii. Acest dialog oficial s-a stabilit la solicitarea și cu aprobarea expresă a Congresului adică a forului deliberativ<sup>24</sup> al fiecărei Eparhii. S-a alcătuit o Comisie mixtă de dialog<sup>25</sup> care și-a fixat două obiective: unul apropiat și altul mai îndepărtat. Scopul apropiat a vizat restabilirea comuniunii și normalizarea relațiilor, în timp ce scopul sau obiectivul mai îndepărtat și, în esență, ultim al dialogului a fost fixat ca fiind reunirea tuturor credincioșilor români ortodocși din America într-o singură entitate eclezială.

În cei doisprezece ani de dialog s-au înregistrat numai două succese concrete care corespund scopului imediat al dialogului. Este vorba, în primul rând, de restabilirea comuniunii euharistice între cele două dioceze, adică posibilitatea credincioșilor de a se împărtăși în oricare dintre bisericile celor două jurisdicții și posibilitatea preoților de a sluji împreună. Al doilea succes îl reprezintă îmbunătățirea reală, generală și constantă a relațiilor dintre cele două Eparhii surori.

Atingerea acestui prim obiectiv a avut consecințe imediate în planul relațiilor dintre Episcopia de la Vatra și Patriarhia de la București, întrucât în perioada 6-28 mai 1994 o delegație a Episcopiei Ortodoxe Române din America condusă de Episcopul Nathaniel<sup>26</sup> a vizitat România<sup>27</sup>, având contacte importante cu mai toți ierarhii de seamă ai Bisericii

<sup>24</sup> Pentru componența și atribuțiile Congresului Episcopiei Ortodoxe Române din America vezi *Constitution and By-Laws of the Romanian Orthodox Episcopate of America*, Southfield, Mi., 1994, pp. 12-18.

<sup>25</sup> Dintre membrii acestei comisii amintim pe preoții Nicholas Apostola, George Chișcă, Ion Gherman, Ioan Ioniță și George Săndulescu (din partea Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din America și Canada) și Laurențiu Lazăr, Romey Rosco, Remus Grama, Cătălin Mătescu, Ian Pac-Urar (din partea Episcopiei de la Vatra).

<sup>26</sup> Din delegație au mai făcut parte: preoții Laurențiu Lazăr, Simion Pavel, Constantin Alecse, Constantin Tofan, Richard Grabowsky, arhimandritul Roman Braga, d-na Manuela Cruga secretara Episcopiei și editorul Soliei în limba română și d-l Dinu Cruga secretar personal al P. S. Nathaniel pentru probleme românești.

<sup>27</sup> Momentele principale ale acestui *pelerinaj*, cum l-a considerat Episcopul Nathaniel, au fost detaliate în revista *Solia*, LVIII, nr. 10, octombrie 1994., iar fotografiile care au imortalizat cele mai importante momente ale vizitei au fost publicate în *Calendarul Solia*, 1995, pp. 155-196.

Ortodoxe Române<sup>28</sup> și vizitând nenumărate catedrale, biserici, mănăstiri, școli teologice, centre eparhiale, spitale, orfeline, etc.<sup>29</sup>.

Această vizită a început, cu un moment de maximă importanță, în 8 mai 1994 la Catedrala patriarhală cu săvârșirea Sfintei Liturghii de către Prea Fericitul Patriarh Teoctist și Prea Sfințitul Nathaniel, înconjurați de un impresionant sobor de ierarhi, preoți și diaconi, semn evident și incontestabil a reluării comuniunii frățești<sup>30</sup>. Sfânta Liturghie din Catedrala Patriarhală nu a fost o manifestare singulară a comuniunii frățești, aceasta fiind reînnoită cu ocazia liturghisirii împreună cu Mitropolitul Antonie Plămădeală în Catedrala mitropolitană din Sibiu<sup>31</sup>, cu Mitropolitul Nicolae Corneanu în catedrala din Timișoara<sup>32</sup> și cu Episcopii Timotei al Aradului și Emilian Birdaș al Caransebeșului la sfințirea bisericii din parohia Sagu<sup>33</sup>.

Îmbunătățirea simțitoare a relațiilor dintre Episcopia de la Vatra și Patriarhia Română a făcut ca, la un an de la vizita delegației americane, Episcopul Nathaniel să fie invitat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la momentele aniversare prilejuite de împlinirea a 110 ani de la dobândirea autocefaliei de către Biserica Ortodoxă Română și a 70 de ani de la ridicarea ei la rang de Patriarhie<sup>34</sup>. În perioada în care s-a aflat în țară, 26 octombrie - 1 noiembrie 1995, a făcut un alt tur de vizite prin eparhiile țării.

În același spirit irenic s-au desfășurat și vizitele peste Ocean ale unor ierarhi de seamă ai Bisericii Ortodoxe Române. Episcopul Nathaniel a avut bucuria să fie gazda, în cursul lunii iunie a anului 1997, Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Serafim Joantă al Germaniei și Europei Centrale<sup>35</sup> iar în cursul lunii iulie a anului 1998, pentru zece zile, a Episcopului Casian Crăciun al Dunării de Jos<sup>36</sup>.

<sup>28</sup> În timpul acestei vizite, delegația românilor ortodocși din America a fost primită și de P. S. Dr. Ioan Mihălțan, la cetrul eparhial din Oradea. De altfel, de fiecare dată când ierarhul american a vizitat România s-a întâlnit cu Prea Sfințitul Ioan, iar după alegerea și instalarea sa ca arhieru vicar și cu Prea Sfințitul Petroniu Sălăjeanu. În spiritul aceluiași relații frățești, Universitatea din Oradea, la propunerea Facultății de Teologie, a acordat, în 29 mai 2003, titlul de Doctor Honoris Causa Arhiepiscopului Nathaniel.

<sup>29</sup> Importanța momentului a fost marcată la vremea respectivă printr-un articol semnat de Gh. Vasilescu și A. Nae, *Vizita Prea Sfințitului Nathaniel Popp în România – semnul renașterii Diasporei românești din America*?, publicat în *Vestitorul Ortodoxiei*, anul VI, nr. 117 / 1 iulie 1994, p. 5.

<sup>30</sup> În scrisoarea de mulțumire adresată Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist după încheierea vizitei și revenirea în SUA episcopul Nathaniel spunea despre acest moment: *Dacă am fi întrebați care ne-a fost cea mai mare bucurie în timpul vizitei noastre în București, am răspunde că a fost slujirea împreună a Sfintei Liturghii în Catedrala patriarhală, la care ne-am împărtășit cu toții cu Trupul și Sângele Mântuitorului nostru*. Textul integral al scrisorii a fost publicat sub titlul *Bucuria de a sluji împreună în Vestitorul Ortodoxiei*, anul VI, nr. 121, august 1994, p. 1.

<sup>31</sup> Duminică, 15 mai.

<sup>32</sup> La sărbătoarea sfinților împărați Constantin și Elena, 21 mai.

<sup>33</sup> Duminică 22 mai. Toate aceste momente au fost consemnate în reporațiunul redactat de Gh. Vasilescu, *Vizita în România a P. S. Episcop Nathaniel Popp în fruntea unei delegații a Episcopiei Ortodoxe Române din America*, publicat în *Biserica Ortodoxă Română*, anul CXII, nr. 1-6, ianuarie-iunie, 1994, pp. 143-158.

<sup>34</sup> Cf. Comunicatului Biroului de presă al Patriarhiei Române publicat în *Vestitorul Ortodoxiei*, anul VII, nr. 145-146, noiembrie 1995, p. 2.

<sup>35</sup> Evenimentul a fost prezentat pe larg în *Calendarul Solia*, 1998, pp. 173-189, precum și în revista *Solia*, LXII, nr. 8-9, august-septembrie, 1997, pp. 17-20 și 24.

<sup>36</sup> Vizita P. S. Casian a fost prezentată în *Calendarul Solia*, 1999, pp. 192-199.

La rândul său Episcopul Nathaniel a luat parte în 15 martie 1998, la Paris, la hirotonirea întru Episcop a arhimandritului Iosif Pop, ca titular al Arhiepiscopiei Ortodoxe Române pentru Europa Occidentală și Meridională<sup>37</sup>.

Cel mai evident semn de normalitate și de comuniune frățească dintre cele două Episcopii și dintre Episcopia de la Vatra aflată sub jurisdicția Bisericii Ortodoxe Americane și Biserica Ortodoxă Română, în special pentru comunitățile românilor ortodocși de peste Ocean, l-a reprezentat participarea Arhiepiscopului Nathaniel<sup>38</sup> la hirotonirea și întronizarea Î.P.S. dr. Nicolae Condrea<sup>39</sup>, noul Arhiepiscop al Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din America și Canada în 14 iulie 2002 la Catedrala Sfântul Ioan Botezătorul din Montreal<sup>40</sup> și a Arhiepiscopului Nicolae Condrea la hirotonirea arhierelui Irineu Duvlea, Episcop vicar al Episcopiei de la Vatra, eveniment ce a avut loc în data de 3 noiembrie 2002 la Catedrala Sfântul Gheorghe, Southfield, Michigan<sup>41</sup>.

Odată normalizate relațiile și comuniunea restabilită, contactele și vizitele au continuat<sup>42</sup>, existând un dialog permanent între cele două jurisdicții. Ultima expresie a acestui dialog a fost inițierea unor întâlniri ale Episcopilor Ortodocși Români din Europa Occidentală și America. Prima întâlnire s-a desfășurat la Paris în perioada 15-19 aprilie 2004. Întâlnirea la care au participat toți cei șapte episcopi ortodocși români<sup>43</sup> din Europa Occidentală și America a avut ca temă: Biserica Ortodoxă între migrație și înrădăcinare în Occident – perspectiva unor Biserici locale<sup>44</sup>, scopul ei fiind discutarea problemelor cu care se confruntă jurisdicțiile ortodoxe române din Diaspora și stabilirea unei poziții unitare în abordarea acestora. Participanții au conchis că Biserica ortodoxă europeană și americană de origine română, formată în ultimii 100-150 de ani, ca de altfel întreaga diasporă ortodoxă (subiect aflat pe ordinea de zi a viitorului Sinod panortodox), are nevoie de lămurirea perspectivelor ei ca Biserică locală în devenire. Termenul de diasporă a devenit impropriu în contextul actual, dată fiind integrarea totală (America) sau aflată în curs de realizare (Europa Occidentală) a emigrației române. Prin urmare hotărârea firească a fost că noi, episcopi ortodocși români din Europa Occidentală și America, în comuniune și colaborare cu celelalte jurisdicții ortodoxe locale, susținem și promovăm crearea firească a Bisericilor

<sup>37</sup> Episcopul Nathaniel, *Rolul Episcopilor și a preoților români în "Vetre Ortodoxe" în afara "Vetrei neamului"*, în *Solia*, LXII, nr. 4, aprilie, 1998, p. 20.

<sup>38</sup> Pentru meritele sale deosebite Episcopul Nathaniel a fost ridicat de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Americane la rangul de Arhiepiscop în 20 octombrie 1999. Pentru amănunte vezi Pr. Remus Grama, *Prea Sfințitul Nathaniel a devenit Arhiepiscop*, în *Solia*, LXIV, nr. 12, decembrie, 1999, p. 20, ș. a..

<sup>39</sup> Un amplu reportaj referitor la acest eveniment și la vizita Patriarhului Teoctist și a unei delegații a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în Canada a fost publicat în *Vestitorul Ortodoxie*, anul XIV, nr. 297-298, septembrie 2002, pp. 1-7.

<sup>40</sup> Evenimentul a fost prezentat pe larg în *Calendarul Credința*, 2003, pp. 82-115.

<sup>41</sup> Ceremoniile legate de consacrarea sa au fost prezentate în *Calendarul Solia*, 2003, pp. 197-220.

<sup>42</sup> Spre exemplu, în anul 2003 Arhiepiscopul Nathaniel a făcut două vizite în România.

<sup>43</sup> Au participat: Î. P. S. Serafim, Mitropolitul Germaniei și Europei Centrale și de Nord, Î. P. S. Iosif, Mitropolitul Europei Occidentale și Meridionale, Î. P. S. Nathaniel, Arhiepiscopul Episcopiei Ortodoxe Române din America, Î. P. S. Nicolae, Arhiepiscopul Americii și Canadei, P. S. Sofian, Episcop vicar al Mitropoliei Germaniei, P. S. Siluan, Episcop vicar al Mitropoliei Europei Centrale și P. S. Irineu, Episcop vicar al Episcopiei ortodoxe Române din America.

<sup>44</sup> Cf. comunicatului de presă *Întâlnirea Episcopilor Ortodocși Români din Europa Occidentală și America, Paris, 15-19 aprilie 2004*, în *Solia*, LXIX, nr. 5, mai, 2004, pp. 17-18.

locale peste tot unde există ortodocși, conform spiritului Ortodoxiei și hotărârilor panortodoxe<sup>45</sup>. La a doua întâlnire desfășurată în perioada 9-16 mai 2005 la Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” din Jackson, Mi., s-a reafirmat cu claritate această dorință<sup>46</sup>.

Așadar, pentru a recapitula, în ultimii ani s-a reușit atingerea primului scop al dialogului bilateral stabilit între cele două jurisdicții ortodoxe române de peste Ocean: restabilirea comuniunii euharistice și punerea bazelor unor relații de colaborare, consolidându-se continuu rezultatele obținute, ceea ce reprezintă un rezultat foarte important dacă avem în vedere trecutul zbuciumat al relațiilor dintre ele. Cu toate acestea mulți cred că această primă etapă a dialogului a constituit o perioadă de tatonare a limitelor încrederii reciproce<sup>47</sup>, abia acum ajungându-se în etapa cea mai grea a dialogului.

### Căi spre unitate

În ceea ce privește atingerea scopului final: unitatea jurisdicțională, aici dialogul progresează mai lent întrucât drumurile pe care se speră să se ajungă la unitate sunt încă diferite.

În momentul de față nu mai există nici un dubiu asupra necesității unei prezențe unitare a ortodoxiei românești și a ortodoxiei, în general, în emisfera occidentală. Lipsa actuală de unitate ridică grave probleme, mai ales de mărturie dar și de disciplină și organizare canonică. Disciplina canonică este greu de menținut. Parohiile și preoții pendulează între jurisdicții și profită de lipsa de unitate dintre cele două dieceze. Clericii itineranți și parohiile independente folosesc divizarea pentru a-și justifica statutul lor necanonic, făcând adesea din respectarea normelor canonice obiect de șantaj jurisdicțional. Există, de asemenea, suprapunere de parohii ceea ce generează folosirea inefficientă a resurselor, oricum limitate, tensiuni și conflicte pe care autoritățile ecleziale nu le pot gestiona în conformitate cu principiile evanghelice și cu normele canonice. Consecința ultimă este subminarea propovăduirii evanghelice, contramărturia și lipsa de progres duhovnicesc. Recunoașterea acestor realități cu care cele două jurisdicții ortodoxe române din America se confruntă de mai bine de 50 de ani nu rezolvă încă felul în care unitatea poate fi realizată.

Așa cum spuneam, căile sau modurile în care este concepută realizarea unității sunt diferite, opuse chiar și acest fapt a avut drept consecință stagnarea dialogului<sup>48</sup>. Pentru Arhiepiscopia Ortodoxă Română drumul spre unitate presupune cu necesitate întoarcerea la situația anterioară dezbinării. Concret se dorește reunirea celor două jurisdicții într-o dieceză unită care trebuie să mențină o legătură canonică cu Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române chiar dacă își întărește legăturile cu celelalte Biserici Ortodoxe de aici

<sup>45</sup> Ibidem

<sup>46</sup> Vezi comunicatul oficial dat publicității la finalul întâlnirii accesibil în format electronic pe site-ul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din America și Canada, [www.romarch.org](http://www.romarch.org).

<sup>47</sup> Pr. Remus Grama, *Despre unitatea bisericească a românilor-americani*, în *Calendarul Solia*, 2004, p. 235.

<sup>48</sup> Este un fapt cert că în ultimii ani comisia de dialog nu a avut nici o întâlnire oficială, discuțiile fiind purtate, adesea neoficial, doar între ierarhii celor două jurisdicții. Această situație despre care aveam cunoștință ne-a fost confirmată într-o conversație telefonică din 30 iunie 2004 de către Pr. Remus Grama, membru în Comisia mixtă de dialog, consilier pe probleme externe al Episcopiei Ortodoxe Române, paroh al parohiei Sfânta Maria din Cleveland, Ohio. Abia anul acesta, pe 23 iunie 2005, membrii comisiei mixte de dialog s-au întrunit la Catedrala Sf. Gheorghe din Southfield, Mi., „pentru a continua să reflecteze asupra situației celor două Eparhii și să găsească felul în care vom putea să remediem complet separarea suferită de către comunitatea românească timp de peste 50 de ani”. Cf. Comunicatului publicat pe site-ul [www.romarch.org](http://www.romarch.org).

din Statele Unite și Canada. [...] Viziunea pe care noi o avem despre prezența ortodoxă română unită în America de Nord este aceasta: o Mitropolie Ortodoxă Română autonomă<sup>49</sup>, în comuniune cu Biserica Ortodoxă Română de la care va primi Sfântul și Marele Mir. Mitropolia va fi condusă de un Mitropolit care va fi membru al Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și care va pomeni pe Patriarh la sfintele slujbe. Mitropolitul – după cum se precizează în actualul decret de autonomie – va vota numai în probleme legate de dioceza sa. De asemenea, vor fi cel puțin încă doi episcopi care, împreună cu Mitropolitul, vor forma Sinodul local. Diocezele Mitropoliei vor fi delimitate teritorial pentru a se ușura îndatoririle administrative ale ierarhilor.

Această Mitropolie va fi responsabilă cu toate problemele administrative și canonice interne. Relația cu Biserica Ortodoxă Română va fi pentru legătura canonică, înrădăcinare teologică și încurajare maternă. Mitropolia va colabora cu celelalte jurisdicții ortodoxe canonice din America de Nord și va conlucra cu ele pentru o Biserică Unită dar, în mod special, pentru o vizibilă și puternică prezență ortodoxă creștină aici<sup>50</sup>.

Soluția propusă de reprezentanții Arhiepiscopiei presupune, așa cum ei înșiși mărturisesc, încercarea de a se trece peste amintirile istoriei zbuciumate pentru a se putea merge înainte. Singurul motiv de a discuta un anumit eveniment istoric este de a ne ajuta în rezolvarea unei probleme care stă în calea unității noastre. Pentru mulți, istoria din trecut devine un fel de a evita responsabilitățile actuale. Amintirea greșelilor și nedreptăților din trecut incită patimile și deschide răni vechi<sup>51</sup>.

O astfel de atitudine care implică eludarea trecutului de dragul viitorului este însă de neacceptat de către reprezentanții Episcopiei de la Vatra. Pentru ei devine indispensabilă oricărui progres al dialogului asumarea de către Biserica Ortodoxă Română a trecutului în sensul cunoașterii și a recunoașterii adevărului istoric al greșelilor comise, fără îndoială sub presiunea autorităților comuniste, vis a vis de Episcopia de la Vatra care, datorită faptului că i-au fost încălcate drepturile statutare și autonomia, s-a văzut obligată să se îndepărteze de la sânul Bisericii mame<sup>52</sup>. Numai în aceste condiții rănilor trecutului se pot vindeca și testul credibilității reciproce poate fi trecut, oferindu-se o șansă reală dialogului și unității.

Pe de altă parte nu trebuie neglijat faptul că din anul 1970 Episcopia Ortodoxă Română din America este parte a Bisericii Ortodoxe din America, organism eclezial dezvoltat din vechea Mitropolie rusă căreia i s-au alăturat diocezele română (încă din

<sup>49</sup> Ideea reunirii celor două jurisdicții ortodoxe într-o Mitropolie a fost avansată în ianuarie-februarie 1996 și de către preoții Cornel Todeasa, Remus Bleahu și Casian Fetea din jurisdicția Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop Nathaniel, care au adresat Consiliului Episcopesc solicitarea de a autoriza discutarea detaliilor privind realizarea acestui deziderat. Răspunsul Consiliului Episcopesc a fost însă, prin diplomația sa, unul negativ. Pentru amănunte privind contextual și consecințele acestei inițiative vezi Episcopul Nathaniel, *Despre anumite evenimente petrecute în comunitatea românilor-ortodocși din Statele Unite și Canada și impactul lor asupra unității Bisericii în America de Nord și reflecțiile noastre asupra unității Bisericii în America de Nord*, în *Solia*, LXI, nr. 5, mai, 1996, pp. 17-21.

<sup>50</sup> Prot. Nicolae Apostola, *Unitatea pe care o căutăm*, în *Calendarul Credința 2002*; vezi textul și în formatul electronic accesibil la [www.romarch.org](http://www.romarch.org)

<sup>51</sup> Ibidem

<sup>52</sup> Pr. Remus Grama, *op. cit.*, pp. 204-208 și *Despre unitatea bisericească a românilor-americieni*, pp. 226-236.

1960), bulgară și albaneză și care a primit autocefalia unilateral din partea Patriarhiei Ruse, devenind prima și singura, până în momentul de față, Biserică Ortodoxă Autocefală din America<sup>53</sup>.

Patriarhia ecumenică a reacționat la gestul unilateral prin care Biserica Ortodoxă Rusă a acordat autocefalia Bisericii Ortodoxe din America, contestându-i acesteia dreptul de a acorda autocefalia și refuzând să accepte ideea unei Biserici Ortodoxe Autocefale în America, considerându-se că este prea devreme pentru a se vorbi de o Ortodoxie americană, care încă nu s-a născut și nu poate fi forțată să se nască înainte de a-i fi venit timpul<sup>54</sup>. În ciuda acestei poziții, noua Biserică autocefală a fost recunoscută de Bisericile Ortodoxe din Georgia, Bulgaria, Polonia și Cehoslovacia și ierarhii ei sunt în comuniune cu ceilalți ierarhi ortodocși din America.

Una dintre primele acțiuni ale Bisericii Ortodoxe din America a fost lansarea unei invitații către toate jurisdicțiile ortodoxe de peste Ocean ca acestea să i se alăture și împreună să pună bazele unei singure jurisdicții ortodoxe în America. Iată ce se spunea între altele în mesajul către toți creștinii ortodocși din America: Cum poate lumea crede și accepta afirmația noastră că suntem Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică, păstrătoarea plenitudinii credinței ortodoxe, dacă noi înșine suntem divizați? Avem aceeași credință, aceeași Tradiție, aceeași speranță, aceeași misiune. Ar trebui atunci să constituim o singură Biserică, vizibilă, organică, deplină.... Nu poate exista scuză pentru divizarea noastră jurisdicțională, pentru îndepărtarea unuia de altul și pentru parohialism. Îndepărtarea unor astfel de diviziuni și unitatea organică a tuturor ortodocșilor din America este planul Bisericii noastre. Vă invităm să deveniți parte a unității. De asemenea știm și suntem pe deplin încredințați că venim din diferite medii și ne-am hrănit cu tradiții diferite în aceeași unică Tradiție ortodoxă. Credem cu fermitate că această varietate constituie bogăția ortodoxiei americane și ca ceea ce este adevărat, nobil, inspirat și creștin în tradițiile și practicile noastre diferite avem obligația să păstrăm și, dacă este posibil, să îmbogățim. De asemenea, insistăm că o Biserică Ortodoxă aici trebuie să fie casă pentru toți și în egală măsură că nu trebuie să fie o pierdere a moștenirii culturale și naționale a grupurilor etnice și, cu siguranță, nici o dominație a unui grup asupra altui grup, ci doar egalitate deplină, încredere totală și adevărată frățietate creștină<sup>55</sup>.

Aceasta a rămas poziția oficială a Bisericii Ortodoxe din America până astăzi. Întrucât Episcopia Ortodoxă Română este sub jurisdicția Bisericii Ortodoxe din America ea și-a însușit această poziție și doar prin prisma ei vede soluționarea problemei unirii cu frații din Arhiepiscopia Ortodoxă din America. Din această perspectivă se dorește ca cele două jurisdicții ortodoxe româno-americane să se unească, devenind însă parte integrantă a unei Biserici Ortodoxe Americane în care să se regăsească toate jurisdicțiile etnice care azi trăiesc separate din punct de vedere jurisdicțional. Soluția Episcopiei de la Vatra ar fi ca cele două eparhii ortodoxe române să alcătuiască o Mitropolie, însă această Mitropolie să fie sub jurisdicția unei Patriarhii Americane și nu sub jurisdicția Bisericii Ortodoxe Române cum am văzut că s-a propus de către partenerii de dialog.

<sup>53</sup> Amănunte privind acest eveniment pot fi găsite la Gabriel-Viorel Gârdan, *Ortodoxia în America*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, IV, 1996-1998, Cluj-Napoca, 2000, pp. 191-200.

<sup>54</sup> Archimandrite Bartholomew V. Anania, *Orthodoxy in America today – a critical analysis*, în *Calendarul Credința*, 1971, p. 103.

<sup>55</sup> Textul integral al acestui manifest poate fi văzut la Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *Orthodox Christians in North America 1794-1994*, Orthodox Christian Publication Center, 1995, pp. 99-100.

Așadar, realizarea unității celor două dieceze ortodoxe româno-americane este văzută, din punctul de vedere al Episcopiei de la Vatra<sup>56</sup>, doar în cadrul mai larg al soluționării problemei canonice a ortodoxiei americane.

Se pare că, în ultimul timp mai mult ca oricând, se vrea a se găsi o soluție viabilă la problema jurisdicțională a românilor ortodocși de peste Ocean. Dacă ar fi să ținem seama de tonul optimist degajat din comunicatul<sup>57</sup> dat publicității, în 23 iunie 2005, în urma întâlnirii comisiei mixte pentru dialog a celor două jurisdicții românești din America, s-ar părea că momentul mult așteptat al refacerii unității nu este departe. Membrii comisiei afirmă pe de o parte: „cu multă bucurie putem spune că am ajuns la un consens larg asupra principiilor necesare pentru vindecarea ruperii și a separării cât și pentru reunirea comunității ortodoxe române de pe acest continent, promovând în același timp viziunea mai largă a uniunii ortodoxe creștine de aici din Statele Unite și Canada”. Pe de altă parte ei susțin: „ suntem hotărâți să rezolvăm cele câteva probleme care au mai rămas. Nădăjduim să prezentăm în următoarele luni propuneri specifice pentru a fi luate în considerare de către comunitatea noastră”. Care sunt principiile asupra cărora s-a căzut de acord nu știm exact. Nu știm, de asemenea, nici care sunt problemele considerate neelucidate de dialog, iar propunerile le așteptăm cu interes. Sperăm însă ca aceste declarații să nu fie pur formale și că ele se vor materializa cât mai curând.

Problema diasporei ortodoxe americane figurează și între problemele pe care va fi chemat să le rezolve mult așteptatul Sfânt și Mare Sinod al Ortodoxiei. Asupra necesității rezolvării acestei probleme s-au pronunțat numeroase personalități ecleziale.

În iulie 1990 Patriarhul Ecumenic Dimitrios a făcut o vizită pastorală în SUA, prilej cu care a declarat că privește pe toți ortodocșii ca pe un singur întreg, unit într-o credință, o lucrare, o Sfântă Împărtășanie, indiferent de originea etnică sau alte particularități<sup>58</sup>. În ziua de 4 iulie 1990 Patriarhul Ecumenic Dimitrios a vizitat catedrala Sfântul Nicolae din Washington, prilej cu care și-a reafirmat preocuparea pentru unitatea întregii Biserici Ortodoxe, în special a celei din America, recunoscând că este cu adevărat scandalos ceea ce se petrece din punct de vedere jurisdicțional - existența mai multor episcopi într-un singur oraș - această situație aflându-se în contradicție flagrantă cu prevederile canonice ale ecleziologiei ortodoxe.

În altă ordine de idei, el a considerat că gestul Bisericii Ortodoxe Ruse de a acorda unilateral autocefalia Bisericii Ortodoxe Americane a contribuit mai mult la accentuarea divizării existente în Ortodoxia americană decât la unitatea ei. Având în vedere toate aceste considerente, el și-a exprimat dorința ca această problemă gravă cu care se confruntă Ortodoxia în America să fie rezolvată în cel mai corect mod din punct de vedere canonic<sup>59</sup>.

Făcând o evaluare a situației din Diaspora Ortodoxă, inclusiv a celei din America, Înalt Prea Sfinția Sa Mitropolitul Nicolae al Banatului surprindea în câteva fraze esența problemei Ortodoxiei din America: S-a ajuns ca în una și aceeași țară, în una și aceeași localitate, să existe mai multe comunități cu preoți și chiar episcopi, fără să țină seama unii de alții. Atare situație a evoluat și s-a complicat progresiv, creând dificultăți Ortodoxiei în ansamblul ei, chiar adversități

<sup>56</sup> Despre această poziție am luat cunoștință dintr-o discuție purtată cu Î. P. S. Nathaniel Popp și cu P. S. Irineu Duvlea la Vatra Românească, Jackson Mi. în 4 septembrie 2003, cu ocazia vizitei de documentare făcută la sediul Episcopiei și la Centrul de Studii și Documentare Valerian D. Trifa.

<sup>57</sup> Vezi textul integral pe site-ul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din America și Canada [www.romarch.org](http://www.romarch.org).

<sup>58</sup> Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *op. cit.*, p. 125.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

și conflicte între diferitele Biserici Ortodoxe, întrucât fiecare se simțea obligată să se intereseze de diasporele proprii. Bisericile Ortodoxe singure n-au reușit să găsească formula de rezolvare și atunci a apărut tendința Patriarhiei Constantinopolului, “cea dintâi între egali”, care în temeiul canoanelor 2 și 3 ale Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381) și canonul 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic (Chalcedon, 451) s-a arătat gata să-și asume răspunderea dirijării întregii diaspore. Bisericile mame au reacționat însă negativ și astfel întreaga problemă a dobândit caracter pan-ortodox și ca atare a fost înscrisă pe ordinea de zi a proiectatului Sfânt și Mare Sinod al întregii Ortodoxii<sup>60</sup>.

Pentru Pr. Alexander Schmemmann<sup>61</sup> este semnificativ faptul că, cu foarte puține excepții, schismele și conflictele care otrăvesc viața eclezială în America și împiedică orice progres, nu sunt înrădăcinate în situația din America ci în dependența formală față de niște centre aflate la mii de km de America și radical înstrăinate de nevoile reale ale Bisericii în America. Un episcop virtual, fără parohii, este recunoscut drept canonic deoarece este recunoscut de Patriarhul său, dar un episcop al aceleiași Biserici, cu o Dieceză înfloritoare și cu adânci rădăcini organice în continuitate reală a Bisericii aici, este declarat necanonic pentru că îi lipsește această recunoaștere<sup>62</sup>.

Am consemnat puțin mai devreme dorința Patriarhului Ecumenic Dimitrios ca problema unificării Bisericii Ortodoxe din America să fie rezolvată în cel mai corect mod din punct de vedere canonic. Această problemă putea fi și încă așteaptă să fie soluționată doar în cadrul mai larg al rezolvării problemelor legate de diaspora ortodoxă și de organizarea ei canonică. Astfel, la câteva luni după vizita Patriarhului Ecumenic în SUA, în noiembrie 1990, comisia pregătitoare a Sfântului și Marelui Sinod al Ortodoxiei a luat în discuție această problemă, într-un moment în care scandalul fragmentării Ortodoxiei în Diaspora apăsa în chip decisiv asupra reprezentanților Sfințelor Biserici Ortodoxe<sup>63</sup>.

Cu acest prilej, actualul Patriarh Ecumenic Bartolomeu I, pe atunci mitropolit de Chalcedon, sublinia în discursul său inaugural importanța pe care o are soluționarea imediată și corectă a problemei Diasporei Ortodoxe, pentru mărturia actuală a Ortodoxiei: Iată deci, iubiți frați întru Domnul, de ce este urgent pentru Biserica Ortodoxă să se aplice mai întâi spre sine însăși și să-și regleze problemele interne. Vremurile cer o mărturie și o prezență vie a Ortodoxiei ca Biserică, iar Ortodoxia exprimând credința în Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolească, trebuie să fie un exemplu și un model de corp eclezial, în conformitate cu propria sa ecleziologie, cu canoanele și tradiția ei seculară. Biserica Ortodoxă nu poate să se prezinte ca gândind și învățând ceva și aplicând altceva în

<sup>60</sup> Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Diaspora Ortodoxă*, în *Solia*, LXIV, nr. 3, martie 1999, pp. 20-21.

<sup>61</sup> Pr. Schmemmann și-a exprimat în repetate rânduri, în calitatea sa de membru al Departamentului pentru relații externe al OCA, poziția față de situația delicată a ortodoxiei în America. Dintre cele mai elocvente luări de poziție amintim: *Episcopatus Unus Est*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 4, nr. 4, 1960, pp. 26-29; *Problems of Orthodoxy in America, the canonical problem*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 8, nr. 2, 1964, pp. 67-84; *Problems of Orthodoxy in America, the liturgical problem*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 8, nr. 4, 1964, pp. 164-185; *Problems of Orthodoxy in America, the spiritual problem*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 9, nr. 4, 1965, pp. 171-193; etc..

<sup>62</sup> Poziția lui Schmemmann este amplu analizată de Dinu Cruga, *Despre Canonicitatea și Unirea Bisericilor Ortodoxe în America*, în *Solia*, LXIV, nr. 9, septembrie 1999, p. 17.

<sup>63</sup> Dr. Damaskinos Papandreu, Mitropolitul Elveției, Secretarul pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod, *Sfântul și Marele Sinod al Ortodoxiei: Tematica și lucrări pregătitoare*, traducere de pr. Nicolae Dascălu, Editura Trinitas, Iași, 1998, p. 140.

practică. Biserica Ortodoxă este judecată nu numai de lumea înconjurătoare, care așteaptă mult de la ea, dar și de propriii ei fii, mai ales de tânăra generație, care cer consecvență între teorie și practică, între teologie și viața bisericească.

Este necesar cel puțin să subliniem cât de importantă este această problemă. În ultimă analiză, este vorba chiar de credibilitatea și seriozitatea Bisericii Ortodoxe. Fiindcă toți, și mai ales creștinii altor Biserici și Confesiuni, care cunosc puțin teologia ortodoxă, se întreabă cum este posibil să existe și să coexiste atâtea jurisdicții “canonice” în diferite regiuni, cu o mulțime de episcopi, cu toate că principiile ecleziologiei ortodoxe o interzic din punct de vedere formal. Iată de ce, în numele unei anumite economii, această situație a fost tolerată atâtea vreme. Însă sunt sigur că veți fi de acord cu mine: această situație nu poate să rămână la infinit, mai ales în perspectiva Sfântului și Marelui Sinod pe care ne pregătim să-l convocăm. Trebuie să căutăm deci o soluție la această problemă, în conformitate cu ecleziologia Bisericii și nu răspunzând unor eventuale oportunități<sup>64</sup>.

În urma dezbaterilor care au avut loc la Chambesy-Geneva, între 7-13 noiembrie 1993, Comisia pregătitoare a propus crearea unei situații de tranziție care va pregăti terenul pentru o soluționare strict canonică a problemei Diasporei Ortodoxe. Comisia, de asemenea, a propus ca pentru perioada tranzitorie să fie create adunări episcopale alcătuite din toți episcopii recunoscuți canonic dintr-o regiune (spre exemplu din Statele Unite). Aceste adunări vor fi prezidate de primul dintre ierarhii jurisdicției Bisericii de Constantinopol, iar în absența acestuia potrivit ordinii din diptice. Lucrarea și responsabilitatea acestor adunări episcopale privesc manifestarea unității Ortodoxiei și grija de a dezvolta o activitate comună a tuturor ortodocșilor din regiune, pentru reprezentarea în comun a tuturor ortodocșilor față de întreaga comunitate din regiune, pentru cultivarea învățăturii teologice și a educației bisericești<sup>65</sup>, etc..

Așadar, potrivit principiilor stabilite la Adunarea de la Chambesy, **în regiunile sau zonele geografice create, comunitățile ortodoxe existente, păstrându-și fiecare specificul, vor forma o Biserică locală, care până la urmă se va transforma cum e firesc, în Biserica Americii, Australiei, Angliei, Franței, Germaniei, etc. așa cum există o Biserică Ortodoxă Română, o Biserică Ortodoxă Rusă, Biserică Ortodoxă Sârbă, ș.a.m.d.**<sup>66</sup>.

În Statele Unite exista o astfel de adunare episcopală propusă de documentul de la Chambesy încă din anul 1960 numită Conferința Permanentă a Episcopilor Ortodocși Canonici din America (SCOBA). Jurisdicții românești sunt reprezentate în acest organism, Arhiepiscopia aflată sub jurisdicția Bisericii din țară de arhiepiscopul său, iar Episcopia de la Vatra de reprezentant al Bisericii Ortodoxe din America sub jurisdicția căreia se află.

Această adunare a avut o întrunire istorică între 30 noiembrie –1 decembrie 1994 la Ligonier, Pennsylvania, sub președenția Arhiepiscopului Iakovos al Diecezei grecești<sup>67</sup>. Cu acest prilej s-a adoptat o declarație despre Biserica din America, cei 28 de Episcopi Ortodocși semnatori afirmând că Ortodoxia în America este o singură Biserică și că nu mai pot accepta termenul de diaspora pentru a descrie situația Bisericii din America de Nord, întrucât ei găsesc acest termen problematic din punct de vedere ecleziologic. În altă ordine de idei, episcopii au hotărât transformarea Conferinței Episcopilor într-o Adunare Episcopală, o precursoră a unui Sinod General al Episcopilor.

<sup>64</sup> Ibidem, pp. 140-141.

<sup>65</sup> Vezi textul documentului, *Ibidem*, p. 143-147.

<sup>66</sup> Nicolae, Mitropolitul Banatului, *art. cit.*, p. 21.

<sup>67</sup> Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *op. cit.*, p. 130.

Hotărârile acestei adunări au fost respinse, în mod neașteptat, de Patriarhia Ecumenică<sup>68</sup> reprezentanții acesteia făcând presiuni serioase asupra Episcopilor semnatari pentru a-și retrage acordul, motivându-se că diasporele ortodoxe de pe acest continent nu sunt încă maturizate la nivelul unei biserici locale și, ca atare, este necesar să se mențină structurile jurisdicționale actuale<sup>69</sup>.

Prin urmare, elanul bisericilor etnice care au încercat să-și formuleze dreptul la viața lor proprie, la autocefalie, a fost brusc tăiat de Patriarhul Ecumenic din Fanar, fapt care a făcut ca Ortodoxia în America să rămână împărțită în mai multe jurisdicții paralele în contradicție cu canoanele și principiile eclesiologice ale Bisericii Ortodoxe.

Lipsa unor rezultate concrete în rezolvare acestei delicate probleme de ordin jurisdicțional canonic face ca și drumul spre restabilirea unității jurisdicționale a românilor ortodocși din America să rămână blocată.

Așadar, în momentul de față, în ciuda dialogului care s-a inițiat între Eparhiile Ortodoxe Române de peste Ocean și în ciuda regăsirii comuniunii și a respectului reciproc, românii ortodocși din America rămân, la fel ca toți ortodocșii de aici, divizați din punct de vedere al jurisdicțiilor ecleziale, păstrând însă vie speranța Unității și făcând din cuvintele Rugați-vă și lucrați pentru unitatea ortodoxă în America un motto al existenței lor ecleziale încă divizate de amestecuri străine.

---

<sup>68</sup> Comenatrii interesante pe marginea acestor evenimente găsim la Nathaniel, *O aniversare nebăgată în seamă: Ligonier*, în *Solia*, LXVI, nr. 1, ianuarie 2001, pp. 17-18; Idem, *Ligonier II sau D. C. I*, în *Solia*, LXVI, nr. 5, mai 2001, p. 17 și 24.

<sup>69</sup> Nicolae, Mitropolitul Banatului, *art. cit.*, p. 20.

## ORTODOXIA TRANSILVANĂ ÎN FAȚA CONTRAREFORMEI ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVI-LEA

BOGDAN PAUL IVANOV

**ABSTRACT.** *The Orthodoxy of Transylvania confronting with Counterreformation in the second half of the sixteenth century.* The sixteenth century in Transylvania is the beginning of the confessional pluralism and confrontation of the Orthodox Church with Reformation and with the Counterreformation. These are the first contacts of the western confessional currents with Orthodoxy, with many particular aspects. The Counterreformation encouraged the institutional renewal of the Orthodox Church. During the reign of prince Stephen Báthory the Romanians freely elected their orthodox bishop, escaping from institutional pressures of the Calvinists. Now were planed by the Jesuits the first strategies to regain the Romanians to Catholicism. The Latin origin of the Romanians will be the main point of the Catholic rhetoric and the motif to gain the Romanians to the Church of Rome. The finest hour of the Orthodox Church was during the reign of Michael the Brave when was established the metropolitan see of Transylvania under the jurisdiction of the Metropolitan of Ungrovlahia, all these in the spirit of the Counterreformation.

Perioada confruntărilor dintre catolicismul reformator și stările protestante, a readus în discuție problema românilor. Pe de o parte, stările erau îngrijorate de o posibilă răsturnare a privilegiilor lor confesionale, pe fondul revenirii influenței habsburgice, precum și de posibilitatea ca românii să fie ținta unor acțiuni de atragere la catolicism.

Iezuiții, analizând situația etnică și confesională a românilor ardeleni au avansat ideea unei posibile convertiri a lor la credința Romei. Se discută mult asupra înrudirii românilor cu italienii, prin asemănările lingvistice, apropierea de Roma, care în concepția unor autori umaniști reprezenta adevărata credință a românilor, din care aceștia au trecut la erezia grecească. Acum apar conturate primele proiecte de unire ale românilor, având ca premiză romanitatea lor și fragilitatea credinței lor. Antonio Possevino, bun cunoscător al spațiului ortodox și fost misionar în Rusia a avansat papei Grigore al XIII-lea ideea unui proiect de convertire a românilor la catolicism.<sup>1</sup>

Poate părea paradoxal, dar perioada ultimelor decenii ale secolului al XVI-lea a reprezentat pentru români o relaxare a eforturilor de reformare a Bisericii Ortodoxe. Din 1572 românii primesc dreptul de a-i alege liber episcopul, fapt ce a dus în mod inevitabil la o consolidare a Bisericii Ortodoxe din Transilvania.<sup>2</sup> Semnalele pozitive au apărut încă din anul

<sup>1</sup> Pentru relațiile lui Antonio Possevino cu spațiul ortodox a se vedea studiile lui Francesco Guida, *Antonio Possevino e la Livonia: un episodio della Controriforma (1582-1585)*, "Europa orientalis", II, 1983, p. 73-105; Ivan il Terribile e Antonio Possevino: il difficile dialogo tra Cattolicesimo e Ortodossia, in "Le origini e lo sviluppo della Cristianità slavo-bizantina: il battesimo del 988 nella lunga durata", Roma 1992, p. 261-275.

<sup>2</sup> Ștefan Pascu, *Transilvania în epoca principatului. Timpul suveranității turcești 1541-1691*, Centrul Studențesc Cluj, Cluj, 1948, p. 349; Cesare Alzati, *Terra Romena tra oriente e occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, Jaca Book, Milano, 1981, p. 110-119; Idem, „Reforma” și reforma catolică față în față cu ortodoxia pe pământul românesc în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, în *În inima Europei, Studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, Centrul de Studii Transilvane, FCR, Cluj-Napoca, 1998, p. 140-170.

1556, când comitele Sătmăruului George Báthory trimitea autorităților și iobagilor din comitatul Maramureș pe episcopul rutean Larie, căruia i-a fost fixat sediul la vechea mănăstire Sfântul Mihail din Peri. El îndeplinea funcția de superior bisericesc pentru românii ortodocși, majoritatea lor din Maramureș.<sup>3</sup> Din această perspectivă, putem afirma că au existat unele zone în care ortodoxia a putut să se dezvolte sub protecția autorităților locale, cum est cazul Maramureșului, unde ne apare din nou un vechi locaș de spiritualitate ortodoxă, mănăstirea din Peri. Mai mult, legăturile spirituale ale românilor ardeleni în acest veac nu erau strict orientate spre cele două țări românești ci priveau și spre alte spații ortodoxe, de pildă cel rutean. De politica de contrareformă inaugurată de principele Ștefan Báthory se leagă și prezența în 1583 a unui scaun episcopal ortodox pe domeniul lui de la Șimleu.<sup>4</sup>

Acest demers de restaurare instituțională a Bisericii Ortodoxe a beneficiat și de sprijinul principilor catolici din familia Báthory, care au ocrotit instituția episcopatului, numind episcopi și sprijinind acțiunile religioase ale domnitorilor români din Moldova și Țara Românească.<sup>5</sup> În 1571, ieromonahul Eftimie era numit de principele Ștefan Báthory episcop al românilor din Ardeal și din părțile ungurești. Acest Eftimie era cunoscut prin învățătură, știință și purtări cinstite și viață cuvioasă și era însărcinat să predice și să slujească după ritul său și să cerceteze bisericile românești.<sup>6</sup> El a primit hirotonia din mâinile patriarhului de la Ipek în 1572, primind din partea principelui să „propovăduiască oriunde în țara Transilvaniei și în părțile ungurești”, atrăgând atenția asupra faptului că atât episcopul cât și preoții români să fie lăsați să umble, să petreacă, să facă slujbe și să servească sfintele Taine.<sup>7</sup> Principele Ștefan Báthory a urmărit asigurarea unei continuități episcopale în fruntea românilor ortodocși din Transilvania și ca o măsură prin care se vroia contracararea presiunii calvine de a se înlocui ierarhia tradițională cu una obedientă și de factură protestantă. În timpul domniei principilor din familia Báthory, avem un șir de episcopi ortodocși neîntrerupt, începând cu Eftimie și continuând cu Macarie, Cristofor, Ghenadie, încheind șirul episcopilor din secolul al XVI-lea cu Ioan de la Prislop. Beneficiind de sprijinul principelui, episcopii ortodocși transilvăneni au putut întreține legături spirituale cu românii din Moldova și Țara Românească. Dieta a confirmat și în 1579 dreptul românilor de a-și alege singuri episcopul „Preoții români de religie creștină pot să-și aleagă liber dintre ei ca episcop pe cine voiesc ... dar pe cel care îl aleg să îl confirme și măriă sa”.<sup>8</sup> Reședința acestor scaune episcopale era itinerantă fie la Prislop, fie la Geoagiu, fie la Lancrăm, dar începând din timpul mitropolitului Ghenadie episcopul rezida la Alba Iulia, probabil și sub protectoratul principelui. Iezuitul Antonio Possevino face referire în 1583 la episcopul ortodox, care rezida la Alba Iulia. „Au un mitropolit care

<sup>3</sup> Hurmuzaki, *Documente*, vol. II, partea 5, p. 396.

<sup>4</sup> Avram Andea și Susana Andea, *Principatul Transilvaniei sub suzeranitate otomană (1541-1691)*, în *Istoria României. Transilvania* vol. I, coord. Anton Drăgoescu, Editura George Barițiu, Cluj-Napoca, 1997, p. 568.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 566.

<sup>6</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, Cluj-Napoca, 1992, p. 130.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Tiomtei Cipariu, *Arhivul pentru filologie și istorie*, Blaj, 186-1870, p. 302, Apud, Mircea Păcurariu, *Op. cit.*, p. 131.

și are reședința la Alba Iulia; principele îl confirmă în această demnitate; trebuie doar să aducă scrisoare de la oricare patriarh sau episcop prin care să facă dovada că este episcop”.<sup>9</sup>

Pentru această perioadă, din documentele vremii reiese un interes ridicat pentru cultură și carte manifestat de români, preoți sau laici. Pe linia deschisă de umanismul lutheran, care a promovat limba română prin tipărituri, apar cărți de cult și de învățătură. Este cazul Evangheliei cu învățătură sau a Cazaniei tipărită de Coresi la Brașov, prin grija episcopului Ghenadie pentru preoții, „ce le trebuia această carte”.<sup>10</sup> Ultimul episcop ortodox din șirul episcopilor din secolul al XVI-lea a fost Ioan de la Prislop, figură eclesiastică și națională care a jucat un rol important în timpul lui Mihai Viteazul. În timpul lui, relațiile bisericești cu Țara Românească s-au înmulțit, mai ales pe fondul încheierii tratatului dintre principele Sigismund Báthory și Mihai la 20 mai 1595, prin care întreaga Biserică Ortodoxă din Transilvania intra sub protectoratul ierarhiei Ungrovlahiei. Acest act a dus la o reconstrucție a întregii Biserici ortodoxe ardelene prin stabilirea unei reședințe definitive a mitropolitului la Alba Iulia, prin completarea scaunelor vacante, lucru dezvoltat mai pe larg în cadrul subcapitolului referitor la politica religioasă a lui Mihai Viteazul.

#### **Un proiect de unire al lui Antonio Possevino**

Pe lângă această etapă de relaxare în evoluția ortodoxiei transilvane, ultima parte a secolului al XVI-lea a reprezentat și o revigorare a catolicismului, lucru care, în mod indirect i-a implicat pe români. Ei au devenit acum un punct de referință în politica iezuiților, vehiculându-se tot mai mult cazul lor istoric în favoarea unor proiecte de atragere la catolicism. Oportunitatea convertirii românilor și, în același timp, avantajele pe care Roma le-ar putea obține de pe urma acestei politici au fost reflexiile umaniștilor italieni care au vizitat Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVI-lea.<sup>11</sup> Mulți dintre emisarii trimiși în Țările Române, mai ales iezuiții fac remarci pertinente în legătură cu modalitățile de convertire. Antonio Possevino a elaborat un adevărat program de câștigare a românilor pentru catolicism. Acest lucru poate fi desprins cu ușurință din referirile pe care iezuitul le face papei pe marginea profilului religios al românilor. Ei sunt relicve ale anticei colonii romane și folosesc încă limba italiană coruptă, îl numesc pe papă părinte și sunt de rit grec, dar, fiind analfabeți, nu-i va fi greu Romei să-i readucă la credința catolică, mai ales că acești români arată în expresia feței și în acțiunile lor spirit și judecată italiene.<sup>12</sup>

Din acest raport reiese că iezuiții nu cunoșteau foarte bine profilul religios al românilor, pe care inițial i-au considerat ușor de atras la credința catolică. Acest entuziasm a fost temperat mai târziu, când același auto nota că români au fost și rămân îndărătnici și schisma lor și în ritul grec.<sup>13</sup> Nu știm dacă încă realitate s-au consumat tratative de convertire la catolicism a românilor sau dacă iezuiții au purtat un dialog cu elitele eclesiastice în acest sens, dar cert este faptul că s-a încercat stimularea interesului misionar al Bisericii catolice în spațiul românesc. Dacă ținem cont și de experiența misionară a lui

<sup>9</sup> Andrei Veress, *Fontes rerum transilvanicarum*, III, Budapest, 1913, p. 64, Apud, Mircea Păcurariu, *Op. cit.*, p. 132.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>11</sup> Ioan-Aurel Pop, *Confesiunea și Biserica românilor în viziunea unor autori italieni din secolul al XVI-lea (până la Mihai Viteazul)*, în vol. *300 de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 75.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

Antonio Possevino în spațiul Rusiei ortodoxe<sup>14</sup> precum și de dialogurile purtate cu țarul Ivan cel Groaznic în perspectiva convertirii la catolicism a rușilor, observăm rațiunea care a stat la baza acestui proiect de unire pentru români. În opinia lui, românii ar fi fost mult mai ușor de convins, dată fiind înrudirea lor etnică cu italienii precum și lipsa unei protecții din partea statului și a unor elite eclesiastice care ar putea opune o reală rezistență. A fost avansată și ideea statului social secund al românilor, ca un stimulent pentru atragerea lor la catolicism, adică la o confesiune receptă.<sup>15</sup>

Concret, Possevino propune ca în câteva zone cu mare concentrare românească din Transilvania (Făgăraș, Banat, Lugoj) să se facă biserici romane pentru români și să sustragă câțiva tineri de sub influența prinților lor spre a fi trimiși la Vilna sau la alte seminarii, de unde să vină, în locul lor la seminarul din Transilvania tineri ruteni. Printre străini ei nu ar mai putea fi abătuți din calea lor și apoi, odată convinși și instruiți, s-ar putea dedica convertirii părinților și cunoscuților lor.<sup>16</sup> Proiectul denotă în realitate un spirit misionar călit, cu abilități și cunoștințe în organizarea unei misiuni catolice. În realitate, se folosește același program de convertire ca în cazul protestanților, în care rolul principal îl joacă educația tinerilor ca un ferment al educației întregii comunități din care aceștia provin. Un alt punct extrem de abil propus de Possevino se referea la cărțile de cult ale românilor tipărite în limba slavonă, cărți la care deja se lucra și care ar fi putut înlesni pătrunderea elementelor latine în Biserica ortodoxă.

În realitate proiectul s-a lovit de o opoziție adânc înrădăcinată în spiritualitatea ortodoxă populară, refractară la orice forme de prozelitism și deja obișnuită cu acțiunile calvine de convertire. În acest context putem vorbi de o formă de solidaritate confesională pe care au manifestat-o românii în fața unor încercări de destabilizare și ingerință în fondul lor religios.

Cu toate consecințele, aceste inițiative au deschis calea unei retorici catolice, care a folosit ca prim argument, în revenirea la catolicism, elementul latin, care în concepție multor autori italieni trăda și o veche apartenență la credința romană. Astfel s-au pus bazele ideologice ale viitoarelor acțiuni ale Romei în spațiul ortodox transilvănean, care nu a abandonat nici odată ideea convertirii românilor la catolicism.

### **Între Ortodoxie și Contrareformă. Politica religioasă a lui Mihai Viteazul**

În acțiunile sale în plan religios, Mihai Viteazul s-a înscris în galeria prinților apărători ai credinței – defensores fide. Împăratul Rudolf al II-lea adresându-se domnitorului îi recunoaște acestuia meritele religioase „... pentru credința și pentru binele ce au făcut Mihaii Voievod împăratului”.<sup>17</sup> Împăratul a încercat să și-l apropie pe Mihai, câștigându-l pentru cauza Contrareformei, printr-o alianță matrimonială dintre fiul său Pătrașcu Vodă și o rudă a împăratului. Această intenție a împăratului precum și prudența recomandată în politica sa în Moldova ar fi adus suveranului Habsburg mai multă autoritate asupra politicii lui Mihai, care ar fi trebuit să își desfășoare activitatea sub directa coordonare a sfetnicului Casei de Habsburg.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> A se vedea nota 1.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Transilvania ianuarie 1600 Act Diplomatic, XXXII, în *Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea*, București, 1979, p. 127-128.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 128.

Din tratativele purtate de Mihai cu Rudolf al II-lea se desprind intențiile domnului în privința religiilor din Ardeal, domnul român recunoscând doar trei: ortodoxă, catolică și lutherană, excluzând în mod special pe cea calvină.

Împăratul apelează la el ca la un prinț al Contrareformei trasându-i totodată liniile unei politici procatolice în Transilvania, cerându-i de fapt să lupte împotriva ereticilor. „Eu, împăratul rog pe domneta să nu lași într-acel loc mulți credincioși (catolici), numai să laș greci și frânci și, lotreni; numai să gonești pe calvini și areianăș și să le iei besearca, să o dai unde veți vrea domneta”.<sup>19</sup> Din acest act al împăratului putem desprinde un adevărat program de contrareformă îndreptat împotriva ereticilor. Este interesant de observat că împăratul face referire strictă în actul său doar la două confesiuni protestante, și anume calvini și „areianăș” – adică unitarieni, pe care Mihai trebuia să le gonească. Lotrenii, adică lutheranii sunt excluși din programul de Contrareformă fiind puși alături de catolici „frâncii” și ortodocși „greci”. Se pare că împăratul a înțeles realitatea confesională din Transilvania precum și apartenența lui Mihai la credința „grecilor”, și de aceea a ținut cont în scrisoare de prioritatea unei politici ortodoxe, dar în același timp și catolice.

Această politică recomandată de suveranul de Habsburg în chestiunile religioase din Transilvania avea ca scop principal stoparea răspândirii protestantismului și cu precădere a curentelor radicale, calvinismul și unitarianismul. Tăcerea împăratului sau chiar menționarea luteranismului alături de religiile ce puteau fi tolerate se poate explica prin faptul că împăratul miza pe capitalul de simpatie pe care îl avea în rândul comunității săsești, partida prohabsburgică în Transilvania. La Alba Iulia se știa că Mihai a mers 15 zile în biserica ortodoxă românească de acolo și 15 zile la cea catolică și că a confiscat 60 de sate ale calvinilor dându-le Bisericii catolice.<sup>20</sup> Lui Francisc Bánffy, Mihai îi porunca să-l alunge pe preotul eretic de la Mako înlocuindu-l cu un iezuit. Politica religioasă a voievodului Mihai îi vizează și pe clericii lutherani cărora le întărește prin privilegiile dreptul de a beneficia de pe urma privilegiilor pe care le primea din partea țăranilor români, asigurându-i totodată și de integritatea veniturilor ce li se cuveneau. La sfatul unui apropiat, episcopul catolic Napragyi, Mihai a dus la îndeplinire prevederile actului imperial de închidere a bisericilor unitariene din Ardeal. Un nobil din Sătmar, Toma Kendi, scria despre Mihai că „nu vrea cu nici un preț să mai îngăduie în țară credința ariană, calvinistă sau iudaică, ci vrea să-i stârpească până la unu!”<sup>21</sup>

Transilvania a reprezentat la sfârșitul secolului la XVI-lea în gândirea politică europeană strategia de apărare a creștinătății în fața pericolului otoman. Pe fondul renașterii ideii de cruciadă, și în contextul negocierilor pentru constituirea Ligii Sfinte, rolul Ardealului și al Țărilor române a fost unul crucial. „Ardealul și Țara Românească în ce loc sântu; tot norocul creștinătății iaste aruncat pe aceste 2 țări, care sântu baștele, ce se cheamă strejile și apărătura a toată creștinătatea; că Dumnezeu să ferească, de-ară apuca turcul aceste 2 țări ară fi peire pentru toată creștinătatea”.<sup>22</sup>

Presiunile din partea catolicismului, pe fondul Contrareformei s-au făcut simțite asupra lui Mihai Viteazul, căruia papa Clement al VIII-lea îi adresează îndemnul, într-o scrisoare, de a

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 129; Petre P. Panaitescu, *Mihai Viteazul*, București, 2002, p. 172.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Transilvania ianuarie 1600 Act Diplomatic, XXXIV, în *Documente și însemnări*, p. 133.

trece la catolicism.<sup>23</sup> Acest gest, pe care papa îl cere voievodului român ar reprezenta un avantaj pentru Republica Christiana în fața pericolului comun, care erau turcii.

Biserica Ortodoxă a reprezentat în Evul mediu transilvan modalitatea de exprimare a conștiinței religioase și a coeziunii etnice a românilor. Acțiunea dusă de domnitorul român pentru ortodoxia transilvană viza organizarea instituțională, precum și problema jurisdicției ierarhiei ortodoxe. Prin aceasta se urmărea oferirea unei consistențe vieții și organizării eclesiale a românilor ardeleni, a căror apartenență și legătură la marele corp al ortodoxiei românești era consfințită. Biserica Ortodoxă din Transilvania intră acum în ascultarea canonică față de mitropolia Țării Românești, pregătindu-se terenul pentru reorganizarea temeinică a mitropoliei ardeleni. Legăturile religioase dintre români s-au intensificat pe fundalul „lucrării tainice a preoților” (clandestina opera sacerdotum suorum), a călugărilor trimiși de Mihai în Transilvania să-i cheme pe români la luptă. A existat în acest context și un schimb, preoți din Țara Românească venind și ocupând unele parohii vacante din Ardeal. Mai târziu o seamă de eparhii și parohii vacante și rău slujite au fost înzestrate prin grija domnului Mihai cu noi titulari: preotul Neagoslav a fost adus Târgul de Floci în Șcheii Brașovului, egumenul Serghie de la Tismana, colaborator apropiat al lui Mihai, a devenit episcop de Muncaci, hațeganul Ioan de Cerna a ajuns episcop de Vad și exemplele pot continua.<sup>24</sup>

Cum una din prioritățile politicii sale religioase era reconstituirea mitropoliei Ardealului și subordonare ei mitropoliei muntene, problema titularului acestui scaun era de primă importanță. În 1585 este hirotonit la Târgoviște Ioan de Prislop și așezat în fruntea Bisericii Ortodoxe din Transilvania, iar în aprilie 1600 vlădica Ioan avea titlul de arhiepiscop și mitropolit al Bălgradului, Vadului, Silivașului și Maramureșului, reunind sub autoritatea sa toate episcopiile ortodoxe ale țării.<sup>25</sup> Scaunul mitropolitan rezida în Alba regală într-un ambient puternic catolic. Ridicarea mănăstirii, reședința vlădicului ortodox, în apropierea catedralei catolice l-a deranjat în mod deosebit pe episcopul Napragyi, care spunea că nu trebuie să se permită aceasta, că nu se cuvine să stea lângă fereastra palatului, biserică „schismatică”, și ca răzvrățiții împotriva Bisericii romane să-și cânte aici triumful. Așezământul trebuie grabnic distrus – spune prelatul catolic – fiindcă, de aici se spionează confăturile Principelui (acum maghiar) și de către turci și de către români, care sub pretextul cucerniciei vin în chip de călugări din Moldova și din Țara Românească și fiindcă Mihai a ridicat-o cu viclenie, tocmai pentru a smulge taina principilor.<sup>26</sup>

Ctitoria de biserici și înzestrarea lor cu moșii și odoare de preț a fost una din preocupările privind restaurarea unui cadru liturgic pentru românii ardeleni pe care Mihai a urmărit-o în Transilvania. Un exemplu în acest sens est biserica din Ocna Sibiului unde s-a păstrat tabloul votiv al ctitorului, voievodul Mihai.

Scutirea preoților români de prestația robotei, ca fiind singurii slujitori ai Domnului din țară care purtau sarcini iobăgești era un mijloc prin care se putea îmbunătăți statutul social al clerului ortodox ardelean în raport cu celelalte confesiuni. Dieta din iulie 1600 îndreaptă acest abuz „la dorința” imperativă a lui Mihai: „în ceea ce privește a doua dorință a Măriei Tale, ca persoanele preoților români să nu poată fi silite de nimeni la

<sup>23</sup> *Papa Clement al VIII-lea către Mihai Viteazul*, 22 Aprilie 1600, în Ioan Lupaș, *Documente istorice transilvane*, vol. I (1599-1699), Cluj, 1940, p. 38.

<sup>24</sup> Ioan-Aurel Pop, *Națiunea română medievală. Solidarități etnice românești în secolele XIII – XVI*, Editura Enciclopedică, București, 1998. p. 29.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>26</sup> *Monumenta Comititalia V*, p. 171-172, Apud Ioan-Aurel Pop, *Națiunea*, p. 31.

robotă, am respectat și în această privință dorința Măriei Tale, și am hotărât ca preoții români să fie scutiți pretutindeni, în persoana lor de astfel de slujbe”.<sup>27</sup> Acest proiect social extrem de îndrăzneț, prin care Mihai nădăjduia să schimbe statutul preoților ortodocși marginalizați social și supuși aceluiași servituți ca iobagii, a fost dublat de un altul: ridicarea confesiunii ortodoxe în rândul celorlalte confesiuni recepte din Principat.

Mihai a profitat de contextul politic și religios favorabil deschis de acțiunea procatolică a Báthoreștilor. La fel și îndemnurile împăratului și ale Papei Clement VIII de a lupta pentru binele creștinătății au constituit un suport în politica lui de favorizare a Bisericii Ortodoxe din Transilvania. Mai întâi, Biserica Ortodoxă a fost debarasată de influența calvină.<sup>28</sup> Ridicarea ortodoxiei între celelalte religii era o modalitate de recunoaștere, de fapt a românilor ca entitate politică în rândul națiunilor Transilvaniei. Încercarea de oficializare a acestei Biserici apărea ca o obrăznicie pusă la cale de domnul român în colaborare cu fețele bisericești, iar îndeplinirea planului respectiv în detrimentul confesiunilor ungurești era de neadîms pentru oficiali.<sup>29</sup> Acest proiect ambițios, ca și intenția lui Mihai de interveni în echilibrul constituțional al Principatului, precum și planurile lui de a-i suprima pe nobili a deschis un puternic val antiortodox.

Finalul tragic al lui Mihai în Transilvania a determinat o reacție de reprimare din partea autorităților a tuturor măsurilor care îi favorizează pe românii ortodocși, vizând în principal ruperea oricăror legături religioase dintre români. Dieta de la Leț preciza: „nici un preot român să nu poată, veni aici nicicând din cele două țări românești, iar călugării să fie cu totul prescriși din țară din toate locurile; dacă s-ar găsi vreunul, dacă a venit sau vine contra edictului regal, să fie prins și despicaț în toate locurile”.<sup>30</sup>

Acest final de domnie a aruncat din nou ortodoxia transilvană într-un con de umbră, lipsind-o de protectorat și condamnând-o pentru actele de nesupunere din timpul voievodului Mihai. Revirimentul instituțional nu a putut fi șters, mitropolia Ardealului constituită de Mihai și pusă în directă legătură canonică cu scaunul de la Târgoviște a supraviețuit, reprezentând punctul de referință al întregii vieți ortodoxe transilvănene. Zorii nu păreau să fie favorabili românilor ortodocși, în istoria cărora urma să se deschidă o epocă de mari privațiuni, secolul principilor calvini.

Contrareforma s-a dovedit mult mai nuanțată în acțiunile sale decât în cazul altor țări, cum ar fi Austria, Boemia, în care a beneficiat de un suport politic consistent. Supraviețuirea catolicismului la nivelul doar a câtorva elite politice nu a permis iezuiților o acțiune reformatoare de mare amploare. Contrareforma s-a limitat doar la construirea unui mediu educativ catolic prin înființarea de școli și colegii iezuite, cum a fost cel de la Cluj, la revigorarea aspectelor de natură devoțională, fără însă a reuși să ducă la bun sfârșit restaurarea episcopatului catolic. Paradoxal, mișcarea Contrareformei a avantajat Biserica Ortodoxă din Transilvania. Prin sprijinul principilor din familia Báthory s-a garantat alegerea liberă a episcopului român s-au relaxat presiunile calvine și s-au intensificat legăturile canonice dintre Transilvania și Țările române.

<sup>27</sup> Ioachim Crăciun, *Dietele Transilvaniei din timpul Mihai Viteazul*, p. 21, Apud Ioan-Aurel Pop, *Națiunea*, p. 30.

<sup>28</sup> Ioan-Aurel Pop, *Națiunea*, p. 30.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>30</sup> David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, p. 113, Apud Ioan-Aurel Pop, *Națiunea*, p. 31.

Tot acum au fost elaborate și primele proiecte de convertire a românilor la catolicism, pe fundalul unei ofensive a Contrareformei spre răsărit, cu precădere în spațiul Rusiei. Antonio Possevino a identificat principalele premise ale atragerii românilor la Biserica Romei: origine latină, afinități religioase, cler neinstruit. Confruntarea ortodoxiei cu catolicismul s-a consumat doar la nivelul proiectelor în această perioadă, realitățile istorice nepermițând o acțiune ofensivă.

Deși în acest veac statutul social și juridic al românilor s-a degradat continuu, prin eliminarea lor de la conducerea principatului și prin marginalizarea lor religioasă, ei își pierd statutul de natio și pe cel de stare, pe care l-au avut ca și celelalte etnii devenind o misera gens aflată la bunul plac al nobilimii, românii și-au păstrat însă coeziunea, apărând în fața stărilor ca un corp social încheșat. La aceasta au contribuit și presiunile confesionale la care au fost supuși românii. Toate aceste lucruri arată constituirea unei puternice solidarități naționale vizavi de provocările politice și confesionale ale secolului. Mai ales în timpul domniei lui Mihai Viteazul românii s-au manifestat ca un corp social unitar. Acești câțiva ani au creat în imaginarul colectiv al românilor ideea unei speranțe sociale și politice, pe care „domnul din neamul lor” a întruchipat-o.

**RECENZIE - BOOK REVIEW**

**Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 1, *Premisele teologice*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2004, 163 p.; vol. 2, *Exigențe*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2002, 212 p.**

Prestigioasa editură Presa Universitară Clujeană oferă iubitorilor de carte teologică o admirabilă sinteză de teologie și practică misionară creștină ortodoxă elaborată de către P.C. Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, profesor de Misiologie și Teologie fundamentală și dogmatică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

Această lucrare, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, publicată în două volume (apărute oarecum într-o ordine nefirească (vol. 2, *Exigențele*, în 2002 și vol. 1, *Premisele teologice*, în 2004) și așteptată cu mult interes era absolut necesară și este adecvată scopului misiunii Bisericii și vremurilor pe care le trăim.

Tema „misiunii” a devenit o constantă a discursului teologic contemporan, necesitatea unei misiuni creștine în lume fiind dincolo de orice îndoială. Meritul lucrării de față este acela că demonstrează într-o manieră categorică faptul că misiunea Bisericii nu este o modă, un capriciu, sau un moft al teologilor, ci este o dimensiune și o componentă esențială a Bisericii. Mai mult, ea se fundamentează pe câteva premise teologice precise și presupune asumarea cătorva exigențe obligatorii în perspectiva realizării scopului misiunii.

Misiunea creștină este trimiterea Bisericii în lume în vederea universalizării Evangheliei și a integrării oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu, întemeiată prin lucrarea mântuirii toare a lui Isus Hristos, inaugurată ca anticipare a ei în Biserică prin Pogorârea Duhului Sfânt, Împărăție care se va manifesta în plenitudinea ei la a doua venire a lui Hristos întru slavă.

Misiunea creștină își are temeiul său adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și, prin Acesta, către întreaga lume. Astfel, misiunea este „participare” la trimiterea Fiului (In. 20, 21-23) și a Duhului Sfânt (In. 14, 26) în lume Care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face părtași la ea.

Misiunea Bisericii se întemeiază pe însăși trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, voită și inițiată de Tatăl și pe porunca explicită a lui Hristos cel înviat dată apostolilor Săi de a propovădui Evanghelia, de a chema la pocăință și de a boteza în numele Sfintei Treimi.

Trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt pentru mântuirea și desăvârșirea lumii întregi se permanentizează în trimiterea apostolilor (In. 20, 21-23; Mt. 28, 18-20) și a Bisericii apostolice. De aceea, misiunea face parte din însuși planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Ea se întemeiază pe universalitatea mântuirii și desăvârșirii în Hristos și „participarea” la trimiterea lui Hristos în lume.

Vocația misionară a Bisericii ține de caracterul ei apostolic. Biserica creștină este apostolică nu numai pentru că se prevează de originea apostolică, adică de continuitatea istorică din timpul apostolilor până azi și pentru că posedă instituții și slujiri apostolice, ci și pentru că are o trimitere misionară, așa după cum Fiul a fost trimis de Tatăl, iar Apostolii de Hristos.

Din această cauză, misiunea este o dimensiune și o componentă esențială a Bisericii. Biserica este într-o continuă stare de misiune. Ea nu poate înceta de a fi Biserică misionară. Dacă Biserica a fost întemeiată în chip văzut, ca o comunitate istorică concretă, în care se realizează comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii, sau ca sacrament al Împărăției lui Dumnezeu, prin Pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli, ceilalți oameni se împărtășesc de mântuirea oferită de Dumnezeu în Hristos prin activitatea misionară a Bisericii, în care se permanentizează trimiterea lui Hristos în lume.

Ca act al voinței și lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, misiunea creștină este activitatea în care se unește lucrarea lui Dumnezeu și a omului, după măsura proprie fiecăruia, activitate prin care Dumnezeu trezește și cheamă creatura căzută la mântuirea și desăvârșirea ei în Hristos. În acest sens, misiunea creștină face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire și desăvârșire a lumii, constituind acea parte care se realizează în istorie, prin Biserică și prin membrii acesteia.

## Recenzie

Pornind de la aceste observații teologice autorul consideră că rolul, necesitatea și importanța decisivă a misiunii creștine sunt evidente. Din aceeași perspectivă, la fel de evidente par conștientizarea și educația misionară, lucrarea de față nefăcând altceva decât să se pună în slujba acestor deziderate, să fie un mijloc pentru realizarea lor.

*Misiunea Bisericii în lumea contemporană* cuprinde două părți corespunzătoare celor două volume. În volumul întâi sunt dezbătute **premisele teologice** ale misiunii creștine: comuniunea Sfintei Treimi, trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, întemeierea Bisericii, trimiterea apostolilor și a Bisericii apostolice, Biserica în relația ei cu Împărăția lui Dumnezeu și cu lumea, misiunea în cadrul iconomiei mântuirii, coordonatele și aspectele misiunii creștine, creștinismul și celelalte religii sau Missio Dei, Missio Filii, Missio Spiritus Sanctus și Missio Ecclesiae.

Partea a doua, **exigențele** (vol. 2), reunește douăsprezece exigențe ale misiunii: predicarea Evangheliei, transmiterea credinței adevărate, transmiterea Tradiției, inculturarea Evangheliei, situația lumii actuale, misiunea creștină în raport cu săracii, caracterul ecclesiologic al misiunii creștine, Liturghia și misiunea, misiunea și comunitatea parohială, apostolatul mirenilor, mărturia creștină prin sfințenia vieții și dimensiunea liturgică a misiunii. Autorul consideră că toate aceste exigențe, a căror ordine și număr nu sunt obligatoriu definitive, stau într-o strânsă interdependență și acționează simultan.

Așadar, lucrarea teologului clujean, neobositul misionar și dascăl Valer Bel, se constituie într-un veritabil îndrumar teologic și practic privind misiunea Bisericii în lumea contemporană. Lucrarea confirmă de fapt, ceea ce, în ultima vreme, se spune în cercurile teologice și anume faptul că P.C. Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel, este „specialistul” pe probleme de misiologie al mediului teologic universitar din țara noastră și îl recomandă în acest sens.

**GABRIEL-VIOREL GÂRDAN**